



Leopoldo Cervantes-Ortiz

RESISTIR

**Ensayos teológicos e históricos
(1995-2013)**

México, 2013

ÍNDICE

I

- La Biblia, libro de libros, 5
- Leer la Biblia, leer la vida: abordajes cotidianos a la literatura sapiencial, 17
- La poesía bíblica, 25
- El Cantar de los Cantares: modelo de amor erótico celebrado y celebrante, 29
- Transiciones políticas y mentalidad monárquica en el Israel antiguo: una relectura de los usos y abusos del poder, 41
- Migración, globalización y fe bíblica: un panorama en tres niveles, 53
- Hermenéutica bíblica y deconstrucción: a propósito de Derrida, 59

II

- Dios, la Trinidad y América Latina, hoy, 63
- Jubileo, utopía y oración: una espiritualidad situada en la lucha por la vida, 75
- Dignidad, disidencia y disensión: Espacios para la reivindicación de las mujeres, 89
- Ministerios eclesiales y ordenación de mujeres desde una visión reformada y actual, 97

III

- Especificidad, diversidad y organicidad del quehacer teológico latinoamericano, 105
- Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970), 117
- Teología latinoamericana y posmodernidad: un diálogo *sui generis*, 139
- El manantial eterno: teología, poesía y libertad en Rubem Alves, 145
- Vida, muerte y resurrección de la luz: una lectura teológico-poética, 153
- Resistencia, mística y silencio en un comunicado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 173

IV

- Los "hijos de Lutero" en México: un recuento histórico con nombres, 179
- Protestantismo, protestantismos e identidad en América Latina y en México, 193
- Calvinismo y federalismo en México: una modernidad periférica, 199
- Política y nuevo régimen constitucional de las iglesias: mentalidades, discursos, acciones, 203
- Historia, eclesiología y experiencia: al margen de un aniversario, 213

Procedencia de los textos, 231

LA BIBLIA, LIBRO DE LIBROS (2000, 2012)

1. La literatura bíblica, legado espiritual y cultural de la humanidad

1.1 La literatura bíblica

Referirse al contenido de la Biblia en términos de *literatura bíblica* no representa un atentado contra su integridad como libro sagrado, espiritual; implica, más bien, la aceptación de su valor como conjunto de documentos que expresan su mensaje acerca de Dios y de la redención, valiéndose de las más variadas formas literarias conocidas en las diferentes épocas de su redacción. Estas épocas o periodos manifiestan la voluntad divina de hacerse conocer por medio de un proceso sistemático en el que el esfuerzo literario cumplió una función insustituible.

En Lucas 24.44, el Señor Jesucristo expone la historia de salvación que se consuma con su persona en términos teológicos, históricos y literarios cuando resume, al recordar el esquema de partes en que se divide la Biblia hebrea: *Ley, Profetas y Escritos*. Esa simple enunciación es una evidencia sólida del desarrollo de *una literatura religiosa* encaminada a proclamar, interpretar y celebrar las acciones de Dios en medio de la historia de su pueblo. La literatura, así, es puesta al servicio de dicha proclamación, interpretación y celebración, haciendo uso de las características del idioma (hebreo y arameo en el Antiguo Testamento, griego en el Nuevo), de la gramática y del estilo.

La literatura bíblica, entonces, se coloca históricamente en el devenir de la humanidad, sirviendo como vehículo para la revelación del Dios vivo y verdadero, de modo que, con ello, es posible ser testigos de una doble constatación: por un lado, la auto-revelación de Dios (el deseo de ser conocido por la humanidad) se sirve de un instrumento valioso, artístico, y *levanta* de ese modo a la literatura en general, para hacerse accesible a cualquier persona; por otro lado, la literatura *coloca* a la revelación en un plano de comprensión que no es solamente intelectual, puesto que el designio divino pretende llegar a todas las zonas de la existencia y la experiencia humanas.

El pueblo de Dios en la Biblia celebra con frecuencia la excelsitud de la Palabra revelada al referirse, implícita o explícitamente, a su expresividad. El salmo 19, de manera notable, se sitúa justamente en el plano de lo que la doctrina cristiana denomina revelación general (vv. 1-4a, los cielos y la expansión, que sin palabras hablan de la gloria de Dios) y revelación especial (vv. 4b-6), para afirmar que ésta última, la revelación escrita, vaciada en un molde literario, es “rica como la miel y más deseable que el oro refinado” (vv. 7-10).¹ Se trata de una expresión que recoge las perspectivas teológica (o espiritual) y literaria que se sitúa en la línea del profeta Ezequiel y de Juan (en su Apocalipsis), quienes literal y simbólicamente *gustan* de la Palabra divina y dan testimonio de su sabor, identificándolo con el mensaje que transmiten.

1.2 La Biblia, legado espiritual

El pueblo de Dios recibe, acoge y se expresa también en la mayor parte de los documentos bíblicos, aunque ciertamente hay secciones en las que la afinidad e identificación de los y las creyentes con la palabra revelada son más intensas y transmiten de ese modo un *patrimonio*, una *herencia* (o tradición, en el buen sentido del término), que constituyen un auténtico legado de fe, de esperanza y de fidelidad hacia el contenido de la revelación: la vivencia de la relación histórica con el Dios vivo y verdadero que se deposita en las páginas bíblicas.

Un ejemplo extraordinario de la transmisión colectiva de este patrimonio son precisamente los Salmos, debido a su capacidad de evocación, es decir, de la fuerza espiritual y humana que tienen para provocar en sus lectores nuevas y enriquecedoras experiencias. La *oración sálmica* se formó (y se sigue formando) con las lecturas y apropiaciones sucesivas de la fe que trasluce cada salmo, creando una especie de *cadena inspiracional* que conecta a cada creyente con la experiencia espiritual que transmiten estos textos poéticos. Cuando fue posible, en la antigüedad, agregar nuevos elementos a algunos salmos, quienes tuvieron el don

¹ Cf. Hans-Joachim Kraus, *Los salmos. I*. Salamanca, Sígueme, 2004.

poético no dudaron en hacerlo y contribuyeron así al desarrollo y consolidación de este legado que se siguió transmitiendo invariablemente en todas las etapas de la historia.²

Asimismo, la inmensa gama de matices en el ánimo, en la expresividad, presentes en las situaciones descritas por los Salmos, ya sean positivas o negativas, se convirtieron, con el paso del tiempo y la sedimentación de semejante caudal de vida, en una fuente interminable de la que siguen bebiendo los y las creyentes de todas partes, judíos, cristianos o incluso de otras religiones y tradiciones espirituales. La interacción que manifiestan entre la acción de Dios y la existencia humana, con sus aciertos y errores, pecados y tentaciones, e incluso con su desesperación y reclamos, proyectan intensamente el verdadero sentido de la revelación divina que, lejos de ser una invasión impersonal, abstracta o dogmática de la realidad, se encarna en vidas humanas auténticas, necesitadas de la mano misericordiosa y justa del Señor.

Además, la manera tan militante y comprometida con que se inserta Dios en la historia a favor de los pueblos más desfavorecidos impulsó también su estructuración dentro de la Biblia a través de las leyes divinas y de la proclamación de los profetas. Esta tradición de denuncia y de rechazo de la injusticia, de la idolatría y de la violencia contra los débiles, grita abiertamente su oposición en gran parte de los testimonios bíblicos. Tomar en serio la vigencia de los ideales bíblicos por medio de una dinámica en la que recibir, apropiarse y transmitir, sucesivamente, los elementos principales de este legado sigue siendo una tarea inexcusable para los lectores actuales de la Biblia. Redescubrir y vivir este patrimonio es una de las razones por las que la Biblia espera más lectores y hacedores de su mensaje.

1.3 La Biblia, legado cultural

De una manera muy similar a lo mencionado en el punto anterior, el acercamiento continuo (muy protestante) a la literatura bíblica nos brinda la posibilidad de tener acceso a un universo literario que ha permeado (no siempre para bien, lamentablemente) la vida y el pensamiento de la humanidad. Cuando, a partir de las reformas religiosas del siglo XVI, más gente comenzó a leer la Biblia en su propio idioma, la cultura popular se impregnó de muchos elementos bíblicos, aunque a decir verdad la interacción fue mutua. Gracias a ello, las tradiciones protestantes, en particular, tuvieron la posibilidad de transmitir su mensaje y su espiritualidad a mayorías de otro modo inaccesibles.

Las diversas traducciones de la Biblia comenzaron a generar culturas específicas en espacios geográficos impensables. Así, mientras la España católica se trasplantó violentamente al Nuevo Mundo y enfrentó el desafío de adaptar el mensaje cristiano a las nuevas situaciones que vivía, las minorías protestantes perseguidas de ese país aportaban al mundo uno de los esfuerzos misioneros y culturales más notables de su época: la versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada más tarde por Cipriano de Valera (1602) llegó a ser, a mediados del siglo XIX, el fundamento de la cultura evangélica en los nuevos países hispanoamericanos.³ La importancia de esta traducción, cuya familiaridad para los protestantes les impide a veces mirarla con una perspectiva más amplia y crítica, está documentada incluso por críticos poco amables hacia la disidencia religiosa, como es el caso de Marcelino Menéndez y Pelayo, quien en uno de los tomos de su enciclopédica *Historia de los heterodoxos españoles* narra los pormenores de la vida de ambos traductores y las inmensas dificultades que enfrentaron para publicar y hacer circular dicha obra en su propio país.⁴ Antonio Alatorre se refiere también a la importancia de esta traducción, cuando afirma: “La lectura de la Biblia quedó prohibida en el imperio español desde el siglo XVI. Si hubiera sido *autorizada* la hermosa traducción de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, protestantes españoles del siglo XVI, la historia de nuestra lengua sería sin duda distinta a la que es”.⁵ Existen otras fuentes protestantes que permiten saber más acerca de esta versión tan querida y memorizada. En la bibliografía final se sugieren algunos de dichos títulos.

La Biblia, como legado cultural, ha influido con sus historias, personajes, motivos y mensaje en general, a formar mentalidades y hábitos, a generar pensamiento y reflexión crítica acerca del mundo pasado y presente. Muchos escritores han reconocido la benéfica influencia de la Biblia (y de esta versión de la Biblia en particular)

² Cf. Notker Füglistner, *La oración sálmica*. Estella, Verbo Divino, 1970.

³ Cf. Enrique Fernández, *Las Biblias castellanas del exilio*. Miami, Caribe, 1976.

⁴ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*. México, Porrúa, 1983.

⁵ A. Alatorre, *Los 1,001 años de la lengua española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 189.

en la cultura hispanoamericana. En abril de 1995, un periódico dedicó una página completa para presentar la opinión de algunos de ellos. Entre las más sobresalientes, podemos citar la siguiente, del novelista poblano Sergio Pitol:

Literariamente, la Biblia es la madre de todos los libros. El lenguaje bíblico es como la sedimentación de grandes literaturas. Yo me explico la gran literatura norteamericana del siglo XIX, ese surgimiento del nivel del suelo a los niveles más altos debido a que, para los protestantes, la Biblia era un libro de lectura diaria. En cambio, nosotros, la literatura de nuestro siglo XIX no puede comprarse porque nuestra tradición de la lengua era entonces a base de sermones de curas. Leo la traducción de Casiodoro de Reina (publicada en Basilea en 1569, si no me equivoco). Es un texto que la Inquisición consideró como heterodoxo [...] Es la tradicional que comencé a leer y sigo leyendo: es en donde el lenguaje me parece prodigioso.

La tradicional relación de los protestantismos con la literatura bíblica se ha expresado en la conformación de un estilo de vida reconocible por propios y extraños, tal y como lo testifica el reconocido escritor mexicano José Emilio Pacheco, al referirse a su relación juvenil con Carlos Monsiváis, antiguo lector de la Biblia: “En la feliz ignorancia del porvenir combinamos sin saberlo alta cultura y cultura popular: programas triples en viejos cines ya también desaparecidos, lecturas de la Biblia en la versión de Reina y Valera que yo ignoraba como buen niño católico, del mismo modo que me había mantenido a distancia de los poetas rojos como Neruda y Vallejo”.⁶

2. Los géneros literarios de la Biblia y su utilidad para la lectura

2.1 Los géneros literarios en la Biblia: un universo fascinante

Un género literario es una forma fija de expresión escrita que se reconoce de manera constante por sus características. Así, es posible distinguir, incluso de manera superficial la prosa de la poesía, por la forma en que se presentan visualmente en la página; no obstante, en la prosa existen varios géneros bien diferenciados (novela, cuento, ensayo, etcétera), al igual que en la poesía (épica, lírica, dramática, etcétera). Con todo, la distinguir entre verso y prosa es útil como un primer paso para llegar al objetivo de este subtema.

En la Biblia, cada libro y sección contiene amplias combinaciones de géneros literarios. Si se pasa revista al Pentateuco (de Génesis a Deuteronomio), se verá que en el Génesis se narran *historias antiguas*, casi legendarias (como la creación del universo y de la humanidad, la historia de la caída o el diluvio) y, al mismo tiempo aparecen poemas épicos (de guerra) como el del hijo de Caín e incluso algunas genealogías.

Más adelante, las historias patriarcales (sobre todo las de Jacob y José) alcanzan casi la forma de novelas por la consistencia de su trama y de sus personajes. Al entrar al libro del Éxodo, se hallarán, lado a lado, relatos históricos junto con poemas (como el cántico de Moisés) y, más tarde, hasta bien avanzado el *Levítico*, amplias *secciones legales*. El libro de los Números lleva ese nombre por la gran cantidad de registros genealógicos que contiene, aun cuando también tenga grandes segmentos narrativos. Deuteronomio representa una síntesis de todo lo que aparece en los cuatro libros anteriores.⁷

Desde Josué hasta Ester, la prosa narrativa incorpora algunas secciones poéticas, como en el caso del salmo de arrepentimiento que canta David después del pecado que cometió en el caso de Betsabé. La mayor parte del libro de Job pertenece al género de la poesía dramática, puesto que el prólogo y la conclusión están en prosa.⁸

Los Salmos son un conjunto de poemas que mezclan diversos subgéneros (lírica, los más personales; épica, los relativos a la historia del pueblo; imprecatorios, los dirigidos a Dios de manera más intensa y exigente; de alabanza, en otra variedad muy amplia). El libro de los Proverbios mezcla refranes con prosa reflexiva y alegórica (sobre todo en los capítulos 8 y 9, referentes a la sabiduría como una mujer). Eclesiastés rompe

⁶ *La Jornada*, 17 de enero de 1993, p. 38.

⁷ L.A. Schökel, *La palabra inspirada. la Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Barcelona, Herder, 1966.

⁸ Cf. Julio Trebolle Barrera y Susana Pottecher, *Job*. Madrid, Trotta, 2011; Antonio Negri, *Job: la fuerza del esclavo*. Buenos Aires, Paidós, 2003; y Luiz Alexandre Solano Rossi, “ Los caminos de la teología y de la anti-teología en el libro de Job” , en *Revista de Interpretación Bíblica, RIBLA*, núm. 50, <http://claiweb.org/ribla/ribla50/los%20caminos%20de%20la%20teologia.html>.

profundamente con los géneros conocidos al introducir una prosa reflexiva cercana a lo que ahora se conoce como *ensayo* de tipo filosófico. Ambos libros forman parte de lo que se ha denominado *literatura sapiencial*. El *Cantar de los Cantares* es un poema erótico con porciones dramáticas donde interviene el diálogo de los personajes.⁹ Los llamados *libros poéticos*, con esta variedad, no representan una franja uniforme ni mucho menos.¹⁰

La casi totalidad de los libros proféticos (un género en sí mismo) está escrita en verso, con porciones históricas redactadas en prosa narrativa (como en el caso de Isaías, Jeremías, Amós y Jonás, entre otros libros). Los expertos han identificado una variedad impresionante de subgéneros dentro de la literatura profética, lo que amplía aún más el horizonte literario del Antiguo Testamento. Entre ellos se pueden mencionar el bloque conocido como los *Cánticos del Siervo Sufriente* en Isaías 42, 49, 52-53, o las porciones apocalípticas de Isaías, Ezequiel y Joel. Precisamente dentro de este otro género, la *literatura apocalíptica*, se encuentra en su totalidad el libro de Daniel, que aun cuando contiene segmentos narrativos, despliega las características peculiares del género en las visiones del personaje.¹¹

El Nuevo Testamento se abre con un género totalmente distinto a las biografías de origen griego o romano, el *Evangelio*, con cuatro variantes: Mateo a Juan, los cuales contienen, a su vez, elementos propios de otros géneros como las bienaventuranzas en Mateo, los cánticos en Lucas o el prólogo del evangelio de Juan, o las oraciones y sermones de Jesús. La *historia de la pasión, muerte y resurrección* del Señor, recogida al final de cada evangelio en una proporción significativa de texto, es todo un subgénero.

El libro de los Hechos, con su fuerza narrativa, se coloca en la línea de lo que se conocía en el mundo grecolatino como *praxis* (palabra griega que significa precisamente “acciones” o “hechos”), pero incorpora la fuerza querigmática (de *kerygma*, “proclamación [del Evangelio de Jesucristo]”) y misionera propia de la Iglesia cristiana en sus inicios, así como elementos de otros géneros ya establecidos.

Las epístolas paulinas, que respetan los lineamientos del género *epistolar* antiguo, introducen una variación notable al transformarse en auténticos *tratados teológicos* que desarrollan ampliamente la doctrina cristiana. Estos textos incluyen también oraciones, doxologías (alabanzas), confesiones de fe y fórmulas doctrinales utilizadas por las comunidades, e incluso segmentos apocalípticos, como en la II Tesalonicenses. Algo parecido ocurre con las demás cartas apostólicas, algunas de las cuales, como la de Judas o Santiago, incluyen elementos muy ligados al estilo judío. El caso de la carta a los Hebreos es distinto: se trata de un *sermón cristológico* vaciado en el molde de una epístola muy singular.

Finalmente, el Apocalipsis de Juan lleva señalado en su nombre el tipo de género del cual forma parte, pero incluso este libro incorpora elementos propios de otros géneros, especialmente los cánticos litúrgicos.

2.2 Utilidad del reconocimiento de los géneros literarios para la lectura de la Biblia

Relacionar los géneros literarios que aparecen en la Biblia con su mensaje es un ejercicio muy saludable a través del cual es posible percibir las conexiones entre fe y literatura. Estas conexiones, que con frecuencia son rechazadas, contribuyen a que el mensaje bíblico adquiera la profundidad que le caracteriza. Con el propósito de aplicar el reconocimiento de los géneros literarios a la lectura de la Biblia, se estudiarán brevemente un par de fragmentos del libro de Job. La estructura literaria de este libro es toda una lección literaria y de fe: el prólogo y el epílogo del libro están en prosa; el centro, el cuerpo, la sustancia del libro está en verso. ¿No plantea eso ya una interrogación?

El primero de los fragmentos, correspondiente al capítulo inicial del libro, escrito en prosa narrativa, cuenta la historia del trato que llevan a cabo, en la esfera divina, Jehová y Satán respecto a la vida de Job, quien no parece darse por enterado. Es justamente esta ignorancia la que plantea, desde el inicio del libro, el problema humano con todo su dramatismo: por un lado, Job desconoce por completo que su vida está siendo *negociada*

⁹ Enilda de Paula Pedro y Shigeyuki Nakanose, “Debajo del manzano te desnudé...”. Una lectura de Cantar de los Cantares 8,5-7”, en RIBLA, núm. 37, <http://claiweb.org/ribla/ribla37/debajo%20del%20manzano.html>.

¹⁰ Cf. Sanford Calvin Yoder, *Poetry of the Old Testament*. Scottsdale, Herald Press, 1973; y RIBLA, núm. 45, “Los Salmos”, <http://claiweb.org/ribla/ribla45/contenido.html>.

¹¹ Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*. Estella, Verbo Divino, 1993. Sicre expone con detalle todos los subgéneros proféticos.

por Satán y, por el otro, se ve obligado, por las circunstancias adversas, a reaccionar. Podría decirse que lo narrado en prosa es lo más *prosaico* de la historia: se trata del nivel divino en el que los seres humanos no podemos intervenir, donde se decide el destino, donde nadie puede penetrar o imaginar algo.

Así, el prólogo se constituye en un pórtico formidable que no sólo nos introduce en el ambiente de la historia que vendrá, proporcionando el escenario del drama, sino que nos coloca desde un principio en la realidad lejana, del designio divino, incomprendible para los mortales, puesto que la aparición del sufrimiento aquí abajo, en medio de las realidades cotidianas, no encuentra una explicación inmediata, accesible por medio de especulaciones superficiales. La prosa narrativa está al servicio, entonces, de una voluntad teológica sólida que busca la verdad más allá de las apariencias, aun cuando no deje de manifestar la perplejidad ante el sufrimiento que más tarde atormentará al protagonista principal. Además, el lector, a quien se busca implicar directamente en el drama, va a conocer ambas perspectivas: la de arriba y la de abajo, por decirlo así, participando de un punto de vista privilegiado, que sólo la literatura puede construir, puesto que en la realidad humana esto es prácticamente imposible.

El segundo fragmento, el capítulo 3 del libro en cuestión, escrito en verso, marca el inicio del cuerpo del libro, es decir, del núcleo literario en el que se hace presente el sufrimiento humano con toda su intensidad. La poesía, en la extensa exposición de la reacción inicial de Job, en el diálogo con sus amigos y en la exigencia de respuesta por parte de Dios, se convierte en el vehículo privilegiado de la revelación que este libro contiene. Al parecer, no se trata de ninguna casualidad el hecho de que el verso dramático (que es la forma literaria específica) marque el ritmo del desarrollo de la tragedia humana expuesta. Job se expresa, desgarradoramente, delante de Dios y de los testigos humanos, con una profundidad cada vez más abismal. El libro ha subrayado, desde el inicio, que Job no busca explicaciones ajenas al trato familiar que ha tenido con Dios: sólo de parte de él espera una explicación razonable, aun cuando su persona y su fe han sido objeto de un ataque hasta los más hondos cimientos. Su fe permanece inalterable y va y viene, en un ejercicio de oración y desahogo impresionantes, de la denuncia y la apología de su inocencia, a la diatriba más encendida en contra de sus interlocutores, quienes no comprenden hasta dónde puede llegar la prueba que Dios envía a sus fieles.

Comparar la prosa con la poesía, en este caso, coloca el mensaje bíblico en una dimensión apenas perceptible si no se toman en cuenta los géneros literarios. Para colmo, las Biblias antiguas reproducían el texto de este libro completamente en prosa, limitando el acceso del lector a las riquezas *escondidas* en la forma literaria, profundamente tejida con el mensaje que se desea transmitir.

3. La lectura cotidiana de la Biblia, acto espiritual y tarea cultural

3.1 La lectura cotidiana de la Biblia

Hablar de la lectura cotidiana de la Biblia nos remite, obligadamente, al problema de la lectura en México, entendida como una tarea educativa, formativa y crítica, además de ser un ejercicio placentero, una posible puerta de acceso hacia el mundo de la imaginación y la fantasía. Estadísticamente, se considera que la población de nuestro país no alcanza a leer más de un libro por año, lo cual refleja agudamente el grado de interés por la lectura. En otras palabras, en las escuelas se alfabetiza, es decir, se aprende la técnica para leer, pero no se le convierte en arte, en pasión, en búsqueda personal. El amor a la lectura no surge de la nada: cada contacto con un libro, una revista o un periódico, debe responder a una necesidad profunda de la persona por ampliar sus horizontes, su perspectiva, su comprensión general del mundo en que vive.

La tradición protestante incluye como una de sus prácticas más visibles la fuerte insistencia en la necesidad de leer la Biblia cotidianamente, de tal forma que los miembros de las congregaciones e iglesias son continuamente estimulados a no abandonar dicha práctica. Desafortunadamente, el desgaste y la sustitución de este hábito por prácticas más atractivas y aparentemente más redituables (es decir, de las que se obtendrían más beneficios), ha propiciado que la lectura de la Biblia atravesase por una fuerte crisis de profundidad y de aprovechamiento. Aunado a esto hay que señalar la fuerte competencia de los medios masivos de comunicación (obviamente en primer lugar la televisión), que reducen el tiempo efectivo de lectura en todos los ámbitos sociales. De ahí que, si tradicionalmente se creía (y había una buena dosis de verdad en ello) que las iglesias evangélicas fomentaban ampliamente la lectura, en tiempos recientes ya no se puede afirmar lo mismo, debido a que no han podido escapar de la situación que prevalece en el resto de la sociedad.

La gente que adquiere el hábito de la lectura en el seno de las comunidades evangélicas considera a la Biblia como varias cosas al mismo tiempo: como *libro sagrado* que le transmite las verdades divinas; como *libro de orientación religiosa* que le enseña a vivir; como *libro que contiene historias edificantes y apasionantes*, como *libro de texto* que le transmite enseñanzas y doctrinas fundamentales; etcétera. Tal vez, la consideración con mayor peso sea la última, sobre la cual se pueden hacer un par de observaciones: por un lado, la comprensión de la Biblia como libro de texto hace que los y las creyentes sean *lectores cautivos* de un mismo libro, favoreciendo la creación y consolidación de un espacio permanente de lectura. Por otro lado, casi todo tipo de *lectura obligatoria* crea mecanismos de rechazo hacia la misma. Ante ello, resulta urgente la búsqueda de nuevos mecanismos que hagan permanecer constante el interés por apropiarse de las riquezas de la Biblia en todos los ámbitos eclesiales, empezando, naturalmente, por la lectura personal.

3.2 Leer la Biblia, acto espiritual

Si los *intereses espirituales* de los lectores de la Biblia responden, en primer lugar, a la vivencia cristiana que se experimente dentro y fuera de los lugares de culto, la lectura cotidiana que lleven a cabo responderá a los lineamientos o las orientaciones que dichos intereses tienen. La espiritualidad que brota de la Biblia se confronta con la que asume quien la lee y la pone en riesgo de ser transformada por el poder del Espíritu que actúa a través de la Palabra escrita, depósito y fuente de vida para todo ser humano. La lectura de la Biblia se convierte, entonces, en un acto espiritual, siempre y cuando se reconozca en ella a un interlocutor, a una persona viviente que se dirige ansiosamente a la humanidad para entablar un diálogo fecundo y libertador.

Acercarse continuamente a la Biblia implica experimentar previamente un sentido de dependencia, de necesidad y de reconocimiento del vacío personal que solamente las palabras divinas pueden llenar. Leer la Biblia sirve para obtener y acrecentar la fe, para aprender a orar, para confesarse delante de Dios, para apropiarse de una voz que permita alabarle con conocimiento de causa debido a sus acciones gloriosas. Leer la Biblia permite conectarse con la historia de la salvación para sumarse a ella a través de la fe en un protagonismo vital auténtico que permite entender a los personajes bíblicos como compañeros de camino, como camaradas en la lucha constante por comprender y aplicar la voluntad de Dios a la vida diaria. Leer la Biblia es un acto espiritual porque ofrece la oportunidad de optar por la vida y no por la muerte en un mundo dominado por ésta. A eso se refirió Jesús de Nazaret cuando exhortó a sus contemporáneos a escudriñar los textos sagrados para encontrarse con él, como centro de los mismos, de principio a fin (Juan 5.39). De eso habla Pablo de Tarso cuando afirma que la fe sólo puede proceder de una atenta actitud de escucha de la Palabra de Dios (Romanos 10.17).

En la búsqueda de elementos que permitan comprender el carácter espiritual de la lectura de la Biblia, el Salmo 119 es de gran ayuda, debido a la pluralidad de enfoques con que los escritores bíblicos se plantearon la importancia y la centralidad de la Ley (sinónimo de la Palabra escrita) en la vida del pueblo de Dios. Con ese fin, se señalarán a continuación algunas características de dicho salmo.

a) En su forma, es un *acróstico*, esto es, está dividido en secciones anteceditas por cada una de las 22 letras del alfabeto hebreo (cuyos caracteres aparecían todavía en la revisión 1909 de la Biblia Reina-Valera). Ante tanta reiteración de la importancia de los mandamientos divinos, se trata de un recurso de estilo que permita una lectura más atractiva.

b) Se usan muchos *sinónimos*, perceptibles incluso en las traducciones, para referirse a la Palabra escrita de Dios: *Ley* (vv. 1, 18, 29, 34, 44, 51, 55, 70, 72, 77, 85, 97, 109, 113, 142, 150, 153, 163, 174); *Palabra(s)* (vv. 9, 17, 25, 28, 38, 43, 49, 57, 65, 81, 101, 103, 105, 116, 123, 130, 133, 139-140, 158, 160); *camino(s)* (vv. 3, 15, 33, 35); *mandamientos* (vv. 4, 10, 15, 19, 21, 27, 32, 45, 56, 63, 69, 86, 104, 110, 127, 134, 141, 159, 166, 172, 176); *estatutos* (vv. 5, 8, 12, 16, 26, 33, 54, 71, 83, 118, 135, 171); *testimonios* (vv. 14, 24, 31, 46, 59, 79, 88, 99, 125, 138, 146, 157, 167); *juicios* (vv. 7, 20, 30, 39, 43, 62, 75, 102, 106, 137, 164); etcétera.

c) Las expresiones poéticas aplicadas a la Ley son intensas y significativas:

Se deshace mi alma de ansiedad;
Susténtame según tu palabra. (v. 28)

Mejor me es la ley de tu boca

Que millares de oro y plata. (v. 72)

¡Cuán dulces son a mi paladar tus palabras!
Más que la miel a mi boca (v. 103)

Lámpara es a mis pies tu Palabra,
y lumbrera a mi camino (v. 105)

Lo anterior ejemplifica el esfuerzo de los escritores bíblicos por situar la lectura espiritual de la Biblia en un marco literario atractivo que refuerce el propósito de la misma, otorgando a quien la realiza un soporte formal adecuado para su edificación como creyente.¹²

3.3 Leer la Biblia, tarea cultural

La lectura cotidiana de la Biblia es una tarea cultural porque pone en contacto, en las iglesias, a una gran mayoría de personas que no siempre pueden tener acceso a un tipo de lectura más elaborada o de buena calidad. Aun dentro de una comprensión superficial de la cultura, la familiaridad que tiene la gente sencilla con la versión Reina-Valera de la Biblia (sobre todo en la revisión de 1960), le presta un servicio inestimable a su mejoramiento cultural. Además, la existencia de una gran variedad de nuevas versiones castellanas amplía el panorama de los lectores atentos porque facilita la posibilidad de compararlas con el fin de aclarar o apreciar el valor de las traducciones en sí. El simple hecho de incorporar al vocabulario una buena cantidad de palabras, expresiones y giros idiomáticos al lenguaje posibilita la superación en la expresión oral y escrita.

En términos de los que se conoce vulgarmente como *cultura general*, el conocimiento serio y profundo del contenido de la Biblia proporciona un excelente trasfondo cultural. Incluso el manejo adecuado de las doctrinas como resultado de una lectura atenta del Nuevo Testamento hace posible que la transmisión del mensaje cristiano a cualquier nivel social sea fluida y sirva como un sólido cimiento para profundizar más sistemáticamente (es decir, teológicamente) en el estudio. Estas aportaciones contribuyen, al menos de dos maneras reconocibles, a la edificación de la iglesia en su conjunto: sirven, por una parte, para fortalecer la fe, la mentalidad y el conocimiento de los y las líderes futuros de la iglesia y, por otra, para mantener el lazo de las nuevas generaciones con la iglesia, al mismo tiempo que les ayudan en su desarrollo personal.

Si a lo dicho anteriormente en términos de la forma más privilegiada de lectura, la espiritual, le agregáramos el hecho de que cada iglesia o congregación es un taller permanente de lectura, encontraríamos que la tarea cultural que implica la lectura de la Biblia es más intensa de lo que se supone. Por lo tanto, asumir consciente y responsablemente dicha tarea podrá aportar muchos beneficios puesto que una parte importante de la misión cristiana que se ha hecho a un lado, es precisamente la labor educativa y cultural. Si se abrieran centros de alfabetización, el siguiente paso (y el más natural) consistiría en organizar círculos de lectura bíblica para la comunidad, como una forma de divulgación de su mensaje y de evangelización. Recuperar la inevitable vertiente cultural de la misión podría ayudar a ampliar los horizontes y la visión de las comunidades, cualquiera que sea su ubicación geográfica, nivel social o económico.

4. La lectura comunitaria de la Biblia, diálogo con la palabra

4.1 La lectura comunitaria de la Biblia y sus diferentes niveles

En el subtema anterior se revisó la lectura cotidiana de la Biblia desde el ángulo de la espiritualidad y la cultura. Ahora, entrando a un estudio más cercano al mensaje bíblico sobre Dios y sobre la responsabilidad de la comunidad de fe, se analizará brevemente la forma en la que ésta, al reunirse continuamente, entabla un diálogo con la Palabra divina. Para introducir el asunto es necesario distinguir los diferentes niveles en los que se da la lectura comunitaria de la Biblia.

El primer y más constante nivel es el de la *lectura litúrgica*, la cual, a su vez, se desdobra en varios *momentos*: dedicación, confesión, alabanza, lectura, predicación, ofrendas, bendición. En cada uno de ellos, el

¹² Cf. Walter Brueggemann, *El mensaje de los Salmos*. México, Universidad Iberoamericana, 1998.

uso de los textos bíblicos sirve a un fin determinado por lo que se dice que a cada momento en que la Biblia aparece dentro del culto cristiano se lleva a cabo una proclamación; por ello a la predicación se le denomina *proclamación profética*, es decir, aquella proclamación verbal que busca responder a las exigencias históricas del presente, para aplicar la voluntad de Dios e invitar a responder a ella con acciones concretas y actos de conversión.

La *lectura catequética* (de *catequesis*, aprendizaje de los catecismos o creencias básicas de la iglesia), habitualmente identificada con la educación cristiana o con la escuela dominical. Teóricamente, es en este tipo de lectura en la que se puede profundizar en las características y relaciones de los pasajes, textos, libros o secciones de la Biblia, y en donde también se puede estudiar más ordenadamente, es decir, con un cierto sistema o plan trazado de antemano.

La *lectura devocional* (*lectio divina*), que busca encontrar aplicaciones directas a la vida espiritual de los creyentes a través de un diálogo muy personal con la Palabra. Tratándose de una lectura edificante, no debe ser confundida con una lectura moralizante, basada solamente en la búsqueda de moralejas de aplicación práctica inmediata. El carácter individual de esta lectura tiene el inconveniente de que no es valorable tan fácilmente. Para facilitar este tipo de lectura se publican manuales o libros devocionales que sugieren lecturas diarias pero que, igualmente, no siempre canalizan el interés de los lectores hacia un plan de estudio regular.

La *lectura teológica*, que intenta situar a los textos en todos los contextos posibles con el fin de recuperar el mensaje bíblico y hacerlo dialogar con las corrientes de pensamiento prevalecientes. Naturalmente, esta es la forma menos socorrida porque presupone un buen manejo de los elementos introductorios de cada porción o libro (autor, fecha de redacción, contexto original, lectores originales, estructura, características lingüísticas y gramaticales, etcétera). Estando al servicio de la predicación formal, este nivel de lectura representa la culminación de un proceso que articule, de la mejor manera, elementos de los niveles anteriores con el fin de integrarlos a un conjunto armónico que permita apreciar el mensaje bíblico de una manera más completa.

Los puntos que siguen no se limitarán a explorar lo que sucede en la lectura litúrgica, la que frecuentemente es entendida como la única forma de lectura comunitaria. Superar esta idea es uno de los objetivos del presente estudio, dado que, al reconocer como comunitaria a cada una de las demás formas de lectura, se podrán colocar los cimientos para el esfuerzo interpretativo que las iglesias locales necesitan para poder afirmar con seguridad que esa lectura se está llevando a cabo.

4.2 La tarea interpretativa de la comunidad cristiana

Toda lectura es una forma práctica de interpretación, esto es, cuando aplicamos criterios para valorar o enjuiciar un suceso o una acción, llevamos a cabo una *lectura*. De ahí que sea posible preguntarse: ¿cuál es nuestra *lectura* de este fenómeno o circunstancia?, o ¿qué otras posibles *lecturas* se pueden hacer del mismo?, e incluso, qué conflictos pueden darse entre las diferentes formas de leer un texto o una realidad? Un ejemplo bíblico de este concepto de lectura aparece en la respuesta de Jesús a aquel intérprete de la ley judía que lo interroga sobre la vida eterna para probarlo: “¿Qué está escrito en la ley? ¿Cómo lees?” (Lucas 10.25-26). Esta interrogación trae a colación el problema implícito en todo acto de lectura y/o interpretación: cada lector antepone su experiencia y sus ideas previas a la lectura que lleva a cabo, modificando o confirmando, sobre la marcha, algunas de ellas. El lector participa, así, de forma activa en la construcción del significado de lo que lee, planteándose la posibilidad de no coincidir necesariamente con lo que el autor de una obra quiso decir. Dicho de otra manera: *cada quien encuentra lo que quiere encontrar en su lectura*.

Las comunidades cristianas de todos los tiempos han practicado siempre la tarea interpretativa de la Biblia. No es privilegio de unas cuantas personas ilustradas o instruidas que han aprendido a descubrir cuál es el mensaje de la Biblia. Todos los cristianos participamos en la construcción de los significados de los textos bíblicos, aunque a primera vista no sea tan clara dicha participación. Participar continuamente en la vida comunitaria se constituye en un taller que permite a los miembros de las iglesias incorporarse a la tarea interpretativa. Cada sermón escuchado, cada plática sobre algún tema bíblico, hacen posible que por constancia o por frecuencia se desarrollen opiniones más o menos firmes sobre el sentido de los textos bíblicos. Estas *opiniones* acumuladas forman, en su conjunto, un criterio que se aplica continuamente, en cada nuevo asedio a los textos.

La antigua crítica protestante a la prohibición católica de leer ampliamente la Biblia se sostenía histórica, cultural y espiritualmente, porque apuntaba hacia un fenómeno que Carlos Mesters (biblista holandés que trabaja en Brasil desde hace muchos años) ha estudiado muy bien: el pueblo más sencillo renunciaba a leer la Biblia porque la veía como un libro ajeno, extraño, alejado de su realidad y de su lenguaje.¹³ Esta situación no se daba en el protestantismo puesto que allí la gente siempre ha experimentado una estrecha cercanía con los textos bíblicos. Para constatarlo, hay que ver cómo se siguen memorizando fragmentos enteros. Lo que resulta cuestionable, a estas alturas, es si dicha familiaridad con la Escritura contribuye a desarrollar entre los lectores una actitud interpretativa sería además de intensa. Las comunidades católicas de base han progresado tanto en su interpretación colectiva de los textos que, para algunos observadores, tal esfuerzo se asemeja al de la Reforma Protestante del siglo XVI. Por el contrario, para otros, las comunidades evangélicas se han rezagado en los últimos tiempos en este campo.

En Hechos 17.10-15 encontramos un modelo de interpretación colectiva: los judíos de Berea, con una actitud saludable hacia la Palabra, al escuchar el mensaje cristiano predicado por Pablo, verificaron por sí mismos en las Escrituras la validez de sus afirmaciones. Con ello, acompañaron la recepción del Evangelio con un empeño crítico, informado, deseoso de participar en el aprendizaje del mensaje que llegaba a transformar su manera de pensar y de entender la relación con Dios. El acercamiento interpretativo al Antiguo Testamento les permitió encontrarse con la realidad salvadora de Jesucristo, es decir, el estudio y la interpretación colectivos fueron la puerta de acceso para vislumbrar la centralidad de Jesucristo en la historia de la salvación. Siendo judíos conocedores de los textos, este conocimiento bien canalizado pudo abrirse hacia la recepción de la novedad representada por Jesús.

4.3 El diálogo con la Palabra en la comunidad cristiana

Vivimos, actualmente, en una época de inflación de la palabra humana, de excesos verbales y de bombardeo informativo y comunicativo. Es tal la cantidad de mensajes que buscan capturar nuestra atención que resulta muy complicado distinguir la calidad de los mismos. Ante esa situación, la necesidad de dialogar con *la* Palabra, la única que merece escribirse con mayúscula, se reduce al mínimo. Muchas palabras compiten con la Palabra de Dios para llegar al oído y al corazón de la humanidad. Como lo expresó el poeta anglo-estadunidense T.S. Eliot (1888-1965), Premio Nobel de Literatura 1948:

El infinito ciclo de las ideas y los actos,
infinita invención, experimento incesante,
trae conocimiento del cambio, pero no de la quietud;
conocimiento del habla, pero no del silencio;
conocimiento de las palabras e ignorancia del Verbo.
Todo nuestro conocimiento nos acerca a nuestra ignorancia,
toda nuestra ignorancia nos acerca a la muerte,
pero la cercanía de la muerte no nos acerca a Dios.
¿Dónde está la vida que hemos perdido en vivir?
¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?
¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en información?
Los ciclos celestiales en veinte siglos
nos alejan de Dios y nos aproximan al Polvo.¹⁴

Y es que, efectivamente, la explosión de los medios de comunicación, la diversificada oferta de opciones políticas, ideológicas y religiosas, produce confusión y, sobre todo, banalidad, es decir, la incapacidad de tratar, pensar o reflexionar sobre asuntos verdaderamente trascendentes. El acceso a la palabra divina en las iglesias y congregaciones debe considerarse como un remanso real, por medio del cual, sea posible iluminar con *la*

¹³ Cf. Carlos Mesters, *Por detrás de las palabras*. México, Palabra, 1990; e *Idem*, "Lo que me sale del corazón. Sobre la fuente y el rumbo de la interpretación de la Biblia", en *RIBLA*, núm. 50, <http://claiweb.org/ribla/ribla50/lo%20que%20me%20sale%20del%20corazon.html>.

¹⁴ T.S. Eliot, "Coros de La Roca" [1934], en *Poesía completa: 1909-1962*. Versión de José Luis Rivas. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1990, p. 163.

Palabra las oscuridades y la desesperación humana. Asimismo, la Iglesia debe funcionar también como un espacio de resistencia en donde Dios sea escuchado y su palabra atendida como fuente de paz, como bálsamo para las necesidades humanas, y también como juicio sobre los pecados y los excesos.

El diálogo con la Palabra a través del contacto cotidiano con la Biblia es una de las cosas que la Iglesia debe ofrecer, no como un privilegio, sino como manifestación de su obediencia a la voluntad del Creador.

5. Lectura y predicación protestantes de la biblia: acto profético permanente

5.1 Lectura y estudio de la Biblia en el contexto protestante actual

La tradición protestante se caracteriza por un apego irrestricto a la Biblia y por el impulso continuo para llevar a cabo estudios serios y profundos de la misma. Desde el arranque mismo de la Reforma, en el siglo XVI, los mejores y más calificados biblistas han sido protestantes. No en balde a Juan Calvino se le conoce como “el exégeta de la Reforma” (*exégesis* es el arte y el método de extraer el mensaje de los libros bíblicos partiendo de sus idiomas originales, hebreo, arameo y griego).¹⁵ En América Latina, y particularmente en México, se padece un *vacío exegético* que se refleja básicamente en dos áreas eclesíásticas: en la fe individual y en la predicación. Este vacío implica que, por un lado, la lectura y el estudio sistemático de la Biblia se sigue reservando a los *especialistas eclesíásticos*, muchos de los cuales, siendo precisamente los que predicán continuamente, rebajan el nivel de la predicación al nivel de la anécdota y del ingenio personal para contar historias o “ilustraciones”. Es probable que esta tendencia se haya heredado desde la época de los misioneros, quienes optaron, muy conscientemente, por limitar el acceso de la gente al estudio sistemático de la Biblia.

Por lo anterior, es posible afirmar, así sea empíricamente (corriendo el riesgo de equivocarse) que la lectura y la predicación de la Biblia en el ámbito protestante mexicano actual han perdido peso y profundidad. Esto quiere decir que la tradicional afición de los protestantes hacia la Biblia se sitúa hoy en el plano de la superficialidad debido a una falta de interés en el estudio serio y responsable. La llamada *relectura bíblica*, o sea, aquel esfuerzo por llevar a cabo lecturas e interpretaciones de los textos desde la perspectiva de la cultura en que vivimos y con la disposición de responder a las exigencias de la sociedad, es prácticamente desconocida en el medio evangélico. Los avances de los biblistas latinoamericanos no han alcanzado la difusión que merecen.¹⁶

Los esfuerzos de las Sociedades Bíblicas Unidas por traducir y presentar la Biblia en ediciones especiales para públicos diversos, particularmente al editar Biblias de estudio, con notas, mapas y otras ayudas, no se han visto complementados por una renovación eclesíástica de la comprensión de la Biblia. Un ejemplo ayudará a plantear mejor la situación: la Biblia *Dios habla hoy*, en su versión de estudio, no ha recibido la aceptación que se esperaba, e incluso otras ediciones anteriores del mismo tipo, como la Biblia de estudio de la editorial Mundo Hispano o la *Biblia de las Américas*, han pasado prácticamente inadvertidas. Lo contrario sucede con ediciones como la Biblia de Thompson o la del Arco iris, las cuales, sin ofrecer características realmente benéficas para el estudio serio, son auténticos *best-sellers*, sobre todo entre algunos pastores y oficiales de las iglesias.

Antonio Gouvea Mendonça, un profesor presbiteriano brasileño, profundo observador de la realidad evangélica latinoamericana, señala que “uno de los principales problemas con que el protestantismo latinoamericano se enfrenta hoy se refiere a la relación entre la Biblia y la Iglesia, pues ésta ya no puede dejar de interrogarse sobre su propia presencia en una sociedad en ebullición y en proceso de anomia y empobrecimiento. El problema no es nuevo. Existió desde el comienzo de la colonización: la Iglesia que vino con los conquistadores ya era el resultado de una lectura de la Biblia emprendida en circunstancias diferentes en espacio y tiempo. Tres siglos después, sucedió lo mismo, con la llegada del protestantismo. En ambos casos, se introdujeron en el continente versiones del cristianismo producidas en situaciones socio-históricas diferentes de la nuestra”.

5.2 Profetismo y predicación bíblica

El *profetismo*, para definirlo de algún modo, es aquella actitud que experimentaron y desarrollaron los profetas del Antiguo Testamento en relación con la obediencia radical a la voluntad de Dios tal como se les reveló en medio de las condiciones históricas que les tocó vivir. La relación entre esta actitud y la predicación fue conflictiva desde

¹⁵ Cf. Alfredo Tepox Varela, “El exégeta de la Reforma”, en Varios autores, *Calvino vivo*. México, El Faro, 1987.

¹⁶ Cf. RIBLA, núm. 50, “Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas”, <http://claiweb.org/ribla/ribla50/contenido.html>.

los tiempos de aquellos varones y mujeres que hablaron en nombre de Dios. El profetismo bíblico no se caracteriza, como es una idea predominante, por proyectarse, en primer lugar hacia el futuro, sino por tratar de responder específicamente a los desafíos planteados por las coyunturas sociales, políticas y religiosas. Los púlpitos, en la actualidad, se usan en un buen número de casos para hablar únicamente de las experiencias personales y poco o ningún caso se le hace a la necesidad de fomentar una predicación auténticamente profética, en la línea bíblica, como se dio en otros tiempos.

Si se observa con atención la conducta del profeta Jeremías, se podrá apreciar que este varón de Dios arriesgó todo con tal de ser fiel a la voluntad de Dios expresada en sus palabras al pueblo de Israel. Asediado por todas partes, da testimonio de su inquebrantable (aunque no exenta de dudas y vacilaciones) decisión por proclamar la voluntad divina. Para ello, enfrentó la oposición de monarcas, sacerdotes, profetas falsos y del propio pueblo.¹⁷

- a) Con los primeros, Jeremías enfrentó un conflicto marcado por la lectura tan distinta de los signos de los tiempos que llevaban a cabo: la estrategia política se oponía a su predicación porque manejaba otros criterios de interpretación de la situación, dominados por el interés de mantener el control sobre la vida del pueblo, así fuera por medio de mentiras institucionales oficializadas como verdades inapelables e incontestables.
- b) Con respecto a los sacerdotes, la fidelidad de éstos al régimen que les daba de comer era una prueba flagrante de hacia dónde se había encaminado su fidelidad profunda. Les importaba más la sobrevivencia de su oficio religioso que la pre-eminencia efectiva de la voluntad divina.
- c) Con los falsos profetas, el conflicto alcanzó sus mayores alturas, ya que el resultado más visible de las posturas irreconciliables entre Jeremías y ellos, consistía en el impacto que causaba sobre la conciencia popular, que no alcanzaba a distinguir entre la verdad y la falsedad.
- d) El pueblo, actor mayoritario de la situación, no lo veía con buenos ojos porque el mensaje de Dios chocaba frontalmente con sus esperanzas.

El capítulo 36 de su libro expone cómo su vocación al servicio de la Palabra de Dios no se arrojó ante las argucias del rey en turno. Semejante conflicto llegó a tal extremo, que el monarca desenmascaró su inconformidad revestida en otros tiempos con un barniz de piedad, al grado de que intentó desaparecer el rollo que contenía la palabra revelada al profeta. El episodio de la quema del rollo presenta, simbólica y realmente, hasta qué punto puede llegar la incompatibilidad entre la palabra soberana de Dios y los intereses de los poderosos.¹⁸

5.3 Lectura y predicación pertinentes para el mundo de hoy

Los antecedentes bíblicos, y específicamente proféticos, aludidos en este subtema son en su conjunto una lección de la actitud que debe prevalecer en la Iglesia cristiana acerca de la responsabilidad de leer y predicar la Palabra de Dios con pertinencia. La tradición profética tuvo un concepto de la palabra de Dios, no solamente muy respetuoso en términos teóricos o dogmáticos, sino que además trató de trasladar, de manera efectiva, ese respeto a la arena social, política y religiosa, expresado en la obediencia de los designios divinos. A los profetas no les impresionaba el oropel del poder, ni tampoco las pretensiones de quienes deseaban oscurecer la luminosidad del mensaje de Dios.

Por *pertinencia* debe entenderse, entonces, el compromiso eclesiástico por acudir a la Biblia en la búsqueda responsable de una palabra actual, que verdaderamente responda a las coyunturas sociales, políticas, espirituales y culturales, así como el valor que se requiere para pronunciar la palabra de juicio que procede de la palabra escrita de Dios. Este esfuerzo le atañe, por igual, a todos los lectores y predicadores de la Palabra. Por lo tanto, el reconocimiento de los juicios (en ambos sentidos: primero, en el señalado por el salmo 119, como sinónimo de mandamiento; y después, en el que designa la resolución sobre la actuación de la humanidad) históricos de Dios en nuestro tiempo debe tratar de canalizar adecuadamente la herencia de la propia Biblia y de

¹⁷ Cf. André Neher, *La esencia del profetismo*. Salamanca, Sígueme, 1975, y James Crenshaw, *Los falsos profetas*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1986.

¹⁸ L.A. Schökel y J.L. Sicre, *Profetas. I*. Madrid, Cristiandad, 1980.

la tradición a la que pertenecemos, la Reforma Protestante, cuyo impulso original es la insistencia en la obediencia total a la voluntad de Dios revelada en su palabra.

Urge que las nuevas generaciones de creyentes reconecten su fe, sus hábitos y sus pensamientos a esas dos líneas de acción y de esperanza, únicos fundamentos válidos para la renovación de la existencia y misión de la Iglesia.

LEER LA BIBLIA, LEER LA VIDA: ABORDAJES COTIDIANOS A LA LITERATURA SAPIENCIAL (2010)

A la memoria de mi madre, Velia Ortiz Cruz (1918-1988), auténtica "mujer virtuosa"

La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios.¹⁹

SAN AGUSTÍN

1. ¿Tiempo para la sabiduría en América latina?

Hace algunos años, durante un seminario sobre las relaciones entre teología y economía en el Instituto Ecuménico de Bossey, Suiza, el teólogo uruguayo Julio de Santa Ana afirmó que el espíritu o el tono bíblico-teológico que debía predominar en las iglesias latinoamericanas, luego de algunas décadas de ímpetu profético y, más tarde, apocalíptico, era el sapiencial. Es decir, se trataba de subrayar aquella tendencia mediante la cual, en vez de la denuncia o la intensa militancia política transformadora, o la búsqueda de respuestas intempestivas, sería posible asumir la existencia cristiana a través de una actitud de observación para que, en medio de las circunstancias cambiantes, y gracias al horizonte proporcionado por la literatura sapiencial, se consiga aprender a encontrar líneas y desarrollo de análisis y comportamiento no sólo realistas sino también constructivos, para no dejar de resistir las imposiciones de las estructuras y los sistemas políticos y económicos dominantes.

La alternativa propuesta por De Santa Ana va en consonancia con algunas lecturas de la realidad latinoamericana que se han hecho en los últimos años en el sentido de que la progresiva reinstauración de la democracia, algo impensado en los años de lucha revolucionaria (décadas de los 60 y 70 del siglo pasado), ha modificado las esperanzas y expectativas concretas de cambio en el sentido de que, desde planteamientos bíblico-teológicos de avanzada, lo que se requiere hoy es estar a la altura de dicha evolución por medio de una lectura diferente de los textos escriturales para replantear la manera en que deben realizarse la misión y la acción comunitarias. Este teólogo (responsable en otra época del área de desarrollo y su vinculación con las iglesias del Consejo Mundial de Iglesias), ha seguido muy de cerca la evolución de la apertura democrática reciente y, aun más, no ha dejado de tomar el pulso a las modificaciones que ha sufrido la otrora lucha por la liberación, en el entendido de que el lenguaje teológico fruto de esa lucha y reflexión, ha asimilado la evolución de los sucesos de las recientes décadas. Por ello, en una colaboración para un libro cuyo título viene mucho al caso (*Beyond idealism* [Más allá del idealismo]), escribe:

Este libro ha enfatizado que no debemos perder el contacto con los hechos reales de la vida. No se espera que sus propuestas puedan superar las contradicciones del mundo o que la presente situación histórica es oscuramente desesperada. [...] ...las acciones deben basarse en la realidad, sin ilusiones y sin concesiones a lo que es incompatible con la fe. Al mismo tiempo, movidos por la misma fe, la fuente de valor para ser y actuar, los creyentes deben estar en "el camino" con esperanza, una esperanza que en asociación con otros, confiando mutuamente, actúe en solidaridad con los desprotegidos y asuma una responsabilidad mutua, personas que construyan condiciones para la vida, la paz y la justicia que conduzcan más allá de la desesperación y la falta de esperanza.

A veces es difícil discernir la diferencia entre esperanza e ilusión. La historia de los pueblos, iglesias, comunidades religiosas e incluso algunas aventuras ecuménicas, muestra que los y las creyentes se han sentido defraudados por lo que parecía ser posible, pero que en la vida real se transformó en algo imposible.²⁰

En esta dinámica, la de distinguir la diferencia entre esperanza e ilusión, se mueve la fuerza de la Biblia para movilizar o desmovilizar a las personas y hacia qué rumbos reconstruir la esperanza. Palabras como éstas manifiestan mucho del tono o los énfasis con que las comunidades cristianas latinoamericanas se asoman a las Escrituras para encontrar en ellas nuevos elementos de fe para situarse ante la época que les toca vivir y renovar

¹⁹ Cit. por Carlos Mesters en *Flor sin defensa*. Bogotá, Ediciones CLAR, 1984, p. 28. Cf. Pablo Richard, "Lectura orante de la Biblia", en Departamento Ecuménico de Investigaciones, www.dei-cr.org/uploaded/content/category/1465293532.doc.

²⁰ J. de Santa Ana, "Following the Way through the Paths of the World", en R. Gurney et al., eds. *Beyond idealism. A way ahead for ecumenical social ethics*. Grand Rapids, Eerdmans, 2006, pp. 209-210. (Versión de L.C.-O.)

su esperanza a la hora de replantearla como una realidad actuante y motivadora para su acción cotidiana, sea ésta doméstica, religiosa o sociopolítica, como sucede cada vez más. Los reacomodos vitales, existenciales y culturales, entonces, desafían a los y las creyentes a leer y experimentar de maneras nuevas el contenido de la Biblia, especialmente a la hora de reaccionar o responder, así sea mínima e inconscientemente, a las exigencias del momento.

Por todo ello, la forma en que se aprecia hoy el género bíblico sapiencial en América latina dista mucho de la supuesta neutralidad de sus contenidos y énfasis con que una lectura tradicional la veía en otras épocas. Baste con observar un par de ejemplos de interpretación general (escritos por mujeres), que interrogan particularmente al libro de los Proverbios acerca de su pertinencia en relación con el neoliberalismo imperante en nuestros países. Como parte de una serie de trabajos que desembocarían en un libro muy importante (sobre el libro de Eclesiastés) Elsa Tamez, traza un panorama de las relaciones entre las concepciones actuales sobre el éxito humano y la perspectiva sapiencial. Partiendo del tema de la retribución, transformada en múltiples variantes englobadas dentro de la llamada “teología de la prosperidad”, expone la forma en que la mirada realista pero transformadora de este libro bíblico se ajusta más a las exigencias solidarias propias de América latina que a las de una globalización económica mal vivida y entendida:

En Proverbios encontramos esta prosperidad, pero siempre como consecuencia de acciones de justicia. Por eso se perciben medios de prosperidad aprobados, y medios reprobados; y algunos consejos para prosperar. Algunos dichos, no muchos, simplemente describen el éxito que le sigue cuando se da un buen regalo, por ejemplo, (17,8; 18,16) o se es audaz (11,16). Se trata de descripciones de lo que se observa en la vida diaria, ni se aprueba ni se condena. Para ser más precisos, en Proverbios no se trata el éxito económico como se concibe ahora, sino simplemente se habla de salir bien, con dignidad; de prosperar sin pasar miserias.²¹

Carmiña Navia, desde Colombia, se acerca al capítulo 31 de los Proverbios mediante una clave hermenéutica que consideraremos con mayor extensión más adelante: confronta las prácticas domésticas de las mujeres con el neoliberalismo como enemigo de fondo en el ámbito económico. Una de sus conclusiones es contundente al referirse a la manera en que las mujeres latinoamericanas (creyentes o no) procesan las crisis político-económicas a las que están más acostumbradas y, sin atisbarlas ni entenderlas, aunque sufriendolas todo el tiempo, responden a las decisiones de los grandes organismos internacionales (asumidas sin remedio por los gobiernos de sus países) con una práctica humana y económica alternativa:

De la casa a la tienda, de la tienda a la escuela, de la casa a los centros de administración barriales... la mujer despliega esa capacidad y casi mágicamente, o por lo menos más allá de la captación y organización racional de la vida, convierte la nada en algo, la carencia en posibilidad, el hambre en comida. La mujer popular sabe de *renegociar* las deudas más que cualquier institución estatal. *Por ello no va a ser derrotada ni por la globalización, ni por el neoliberalismo.*²²

En México, esta realidad de resistencia y superación del conflicto se expresaría con dos refranes típicos: “Las crisis le hacen los mandados a las mujeres” o “Les hacen lo que el viento a Juárez”. Porque al partir de una plataforma cultural, ideológica y religiosa de este tipo es posible poner a dialogar un texto como Proverbios 31.1-10 (clásicamente conocido como el de “la mujer virtuosa”), tan famoso pero tan escasamente aplicado a las realidades cotidianas de las personas en clave crítica y propositiva, y cuya interpretación tradicional y fuertemente conservadora sigue promoviendo, lamentablemente, el estereotipo de la mujer sometida a la voluntad de sus tutores masculinos, pues incluso existen sitios en Internet que contribuyen a la reproducción de este modelo.²³

²¹ E. Tamez, “La teología del éxito en un mundo desigual. Relectura de Proverbios”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, núm. 30, 1998, www.claiweb.org/ribla/ribla30/la%20teologia%20del%20exito.html.

²² C. Navia Velasco, “Mujer y neoliberalismo: aportes para una lectura bíblica”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, núm. 37, 2000, www.claiweb.org/ribla/ribla37/mujer%20y%20neoliberalismo.html. Énfasis agregado.

²³ Véase el sitio del llamado “Ministerio Mujer Virtuosa” (www.ministeriomujervirtuosa.org), que incluye artículos, estudios, sermones y poemas, entre otras cosas. Así se resume su objetivo general: “El propósito principal del Ministerio Mujer Virtuosa es compartir el plan de Dios para su vida, por medio de la Palabra de Dios. No importa si eres soltera, casada,

2. Sabiduría culta, sabiduría popular

Uno de los ejes sociológicos y literarios más importantes al momento de abordar la manera en que las comunidades de fe se apropian de los textos sapienciales del Antiguo Testamento es la distinción entre las culturas “cultas” y las “populares”, pues, como bien ha demostrado Néstor García Canclini, el consumo de bienes culturales en las sociedades latinoamericanas es más bien ecléctico y espontáneo, muy distante de las imposiciones de los monopolios, gobiernos u otras instancias institucionales que tratan de dictar el gusto de las mayorías.²⁴ Algo similar se podría decir acerca del acceso a la “sabiduría bíblica” de los lectores y lectoras actuales en América latina, en un ambiente religioso culturalmente elitista, potenciado a veces incluso por la inaccesibilidad económica de las traducciones más recientes de la Biblia, un fenómeno que obliga a mantener la vigencia de la oralidad como la tradición más afín al origen mismo de los textos sapienciales.²⁵ Pero si aceptamos con Rolando López los propósitos liberadores profundos de la literatura sapiencial para el pueblo escasamente educado y no tan ligado a la cultura del libro, propia de las clases sociales dominantes, estaremos dando grandes pasos en el acceso a la interpretación y vivencia populares de estos textos. Así será posible redescubrir el origen social de esta literatura para “devolverla” a sus autores y relanzar el impulso que la produjo en el efecto renovador que puede tener en los espacios populares de hoy:

Estamos de acuerdo con los críticos en que los Sapienciales son —en su redacción final— la expresión literaria de una clase social económica y políticamente encumbrada. *Pero lo que olvidan nuestros críticos es que el verdadero lugar de origen de esta literatura está en el pueblo y que sólo después de un proceso de apropiación, los sabios adaptaron la sabiduría popular y la expresaron en el estilo de una elite intelectual y cortesana.* No sólo postulamos el origen popular de la Literatura Sapiencial; sostenemos también que es posible encontrar en ella las huellas de una corriente crítica y liberadora. Crítica en cuanto cuestiona, en el modo que le es propio, la sabiduría de los que parecen haber olvidado que la protección del pobre es tarea prioritaria de los gobernantes del pueblo de Dios. Liberadora en la medida que propone la justicia y la solidaridad con el oprimido como camino de realización personal y comunitaria. Para esta corriente no es posible llegar a ser hombre o mujer a cabalidad si hay otros que, por el peso de la opresión, están impedidos de realizar todas sus potencialidades humanas. Solidaridad con el oprimido y liberación del peso que lo aplasta son posibilidad y requisitos indispensables para la humanización y, por tanto,

divorciada, profesional, ama de casa o madre, te invitamos a que se sienta libre en explorar todas las secciones que humildemente han sido construidas primeramente para glorificar el nombre de Dios y para que su vida sea estimulada a los valores eternos y a un crecimiento espiritual continuo. También, para que su vida sea fortalecida en Dios y en el poder de su fuerza y edificada de una manera sustancial”. Al ingresar al portal de inicio, se escucha una canción ranchera alusiva al tema de la mujer esbozada en Proverbios 31.10-31. Llama la atención que, al principio, la canción subraya que esta mujer cristiana es “muy simple” y “tal vez de poco entender”, aunque “cuando habla con Dios, al cielo hace estremecer”. Cf. J.J. Tamayo Acosta, “ Los hombres de la Iglesia y la violencia contra las mujeres” , en *El Correo*, Vizcaya, 3 de marzo de 2010 (www.elcorreo.com/vizcaya/v/20100303/opinion/hombres-iglesia-violencia-contra-20100303.html): “ El temor de Floria Emilia se ha hecho realidad muchas veces en la historia del cristianismo y sigue haciéndose todavía hoy a través de múltiples, y cada vez más refinadas, formas de violencia física o simbólica contra las mujeres, como la exclusión de los espacios de lo sagrado o las penas por el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos. Pero nadie se hace responsable de ellas, ni pide perdón. Todo lo contrario, se culpabiliza a las mujeres. Y, sin embargo, no pocas mujeres siguen todavía las orientaciones morales de los hombres de Iglesia. ¡Qué contradicción! Menos mal que cada vez es mayor el número de mujeres cristianas que se consideran sujetos morales y osan liberarse de la dictadura patriarcal de confesores y directores espirituales”.

²⁴ Cf. N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 1990; *Ídem*, “La globalización: productora de culturas híbridas”, en Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular, Red Internacional de Estudios Interculturales, Pontificia Universidad Católica del Perú, www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/081207.pdf; y Misha Kojotovic, “Hibridez y desigualdad: García Canclini ante el neoliberalismo”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXVI, núm. 52. Lima-Hannover, segundo semestre de 2000, pp. 289-300, www.dartmouth.edu/~rcl/rcl152/52pdf/52kokotovich.PDF.

²⁵ No obstante, no es posible olvidar el esfuerzo de autores como Luis Alonso Schökel, quien incluso en sus trabajos teóricos y estilísticos reconoce la necesidad de respetar y reavivar el trasfondo popular de libros como Proverbios. Cf. L. Alonso Schökel y E. Zurro, “Proverbios hebreos y refranero castellano”, en *La traducción bíblica. Lingüística y estilística*. Madrid, Cristiandad, 1977, pp. 90-125.

elemento esencial del proyecto sapiencial. Olvidar al pobre o, peor aún, ser responsable de su situación de empobrecimiento y opresión es algo que atenta contra la calidad de vida proclamada por los sabios.²⁶

Con todo, no deja de resultar llamativa la forma en que algunos estudiosos, como John McKenzie, explican las características de la sabiduría hebrea recogida en esos libros como parte de un proceso social de apropiación de los mejores elementos para enfrentar los desafíos vitales en igualdad de condiciones. Para él, “la sabiduría era un principio de estabilidad en la vida de una persona”,²⁷ por lo que la producción, distribución y consumo de este bien cultural debía atravesar todo un proceso de socialización que no alcanzaba suficientemente a las clases sociales subalternas. Y describe muy bien la aportación de los sabios y sabias de Israel, en términos de la vida cotidiana:

Quizá lo que los sabios dicen ha sido expuesto mejor por otros; quizás el intrínseco valor y significado de su sabiduría ha sido asimilado por otras formas literarias. *No los encontramos luchando con grandes ideas; les interesaban las pequeñas, insignificantes cosas de la vida: los diarios problemas de la familia y de la plaza del mercado, y la forma en que un hombre puede descubrir la paz, el orden, la satisfacción de sus deseos.* La vida, por otra parte, está constituida por estas cosas pequeñas: los grandes éxitos, las grandes ideas, los esfuerzos heroicos no forman parte de la vida normal del hombre medio. Lo que hacen los sabios de Israel es enfocar la creencia hebrea en la suprema voluntad moral del Señor hacia estas pequeñas cosas de la vida sencilla”.²⁸

Es decir, que al *pathos* de la teología de los profetas opusieron un punto de contacto con la experiencia individual y colectiva de la gente común, que más allá de tratar de comprender conflictos internacionales o grandes coyunturas, deseaba hallar respuestas para la vida cotidiana a partir de un *logos* eminentemente práctico. Sin embargo, el tono y la fuerza de muchos pasajes sapienciales se proyectan en un ámbito social sin la excusa de que éste no puede cambiar: al desengaño propio de la observación concienzuda de constantes y variables en la vida humana, respondieron con una sólida carga moral que buscaba causar un impacto digno de atención y fuerza transformadora. Porque creían verdaderamente en que la sabiduría era otra forma de revelación de Dios, además de la ley antigua, promovieron intensamente su cosmovisión alternativa.

En suma, se puede decir que mucha gente sencilla, reducida a la oralidad y a la falta de contacto con documentos escritos, como la que reflejan los textos agrados, tiene hoy *su única escuela* en el sabor coloquial y directo de la sabiduría concentrada en los refranes bíblicos, tan cercanos a los suyos propios, heredados de sus antepasados y, por lo tanto, vistos como propios y más cercanos a sus realidades de todos los días. Como se aprecia, por ejemplo, en *Las tierras flacas*, una gran novela de Agustín Yáñez que describe el mundo rural de México, antes y después de la Revolución.²⁹ Allí, como en muchos lugares de México, incluso los caciques tenían a los refranes como única forma de expresión para vehicular su pensamiento. Según Herón Pérez Martínez, esta novela documenta también “una manera de razonar” propia de la gente de rancho, o sea, su cosmovisión y sus puntos de vista.³⁰ En una entrevista, Yáñez es muy explícito sobre las causas del uso popular de refranes: “Por una parte responde a la *realidad descrita* y, por otra, a la necesidad”.³¹ Como el refranero bíblico, el lenguaje popular nutre el pensamiento de las personas sencillas, sin acceso a una educación formal y, al mismo tiempo,

²⁶ R. López, “La liberación de los oprimidos, ideal y práctica sapiencial”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, núm. 9, 1991, www.claiweb.org/ribla/ribla9/la%20liberacion%20d%20elos%20oprimidos.htm.

²⁷ J. McKenzie, “La sabiduría de los hebreos”, en *Espíritu y mundo del Antiguo Testamento*. Estella, Verbo Divino, 1968, p. 310.

²⁸ *Ibid.*, p. 319. Énfasis agregado.

²⁹ A. Yáñez, *Las tierras flacas*. [1962] México, Joaquín Mortiz, 1975.

³⁰ H. Pérez Martínez, *El hablar lapidario. Ensayo de paremiología mexicana*. Morelia, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 164. Acerca del respeto que merece el pensamiento popular expresado en los refranes, Pérez Martínez cita la frase del escritor español Azorín, de que “las admiraciones de gente humilde valen tanto como las de las gentes aupadas”; y a Lutero, quien para referirse a la atención que merece el habla popular dijo que es bueno “verle el hocico al pueblo” (p. 163). Cf. H. Pérez Martínez, “El refranero ranchero de *Las tierras flacas*, de Agustín Yáñez”, en *Paremia*, núm. 13, 2004, Madrid, España, pp. 79-92, www.paremia.org/paremia/P13-11.pdf.

³¹ Emmanuel Carballo, “Agustín Yáñez”, en Helmy F. Giacoman, *Homenaje a Agustín Yáñez*. Madrid, Anaya-Las Américas, 1973, pp. 13-62, cit. por H. Pérez Martínez, *op. cit.*, p. 165. Énfasis original.

las dota de una cierta dosis de poesía, también muy lejos de sus posibilidades culturales de no ser por estos juegos verbales. *La belleza literaria no está, de ninguna manera, peleada con la argumentación sólida, ni con la utilidad moral.* Esta relación, tan poco destacada en muchos círculos evangélicos, constituye una mina de riquezas que está siempre en espera de quien desee aprovecharla. De este modo se construye una *argumentación popular* de mayor peso para los oídos de ciertas personas, esto es, con mayor autoridad lingüística y, por ende, moral, con lo que las fronteras entre lo culto y lo popular se borran, teniendo acceso la gente más sencilla a las profundas verdades del mensaje sapiencial.

3. Sabiduría y vida cotidiana: lectura urgente de los Proverbios

En una reunión eclesial de estudio de Proverbios 31.10-31, un participante (hombre) expresa como conclusión personal: “En realidad, yo veo aquí a una mujer sobreexplotada”. Precisamente, la posibilidad de releer este texto desde una perspectiva diferente produce interpretaciones y visualizaciones impensables en otros momentos de la vida comunitaria, porque al análisis relacionado con la economía, los lectores y lectoras asocian inmediatamente lo vivido y es muy frecuente escuchar que ellos/as conocen a muchas mujeres como la descrita por el pasaje, en su familia, en la iglesia y en la comunidad en general. Porque acaso el elemento extra que aporta el texto a la lectura de la vida cotidiana sea que el motor de la persona descrita allí es la fe en el Dios de la alianza, a diferencia, quizás, de otras motivaciones que empujan a las mujeres a actuar como lo hacen, con la enorme responsabilidad que ponen a funcionar. El discurso constante de crítica del comportamiento masculino, sobre todo, porque éste muestra una evidente irresponsabilidad basada en la permisividad para los hombres en la cultura hebrea antigua, manifestado en la persistente exhibición de la insensatez con que actúan los varones, especialmente en el terreno de la sexualidad (de ahí la insistencia, por ejemplo, en el cap. 5, de no caer “en los brazos de la mujer extraña”, sino de ser fieles a la esposa de la juventud), contrasta con el género femenino de la sabiduría. *Ella*, Sofía, es la mejor conductora o maestra de la vida humana.

La lectura feminista de la literatura sapiencial arroja, por ello, una mirada diferente y distintiva de esta enseñanza, pues la praxis individual y colectiva de una sabiduría constructiva de lazos justos y fraternos en medio de una sociedad cuyos lazos están corrompidos, no solamente destruyen la concepción del ser humano como *sujeto libre del pensamiento y la acción*, sino que, en términos de género también reparte por igual la capacidad cognoscitiva creyente a hombres y mujeres. Con base en esto, Elisabeth Schüssler Fiorenza ha caracterizado al mismo Jesús de Nazaret, como hijo de *Sofía*, la sabiduría, la mujer que sale a las calles como una evangelista popular a invitar a los sencillos a conocer sus riquezas fundamentadas en la obediencia a Dios (cap. 8).³² Las reminiscencias de los instantes originarios, cuando la sabiduría acompañó a Dios en sus actos creadores son, se complementan, según Mercedes Lopes, con una visión del mundo como escenario de relaciones humanas conflictivas:

Pr 8.22-31 es el punto más alto de la primera unidad del libro de los Proverbios (1-9) y está relacionado con la mujer sabia (31,1-9) y fuerte (31,10-31) del último capítulo, formando una moldura para todo el libro. El contexto de estos textos tiene que ver con el fortalecimiento de la posición social y religiosa de la casa, de la familia y de la mujer en el periodo postexílico. En el símbolo se condensa la búsqueda de una contracorriente cargada de círculos sapienciales que son subalternos a la religión y a la cultura patriarcal, representada sobre todo por la institución sacerdotal del postexilio, que marginaba y excluía lo femenino. El símbolo de la sabiduría personificada, en este texto, recoge expresiones imaginarias de las más diversas situaciones y funciones de las mujeres en la historia de Israel. En él se concentran, de una forma más inconsciente que consciente, representaciones de diosas cuya influencia es difícil de reconocer individualmente. Según Martin A. Klopfenstein, “este símbolo fue capaz de ampliar de alguna manera la imagen de Dios en la religión yavista durante el exilio y en el postexilio, marcada por una comprensión patriarcal muy estrecha. Este símbolo amplía las dimensiones femeninas, abriendo la posibilidad de una participación más abierta en la fe yavista, incluyendo principalmente a las mujeres”.³³

³² Cf. E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam y profeta de Sofía*. Madrid, Trotta, 2000.

³³ M. Lopes, “Danzando en el universo: Proverbios 8.22-31”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, núm. 50, 2005, www.claiweb.org/ribla/ribla50/danzando%20con%20los%20proverbios.html

Una sana lectura cristológica de Proverbios 8 es capaz de crear, en el lenguaje de Schüssler-Fioreza, “un discipulado de iguales” alrededor de la sabiduría divina, su extensión femenina cuyo fin es contribuir a crear seres humanos conscientes, responsables y dignos dentro de una comunidad en la que se desarrollan los valores humanos a plenitud. Por ello, muchas mujeres reaccionan a este texto proponiendo la necesidad de escribir su complemento, algo así como el retrato de “un hombre virtuoso”, espécimen raro, pero del cual seguramente también hablan las Escrituras, aunque sólo sea, nuevamente, por contraste.

Y es justamente esta posibilidad, la de contrastar la actitud sabia y la insensata predominante entre los varones, según Proverbios 1-29, la que predomina en todo el libro, como una crítica soterrada a la dominación masculina, basada en un ejercicio irresponsable de la vida, pues como comenta Carmiña Navia:

Este canto, aparece en continuidad con los consejos de una madre a su hijo. No hay nada en el texto que indique que la emisora del mensaje haya cambiado, se trata entonces de la visión de una mujer sobre su congénere ideal. Es necesario insistir, una vez más, que somos las mujeres las más capaces de vernos/descubrimos y valorarnos a nosotras mismas. Se trata de una mujer que se registra como valiosa... por ello se compara con las piedras preciosas, por ello mismo se resalta el valor o la suerte de encontrarla. Su valor se define, no se pone en duda.³⁴

El muestrario de urgencias de la vida diaria de Prov 31.10-31 prácticamente no deja espacios vacíos para la labor femenina. La imagen masculina, sin ser decorativa, acompaña silenciosamente los frutos del trabajo de la mujer, dando por sentado que ella los “entregará” para beneficio de toda la familia o la comunidad. La autoridad con que se expresa la voz y la presencia femenina en Prov 30 y 31 es una demostración de la capacidad manifiesta de las mujeres para afrontar dichas urgencias y, para decirlo en lenguaje actual, es una forma del necesario empoderamiento (*empowerment*) o reivindicación requeridos para influir en el destino de las personas. Leer el libro de los Proverbios, desde esta óptica, es transitar por un camino sembrado por la tradición, pero cuyos frutos pueden ser aplicados con una clave actual a nuevas y exigentes circunstancias de igualdad, compromiso humano y responsabilidad social, familiar y espiritual. Las claves hermenéuticas para apropiarse de su mensaje fresco son variadas y enriquecedoras en la medida en que asuman que la sabiduría bien asimilada es un vehículo privilegiado de la revelación divina que pone en juego múltiples posibilidades de existencia humana en el mundo.³⁵

4. Eclesiastés: una mirada escéptica ante la vida humana

Eclesiastés, a su vez, es un universo completamente diferente, pues apenas se cambia de página, luego de leer Proverbios, comienzan las preguntas incómodas, especialmente las que tienen que ver con el sentido de la vida, del trabajo y del futuro. A la inutilidad del esfuerzo, hay que agregar la posibilidad real de que sean otras personas quienes se apropien de la herencia personal, pues, según el hablante del libro, una persona desencantada y cansada de las respuestas fáciles, las claves del destino humano no solamente se sabe de antemano que están sólo en posesión de Dios, sino que desentrañarlas comporta un ejercicio de amargura y desengaño. Como escribe Jorge Luis Rodríguez Gutiérrez:

Qohélet pregunta: ¿Qué provecho tiene Adán de todo su trabajo con que se fatiga debajo del sol? (Ecl 1,2) La palabra *fatiga* también nos remite al mito de la caída descrito en Génesis.

De esta manera, luego de la fuerte afirmación sobre el hebel, Qohélet pone una pregunta que tiene que ver con el sentido del trabajo. El trae a tono la situación de millones de trabajadores que día a día se fatigan desde el amanecer hasta el anochecer.

¿Qué provecho? o sea, ¿Qué nos queda después del trabajo? ¿Tan solo el cansancio? ¿Hay un sueldo? ¿Qué sueldo?; ¿qué provecho?, puede también ser dicho de la siguiente manera: ¿Cuánto será nuestro sueldo al fin de mes?

Provecho es la traducción de la palabra hebrea *yithron*. Palabra que también puede significar: *ganancia*, *superávit* y *ventaja*. El origen de este término debe ser buscado en el medio comercial. Era un término técnico usado en el momento de hacer un balance.

³⁴ C. Navia V., *op. cit.*

³⁵ Cf. Edesio Sánchez, *Sabiduría para vivir. Estudio del libro de Proverbios* (Miami, Sociedades Bíblicas Unidas, 2009), un reciente y muy serio esfuerzo por superar las lecturas fundamentalistas de Proverbios.

La pregunta de Qohélet tiene que ver con la utilidad o inutilidad del trabajo, Pues no hay nada peor que el trabajo inútil y monótono. Trabajar inútilmente sabiendo con anticipación que el trabajo no tendrá frutos. Será estéril. No alcanzará ni para echarle algo a la olla. No alcanzará para educar los hijos. No alcanzará para nada...³⁶

Retomando la mitología adánica del Génesis, Eclesiastés asume un lenguaje humano universal, pero que se acerca muchísimo a las particularidades de muchas épocas, como la nuestra: ante los contextos latinoamericanos de desempleo, inseguridad y violencia, las palabras del Eclesiastés no solamente no palidecen, sino que se intensifican, pues la caída libre del empleo y la necesidad de consolidar la estabilidad laboral, psicológica y espiritual de las personas se transforma en una complicada trama de contradicciones simultáneas.

El trasfondo vital del Eclesiastés es una disputa efectiva entre sus tendencias filosóficas y la observación empírica de situaciones que siempre han ocasionado perplejidad entre los seres humanos, creyentes o no, justos o injustos, piadosos o no. Las mismas interrogantes que acechan en determinadas etapas de la vida, surgen ante el lector/a con particular intensidad según el estado de ánimo. Tal vez por eso, la lectura tradicional se ha querido “ahorrar” los aspectos difíciles de plantear, pero que literalmente “acorralan” al más positivo “defensor” de la fe convencional en la antigua alianza de Yahvé con el pueblo, la cual ni siquiera es aludida en todo el texto. Con todo, y siguiendo el espíritu de los Proverbios, la sentencia es clara: si la vida es compleja y en ocasiones incomprensible, más vale que se viva sabiamente: “Sin embargo, a la hora del balance, hay una seguridad: “Vale más (*yithron*) la sabiduría que la necedad, como vale más (*yithron*) la luz que las tinieblas (2,13)”³⁷

El escepticismo de naturaleza amarga no es una postura que se considere muy asimilable o digna de imitación en las iglesias, pues en ellas prevalece una especie de “positivismo bíblico” a ultranza, sin margen de negociación. Lo poco adecuado de esta mirada es que no existe disposición para poner a dialogar el espíritu dominante de ambas épocas: la helenística, de la que procede el texto y que se refleja tan fuertemente en el texto (hay que recordar, simplemente, el tan citado fragmento acerca de la separación del cuerpo y el espíritu, 12.7, ejemplo máximo del dualismo de inspiración griega, que produce tanta atracción...), y la nuestra como lectores/as asediados por ideologías y actitudes *posmodernas*, es decir, cercanas a la *fatiga espiritual*, punto de contacto evidente con el discurso de Eclesiastés. En este sentido es que son tan útiles algunos abordajes como los de Jacques Ellul y Elsa Tamez, el primero escrito desde una visión crítica de la modernidad, y la segunda, ya en plena posmodernidad, ante la *cerrazón de los horizontes* actuales.³⁸

Tamez establece muy bien la relación de una posible relectura latinoamericana de Eclesiastés para responder a los ímpetus posmodernos encaminados a eliminar el compromiso social y religioso de las comunidades de hoy. Si el énfasis sapiencial es tan actual en el sentido de asumir la sabiduría como la capacidad de observación crítica, una lectura así será capaz de movilizar las conciencias para demandar y producir los cambios que nuestra sociedad requiere. Ella llama la atención al hecho de que, en efecto, al desencanto con que abre el libro, le sigue una serie de observaciones sobre la desigualdad y la injusticia; luego de enfatizar las líneas discursivas dominantes en el libro, afirma:

El descontento con la realidad calificada como *hebel* aparece en todo el libro, se trata de la experiencia vivida en un tiempo presente. Si al inicio se percibe en forma simbólica, en el discurso aparece descrita abiertamente, a veces de manera profética: contra la opresión, por ejemplo, es claro en 4.1: “Me volví y vi todas las violencias que se hacen debajo del sol: y he aquí las lágrimas de los oprimidos, sin tener quien los consuele; y la fuerza estaba en manos de sus opresores, y para ellos no había consolador”.

A veces de manera irónica como en 5.7-9 (8-9), cuando describe la rapacidad institucionalizada: “Si opresión de pobres y perversión de derecho y de justicia vieres en la provincia, no te maravilles de ello: porque sobre el alto vigila otro más alto, y uno más alto está sobre ellos”.

³⁶ J.L. Rodríguez Gutiérrez, “ ¿Qué provecho tiene Adán de todo su trabajo con que se fatiga bajo del sol? (Ecl 1,2)” , en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, núm. 30, 1998, www.claiweb.org/ribla/ribla30/que%20provecho%20tiene%20adan.html

³⁷ *Idem*.

³⁸ Cf. J. Ellul, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*. [1987] (Barcelona, Herder, 1989; y E. Tamez, *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet*. San José, DEI, 1998.

Y a veces, simplemente con un dicho popular, describe la imposibilidad de la libre expresión: “Ni aun en tu pensamiento digas mal del rey, ni en lo secreto de tu recámara digas mal del rico; porque las aves del cielo llevarán la voz, y las que tienen alas harán saber la palabra (10.20)”.³⁹

Las formas de la resistencia son múltiples y este libro traza bocetos de juicio sabio sobre la situación, como al vuelo, como una “guerra ideológica de guerrillas”, para pasar de mano en mano, para correr la voz... El Eclesiastés, con visiones como éstas, tan clarividentes en cuanto a sucesos generales que pueden verse hoy por todas partes (abuso, autoritarismo, represión, violación flagrante de los derechos humanos, retraso y corrupción en la impartición de justicia, asesinatos en las calles por cuenta de los grupos de narcotraficantes, entrega descarada de los recursos nacionales a empresas extranjeras), cuando la democracia ha triunfado ya (según sus propagandistas), ayuda a retomar la denuncia de la situación social, por lo que apearse a su lenguaje no es una renuncia a abrir los ojos sobre los pecados estructurales de la sociedad, sino más bien al contrario, pues también se rechazan las falsas esperanzas promovidas por los regímenes de turno, y a través de la ironía y la observación incisiva, se le entrega a las personas una sólida arma ideológica basada en la fe en el único Dios que gobierna la totalidad del mundo y la vida humana.

Por otro lado, la violencia que azota actualmente a México y otras naciones hunde sus raíces en décadas de desigualdad e injusticia. Los valores no solamente se han invertido, como advierte el Eclesiastés, sino que nunca se han aplicado lo suficiente. Por eso el vigor que algunas iglesias dedican a tratar de rescatar la “moralidad” de la sociedad debería encaminarse a promover los valores evangélicos en toda su calidad. En procesos así, los libros de Proverbios y Eclesiastés, como toda la literatura bíblica sapiencial, pueden prestar una ayuda espiritual insustituible a la hora de construir y reconstruir permanentemente los resortes de la ética individual y colectiva, y apoyar la restitución del “tejido social” (concepto de moda en el país, esgrimido por el presidente actual ante la ola de crímenes en Ciudad Juárez) que se encuentra tan desgarrado pues la sociedad mexicana no encuentra asideros dignos de confianza, pues desde su gobierno hasta todos los niveles, se aprecia una profunda descomposición.⁴⁰

³⁹ E. Tamez, “¿Cómo sobrevivir en tiempos de porquería? (El Eclesiastés)”, en *Bajo un cielo sin estrellas. Lecturas y meditaciones bíblicas*. San José, DEI, 200, p. 39. En inglés: “Ecclesiastes, a reading from periphery”, en *Interpretation*, 2001.

⁴⁰ Sobre la relectura de Eclesiastés, en la línea esbozada, se sugiere la lectura de los siguientes textos: Stephan De Jong, “¡Quítate de mi sol!. Eclesiastés y la tecnocracia helenística”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 11, 1992, pp. 75-85; Ana Maria Rizzante Gallazzi y Sandro Gallazzi, “La prueba de los ojos, la prueba de la casa, la prueba del sepulcro. Una llave de lectura del libro de Qohélet”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 14, 1993, pp. 61-85; J.L. Rodríguez Gutiérrez, “Mientras hay vida hay esperanza. Las pequeñas y firmes esperanzas diarias en Qohélet”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 39, 2001, pp. 69-76; e Irene Stephanus, “Qohélet”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 15, 1993, pp. 75-85.

LA POESÍA BÍBLICA (2012)

Es sabido que la poesía aparece desparramada por todos los bloques literarios de la Biblia: desde el lenguaje mítico del Génesis hasta los intrincados símbolos del Apocalipsis, desde las porciones jurídicas hasta los cánticos recogidos por el evangelista Lucas, desde el refranero popular de Proverbios hasta el prólogo del Cuarto Evangelio, sin olvidar el insondable dolor de Job y las Lamentaciones, ni la exaltación amorosa en el Cantar de los Cantares, ni mucho menos las parábolas de Jesús o incluso la amargura del Eclesiastés. Es una presencia constante, pero mal atendida y entendida. Ubicada más como discurso ligado a la belleza y a una expresividad declamatoria, la poesía va más allá de los límites de los llamados “libros poéticos”, pues los libros proféticos, que deben leerse en verso, son también una manifestación lírica insoslayable. Y qué decir de los Salmos, el corazón mismo de las Escrituras, poesía en plenitud, poesía a manos llenas. Harold Bloom ha destacado la capacidad dramática del libro de Job al compararlo con el *Rey Lear*, y encuentra allí su influencia y, por supuesto, no ha dejado de advertir la grandeza poética y existencial del profeta Jeremías.

“Los cristianos tenemos que amar y luchar por la palabra poética, porque tenemos que defender lo humano, ya que Dios mismo lo ha asumido a su realidad eterna”. Ésta es una cita de Karl Rahner, uno de los grandes teólogos del siglo XX. La oración siempre ha tenido una relación directa con la poesía, dentro y fuera del culto. Como ejemplo, veamos la paráfrasis del salmo 17 de Ernesto Cardenal: “Oye Señor mi causa justa,/ atiende mi clamor/ Escucha mi oración que no son slogans./ Júzgame tú/ y no sus Tribunales/ Si me interrogas de noche con un reflector/ con tu detector de mentiras/ no hallarás en mí ningún crimen”. Al leer textos como éste, el poeta y monje Thomas Merton escribió: “¡Si los sacerdotes supieran lo que están recitando todos los días! ¿Será necesario que estemos en el campo de concentración para que la verdad nos vuelva?”.

Notker Füglistler explica el sentido de la “oración sálmica” desde la clave poética mediante tres grandes conceptos que se pueden aplicar al resto de la poesía bíblica: la *comunicación*, entendida como auto-manifestación humana; “la palabra poética es una palabra eficiente, que tiene no sólo una función poética, sino más bien una función dinámica”; la *identificación*, donde el yo del lector no sólo se funde con el del poeta, sino que, de alguna manera “lo hace con el yo de todos los lectores”, apareciendo así una especie de “súper-yo poético”, y en este punto cita a Lutero, de su prólogo al *Salterio* (1531): “¿Dónde se encuentran palabras de alegría más delicadas que las que contienen los salmos de alabanza y de acción de gracias? En ellos contemplas el corazón de todos los santos y ves cómo ascienden a los hermosos y agradables jardines del cielo como suaves flores, cordiales y agradables flores, llenos de agradecimiento a Dios y a su bondad. ¿Y dónde encontrarás palabras de tristeza con más profundos lamentos y quejas que en los salmos de lamentación? En ellos verás de nuevo el corazón de todos los santos y cómo se adentran en la muerte y en el infierno”. En tercer lugar, Füglistler menciona la *evocación*: en ella los salmos “despiertan lo que ya existe en *nosotros* [...] nuestra ansia cristiana”. Los salmos, según esto, colaboran en la autorrealización del cristiano; siendo textos pre y sub-cristianos, le sirven de oración a los cristianos ¿Cómo es esto posible? Una clara respuesta es la apropiación que Jesús mismo hizo de los Salmos y cómo los utiliza el Nuevo Testamento. En palabras de Agustín: Jesús cantó los salmos con sus labios, con su vida y ahora con su cuerpo, la Iglesia.

Hans-Joachim Kraus, por su parte, ha elaborado una muy amplia *Teología de los salmos*. Para él, como para Gerhard von Rad, el Salterio representa *la respuesta de Israel*. Dice von Rad: “Frente a las acciones salvíficas, Israel no permaneció mudo; no sólo se esforzó por actualizárselas mediante esbozos históricos siempre nuevos; se dirigió además personalmente a Yahvé, le alabó, le formuló preguntas, se lamentó ante de él de sus sufrimientos, porque Yahvé no se eligió un pueblo como objeto mudo de su voluntad histórica, sino para dialogar con él”. Kraus agrega: “la alabanza y oración de Israel ascienden *desde lo profundo* (Sal 130) incluso cuando los himnos e invocaciones resuenan en las descollantes alturas de la vida religiosa”. La indagación teológica de los Salmos, concluye Kraus, tiene que esforzarse incansablemente “por hacer justicia a su objeto: *Dios e Israel, Dios y la persona humana en Israel*, en el encuentro y comunión fundados y sostenidos por Yahvé”. El estudio del culto en Israel debería tener como un capítulo fundamental el estudio del Salterio en todas sus dimensiones: poética, musical y teológica.

Por su parte, Luis Alonso Schökel en *La poética hebrea* y en *Treinta salmos: poesía y oración* sistematiza un conjunto de observaciones literarias y teológicas. Demuestra la riqueza de la imaginería de otras zonas bíblicas ricas en poesía, como los profetas. Recuerda con tristeza cuando a Ezequiel le pedía el pueblo en el

exilio cantar sus oráculos: “Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras pero no las practican. (Ez 33.31s). Y advierte que si privilegiamos el valor poético de los Salmos estaríamos prácticamente eludiendo su función religiosa como textos de oración. Él insiste, por ejemplo, en la fuerza sonora de poemas como el Salmo 29, pues además relacionar la métrica y los temas de la poesía bíblica con algunos aspectos de la tradición poética hispánica (sobre todo en *La traducción bíblica*). No se trata, entonces, de aprender únicamente a distinguir las figuras retóricas (símil, metáfora, alegoría, etcétera) sino de capturar su verdadero impacto.

Von Rad se refiere a la búsqueda del Dios creador y encuentra que el Salterio tiene, en ese tema, un lugar tan importante como el Génesis o el Déutero-Isaías: el salmo 18 es un ejemplo magno de la supervivencia del mito en la expresión poético-teológica del pueblo hebreo, y es también una demostración de la fundición de la experiencia religiosa, la cosmovisión y la confianza en Dios: Él, para salvar a su fiel creyente, desciende “montado en un querubín” (v. 10) y llega hasta el fondo del abismo: “El fondo del mar quedó al descubierto;/ las bases del mundo quedaron a la vista,/ por la voz amenazante del Señor,/ por el fuerte soplo que lanzó./ Dios me tendió la mano desde lo alto,/ y con su mano me sacó del mar inmenso (vv. 15-16). El mar como recuerdo del caos, el abismo como enemigo del Dios de orden y de misericordia. Allí mismo, la opción de Dios por los humildes y su pleito contra los soberbios, algo que para entonces ya no era tanto problema aceptar (v. 27).

El ensayo ya citado de Rahner, “La palabra poética y el cristiano” (1961), muestra los valores combinados de la fusión entre teología, fe y literatura, especialmente cuando señala el valor de la poesía para la receptividad de la Revelación: si la gente leyera más poesía, captaría mejor la palabra divina. Octavio Paz se refiere a algo similar cuando denomina a la poesía como “la otra voz”, es decir, la de los subterráneos, la de unos pocos iniciados. Para el Premio Nobel 1990, hacer, leer o disfrutar la poesía, es lo menos utilitario que puede haber. De ahí que el paralelismo, la forma poética hebrea por excelencia, deba ser comprendido como una sucesión de afirmaciones épicas, líricas o cultuales cuya intensidad apela a las características de la lengua para transformarse en canto. Clasificado, sumariamente, en sintético (dos o más versos que reiteran la expresión), antitético (oposición de ideas para expresar una nueva) y de gradación (aumento progresivo de la intensidad), es el recurso más utilizado en el AT, pero también reaparece con mucha fuerza en el NT, especialmente en muchos giros poéticos de los Evangelios y hasta en las cartas apostólicas.

Los aspectos formales: el ritmo, el estilo y la capacidad sonora del idioma para vehicular los contenidos deseados, son quizá los más espinosos a la hora de abordar el fenómeno poético. Con todo, no deberían eludirse a la hora de profundizar en las técnicas poéticas de los autores bíblicos, pues como bien resume Schökel: “La poesía potencia y concentra los recursos del lenguaje y ensancha sus posibilidades; los procedimientos de la poesía pasan después a la prosa artística y pueden bajar al lenguaje ordinario. Gracias a este movimiento alterno, de subida y bajada, la vida de una lengua y una literatura se mantiene en tensión”. La poesía bíblica no escapa a los dictados de la polisemia (pluralidad de sentidos), sin embargo, su búsqueda del significado encuentra en los felices hallazgos que marcan la memoria de sus lectores la satisfacción de los creyentes que, muchas veces sin saberlo, son seducidos también por la expresión poética inseparablemente ligada al mensaje divino.

Bibliografía

- Harold Bloom, *Poesía y creencia*. Madrid, Cátedra, 1991.
- Walter Bruegemann, *El mensaje de los salmos*. México, Universidad Iberoamericana, 1998.
- _____, *Israel's praise. Doxology against idolatry and ideology*. Filadelfia, Fortress, 1988.
- Ernesto Cardenal, *Salmos*. 6ª ed., Buenos Aires-México, Carlos Lohlé, 1974. Reedición: Madrid, Trotta, 1998.
- José Luis Espinel, *La poesía de Jesús*. Salamanca, San Esteban, 1986.
- Notker Fuglister, *La oración sálmica*. Estella, Verbo Divino, 1968.
- Hans-Joachim Kraus, *Teología de los salmos*. Salamanca, Sígueme, 1985.
- Karl Rahner, “La palabra poética y el cristiano”, en *Escritos de teología. IV*. Madrid, Taurus, 1961, pp. 453-466.
- Luis Alonso Schökel, *Treinta salmos: poesía y oración*. Madrid, Cristiandad, 1981 (Estudios de Antiguo Testamento, 2).
- _____, “La poética hebrea”, en *Hermenéutica de la Palabra. II. Interpretación literaria de textos bíblicos*. Madrid, Cristiandad, 1987, pp. 19-228. Reedición: *Manual de poética hebrea*. Madrid, Cristiandad, 1988.

_____, *El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor*. Estella, Verbo Divino, 1993.
L. Alonso Schökel y E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística*. Madrid, Cristiandad, 1977.
Sanford Calvin Yoder, *Poetry of Old Testament*. Scottdale, Herald Press, 1973.

EL CANTAR DE LOS CANTARES: MODELO DE AMOR ERÓTICO CELEBRADO Y CELEBRANTE (2001)

Habla mi amor y me dice:
"levántate, amiga mía, hermosa mía,
ven;

que ya pasó el invierno,
se fueron, sí, las lluvias;

brotan flores en la tierra,
llega el tiempo de cantar, el arrullo de la tórtola
ya se oye en nuestra tierra;

la higuera madura sus frutos,
las viñas en flor exhalan su aroma;
levántate amiga mía, hermosa mía,
ven".⁴¹

1. Cantares, leído y entendido como poesía

1.1 La poesía en la Biblia, omnipresente y tejida con el sentido (mensaje)

Buena parte del mensaje bíblico está expresada en clave poética, sin distinciones entre forma y fondo. Los ejemplos sobreaman: *Job*, los salmos, los profetas, Jesús mismo. Mucho del gusto por secciones bíblicas procede de la *afinidad poética* con ellas, de la capacidad de evocación con que uno sintonice con la *palabra poética*.

Señor, tú me engañaste,
y yo me dejé engañar; eras más fuerte y me venciste [...]

Si digo: "No pensaré más en el Señor,
no volveré a hablar en su nombre",
entonces tu palabra en mi interior
se convierte en un fuego que devora
que me cala hasta los huesos.
Trato de contenerla,
pero no puedo.

JEREMÍAS 20.7, 9, *Dios habla hoy*

La lectura permanente de la Biblia nos acerca, casi siempre sin saberlo, a la posibilidad de incorporar la poesía a la vida. La Biblia es una de los grandes antecedentes de la poesía universal y, en su doble carácter, de palabra literaria y palabra sagrada, nos acerca a la confluencia entre revelación y palabra escrita con el artificio retórico que puede llegar a las profundidades del ser y de sus múltiples realidades.

Calma tu sed con el agua
que brota de tu propio pozo [...]

¡Bendita sea tu propia fuente!
¡Goza con la compañera de tu juventud,
delicada y amorosa cervatilla!
¡Que nunca te falten sus caricias!
¡Que siempre te envuelva con su amor!

PROVERBIOS 5.15, 18-19, *Dios habla hoy*

⁴¹ *El Cantar más bello. Cantar de los Cantares de Salomón*. Trad. y comentario de Emilia Fernández Tejero. Madrid, Trotta, 1994, p. 16 [2,9-15].

1.2 La poesía y el amor: el lenguaje al servicio de la pasión amorosa como testimonio

El amor no es sinónimo de sentimentalismo ni de abstracción idealizante: hay que poner en su lugar a Platón (con todo y su tradición) y a sus ideas al respecto. La poesía, con todo y ser uno de los mejores medios de expresión del amor, no está exenta de contener elementos ideológicos ligados a su origen y desarrollo cultural.

La poesía amorosa no es ni puede ser sinónimo de cursilería, manipulable con otros intereses. Tampoco el romanticismo es una postura inocente: es una actitud cultural arcaica, ya superada, que sobrevive presa de la incomprensión y de la explotación vulgarizante de algunos de sus aspectos.

Eres mi abandono más completo,
mi indefensión, mi zona franca,
lo que me exime de cuidarme.

Tal vez por eso en ti se juntan
mi mayor recuerdo y mi mayor olvido
y no sé si eres mi compañía o eres ya mi soledad.⁴²

ROBERTO JUARROZ

1.3 La poesía erótica de Cantares: fundamentos para su comprensión y aplicación

Cantares reivindica al cuerpo —como *vehículo amoroso*— de tal forma que aún nos alcanza su intensidad afirmativa de la centralidad corporal en la vida humana. El cristianismo tergiversó dicha centralidad al proyectar fuera del cuerpo lo esencial de los propósitos divinos.

El cuerpo es la principal realidad de la existencia, su razón de ser. La experiencia erótica es invivable sin una adecuada —y respetuosa— comprensión y vivencia del cuerpo como centro, como núcleo de la existencia. Todo esto está atestiguado firmemente en la Biblia, y celebrado óptimamente por el *Cantar*:

Qué bella eres, qué suave,
mi delicioso amor;

Tu cuerpo parece una palma,
racimos tus pechos;
me dije: “subiré a la palma,
apresaré sus frutos”.
Que son tus pechos como racimos de vid,
y tu aliento, perfume de manzanas.⁴³

1.4 *Erotismo, sexualidad y amor en la vida de la pareja humana: elementos para una lectura integral de Cantares*
Aun cuando *Cantares* no es ni mucho menos un manual de sexualidad, erotismo o amor conyugal, manifiesta, dentro de sus marcos culturales, muy ligados al mundo del Medio Oriente, una sensualidad innegable.

Cuando el rey reposaba en su diván
mi nardo despidió su perfume.

Saquito de mirra es para mí mi amor,
pasa la noche entre mis pechos;

ramo de ciprés es para mí mi amor,
de las viñas de ‘En-Gedí.⁴⁴

⁴² R. Juarroz, *Sexta poesía vertical*, en *Poesía vertical 1958-1982*. Buenos Aires, Emecé, 1993, p. 371.

⁴³ *El Cantar más bello*, pp. 28-29.

⁴⁴ *Ibid*, p. 14.

La sensualidad, por sí sola se constituye en una lección para la comprensión tan limitada que se tiene sobre estos temas, contaminada sobre todo por la tradicional interpretación alegórica del libro.

Soy flor silvestre,
lirio del valle.

Como rosa entre espinas,
así es mi amiga entre las mujeres.

Como manzano entre los árboles del bosque,
así es mi amor entre los hombres;
cuánto deseo recostarme a su sombra,
y qué dulce es su fruto a mi paladar.⁴⁵

2. Del Génesis al Apocalipsis: el encuentro de la pareja humana

2.1 La dinámica del descubrimiento mutuo de la pareja humana

Todo encuentro humano implica un descubrimiento, pero el descubrimiento narrado por Génesis 2 muestra a la pareja humana sumergida en los mares de la alteridad autoasumida, como riesgo propio. La existencia de sexos-géneros instala la diversidad humana como principio de vida que exige, por su sola presencia, la igualdad, el respeto y la búsqueda de armonía. Además, cada uno “se desprende de la vinculación umbilical con la raíz y se vincula con el proyecto de su propia iniciativa”.⁴⁶

Si fueras mi hermano,
amamantado a los pechos de mi madre,
podría besarte hasta en la calle
sin que me culparan;

te abrazaría,
te llevaría a la casa de mi madre
y tú serías mi maestro;
te daría a beber vino oloroso,
jugo de mi granado.

Su brazo izquierdo, bajo mi cabeza;
con el derecho me abraza.⁴⁷

2.2 Adam e Ishah (Varona, Andrea) como símbolos de la alteridad complementaria

Adam (paradigma del hombre de todos los tiempos) imagina-recibe-descubre-encuentra a Ishah (modelo intemporal de la mujer) como afirmación/negación/refundación de su humanidad. Este encuentro fundador contiene en sí mismo el tantas millones de veces repetido encuentro donde cada ser humano traspone el umbral del misterio de la otredad sexual.

La estampa es una versión paradigmática de la formación de la bina hombre-mujer. El pueblo de la Biblia la puso en el capítulo primero de la historia humana como acontecimiento fundacional o modelo constituyente. El retrato modelo se repite históricamente en la biografía particular de cada pareja humana. La historia contada en la Biblia es una de las muchas crónicas de esa continua peripecia. Cada persona es, a su hora, nueva protagonista de la feliz aventura de encontrarse con la ayuda adecuada. Y cada uno renueva en su momento el saludo gozoso de Adán en presencia de Eva.⁴⁸

⁴⁵ *Ibid*, p. 15.

⁴⁶ Á. González Núñez, *Cantar de los Cantares*, p. 32.

⁴⁷ *El Cantar más bello*, p. 30.

⁴⁸ Á. González Núñez, *op. cit.*, p. 32.

Desde la simple curiosidad infantil hasta el aprendizaje corporal con la persona amada, todos los momentos o etapas suponen la profundización continua, intermitente, en el misterio del amor erótico.

2.3 El encuentro de la pareja supone/anticipa/inventa diversos momentos de encuentro

Las palabras de asombro y celebración de *Adam* (primeras palabras de la humanidad) fundan a la poesía como testimonio verbal/lingüístico/poético de una realidad misteriosa que más tarde se canalizará en la rutina de la convivencia diaria. Desde ahí se afirma la necesidad de vivir con la otra persona en un ejercicio continuo de la imaginación amorosa, en todos los sentidos.

Cuando ambos salen del Edén, de éste sólo conservan o rescatan la persona del ser amado y están condenados a reinventar el Paraíso con ella a su lado. "Donde ella estaba, estaba el Paraíso", decía Mark Twain.

Sin perder los ideales, sin perderlos,
me sentí como Adán
cuando, expulsado, no pudo retener del paraíso
sino tan sólo el cuerpo
de su amada.⁴⁹

ENRIQUE GONZÁLEZ ROJO [ARTHUR], "El hereje"

La pareja

es pareja porque no tiene Edén.
Somos los expulsados del Jardín,
estamos condenados a inventarlo
y cultivar sus flores delirantes,
joyas vivas que cortamos
para adornar un cuello.

Estamos condenados

a dejar el Jardín:

delante de nosotros

está el mundo.

Tal vez amar es aprender
a caminar por este mundo.⁵⁰

OCTAVIO PAZ, "Carta de creencia"

Explica Luis Alonso Schökel:

Dios creó el amor humano, particularmente el amor conyugal, a su imagen y semejanza, pues "Dios es amor". Dios emplea las facetas del amor humano, especialmente el conyugal, para hacer de algún modo inteligible el misterio de su amor a los hombres y el misterio de la unidad trinitaria. Donde haya amor humano, se revela la relación amorosa de Dios con los hombres. También y a su manera, donde ese amor se expresa poéticamente.⁵¹

Las bodas del Cordero, en el Apocalipsis, sintetizan y subliman el momento del encuentro luego de una larga separación.

El Espíritu y la novia dicen: —Ven.
El que lo oiga, diga también: —Ven...
APOCALIPSIS 22.17, 20, versión de L. Alonso Schökel

En el ambiente y el lenguaje apocalíptico algunos poetas también han situado la experiencia amorosa:

⁴⁹ E. González Rojo, México, 198, p.

⁵⁰ O. Paz, en *Árbol adentro*. México, Seix-Barral, 1987, p.

⁵¹ L. Alonso Schökel, *El Cantar de los Cantares o la dignidad del amor*. Estella, Verbo Divino, 1990, p. 79.

Parado frente al mar yo vi subir
una bestia de diez cuernos que venía
a vencer a los hombres y a borrarnos
del Libro de la Vida, yo no sé;
y vi a otra bestia que venía
a seducirnos con prodigios, yo no sé;
y aliadas las bestias con los amos del mundo
hicieron correr la sangre como ríos.
Hasta que del cielo rojo vi surgir,
en un caballo blanco,
al Hombre del amor y la verdad,
y acometer a las bestias y a los amos del mundo
con una espada en la boca, yo no sé.

Oh, tú, mi amor de cada día,
por la montaña ardiente subiré
y en los cielos abiertos te veré,
para luego trenzados descender
por un rayo de luz hasta el edén.

Oh, mía, un cielo nuevo se abrirá
y una Tierra nueva crecerá,
y en el reino de los justos
por mil años te amaré,
hasta que ya no sepamos distinguir
en este largo abrazo en el edén
cuál es tu cuerpo y cuál es el mío.⁵²

HOMERO ARIDJIS, "Canción de amor del fin del mundo"

2.4 *El encuentro erótico/amoroso/sexual es la forma más profunda de conocimiento que propone la Escritura Conocer*, para la Biblia no es sólo un acto intelectual, es un *acto vital* que compromete a la totalidad del ser en el encuentro con la alteridad. La vida amoroso/conyugal presupone el compromiso de mantener la búsqueda de dicha alteridad en la exclusividad de una sola persona. Este movimiento volitivo también corresponde, culturalmente, a una etapa del desarrollo histórico/evolutivo de la humanidad que permanentemente ha luchado contra las inclinaciones naturales. Es un triunfo de la cultura sobre la biología.

¿Qué se ama cuando se ama, mi Dios: la luz terrible de la vida
o la luz de la muerte? [...]

Me muerdo en esto, oh Dios, en esta guerra
De ir y venir entre ellas por las calles, de no poder amar
Trescientas a la vez, porque estoy condenado siempre a una,
A esa una, a esa única que me diste en el viejo paraíso.⁵³
GONZALO ROJAS, "¿Qué se ama cuando se ama?"

3. Amor, sexualidad y erotismo en el Cantar de los cantares

3.1 Los protagonistas: *Shalomón, Shulamita*

Los amantes de *Cantares* comparten el mismo nombre, el mismo *espacio semántico*, representación lingüística de la unidad a la que se aspira en la relación amorosa. Es un esbozo de la *comuni6n* a la que se encamina toda

⁵² H. Aridjis, México, Joaquín Mortiz, 1982, p.

⁵³ G. Rojas, *Antología de aire*. México, FCE, 1991, p. 73.

pareja humana. La identidad de ambos es resignificada por la relación que han entablado y ella sustituye, superando al ego, lo que cada uno representa. Se cumplen así las palabras: "...y serán una sola carne".

Baila, baila, sulamita,
Baila, baila, que te veamos;
Ved a la sulamita
En la danza de los dos campos.⁵⁴

3.2 *Las circunstancias del encuentro*

Salomón es israelita y la Shulamita es una mujer de color:

Soy morena y hermosa,
mujeres de Jerusalén,
como las tiendas de Qedar,
como los pabellones de Salomón.

No miréis cuán morena estoy,
Que me ha tostado el sol;
Los hijos de mi madre se enojaron conmigo,
Me pusieron a guardar las viñas,
Pero la viña mía no guardé.⁵⁵

Él es el rey y ella una mujer ordinaria, de clase baja:

Una litera
se hizo el rey Salomón
de maderas del Líbano,

con columnas de plata,
respaldo de oro,
sitial de púrpura;
su interior, recamado de amor
por las mujeres de Jerusalén.

Salid y ved, mujeres de Sión,
al rey Salomón,
con la corona
que le ciñó su madre el día de su boda,
el día más feliz de su vida.⁵⁶

Él, un hombre experimentado (¡y vaya que hay testimonio al respecto!), y ella una doncella:

Habrá sesenta reinas,
ochenta concubinas,
innumerables mujeres;
pero mi paloma, mi todo, es única,
la preferida de su madre,
la favorita de la que dio a luz;
cuando la ven las mujeres, la alaban,
reinas y concubinas la ensalzan.⁵⁷

⁵⁴ *El Cantar más bello*, p. 28.

⁵⁵ *Ibid*, p. 13.

⁵⁶ *Ibid*, p. 19.

⁵⁷ *Ibid*, pp. 26-27.

Las convenciones sociales aparecen reflejadas; hay unas zorras que atentan contra la felicidad de la pareja:

Yo os conjuro, mujeres de Jerusalén, por las ciervas,
por las gacelas del campo:
no despertéis,
no desveléis al amor
hasta que lo desee [...]

Cazadnos esas zorras,
raposuelas que arrasan nuestras viñas;
que nuestra viña está en flor.⁵⁸

Y no falta la separación, la ausencia, que, como siempre, acicatea la pasión profundamente:

En mi lecho, por las noches,
busco
al amor de mi vida;
lo busco sin hallarlo.

Me levanto y recorro la ciudad
por calles y plazas,
buscando
al amor de mi vida;
lo busco sin hallarlo.

Me encuentran los guardias
que patrullan por la ciudad:
“¿habéis visto al amor de mi vida?”.

El reencuentro es profundamente apasionado:

En cuanto me alejo de ellos
encuentro
al amor de mi vida;
lo abrazo, no lo suelto
hasta llevarlo a mi casa materna,
a la habitación de mi madre.⁵⁹

Tales circunstancias remiten y aluden a las contingencias que siempre rodean al encuentro de las parejas. El amor, así, es visto como una realidad subversiva que puede imponerse sobre todas las convenciones y obstáculos.

Desterrados dentro de nosotros mismos levantamos
el suave,
implorante, inofensivo amor —seda y sayal— que quiebra
todas las peñas.⁶⁰

DYLAN THOMAS

⁵⁸ *Ibid*, pp. 15-16.

⁵⁹ *Ibid*, p. 18.

⁶⁰ *Poemas*, Trad. de Esteban Pujals. Madrid, Visor, p.

3.3 El lenguaje amoroso/poético

La dialéctica naturaleza-cuerpo amado: una nueva contemplación de ambas realidades que se interrelacionan y se interpenetran intensamente. Cada amante accede a la poesía como *lenguaje propio, característico*, para expresar su experiencia única. La descripción del cuerpo amado es prioridad indiscutible: la mirada amorosa no sólo destaca la belleza, sino que incorpora las cualidades *morales* en un acto de re-creación de la persona amada. Ambos se expresan en igualdad de condiciones, como compitiendo por expresar mejor su admiración y su alegría por saberse, también, objeto de tal arrobamiento y contemplación.

La mirada amorosa, plasmada en el lenguaje, no repara en las posibles imperfecciones de la persona amada:

Toda tú eres bella, amiga mía,
Defecto no hay en ti.⁶¹

Tenemos una hermana tan pequeña
que aún no tiene pechos;
¿qué haremos por nuestra hermana
cuando vengan a pedirla?

Si es muralla,
le construiremos almena de plata;
si puerta,
la cerraremos con tabla de cedro.

Yo soy muralla
y mis pechos, torres;
mas para él soy la paz.⁶²

Él es irrepetible, único, visible desde muy lejos para los ojos dominados por el corazón:

¿En qué supera tu amor a otros amores,
bellísima mujer?
¿En qué supera tu amor a otros amores
que así nos conjuras?

Mi amor es pálido y ardiente,
El mejor de diez mil.⁶³

Un tema que ha recreado, como pocos, el poeta nicaragüense Ernesto Cardenal:

Tú eres sola entre las multitudes
como son sola la luna
y solo el sol en el cielo.

Ayer estabas en el estadio
en medio de miles de gentes
y te divisé desde que entré
igual que si hubieras estado sola
en un estadio vacío.⁶⁴

⁶¹ *El Cantar más bello*, p. 20.

⁶² *Ibid*, p. 31.

⁶³ *Ibid*, p. 24.

⁶⁴ E. Cardenal, *Epigramas*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1972, p. 32.

Cuando se les exige, por el artificio poético, la descripción del ser/cuerpo amado, no hay reticencias al respecto. La figura de la viña es central (véase 2,9-15):

Salomón tenía una viña en Baal Hamón,
entregó su viña a guardianes;
cualquiera daría por su fruto
mil siclos de plata.

Pero esta viña es mía;
los mis siclos para ti, Salomón,
y doscientos para los guardianes de su fruto.

Moradora de jardines,
los compañeros escuchan tu voz;
déjame oírte.⁶⁵

Todo lo que se mira alrededor servirá como metáfora para la descripción minuciosa, con conocimiento de causa.

Sin vulgaridades, pero sin puritanismos, se nos describe la belleza corporal de la mujer.

No es un cuerpo que se vende, es una mujer lo que se admira. No es un medio de seducción y de propaganda, es una mujer que goza y que sabe compartir la alegría [...]

No sólo se nos describe lo que los ojos alcanzan a ver en una novia que goza la fiesta de bodas, sino toda su persona. Se canta a todo el cuerpo de la mujer, se canta a toda su belleza, se canta a la belleza como los hombres y las mujeres quisieran que fuera, se canta a la juventud y a la frescura de sus pechos. Se canta al encanto y a la fecundidad de su vientre, a su capacidad de vida.⁶⁶

Él describe a la amada apelando a todos los recursos habidos y por haber: arquitectónicos, geográficos, animales, vegetales, minerales, costumbristas, inclusive militares. Nada escapa a su capacidad de observación. Su amor le obliga a mirar el mundo con otros ojos, para regresar al cuerpo amado con otra visión y viceversa. Su enumeración es un efluvio de plenitudes estéticas que acuden a su boca sin mayor dificultad para nombrar la belleza que lo tiene anonadado. La poesía fluye a borbotones:

Qué bella eres, amiga mía, pero qué bella;
tus ojos son palomas
entre el velo,
tu cabello es como rebaño de cabras
que bajan del monte Galaad;

tus dientes, como rebaño de ovejas esquiladas
que suben del baño,
todas con gemelos,
ninguna estéril;

como cinta de grana son tus labios,
qué hermosa es tu boca;
como trozos de granado son tus sienes
entre el velo;

como la torre de David es tu cuello
fraguado en hileras;
de él cuelgan mil escudos,

Qué bellos pasos das con tus sandalias,
hija de príncipe;
las curvas de tus caderas
son como ajorcas,
labor de orfebrería;

tu ombligo es copa torneada,
que no le falte el vino;
tu vientre es montón de trigo,
cercado de lirios;

tus pechos, como dos cervatillos
mellizos de gacela;

tu cuello, como torre de máfil;
tus ojos, estanques de Hesbón
a la puerta de Bat-Rabbim;
tu nariz, como la torre del Líbano,
centinela hacia Damasco;

se alza tu cabeza, jardín fértil,
tus rizos son púrpura;
un rev queda preso en las trenzas.

⁶⁵ *El Cantar más bello*, p. 31.

⁶⁶ J. Cárdenas Pallares, *El Cantar de los Cantares y el amor humano*. México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1983, pp. 29-30.

todas armas de héroes;

son tus pechos como dos cervatillos
mellizos de gacela,
pacen entre rosas [...] ⁶⁷

Tus labios destilan dulzura,
esposa;
miel y leche hay bajo tu lengua,
y el perfume de tus ropas
es como aroma del Líbano.

Jardín vallado eres,
hermana mía, esposa;
manantial vallado,
fuente sellada.

Tu piel es jardín de granados
con dulces frutos;
cipreses con nardos,
nardo y azafrán,
canela y cinamomo;
árboles de incienso,
mirra y áloe,
las más exquisitas esencias;

fuelle de jardines,
pozo de agua viva
que brota del Líbano. ⁶⁸

Un coro le agrega otros matices a esta descripción de la Shulamita:

¿Quién es esa que surge como el alba,
bella como la luna,
radiante como el sol,
espléndida como las estrellas? ⁶⁹

Luego ella, nada cohibida y poseída por el arrobamiento, también se explaya en asociaciones encadenadas una tras otra:

⁶⁷ *Ibid*, pp. 20, 28, 21-22, 14. Sobre la comparación de los pechos con los cervatillos escribió Fray Luis de León: “ No se puede decir cosa más bella ni más a propósito que comparar los pechos hermosos de la esposa a dos cabritos mellizos, los cuales además de la ternura que tienen por ser cabritos y de la igualdad por ser mellizos, y además de ser cosa linda y apacible, llena de regocijo y alegría, tienen consigo un no sé qué de travesura y buen donaire, con que roban y llevan tras sí los ojos de los que los miran, y poniéndoles afición a llegarse a ellos y de tratarlos entre las manos, que todas son cosas bien convenientes y que se hallan así en los pechos hermosos a quien se comparan” , *Exposición del Cantar de los Cantares*, cit. por Á. González Núñez, *op. cit.*, pp. 72-73.

⁶⁸ *El Cantar más bello*, pp. 21-22.

⁶⁹ *Ibid*, p. 27.

Su cabeza es oro puro,
sus ondas, racimos de palmera,
negras como el cuervo;

sus ojos, como palomas
a las orillas del agua,
bañadas en leche,
posadas en la ribera;

sus mejillas, como un lecho de bálsamo,
aromatizadas por perfumistas;
sus labios, rosas,
destilan mirra que fluye;⁷⁰

sus brazos, cetros de oro
engarzados con piedras de Tarsis;
su cuerpo es terso como el marfil,
incrustado de zafiros;

sus piernas, columnas de alabastro
firmes sobre basas de oro;
su aire, el del Líbano,
esbelto como los cedros;

su paladar, la dulzura misma;
todo él es deseable.
Ése es mi amor y ése es mi amigo,
mujeres de Jerusalén.

La irrepitibilidad del ser amado exige algo así como su perpetuación, su intemporalidad, su victoria sobre el tiempo, sobre la muerte, sobre la corrupción natural:

Que su ser permanezca
que sus ojos no mueran

lo digo ante su cuerpo
lo digo en mi corazón

yo descanso en ella
yo vivo en su día

enorme frutero de seres es la tierra
donde mi amada es una

que su ser permanezca
que sus ojos no mueran⁷¹

HOMERO ARIDJIS

3.4 *El placer, vínculo supremo de la pareja humana*

Las palabras son un vehículo también, ahora del placer mutuo. Éste es visto en todo el libro como vínculo supremo de la pareja. Esta superación de la moral y de la ley (porque prácticamente nunca se nombra a Dios, como bien sugiere, *teológicamente*, Bonhoeffer) es posible porque el placer erótico es la única ley que obedecen los cuerpos enamorados, apasionados. La entrega es total, irrestricta, y no está sometida a cánones externos. Es una *intraley* que somete a todas las demás convenciones, dogmas y reglas. El *eros* se impone sobre el *filos* y el *ágape*. La pareja de amantes crece en su conocimiento mutuo por medio del placer que se proporciona corporalmente y con su compañía permanente.

Me llevó a la casa del vino
Y me cubrió con su enseña de amor;

Reanimadme con pasas,
Reconfortadme con manzanas,
Que estoy enferma de amor.⁷²

⁷⁰ *Ibid*, pp. 24-25.

⁷¹ H. Aridjis, *Ajedrez. Navegaciones*. México, Siglo XXI, 19, p.

⁷² *Ibid*, p. 15.

La pasión cotidiana se refleja en un episodio reconstruido bucólicamente, donde el amante viene a sus propiedades, con seguridad y profundo deseo, donde reaparece el tema de la separación:

Vengo a mi jardín, hermana mía, esposa,
a recoger mi mirra con mi bálsamo,
a comer mi panal con mi miel,
a beber mi vino con mi leche;
comed, amigos,
amigos, bebed y embriagaos.

Yo dormía,
pero mi corazón velaba;
la voz palpitante de mi amor:
“Ábreme, hermana mía, amiga mía, mi paloma, mi todo;
que mi cabeza está cuajada de rocío,
mis cabellos, de nieblas nocturnas”.

Ya me he quitado la túnica,
¿tendré que vestirme?;
ya me he lavado los pies,
¿me los de de mancha?

Mas mi amor alarga su mano
y ya soy puro temblor.

Me levanto para abrir a mi amor;
mis manos destilan mirra,
líquida mirra mis dedos
por las manecillas de la cerradura.

Voy a abrir a mi amor;
ay, se ha marchado, se ha ido;
tras sus palabras vuela mi vida,
lo busco y no lo hallo,
lo llamo y no responde.⁷³

Y, por supuesto, no falta la reflexión poética final sobre la naturaleza del amor-pasión (N. Luhmann), una súplica que redondea el libro dubitativamente y como respondiéndole al Eclesiastés, presa del escepticismo y la duda: vale la pena vivir, para amar, para, como señalan los Proverbios, “ser dos y caminar juntos”:

Ponme como un sello sobre tu corazón,
como sello en tu brazo;
potque fuerte como la muerte es el amor,
insaciable la pasión como el abismo;
sus brasas,
brasas de fuego,
fuego divino;
las aguas más caudalosas
no podrán apagar el amor,
ni anegarlo los ríos;
¿cómo despreciar
a quien da por amor cuanto tiene?⁷⁴

⁷³ *Ibid*, p. 23.

⁷⁴ *Ibid*, pp. 30-31

TRANSICIONES POLÍTICAS Y MENTALIDAD MONÁRQUICA EN EL ISRAEL ANTIGUO: UNA RELECTURA DE LOS USOS Y ABUSOS DEL PODER (1998, 2012)

La historia es el error.
La verdad es aquello,
más allá de las fechas,
más acá de los nombres,
que la historia desdeña⁷⁵

OCTAVIO PAZ

1. Religión, poder y monarquía en Israel

Las palabras que presiden este texto, ciertamente de índole poética, plantean que cualquier acercamiento a la historia humana presupone un amplísimo margen de error, pues la interpretación del papel de sus actores, situaciones y procesos pasa siempre por el filtro de la parcialidad ideológica dominada por los intereses en boga de quien intente penetrar en el espíritu de los sucesos. La historia humana, ciertamente, contiene altas dosis de “error” que son más perniciosas en la medida en que quien se acerque a ella se niegue a asumir una visión “polifónica” de los sucesos, es decir, que se deje llevar por las múltiples voces que se encuentran detrás de las versiones oficiales. De ahí que la propuesta de relacionar, una vez más, la religión con el poder, asumiendo de entrada una posición crítica, se presenta, y sobre todo si se accede a los acontecimientos registrados en la Biblia, como un desafío para hacer justicia a las dos realidades que se enfrentan inevitablemente en medio de la labor hermenéutica, exegética y discursiva alrededor del problema: la antigua y la actual, en un intercambio de tomas de posiciones que corre siempre el riesgo de no hacer justicia a ambas. Los cruces de caminos entre estos dos horizontes, además de cumplir con el proceso reconstructivo, en medio del cual las diversas hipótesis se van ratificando o rectificando, producen nuevas visiones de los sucesos, personajes y procesos.

Habría que preguntarse si, en los últimos tiempos la relación religión-poder efectivamente se ha visto alterada o, si se quiere, ha adquirido otra dimensión debido al surgimiento de movimientos como el de los “indignados” en diversos países, lo cual hace la empresa del análisis más tentadora y fascinante, por diversas razones. Enrique Dussel, sobre su “Carta los indignados”, señala que “humildemente desea que los sacrificios que están haciendo tengan frutos de significación histórica; frutos que ellos han cultivado con desinterés y valentía” y enumera los tres temas relevantes ante la crisis política global:

la necesidad de una participación democrática de todos los ciudadanos de la Tierra, en su mayoría descartados por una representación fetichizada, corrompida o alejada del pueblo; la tentación de simplemente destruir las instituciones, el Estado en particular, sin descubrir la posibilidad de su transformación parcial o radical, según los casos; y la necesidad de que surjan en todos los ámbitos personas, jóvenes o adultos, mujeres o varones, que jueguen el papel siempre necesario del líder, que debe enmarcarse en una cultura democrática, pero que promueva el entusiasmo y el ejemplo en una donación ejemplar en la noble tarea de lo político..⁷⁶

Antes, en una entrevista, articuló, de manera más directa, una nueva visión de lo político en la actualidad, vinculándola al nivel profético-estratégico con que trabajó la teología latinoamericana desde hace años:

Lo que hay que hacer es cambiar el sistema político. El sistema político es sólo representativo y se ha separado la representación del pueblo. Hay que crear un sistema participativo, representativo y entonces crear todas las instituciones en las que el pueblo pueda exigir a la representación y fiscalizarla. Es un nuevo sentido para la democracia. [...] Hay que hacer una revolución política, para que los indignados dejen de estar en las plazas y estén en las instituciones políticas, como pueblo, vigilando. Y entonces eso va a ser el fin del capital financiero, y va a ser la participación del pueblo, para la mejor vida de todos y no de una élite. Entonces se viene una gran revolución que el mismo Marx no había previsto, porque él la pensaba económica. Pero, la revolución es política, porque cuando el pueblo tome el poder en serio, institucionalmente, el sistema económico va a cambiar; pero como fruto de la decisión

⁷⁵ O. Paz, “Nocturno de San Ildefonso”, en *Vuelta*. México, Seix Barral, 1976, p. 78.

⁷⁶ E. Dussel, *Carta a los indignados*. México, La Jornada Ediciones, p. 9. Cf. E. Dussel, *20 Tesis sobre política*. México, Siglo XXI, 2006.

política. Entonces, estamos en un momento político, y yo estoy elaborando una Filosofía Política, y sale también una Teología Política. De un tratado que nunca la Teología trató, el Tratado del Estado como constructor del Reino de Dios.⁷⁷

Esta *teología política*, “incubada” de manera profunda por los propios textos de las Escrituras, subyace a un análisis profético-sapiencial que bien puede orientar también la comprensión de la tarea política y, en una rica espiral hermenéutica, la relectura de la Biblia, especialmente los episodios que se prestan a duda sobre sus alcances y proyecciones. Desde un ámbito un tanto más evangélico y eclesial, aunque con una clara vocación socio-política, Nicolás Panotto ha comentado al respecto: “Lo que está sucediendo en estos días es una nueva oportunidad que la historia nos da para cambiar el rumbo de las dinámicas políticas. ‘Los indignados’ son la plasmación de que los modelos políticos y las comprensiones ideológicas vigentes continúan en crisis y no responden a las demandas del global, heterogéneo y posmoderno contexto en que vivimos”.⁷⁸

La nueva visión de lo político, con un énfasis fuerte participativo y crítico, es el trasfondo con que hoy pueden y deben leerse los textos bíblicos en donde la relación religión-poder sea ambigua o, por lo menos, poco explícita, para así dialogar con ellos y apropiarse, según la coyuntura, de aquellos aspectos que mejor expresen los problemas actuales. Y aunque Panotto no se refiere al análisis exegético, previene acerca de que el análisis debe ser muy cuidadoso, pues la convivencia de posturas incluso contradictorias como resultado de la reflexión, no debería tomar por sorpresa a nadie:

Debemos cuidarnos de no blanquear superficialmente aquello que nos ha llevado a la crisis actual. Asumir la heterogeneidad de lo político implica un cambio en nuestros discursos absolutistas y deterministas, a ver la complejidad de los procesos sociales, a comprender que nuestros posicionamientos requieren ser relativos y pasajeros, para así facilitar la inclusión y permitir el flujo constante del poder y el necesario cuestionamiento de todo aquello que se presenta como respuesta. Que la indignación se proyecte de una coyuntura histórica determinada a una actitud de revisión constante de nuestros ejercicios políticos.⁷⁹

Además, la posibilidad de incorporar, así sea superficialmente, los desarrollos de la teoría política sin imponer criterios extemporáneos a los acontecimientos que los textos exponen con el sesgo teológico y religioso de la época de su redacción, hace más difícil asumir una postura neutral, pues muchas lecturas recientes siguen haciendo vigente la crítica de George E. Mendenhall: “El mundo académico ha tratado con la Biblia Hebrea y se ha obsesionado durante décadas con las formas literarias y los conceptos ideológicos a expensas de las realidades de la historia política, social y económica que han ignorado o tratado al final de manera poco profesional”.⁸⁰

Las transiciones políticas que se sucedieron en los comienzos de la monarquía israelita, especialmente la que sucedió durante el periodo posterior a los Jueces, y más tarde cuando los tres primeros reyes enfrentaron el momento de la sucesión, constituyen episodios dignos de un análisis desde la óptica de sus propias contradicciones y conflictos. Algunos historiadores, a la hora de plantear el surgimiento y desarrollo del Estado monárquico no necesariamente aceptan que su existencia no formaba parte del “proyecto original” de las tribus, aunque no dejan de exponer los avatares por los que pasó la imposición del nuevo “contrato social” que lo estableció a partir de la investidura de Saúl por parte del juez-profeta Samuel. Hayim Tadmor se refiere a la actitud de éste a la hora de instaurar la nueva forma de gobierno:

El relato bíblico destaca el hecho de que Samuel respaldó a Saúl durante su periodo inicial como monarca para después romper con él y retirarse de la actividad política, pasando su apoyo a David, el nuevo caudillo que surgía. La historicidad de este relato se ha puesto frecuentemente en duda, sobre todo porque los libros de Samuel, redactados

⁷⁷ Ermanno Allegri, “Jornadas Teológicas Norte: Entrevista con Enrique Dussel”, en *Adital*, Noticias de América Latina y el Caribe, 14 de octubre de 2011, www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=es&cod=61392.

⁷⁸ N. Panotto, “Los indignados: una nueva oportunidad para redefinir lo político”, en *Religión e Incidencia Pública* (blog), <http://religioneincidenciapublica.wordpress.com/2011/10/09/los-indignados-una-nueva-oportunidad-para-redefinir-lo-politico> (consulta: 15 de enero de 2012).

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ G.E. Mendenhall, “The monarchy”, en *Interpretation*, vol. 29, núm. 155, 1975, pp. 155-156. Traducción propia.

con ánimo hostil a Saúl y favorable a David, nos brindan un retrato de Samuel que trata de vincular al último dirigente del periodo de los Jueces con el fundador de la dinastía real permanente, al tiempo que excluye a la familia de Saúl.⁸¹

Una apreciación así rompe abiertamente con la imagen de un profeta favorable al orden monárquico y coloca abiertamente en entredicho su postura ante tal régimen, pues se trató de un genuino representante de la tradición religiosa de su pueblo. Vinculación y exclusión, continuidad y discontinuidad, variables incorporadas simultáneamente por los textos como parte de las transiciones políticas, es lo que ofrecen estos relatos redactados desde una perspectiva eminentemente profética que no necesariamente transigió con el impulso que llevó al surgimiento de la monarquía en el antiguo Israel. Las “fuerzas profundas”, por decirlo así, identificadas por biblistas como Mendenhall, siempre estuvieron presentes y agazapadas para recuperar su carácter dominante en la toma de decisiones colectivas. Si la gran coyuntura que explica la cesión de derechos colectivos para que hubiera reyes, la lectura teológica es muy diferente: los reparos procedentes del propio Samuel expusieron, en una suerte de autorización y condena, al mismo tiempo, los derechos del monarca sobre el pueblo, anunciando que en el futuro éste clamaría a Yahvé por causa suya (I S 8.18).

John Bright, al referirse al nombramiento de Saúl por parte de Samuel, afirma: “No es sorprendente que lo hiciera, atendida su desastrosa situación. Pero tampoco sorprende, sin embargo, que el paso fuera dado *casí a modo de experimento* y con gran resistencia de muchos ya que la monarquía era una institución totalmente extraña a la tradición israelita”.⁸² Este autor destaca la doble designación de Saúl como primer rey: profética y por aclamación popular, porque si bien la primera cambió de signo o por lo menos de modificó sustancialmente, la segunda permaneció como una base sensible, a pesar de la evidente y progresiva incapacidad del monarca. Este experimento monárquico implicaría una renuncia a los ideales y a la utopía que había conducido al pueblo desde la época de Moisés, aunque las recurrentes fallas en su aplicación real abonaron el terreno para lo que vendría más tarde. Si la inestabilidad militar ante los embates filisteos en el siglo XI a.C. fue la causa material del inicio de la monarquía, el fracaso de la antes denominada “anfictionía”, que expresaba el espíritu de la alianza con Yahvé, precipitó su adopción, además de las presiones internas, léase “la corrupción de los jueces carismáticos en la administración de justicia”.⁸³ Después de todo, destaca Bright, es posible esbozar análisis más puntuales de esta etapa de la historia, gracias a que es uno de los mejor documentados por los propios textos.

Henri Cazelles, quien ubica el surgimiento de la monarquía israelita en la dinámica política del antiguo Oriente, resume muy bien la forma en que Israel asimiló los usos extranjeros de esta forma del Estado y delinea su contexto cultural:

Es cierto que el jefe de Estado es todavía el jefe de una especie de gran familia patriarcal a escala de agrupación de tribus. Pero hay una capital, un ejército y una administración. La monarquía oriental se sitúa en la conjunción de una ideología, según la cual el rey es padre de su pueblo, encargado por Dios para asegurarle una vida buena, y de la necesidad de una organización estatal, que supone técnica, cultura, ‘sabiduría’, como se decía entonces. [...]

Los estudios modernos han mostrado que dicho modelo *no era sólo un tipo de gobierno, sino también una ideología: el rey ‘padre’ gobierna en nombre del dios nacional, padre o pariente*.⁸⁴

Esta orientación patriarcal se mezclaría con las características de otras monarquías más avanzadas de la época. Mendenhall insiste más en que el modelo en que se inspiró la monarquía israelita fue el del Estado sirio-hitita, el cual permitió introducir una forma de “paganización” de consecuencias fatales, lo cual tuvo su representación material y simbólica, a la vez, en el establecimiento de Jerusalén como ciudad capital, lo que obligó a que David hiciera algunas concesiones religiosas:

⁸¹ H. Tadmor, “Época del primer templo, el cautiverio babilónico y la restauración”, en H.H. Ben-Sasson, dir., *Historia del pueblo judío. 1. Desde los orígenes hasta la Edad Media*. Madrid, Alianza, 1988, p. 118.

⁸² J. Bright, *La historia de Israel*. 7ª ed. Bilabo, Desclée de Brouwer, 1981, p. 189. Énfasis agregado.

⁸³ J. Pixley, *Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres*. México, Palabra, 1989, p. 19.

⁸⁴ H. Cazelles, *Historia política de Israel*. Madrid, Cristiandad, 1984 (Introducción a la lectura de la Biblia, 1), pp. 121-122.

La burocracia jebusea, opacada por los estándares modernos, fue en la que se basó David y, como todas las burocracias, creció y exigió cada vez más cosas. Al mismo tiempo se adaptó superficialmente a la nueva ideología religiosa del nuevo rey. A pesar de las vigorosas objeciones en contra de esta interpretación, parece probable que David tuvo dos “sacerdotes” debido a que gobernó sobre un pueblo que estuvo polarizado durante dos siglos entre la población aldeana yahvista y revolucionaria y los centros urbanos de poder paganos. El sacerdote Sadoc fue un vestigio del régimen jebuseo, como lo han señalado algunos eruditos. Los intentos contemporáneos por rehabilitarlo en su carácter de genuino yahvista con base en su genealogía oficial es un procedimiento que corresponde a las prácticas antiguas y modernas. [...]

La paganización final del Estado tuvo lugar cuando se desencadenó la lucha por la sucesión al trono, cuando David se encontraba en decadencia: la contienda política entre Adonías y Salomón me parece más claramente un conflicto entre las ideologías yahvista y jebuseo-cananea. La evidencia arqueológica y bíblica disponible manifiesta que la vieja tradición cananea triunfó, exactamente como lo proclamó el profeta Ezequiel.⁸⁵

Otra manera de ver el surgimiento de la monarquía es a través del concepto de la celebración de un nuevo contrato entre los reyes y las dirigencias tribales, como lo hace Carlos Dreher:

...desde su inicio, la monarquía fue el resultado de un contrato entre rey y pueblo, según los moldes del modo de producción tributario. El rey se disponía a organizar la defensa, a cambio de lo cual recibía un tributo. Dicho tributo consistían de una parte de la producción del campo, dentro de una lógica de cambio de servicios. Los soldados permanentes, lo mismo que el rey, ya no podían cultivar sus campos. Nada más justo, que recibiesen de los campesinos, a quienes defendían, su sustento. El texto de 1 Sm 8, a pesar de no emplear el vocablo “contrato”, o algún equivalente del mismo, parece presuponer tal relación contractual. Es evidente que el texto refleja un punto de vista negativo respecto de la monarquía. Tiene un carácter panfletario, presentándose como un instrumento de resistencia. Ciertamente habrá surgido un poco más tarde que en el momento que supuestamente retrata, cuando la monarquía ya está consolidada y la experiencia con ella ya deja percibir sus reflejos negativos. No obstante, revela derechos y deberes de las partes implicadas en el contrato”.⁸⁶

Mendenhall se refiere al oráculo de Ezequiel dirigido a criticar la importancia de la capital davidida: “La ciudad de Jerusalén fue fundada en Canaán. Antes fue habitada por los amorreos y los hititas. ¡Desde sus inicios es una ciudad malvada!...” (Ez 16.3, *Traducción en Lenguaje Actual*). Las consecuencias del conflicto ideológico hicieron que el manejo del poder por parte de David y Salomón perdiera su capacidad de servicio al pueblo y se centralizara en la figura del monarca. Mendenhall añade: “La paganización del Estado de Jerusalén fue resultado de un complejo proceso que fue *pensado* en aras del prestigio, así como razones políticas y económicas por los que tenían el poder de hacer que las cosas sucedieran”.⁸⁷ Por todo ello, la institución monárquica, aun cuando estaba en los planes iniciales de las comunidades israelitas, se impuso en la conciencia del pueblo al abandonar progresivamente los elementos de la tradición mosaica liberadora, como se verá más adelante. Con todo, y parafraseando a Roland de Vaux, Israel llegaría a ser, guardadas las proporciones con los imperios de la antigüedad, sólo un “Estado enano”.⁸⁸ La tensión social e ideológica que esto produjo, es muy bien resumida por Adolfo Ham:

A pesar de que existe en el Antiguo Testamento una ideología pro-monárquica muy fuerte, sobre todo articulada alrededor la figura de David, también hay una ideología anti-monárquica que, a mi parecer, y de toda una escuela de interpretación de la historia vétero-testamentaria, expresa más auténticamente los ideales comunitarios [...] del pueblo de Israel. En estos libros históricos y en los libros proféticos se advierte esta tensión, aunque finalmente la legitimación davídica triunfaría y se convertiría en la fundamentación ideológica de la dinastía davídica, y también en

⁸⁵ G.E. Mendenhall, *op. cit.*, pp. 163-164.

⁸⁶ Carlos Dreher, “Resistencia popular en los inicios de la monarquía israelita”, en *RIBLA*, núm. 32, 1991, 1, www.claiweb.org/ribla/ribla32/resistencia%20popular.html.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁸⁸ R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. 3ª ed. Barcelona, Herder, 1985, p. 138.

la base de la síntesis histórica de re-lectura de las tradiciones antiguas de Israel en los periodos exílico y post-exílico.⁸⁹

Finalmente, un abordaje como el de Jacques Ellul, ajeno por completo a las minucias hermenéuticas, debido a su interés ético-político, no deja de subrayar las peculiaridades del proceso teológico intrínseco en la historia que nos ocupa. No obstante, el horizonte interpretativo donde se ubicó le permitió trazar algunas pistas de análisis teológico de los sucesos políticos que pueden resultar de utilidad. Muy dentro de su estilo estudió los vaivenes de la monarquía israelita, por lo que observa, al referirse al Segundo Libro de los Reyes: “Estas historias veremos una intervención de Dios en la acción política que los seres humanos conciben y llevan a cabo. El fin es la historia, no los principios. También veremos el juicio de Dios en la política. El orden es el de la profecía y la revelación, no la ética y los procedimientos políticos”.⁹⁰ Ellul intentó trascender la mezquindad política de la época de los reyes posteriores a Salomón para deslindar la acción y la voluntad divina de las acciones humanas, dominadas en este caso por las “razones de Estado”, que se imponen siempre operativamente, aun cuando los mandatos divinos queden oscurecidos o relegados. Siguiendo a Karl Barth en el sentido de que esta historia política despliega concretamente “la libre determinación humana del ser humano en la libre decisión de Dios”, afirma:

La tendencia de la historia en las situaciones políticas nos lleva a una de las *cruces theologiae* bien conocidas en la metafísica y en lo insoluble racionalmente. Si Dios es omnipotente, no puede permitir a ningún ser humano cualquier libertad, y éste, cuando actúa, sólo puede ejecutar mecánicamente lo que Dios ha ordenado. Por otro lado, si el hombre tiene la libertad, si toma sus propias decisiones, Dios no es más que un Dios teórico, abstracto o impotente. Ahora bien, en las historias actuales, este problema académico no es ciertamente resuelto de manera global o intelectual. Por el contrario, se transporta en una realidad viviente que posiblemente no puede ser esquematizada. *Por eso es tan importante mantener las historias tal como son.* Por un lado, debemos rechazar firmemente hacer de ellas una *ilustración contingente de una doctrina de Dios.* Por otro lado, no debemos hacer de ellas un simple registro histórico, el objeto de una exégesis externa y una ciencia aburrida. Estamos en presencia de la vida misma en su expresión más profunda y significativa. No debemos dejar que se nos escape. En cada punto veremos la afirmación de una voluntad divina, pero nunca actuando directamente. Se transmite, se expresa, y se ejecuta a sí misma a través de intermediarios humanos. Éstos no tienen que ser hijos de Israel, creyentes o justos. Dios también actúa a través de otros.⁹¹

Es dentro de esta tensión material, histórica y teológica en donde tratan de ubicarse las siguientes líneas a la hora de recordar los moldes políticos, sociales y culturales que contribuyeron a delinear un uso y abuso del poder por parte de gobernantes que, al mismo tiempo que creían ser movidos por fuerzas religiosas o espirituales, no dejaron de atender las realidades fácticas con criterios que la teoría política ha identificado como correspondientes a una esfera material indiscutible, todo ello en medio de situaciones cuya antigüedad no deja de sorprender por el hecho de que hoy las leemos a través del prisma de nuestras propias realidades políticas, pletóricas de significados diversos y sumamente contradictorios.

2. La mentalidad monárquica en el reinado de Salomón

...me refiero a una teología que intenta describir a través del lenguaje un sistema *operativo* de valores y convicciones que determina las decisiones de los creyentes en todos los ámbitos de la actividad humana y esto, a su vez, es absolutamente inseparable de la ética bíblica.⁹²

G.E. MENDENHALL

⁸⁹ A. Ham, *Historia y poder. Comentario sobre el libro de Reyes.* Quito-Matanzas, Seminario Evangélico de Teología, 1999, p. 2. Cf. J. Bright, *op. cit.*, p. 207.

⁹⁰ J. Ellul, *The politics of God and the politics of man.* Trad. de G. Bromiley. Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 15. Traducción propia.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 15-16. Énfasis agregado.

⁹² G.E. Mendenhall, *op. cit.*, p.156.

A fines de 1977 apareció el libro de Jorge Pixley, *Reino de Dios*,⁹³ al final de cuyo segundo capítulo (“El reino de Yavé como proyecto político de Israel”), el autor hace algunas observaciones sobre la manera en que Israel se diferenció de los pueblos cananeos, sobre todo en lo relacionado con la deificación de los reyes. Las tribus de Israel basaban su intransigencia al respecto en el primer mandamiento de la Ley. En la época de los jueces, las tribus se opusieron tenazmente a las aspiraciones de algunos individuos a ser reyes sobre ellas. En Jueces 9.7-15 hay un tratamiento simbólico e irónico de la ociosidad que producía tal deseo. De ahí la sorpresa que genera el surgimiento del estado monárquico en el seno de una sociedad tan opuesta a ese modelo de gobierno: “Los textos bíblicos comentan sobre el surgimiento de la monarquía en términos que continúan la línea crítica y antimonárquica del Éxodo y de las historias de Jueces”.⁹⁴

Al ocuparse del texto de I Samuel 8, lo califica “como parte de una historia libertaria y antimonárquica [que] nos expone con toda claridad cuál es el significado a nivel político y a nivel económico de ese mandamiento contra la adoración de otros dioses que no tiene explicación a nivel religioso”.⁹⁵ El recurso jurídico que le permitió a Israel distinguirse de los demás pueblos cananeos era el Pacto de Yavé con las tribus. Yavé era el rey de Israel y ningún ser humano podía suplantarlo en dicha función. El capítulo concluye con una explicación económica del modo de producción prevaleciente, el “asiático”, para responder al espinoso problema del surgimiento de la monarquía en una comunidad de tribus tan reacia a la misma.

En el siguiente capítulo, “El reino de Yavé y el estado davídico”, comienza con la afirmación de que, debido a la retribalización en que se vieron inmersas las comunidades israelitas, se produjo un debilitamiento de las mismas, lo que propició que algunos individuos ambiciosos, quisieran imponerse sobre sus hermanos. El primero que lo hizo con cierto éxito fue Saúl, pero David fue quien consolidó de mejor manera esta intención, debido a que organizó un ejército cuyos orígenes se remontan a la existencia de una banda de *outsiders* o aventureros que no tenían un lugar aceptado dentro de la sociedad. Ya como rey de todas las tribus, centralizó el culto y el ejercicio del poder en Jerusalén, una ciudad que no pertenecía a ninguna de las tribus y que era la única en la que prevalecía el modo de producción asiático que los campesinos de Israel habían desbaratado en el resto del territorio. Esta ciudad se convertiría en “la ciudad de David” (II Samuel 5.6-10). El segundo rey de Israel pasó a ser un déspota cananeo más que vivió a expensas de los tributos de las aldeas campesinas.

Salomón perfeccionó el sistema tributario, el cual es descrito sintéticamente mediante bellas palabras críticas (I R 5.1-3; 6-8), las cuales son leídas más como una alabanza a la majestuosidad de su reino que como una denuncia de cuánto se había alejado ya Israel en esta época de sus elementos fundantes del Éxodo. La descripción del tributo de otros pueblos se corresponde con el tributo interno, expresión de la explotación de las tribus por su gobernante. De esa rapiña procedieron los recursos para construir el Templo, esfuerzo que significó una multiplicación de las cargas tributarias y del uso obligatorio de la fuerza de trabajo israelita. El empeño salomónico por construir edificaciones lujosas (el palacio real, la casa del bosque del Líbano, pórticos, la casa para su esposa egipcia: I R 7.1-12) era del mismo talante que el de los faraones egipcios. Semejante megalomanía llegó a ser una carga insostenible para las aldeas israelitas y de esa inconformidad vino la rebelión encabezada por Jeroboam, que acabó por dividir al reino.

La descripción de este desarrollo de la monarquía quedaría incompleta si no se expone el acompañamiento ideológico-teológico del cual se sirvió para legitimarse: el sacerdocio se alineó completamente, al poner al servicio de la dinastía davídica todo el arsenal histórico-teológico que intentó (y consiguió en parte) conectar a la monarquía con la historia antigua de la salvación por medio de una deformación de proporciones gigantescas. Todo con el propósito de que el pueblo aceptara que el régimen de David-Salomón le daba continuidad al proceso de auto-revelación divina comenzado en el Éxodo. Los salmos de entronización (2, 45, 72, 110) muestran las dimensiones ideológico-culturales de esta deformación religiosa, que seguía muy de cerca lo que era común en otras culturas, como la egipcia y la cananea. “Como ideología al fin, esta teología enmascaraba la realidad de la explotación mientras presentaba al rey como el defensor de los intereses de la clase oprimida”.⁹⁶ Esto es un verdadero exabrupto hermenéutico, ideológico y teológico. La interpretación que

⁹³ Buenos Aires, La Aurora.

⁹⁴ *Ibid*, p. 29.

⁹⁵ *Ibid*, p. 30.

⁹⁶ *Ibid*, p. 47.

hace Isaías de esta proyección debe ser vista como expresión de la utopía en el seno de una ideología dominante. El mesianismo corría por pistas históricas que no legitimaban los excesos del pasado, sino que se servían de aquello que por ausencia no se dio, a fin de construir un horizonte utópico siempre necesario para los más débiles.

Una respuesta evangélica conservadora que recibió este libro provino de Samuel Escobar, quien con un artículo titulado: “Un exabrupto hermenéutico”,⁹⁷ pretendió descalificarlo. Para él, aparte de otras consideraciones sobre las fuentes y la metodología teológica de Pixley, sólo existía un afán provocador por presentar la historia de Israel en el Antiguo Testamento como “una lucha de clases entre campesinos y monarquistas”.⁹⁸

Un año después de la aparición del libro de Pixley, se publicó *The Prophetic Imagination*,⁹⁹ del biblista estadounidense Walter Brueggemann. En él se proponía, entre otras cosas, demostrar la forma en que la monarquía davídico-salomónica secuestró y se apropió de los ideales mosaicos por crear y consolidar una comunidad alternativa para mostrarse a sí misma como continuidad de dicho proyecto. Luego del primer capítulo en el que expone las características generales de la comunidad alternativa de Moisés a partir del Éxodo, Brueggemann desarrolla en el segundo capítulo (“La conciencia monárquica: Contrarrestar la contra-cultura”) una ágil disección de los caminos históricos de la negación de dicha comunidad durante la época monárquica, señalando de entrada que, si bien David ejerció el poder de manera inteligente y ambigua, y con ello dio inicio a los cambios radicales en los fundamentos de la vida y la fe de Israel que, con Salomón llegaron a su máxima expresión.

En primer lugar, resume el proyecto salomónico en un esquema que incluye:

- a) Un harén para controlar la “fertilidad autogenerada”, cuya finalidad contrasta con la suerte de las parteras del periodo mosaico;
- b) El sistema tributario por distritos para desplazar a las tribus;
- c) Una tecnocracia esencialmente conservadora;
- d) Un ejército permanente, ajeno por completo al auténtico interés nacional; y
- e) Una fascinación por la sabiduría, para poder parcelar la realidad en espacios razonables.¹⁰⁰

Para Brueggemann, que sigue en este punto a Mendenhall, la realización de este programa fue una verdadera “canaanización de Israel” a través de la centralización de toda la vida del pueblo en el Templo de Jerusalén. Salomón tuvo una visión social completamente opuesta a la de Moisés. Él se encargó de tratar de borrar todo vestigio de la conciencia de una comunidad alternativa y, lo que es peor, de hacer creer que su régimen se hallaba en continuidad con aquella.

En segundo lugar, desglosa tres dimensiones de la época salomónica que se articularon óptimamente para cumplir con las intenciones del monarca: por un lado, esa época se caracterizó por ser de gran bienestar y prosperidad. I Reyes 4.20-23 describe la bonanza alimenticia de la corte salomónica. La saciedad se había instalado en Israel (y Judá, como dice el texto); por otro lado, Salomón implantó y desarrolló una política social opresiva, una de cuyas expresiones fue el trabajo forzado para servir a las necesidades cada vez más superfluas de la corte (I Reyes 5.13-16; 9.22); finalmente, el sostén ideológico de este programa no podía ser otro más que el establecimiento de “una religión controlada y estática”, en la que Dios perdía su libertad para asimilarse y servir a los intereses de la casa del rey. Con ello, Dios dejaba la posibilidad de ser un tribunal de apelación para los excesos de la monarquía.¹⁰¹

En tercer lugar, el éxito en el empeño salomónico de contrarrestar la contra-cultura mosaica se debió a las siguientes oposiciones: economía de abundancia *versus* economía de igualdad; política de opresión *versus* política de justicia; y, sobre todo, religión de la accesibilidad de Dios *versus* religión de la libertad de Dios.¹⁰²

⁹⁷ *Boletín Teológico*, México, Fraternidad Teológica Latinoamericana, núm. 1, ene.-mar. 1981, pp. 16-19.

⁹⁸ *Ibid*, p. 17.

⁹⁹ Philadelphia, Fortress, 1978. Traducción castellana de la 5ª edición (1983): *La imaginación profética*. Santander, Sal Terrae, 1986. (Presencia Teológica, 28) Se citará de ésta última.

¹⁰⁰ W. Brueggemann, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁰¹ *Ibid*, pp. 37-42.

¹⁰² *Ibid*, p. 42.

Salomón consiguió hacer lo que podría parecer imposible: tomar el *novum* mosaico y anularlo y dejarlo sin efecto. En la Jerusalén del siglo X es como si la revolución mosaica y el consiguiente experimento social no se hubieran producido. La larga secuencia de la historia imperial prosiguió su marcha como si no hubiera sido interrumpida por aquella revelación del Dios liberador. Salomón se las apañó para establecer una singular continuidad con la misma realidad egipcia que Moisés se había esforzado por combatir.¹⁰³

Finalmente, Brueggemann destaca los dos logros teológicos auténticos de la era salomónica, los cuales, obviamente, traen la marca y el peligro de ser leídos únicamente desde la perspectiva legitimadora. Leídas de un modo liberador, son muy útiles para los intereses de las mayorías. El primero es *la fe en la creación*, entendida no como un instrumento de propaganda monárquica para mostrar como garantía del orden cósmico al bloque rey-templo-realeza-ciudad, sino como una fe que le habla a una comunidad ya no tan preocupada por sobrevivir y que puede pensar en asuntos de mayor amplitud. Una fe así corría también el riesgo de distraer de los problemas relativos a la justicia para darle prioridad al tema del orden. Era de esperarse que quienes pagarían los costos de esta preeminencia serían los marginados. El segundo logro lo constituye *el surgimiento del mesianismo*, es decir, de la esperanza en un rey venidero que se levantaría como defensor de los débiles y, potencialmente, como un “agente del sueño mosaico”. Esta creencia funcionaría como una especie de atajo para regresar al camino original. Su función no sería reivindicar o “salvar” a la monarquía, la cual fracasó como proyecto histórico, sino más bien de servirse de ella para canalizar los intereses del Dios del Éxodo.

Los círculos proféticos, sensibles a estas rupturas y reacomodos teológicos, fueron los que interpretaron de manera más pertinente su aplicabilidad a la vida del pueblo y los que percibieron, con claridad meridiana, los enormes riesgos que implicaban acerca de la realidad del Dios libre, soberano que se había revelado en Egipto como una divinidad solidaria, como “un Dios que, a diferencia de sus regentes monárquicos, es alguien cuya persona se presenta como pasión y “pathos”, como capaz de mostrarse solícito, de llorar, de afligirse, y también de regocijarse. Los profetas posteriores a Moisés saben que esa solicitud, ese llanto, esa aflicción y ese regocijo no habrán de ser burlados por el aparato o la inmunidad de la monarquía, porque se trata del único y verdadero Dios. Y los reyes deben afrontar este hecho”.¹⁰⁴

3. Las transiciones políticas: David-Salomón-Roboam

Para continuar con esta veta recordaremos que en 1979, Norman K. Gottwald publicó *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, una obra que como lo indica su nombre analiza desde la sociología de la religión la especificidad de las tribus de Israel, un esfuerzo que le devolvía a los hechos liberadores de Dios en el Antiguo Testamento su carácter. Este mismo autor profundizó en estos planteamientos, en otro libro, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*.¹⁰⁵

De esta obra nos interesa su sección correspondiente a “La aparición y el triunfo de la monarquía en Israel”, en cuyo apartado dedicado a Salomón se señala que con el fin de asegurar la bonanza económica, este rey buscó la superioridad militar construyendo fortificaciones masivas y equipando a su ejército con carros de guerra. Pero la marea de la opulencia entró en dificultades: el desarrollo económico hizo que Salomón llevara cabo políticas contradictorias que resultaron en cada vez más bajos rendimientos. Para sostener una clase dominante improductiva y ociosa, tuvo que apoyarse en la expansión agrícola y comercial, reforzó al ejército, en lo que tuvo que gastar mucho y sus recursos se redujeron más y más. Para las construcciones, se necesitaba madera y metales del exterior las cuales podría pagar únicamente con productos del campo. Y aquí aparecía la gran contradicción: el rey mandaba a la gente a trabajar en tareas opuestas, por un lado a mejorar las cosechas y, por otro, a dejar la tierra y servir en el ejército o construir las ciudades.¹⁰⁶

Con este antecedente, Gottwald resume en cuatro aspectos los efectos estructurales de la monarquía israelita: a) la centralización política, que propició la opresión del pueblo; b) la estratificación social, a causa de la oligarquía que controlaba al país; c) cambios en la tenencia de la tierra, que alteraron definitivamente la vida de

¹⁰³ *Ibid*, pp. 42-43.

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 49. Cf. El análisis del “ ciclo de Salomón” en Pedro Zamora, *Reyes. I. La fuerza de la narración*. Estella, Verbo Divino, 2011.

¹⁰⁵ Philadelphia, Fortress Press, 1985.

¹⁰⁶ N. K. Gottwald, *op. cit.*, p. 322.

las tribus, sus antiguos poseedores; y d) repercusiones domésticas del comercio exterior, la diplomacia y la guerra.¹⁰⁷ En este mismo sentido, un nuevo libro de Pixley vino a consolidar sus apreciaciones anteriores. En *Historia sagrada, historia popular*,¹⁰⁸ este autor realiza una amplia visión de conjunto de toda la historia israelita. Respecto a Salomón subraya el hecho de que a pesar de que la estructura social de su reino es muy similar al esquema clásico del modo de producción tributario, la única diferencia era que el rey seguía formalmente sometido a Yahvé y su ley. No obstante, se hace la observación de que, al parecer, ningún profeta le impuso límites a sus acciones.¹⁰⁹

El biblista brasileño Carlos Dreher le da un sesgo muy pertinente a la valoración del reinado de Salomón, al ocuparse del asunto con la mira puesta en el impacto de las políticas de dicho rey sobre la vida y el destino de los trabajadores de Israel. Dreher consigue con su artículo, "Salomón y los trabajadores",¹¹⁰ una formidable caracterización teológico-económico-laboral de dicho reinado. Para tal fin, pasa revista, en primer término, a las consideraciones sobre el carácter tributario de la monarquía israelita, puntualizando los servicios que el rey ofrecía al pueblo a cambio de los tributos: la seguridad ante las agresiones de los pueblos vecinos. Dado que en los tiempos de Salomón las hegemonías perdieron fuerza, su régimen pudo adquirir soberanía sobre toda Siria-Palestina, "tornándose en el sucesor del imperio egipcio en aquella región".¹¹¹ Dudoso honor ciertamente, si se le contrasta con la tradición mosaica y los viejos recuerdos de aquel país.

Al desaparecer los enemigos externos debido a la fuerza militar de Israel, la razón de ser del convenio rey-pueblo desaparecía, lo que obligaba a inventar nuevas obligaciones que mantuvieran el acuerdo: ahora se ofrecían obras públicas en torno a la religión, por lo que el templo de Jerusalén aparecía como "barniz ideológico" del sistema tributario. La opresión no se va a dar en abstracto, ni con un rostro maligno, al contrario, tiene un rostro doblemente piadoso porque al mismo tiempo que le entrega al pueblo un santuario de indudable valor artístico, el régimen puede decir que "los impuestos están trabajando". Una observación textual y literaria muy valiosa: Dreher apunta muy atinadamente como hasta el Deuteronomista, habitualmente proclive a narrar los deslices reales, cae en la trampa del templo lujoso, al grado que llega a ofuscarle su crítica. La exacción del propio Israel era insuficiente para acometer esta y otras tareas arquitectónicas gigantescas. Se necesitaban materiales costosísimos, y una mano de obra calificada para su ejecución. ¿De dónde salió todo eso? Dreher explica: de la entrega de los bienes y hasta del territorio israelita a un rey extranjero, Hiram de Tiro, quien ahora recibiría un pago en especie basado en productos agrícolas, lo cual, evidentemente, duplicaría los tributos que debían pagar los trabajadores, sometidos como estaban para mantener el lujo de la corte del rey. Allí surgió la deuda externa que, como ya se dijo, fue cubierta incluso con la entrega de territorio: 20 ciudades de Galilea (I Reyes 9.11),¹¹² la cual disimuladamente aparece descrita entre las "otras actividades de Salomón", como reza el subtítulo de la edición de las Sociedades Bíblicas Unidas.

Ante todo ello, era de esperarse el estallamiento de la rebelión de las tribus de Israel, particularmente las norteñas, que eran las que más costeaban con su sudor todos aquellos excesos reales, dado que, al parecer, la tribu de Judá estuvo exenta del tributo y de los trabajos forzados. Textualmente, la resistencia aparece, de manera velada pero consistente, en varios lugares: en I Samuel 8; en el libro del Éxodo por medio de las descripciones de la opresión egipcia, alusión clara a la opresión salomónica; y en Deuteronomio 17, donde las limitaciones al poder de los reyes retratan gráficamente los excesos del periodo: la multiplicación del ejército, los abundantes matrimonios con extranjeras y el lujo excesivo. El camino para la insurrección tribal estaba listo y Jeroboam llegó para dirigirla. Observaciones como la de los sentimientos de los campesinos israelitas al ver "desaparecer su producto en la mesa del rey y en las transacciones comerciales con el exterior",¹¹³ le otorgan a

¹⁰⁷ *Ibid*, pp. 323-325.

¹⁰⁸ El subtítulo es: *Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*. Apareció simultáneamente en México, Palabra, y San José, DEI-CIEETS, 1989. Citamos de la 2ª edición revisada, San José, DEI, San José, 1991.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 33.

¹¹⁰ *RIBLA*, núm. 5-6, 1990, pp. 15-25. Dreher registra que ya se había ocupado del tema, aunque desde otra perspectiva en "O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 11, 1986.

¹¹¹ *Ibid*, p. 16.

¹¹² *Ibid*, p. 24.

¹¹³ *Ibid*, p. 25.

este ensayo un matiz inédito en este tipo de aproximaciones. El enlace con lo laboral le da, además, una dimensión poco común.

Dreher ha desarrollado más ampliamente el contexto y las implicaciones de la rebelión de Jeroboam, situándola en la dinámica de las crisis cíclicas de la monarquía, pues luego de enumerar los entretelones de los intentos de golpes de Estado contra David, observa:

El día del cambio llega después de la muerte de Salomón. La sucesión monárquica y las cuestiones como ella relacionadas se presentan siempre como momentos de crisis y de inestabilidad. Ya habían sido así en la vejez de David. Ahora, aunque no haya disputa por el trono, hay crisis nuevamente.

Según 1 Re 12, las tribus del reino del norte se reúnen en Siquén para “hacer rey” a Roboán, hijo de Salomón, que ciertamente ya había asumido el trono de Judá. A juzgar por la secuencia del relato, “hacer rey” significa aquí discutir las bases contractuales de ese nuevo reinado. [...]

En un cierto sentido, el acontecimiento repite, en la secuencia, las revueltas de Absalón y Seba. Como cuando siguieron a Absalón, las tribus del norte no piensan en acabar con la monarquía. Quieren solamente una reforma. Quieren rever y renegociar algunas cláusulas del contrato entre el rey y el pueblo.

El pueblo está dispuesto a “servir” a Roboán, lo que ciertamente significa su disposición a pagar tributos y a prestar servicios, tanto en el ejército cuanto en las construcciones reales. Quiere, sin embargo, una modificación en la manera de hacerlo. “Tu padre hizo pesado nuestro yugo; ahora, pues, alivia tú la dura servidumbre de tu padre y el yugo pesado de tu padre y el pesado yugo que nos impuso sobre nosotros, y te serviremos”. La reivindicación es clara. Si Roboán quiere ser rey también sobre Israel, tendrá que ablandar la tributación y los trabajos forzados.¹¹⁴

La incapacidad política de Roboam le impidió negociar con las tribus y eso marcó el fin del Estado unido. Al rechazar las nuevas condiciones que planteaban las tribus rebeldes, selló la suerte de una monarquía que se precipitaría hacia la ruina por partida doble: en el Norte diversificado y en el Sur con la herencia davídica: “El contrato estaba arruinado. Y eso no era ahora, con Roboán. Fue así con Salomón. Fue también así con David. Desde el comienzo los davídicos no habían respetado el contrato con Israel. Por eso, ¡afuera, davídicos! ¡Afuera, zarzas inútiles y sofocantes! ¡Abajo la monarquía! ¡De nuevo al sistema tribal, sin rey, sin Estado, pero con libertad y con hartura!”¹¹⁵ Acaso Brueggemann, al revisar nuevamente la figura de Salomón, lo colocó en su justa dimensión después de siglos de incomprensión al esperar tanto de él y calificarlo como “un icono irónico del éxito humano”, pues sus correspondientes características (constructor del templo, rey sabio, genio económico, maestro duradero...) no alcanzan a abarcar todo lo que sigue representando hasta la fecha:

El poder artístico e imaginativo dedicado a Salomón es crucial para la lectura del texto. La dimensión irónica de la literatura no sólo es artística y estética sino también sirve directamente al propósito teológico de subvertir la aspiración de absoluto que se advierte en la tradición de Salomón. Superficialmente, Salomón es un absoluto completo como cualquier gobernante de Israel pudo ser, o como cualquier gobernante imaginado o construido por Israel. La presentación narrativa de Salomón, sin embargo, tiene una arista literaria distintiva y deliberadamente teológica, esto es, una conciencia clara de que el poder de YHWH —promulgado variadamente por medios directos o disfrazados— sirve para desabsolutizar cualquier intento humano sobre el poder.¹¹⁶

Algunas conclusiones provisionales

El hecho de que esta etapa de la “historia de la salvación” siga siendo interpretada y aplicada de una manera tan acrítica y descontextualizada, ha propiciado que se preserve una imagen de los monarcas de Israel que no necesariamente toma en cuenta los elementos crítico-proféticos que brotan de los textos. El protestantismo popular, en general, se encuentra muy alejado de la posibilidad de encontrar en la lectura de los pasajes relacionadas con el surgimiento, las crisis y la desaparición de la monarquía israelita, una veta de importancia para enriquecer e iluminar sus concepciones socio-políticas a la luz del presente.

¹¹⁴ C. Dreher, “Resistencia popular...”, *op. cit.*

¹¹⁵ *Ídem.*

¹¹⁶ W. Brueggemann, *Solomon: Israel's ironic icon of human achievement*. Columbia, Universidad de Carolina del Sur, 2005, pp. xii-xiii. Traducción propia.

Si consideramos que la educación cristiana inicial (infantil) transmite esta imagen idílica e idealista, es posible percibir la relevancia del tema de la monarquía en Israel, dado que obliga a plantear, a su vez, el asunto de la naturaleza, existencia y características del Estado, en cualquiera de sus formas. La educación cristiana inicial, entonces, contribuye de manera eficaz a preservar la imagen de magnanimidad e intocabilidad que se supone caracteriza a los gobernantes de todas las épocas. De ahí la extrañeza que se da cuando en las relecturas de los textos correspondientes, se advierte el valor y la intensidad con que los profetas cuestionaron a los reyes de su tiempo. A los ojos de múltiples comunidades protestantes, eso es impensable y, por lo mismo, si se da una apropiación favorable de estas relecturas, el impacto que producen puede propiciar una praxis contestataria desde el nivel mismo de la observación.

El énfasis particular consiste en la búsqueda de paralelos iluminadores entre la historia de la sucesión de Salomón y de la rebelión de Jeroboam (I Reyes 12.1-24; II Crónicas 10.1-11.4) y la situación política mexicana al final del sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y al principio del gobierno de su sucesor, Ernesto Zedillo (1994-1995), por ejemplo, motivado esto sobre todo por las exigencias sociales y políticas que se le hicieron al segundo para abandonar, o al menos modificar, algunas de las políticas neoliberales del régimen anterior. Su negativa y renovación de la confesión de fe en dichas políticas serán interpretadas a partir de lo que aparece en dichos textos. Paralelismos de este tipo deben tomar muy en cuenta las advertencias de Croatto sobre los riesgos del “concordismo” de los textos bíblicos con realidades presentes, ya que es doblemente negativo porque: “a) Reduce el mensaje a situaciones que tienen su equivalente en la experiencia de Israel o de la primera comunidad cristiana, como si Dios no supiera hablar o revelarse de otra manera. Es un reduccionismo teológico. b) [...] superficializa el mensaje al nivel de una facticidad externa, confundiendo *lo que* sucede con su *sentido*.¹¹⁷ Se intentará, pues, buscar este sentido, es decir, un verdadero punto en común entre ambas partes a fin de iluminar la realidad presente con el “depósito de sentido” que subyace en los textos bíblicos.

El salmo 72, mencionado líneas atrás como uno de los textos que mejor expresan la sublimación de la figura del monarca como defensor de los pobres y marginados, afirma que “la sangre de ellos será preciosa ante sus ojos” (v. 14b). Estas palabras se puede contrastar con la actitud que mantuvo Salinas, de sacrificar a la población a fin de lograr disminuir la inflación a un dígito. La falta de aprecio por la vida del pueblo, por su sangre, implica el desprecio por su realidad, por su especificidad humana. Al considerar a las personas sólo como datos estadísticos que funcionan como variables de ecuaciones económicas, los gobernantes neoliberales se han convertido en anti-paradigmas del respeto por las necesidades humanas, porque éstas no cuentan a la hora de hacer macroprogramas económicos. Las vidas de las familias, depauperadas al máximo, no tienen ningún valor real para los que ejercen el control de la vida económica

La negativa de Zedillo a cambiar de política económica encuentra su paralelo en la respuesta de Roboam a los consejos de la vieja clase política de los contemporáneos de su padre, quienes veían que, efectivamente, el país necesitaba un cambio de rumbo y un proyecto que fuera más respetuoso de las formas de organización tribal, tan profundamente arraigada en Israel. La soberbia de Roboam, fundada en la autosuficiencia de los tecnócratas como él, y su decisión de ser más duro que Salomón, le granjearon la oposición y el rechazo de las tribus del norte y el pasar a la historia como un gobernante sin voluntad política para interpretar los signos de los tiempos.

La insurrección popular de Jeroboam, legitimada por un profeta, se instaló en la vida nacional y recibió un gran apoyo que permitió intentar un proyecto alternativo, que desgraciadamente también incurrió en errores de forma y de fondo. No obstante, fue un camino viable para salir de la idolatría oficial del templo salomónico y empezar una nueva fase de la historia de Israel. En este sentido debe ser vista hoy la función de las nuevas e innegables formas de asociación y resistencia social, que bajo diversos nombres y mecanismos se levantan para tratar de proponer maneras más eficaces y menos autoritarias de movilización para el cambio. La emergencia del movimiento zapatista y su convocatoria a las fuerzas políticas del país para integrar un frente común de búsqueda de soluciones alternativas, se parece mucho a aquel movimiento que reivindicó a las tribus de Israel como el espacio privilegiado para las tomas populares de decisión.

¹¹⁷ J. S. Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires, La Aurora, 1984, p. 13.

MIGRACIÓN, GLOBALIZACIÓN Y FE BÍBLICA: UN PANORAMA EN TRES NIVELES (2007)

En nuestro éxodo no hay orgullo como en el hebreo. Aquí no viene el hombre elegido, sino el hombre. El hombre solo, sin tribu, sin obispo y sin espada. En nuestro éxodo no hay saudade tampoco, como en el celta. No dejamos a la espalda ni la casa ni el archivo ni el campanario. Ni el mito de un rey que ha de volver. Detrás y delante de nosotros se abre el mundo. Hostil, pero se abre. Y en medio de este mundo, como en el centro de un círculo, el español solo, perfilado en el viento. Solo. Con su Arca; con el Arca sagrada. Cada uno con su Arca. Y dentro de esta Arca, en llanto y la Justicia derribada. ¡La Justicia! La única Justicia que aún queda en el mundo (las últimas palabras de Don Quijote, el testamento de Don Quijote, la esencia de España).¹¹⁸

LEÓN FELIPE, "El llanto es nuestro"

Ante los excesos de la globalización impuesta como fatalidad y no como una realidad repleta de posibilidades de acercamiento e intercambio humano, más allá de la dictadura del mercado que todo lo ve como mercancía, la ancestral y dolorosa experiencia de las migraciones forzadas puede y debe ser analizada desde diversos enfoques críticos. Desde las trincheras teológicas y eclesiásticas, lejos de seguir en la línea de la autocomplacencia y la superficialidad ante las responsabilidades de las diversas comunidades, es posible esbozar abordajes que tomen en cuenta las dimensiones que alcanza actualmente este problema humano y social. En ese sentido, a la crítica acerca del inmovilismo eclesiástico y teológico que nos embarga de manera tan insistente, hay que oponer esfuerzos como el presente de la FUMEC y el muy reciente XXVII Congreso de la Asociación de Teólogos Juan XXIII (6-9 de septiembre) celebrado en Madrid, con la participación de más de mil personas, bajo el lema "Fui emigrante y me acogisteis". Dos fragmentos de su declaración final, merecen citarse:

- Desde el punto de vista religioso, la fe cristiana no hace distinción de razas ni establece fronteras de separación, por lo tanto debe promover una sociedad inclusiva en la que todos y todas puedan ocupar un espacio digno en igualdad de oportunidades; una sociedad en la que no haya extranjeros ni apátridas, en la que los "papeles" no condicionen ni la dignidad ni las oportunidades de las personas.
- Las migraciones masivas nos obligan a recordar el mensaje paulino: "Recibíos los unos a los otros, como también Cristo nos recibió" (Ro. 15,7). O el texto lema de nuestro Congreso: "Si un emigrante se instala en vuestra tierra, no lo oprimáis. Será para vosotros como un nativo más y lo amarás como a ti mismo, pues también vosotros fuisteis emigrantes en la tierra de Egipto" (Lev. 19, 33-34). Este "recibir al otro", sin ninguna sombra de discriminación, sin paternalismos ni exclusivismos de ningún tipo, es el núcleo de la buena noticia del Evangelio y la clave para crear una sociedad nueva.¹¹⁹

En dicho congreso se reconoció el hecho de que España dejó de ser un país de migración para convertirse en un país de inmigración. La nota de *El País* señala que el Congreso subrayó la riqueza y el valor ético de la hospitalidad. Una pregunta intrigante atronó en el ambiente: "¿es posible un mundo sin migrantes?". Resulta imposible imaginarlo, se dijo, ¡y menos entre religiosos monoteístas! Pues en el origen de la fe judía, cristiana e islámica predomina el fenómeno de la migración. "Líderes como Abraham, Moisés, Jesús o Mahoma fueron errantes, por voluntad o huyendo de persecuciones. Por eso la hospitalidad es exigencia de humanidad y principio ético de las religiones".¹²⁰

El obispo Pedro Casaldáliga, migrante él mismo, envió un saludo en el que afirma: "Aun reconociendo la complejidad del problema, buscarle soluciones progresivas es un deber sagrado, insoslayable. La Tierra es la casa común de todas las personas y pueblos que, en la más radical instancia, somos la raza humana, la humana familia de Dios". Y lanzó un reto a los poderosos: "El Primer Mundo, como puerto de llegada de tantos hermanos y hermanas prohibidos de vivir dignamente en sus patrias, debe responder con gestos y con leyes a ese derecho

¹¹⁸ León Felipe, "El llanto es nuestro", en *Español del éxodo y del llanto* (1939). Madrid, Visor, 1981, p. 23, www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/89141730983492706365679/p0000001.htm#1.

¹¹⁹ "XXVII Congreso de Teología. 'Fui emigrante y me acogisteis'. Mensaje final", en *Lupa Protestante*, www.lupaprotestante.es/lpn/content/view/672.

¹²⁰ Juan G. Bedoya, "¿Un mundo sin emigrantes?", en *El País*, 8 de septiembre de 2007,

de la inmigración”. Otro ponente, Carlos Jiménez, demostró que los emigrantes aportan a un país mucho más de lo que reciben. Por su parte, el sacerdote Enrique de Castro, de la “parroquia roja” del barrio madrileño de Entrevías, advirtió en el discurso de apertura: “Fue en los emigrantes donde encontramos la buena noticia de Jesús. El lugar social de Dios son los pobres”, con lo que dio el necesario tono de autocrítica liberadora a la reunión, desdeñada como siempre por los altos dignatarios.¹²¹

Y es que, si hemos de ser honestos, debemos notar que el tema de las migraciones no debe convertirse, como tantos otros en un asunto de moda que viva sus buenos años de explotación para caer luego en el declive “natural” para ocuparnos de otras cosas, dado que las cifras son espeluznantes:

De todos los habitantes del planeta, al menos doscientos millones son inmigrantes (uno de cada 35) [...] La mayor cantidad de éstos se asientan en Europa y representan un 7.7% de la población del viejo continente. [...] En 2004 los mexicanos expatriados enviaron más de 16 mil millones de dólares al país, [...] la cifra más alta del mundo. La paradoja está en que si no fuera por estas migraciones, algunos países europeos ya habrían alcanzado un déficit en el crecimiento de la población y la economía estadounidense no habría crecido tanto. Pero incluso entre los territorios latinoamericanos, unos llegan y otros se van, dependiendo de la situación local y la del vecino.¹²²

Datos duros como éstos, que alimentan las bases de datos de los gobiernos, manifiestan la necesidad de responder, como movimientos organizados, a las tendencias cada vez más destructivas de la globalización, que ha elevado a categoría de dogma el viejo adagio que reza: “Paso libre para las mercancías, no para las personas”. Este es el sentido de los tratados de libre comercio, cuya tendencia es imponer los criterios de los países exportadores más fuertes. Por ello, al indagar en los niveles de apreciación de los niveles de análisis del problema, saltan a la vista la necesidad de poner dicho análisis al servicio de las comunidades religiosas que, eventualmente, pueden movilizarse y actuar en varios frentes posibles, desde la asistencia a los grupos migrantes, como en el caso de los centroamericanos que atraviesan México en su afán por llegar a Estados Unidos, hasta la presión social hacia los gobiernos para actuar con mayor decisión ante el problema.

1. Nivel histórico-narrativo

Varios son los núcleos de la fe bíblica que resultarían inexplicables sin discutir, así sea brevemente, la dinámica de las migraciones. Basta con observar atentamente los mapas de la antigüedad para percibir, en las enormes trayectorias de los peregrinos, la magnitud de los traslados, geográficamente hablando. La forma en que los relatos sintetizan, dentro y fuera de la Biblia, la dureza de la experiencia de los transterrados, coloca los relatos en una dimensión muy reducida que únicamente las tradiciones orales son capaces de transmitir en su justa realidad. Lo que queda claro, en todas las épocas, es la manera en que el fenómeno migratorio es incorporado como un elemento estructural de los sistemas económicos, cualquiera que sea el carácter de los mismos, dentro de la evolución de los modos de producción. Sean las esclavas hebreas en Egipto o las trabajadoras de las maquiladoras en el norte de México o en los países europeos, el estatus de su trabajo como migrantes se ve reducido de valor ante las exigencias del sistema económico que busca lograr los niveles de producción que demanda el mercado, sin reparar en los desajustes psicológicos, alimenticios y emocionales que implica tener que ser *trabajadores efectivamente productivos* en cualquier lugar y tiempo.

La ecuación espacio-tiempo, tan cara a los narradores de todos los tiempos apareced, en el caso de las migraciones en una abierta discontinuidad adonde las vidas concretas de los seres humanos se ven desgarradas por no coincidir necesariamente con los intereses de sus empleadores, al grado de que la potenciación psicológica e incluso orgánica de su productividad está en función de la manera en que son asimilados en la sociedad adonde se ubican por la necesidad laboral y de mejores estándares de vida. Las desafortunadas palabras del ex presidente mexicano Vicente Fox acerca de que los trabajadores mexicanos llevan a cabo las labores que “ni los negros quieren hacer”, ejemplifican la forma en que aquéllos deben hacerse a la idea de que la importancia de su trabajo se impone por la fuerza de los hechos para obtener los beneficios económicos que

¹²¹ También en Aparecida, la migración fue uno de los temas centrales, como observó Agostinho Marchetto., secretario del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes, en www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=27795.

¹²² María Pellicer, “Un mundo sin fronteras”, en *Gatopardo*, núm. 83, septiembre de 2007, p. 28.

en su país les ha sido imposible lograr. Los bajísimos niveles de escolaridad de estos migrantes se proyectan directamente en el tipo de trabajos que se ven forzados a realizar, a contracorriente de lo que sucede con las nuevas generaciones que ya gozan de la nacionalidad estadounidense.

Otro aspecto lo constituyen las tradiciones que los trabajadores agrícolas mexicanos en Estados Unidos se ven obligados a forjar para ahorrar y poder enviar las remesas a sus familias en términos, por ejemplo, de la alimentación, pues sus hábitos tienen que transformarse para responder físicamente a las exigencias de la productividad. En este sentido, las nuevas gestas de los migrantes, como aquellas que han alcanzado estatura de canónicas, merecen ser rescatadas y ser transmitidas como elementos liberadores para las nuevas generaciones que enfrentan el riesgo de la asimilación cultural, puesto que ya no participan del recuerdo de la tierra originaria. Esta es la razón por qué los relatos bíblicos insisten tanto en la transmisión de la memoria histórica para que “aquellos que ya no vivieron las acciones liberadoras de Dios” (Dt 26) tengan un asidero cultural, cultural y tradicional que los conecte con la tierra de sus padres y con sus esfuerzos por persistir en los patrones que les dieron origen. La continuidad cultural es un lazo intergeneracional que debe trabajarse arduamente en medio del bombardeo de la sociedad dominante a la cual se han integrado los migrantes.

Un dato contradictorio: recientemente ha sido ordenada como pastora (en la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos) Rosa Blanca González, egresada de un seminario mexicano, quien, sin la esperanza de alcanzar ese reconocimiento en su país, trabaja con familias de indocumentados.¹²³ Esta situación, altamente positiva para su desarrollo personal y también por la superación de las barreras de género que su iglesia impone a las mujeres, no deja de ser paradójica, pues sólo mediante la migración ella alcanzó semejante logro.

2. Nivel poético-simbólico

Este es acaso el nivel más abandonado y mal interpretado del fenómeno de las migraciones, pues implica un cierto grado de resistencia, diálogo y asimilación hacia las culturas dominantes. Partiendo desde la denominación misma del fenómeno, las palabras adquieren resonancias determinadas porque producen asociaciones que no necesariamente traducen la experiencia social y cultural de los migrantes. Así, no es lo mismo hablar de destierro, diáspora, exilio o inmigración, pues tal como comenta Angelina Muñiz-Huberman, transferrada hija de españoles en México (aunque nacida en Francia), los ecos simbólicos y religiosos del exilio resultan amplísimos y los migrantes son portadores de toda una tradición ancestral y casi connatural a los seres humanos:

El exilio es un fenómeno consustancial con el ser humano. Desde el primer exilio, que lo fue de carácter divino (la expulsión del Edén) hasta los que le siguieron, de carácter histórico, han sido la piedra de toque de pueblos y personas. Se ha considerado un castigo más refinadamente cruel que la prisión o la muerte. Ha acentuado la temporalidad del hombre al negarle un espacio propio. Adán y Eva adquieren la muerte al perder el paraíso. Quien sale al exilio, sale en busca de una muerte sin tierra. La condena es el eterno vagabundeo y la conciencia precisa del paso del tiempo. A la vez, adquiere una esperanza inviolable: el anhelo del retorno. De lo que se trata, entonces, es de llenar el tiempo, un tiempo que no vale, en un espacio ajeno, para recuperar el verdadero tiempo. Y he aquí que la manera perfecta de llenar ese tiempo y ese espacio es por la preservación de la memoria. Y quienes son especialistas en esto, el poeta y el filósofo, se dan la mano.¹²⁴

El aparente elitismo de estas apreciaciones, al concentrar en los poetas y filósofos el *degustamiento* del exilio, hace que esta palabra rompa con el esquema casi martirial con el que a veces se trabaja el asunto. Esta autora, debido a su trasfondo judío, ha logrado elaborar el tema del exilio de una manera que parecería chocante al confrontarla con algunos análisis del problema, en muchos de los cuales parece que la situación de los migrantes se ve desligada de su imaginería y simbolismo en relación con la tierra que se abandona y la que se ocupa. Algo similar, aunque con características muy distintas aparece en la vida y obra de otro gran cantor atormentado del exilio, el poeta León Felipe, en cuyos poemas de gran aliento se juntan magistralmente los ecos

¹²³ Cf. Mary Giunca, “La esposa de un pastor mexicano será ordenada por la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos”, en *Boletín Informativo* del Centro Basilea de Investigación y Apoyo”, núm. 26, abril-junio de 2007, p. 28. Texto original en *Journal now*, Winston-Salem, Carolina del Norte, 31 de marzo de 2007, www.journalnow.com/servlet/Satellite?pagename=WSJ/MGArticle/WSJ_BasicArticle&c=MGArticle&cid=1173350506314.

¹²⁴ A. Muñiz, *El canto del peregrino. Hacia una poética del exilio*. México-Barcelona, UNAM-Gexel, 1999, p. 127.

del dolor y la nostalgia con la vertiente bíblico-teológica, pero en una clave atrevida, blasfema y grandilocuente. En opinión de Luis Rivera-Pagán: “La experiencia del exilio, de la frustración violenta de los sueños de justicia social y renovación nacional incubados a la sombra de la República y la imposibilidad de retornar en libertad y paz a la patria añorada, imparten un tono más agudo y triste al vagabundeo del poeta”.¹²⁵ Y como muestra, van estos versos:

¡Qué lástima
que yo no tenga una patria!
...para poder cantar siempre en la misma tonada
al mismo río que pasa
rodando las mismas aguas,
al mismo cielo, al mismo campo y en la misma casa.
¡Qué lastima
que yo no tenga una casa!...
¡Qué voy a cantar si soy un paria
que apenas tiene una capa!¹²⁶

Porque éste es otro aspecto de las eventualidades vitales de los migrantes: cuando encuentran una causa o una consigna que alimenta su exilio, sus reivindicaciones se proyectan con mayor intensidad. Hay que ver, por ejemplo, cómo cambió la vida de Elvira Arellano, pues su trabajo de secretaria en México se transformó en Estados Unidos en labores de limpieza y, más tarde, como consecuencia de haberse refugiado en una iglesia durante varios meses, y su posterior deportación, la convirtió en una activista de los derechos de los migrantes, algo que ella seguramente no imaginó. León Felipe es famoso por sus versos violentos, pero la transformación que ha vivido ella, no le resta ningún mérito. Además, según este analista puertorriqueño, León Felipe “eleva la derrota de la República a cumbres de tragedia metafísica con honduras religiosas. El poeta, sin patria ni hogar, puede mirar, despojado de falsas y superficiales ilusiones, la insondable soledad humana y cantar el salmo de las tristezas y esperanzas. La desventura española se transmuta en parábola del universal llanto humano, a cuyo canto dedica el poeta su vida de caminante”.¹²⁷ Porque así sucede con cada refugiado: su tragedia alcanza dimensiones universales.

Otro tanto podría decirse de la cultura *argenmex*, esto es, aquella franja de desterrados sudamericanos que tuvieron que trasladarse a México debido a las dictaduras militares. Dentro de la gran cantidad de nombres que podría citarse, destaca la voz adolorida de Juan Gelman, quien ha decidido quedarse a vivir en México y hasta ha anunciado su deseo de morir aquí. Su valoración poética del exilio pasa por una relación amor-odio con la tierra dejada atrás y por un aprecio peculiar por el territorio y la gente que lo ha recibido:¹²⁸

Amo esta tierra ajena por lo que me da, por lo que no me da.

Porque mi tierra es única. No es la mejor, es única. Y los ajenos la respetan sin querer, siendo ellos, siendo de otra manera, bellos de otra manera.

En sus bellezas me conmuevo. Nada tengo que ver con su manera de llegar a la belleza.

¹²⁵ L. Rivera-Pagán, “Entre el llanto y la luz. Imágenes bíblicas en la poesía del exilio latinoamericano de León Felipe”, en *Mito, exilio y demonios. Literatura y teología en América Latina*. San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, 1996, pp. 83-84.

¹²⁶ L. Felipe, *Antología de poesía*. Ed. de Arturo Souto A. México, FCE, 1993, p. 27.

¹²⁷ L. Rivera-Pagán, *op. cit.*, pp. 84-85.

¹²⁸ Cf. L. Cervantes-Ortiz, “Globalización, migración y género. Una perspectiva narratológica, poética y cultural a partir del Antiguo Testamento”, en Varios autores, *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*. Buenos Aires, AIPRAL-Instituto Universitario ISEDET, 2006, pp. 140-146.

Esto es hermoso: dándome su belleza, me dan también la amenidad de la belleza. La injusticia, el dolor, el sufrimiento, se interponen casi siempre.¹²⁹

3. Nivel teológico-profético

En las Escrituras hebreas, varias figuras encarnan histórica y legendariamente, una aparente facilidad para movilizarse por territorios nuevos ante la fuerza y autoridad de la llamada divina. En la estela de Abraham, el peregrino portador de la promesa divina que salió de la ciudad caldea de Ur para aventurarse por extensiones inmensas de tierra que recorrió, según los textos, en tiempos asombrosamente cortos, dada la condensación narrativa de los textos que no dejan margen a la comprensión de los sucesivos periodos de adaptación que experimentó, se encuentran sus descendientes, quienes aparecen como poseídos por una suerte de “costumbres migratorias” que les permiten pasar de una región a otra, lo que da pie para especulaciones que tienden a idealizar y resumir lo sucedido. El esfuerzo titánico de las mujeres, ancianos y niños para llevar a cabo esos enormes recorridos en las condiciones más difíciles hace que las migraciones aparezcan como sucesos gigantescos de reubicación humana en territorios hostiles.

Cuando todas estas experiencias son filtradas y reinterpretadas por el acontecimiento del éxodo adonde una vez más nos encontramos con que las tribus hebreas experimentan el fenómeno migratorio desde la esclavitud, la migración es *la* constante en la vida de los patriarcas y líderes del pueblo, de tal forma que se volverá un elemento constitutivo de la experiencia colectiva. Más tarde, al llegar la deportación a Babilonia, el libro de Daniel da testimonio de otras formas de exilio no menos dolorosas, aunque con otros matices: el protagonista del libro y sus compañeros se adaptan de tal forma a las nuevas circunstancias que su actuación alcanza ribetes épicos, al mismo tiempo que otros judíos aprovechan la situación y dan origen, al aprovechar la situación, a la figura tradicional del comerciante sin raíces. Al mismo tiempo, el pueblo pobre que ha quedado en Palestina, vive una especie de exilio en su propia tierra ante los embates de las hegemonías de su tiempo. Estas tres realidades ejemplifican la variedad de posibilidades que plantean las migraciones a los grupos humanos.

Con la clausura del canon bíblico, las migraciones alcanzan, simultáneamente, un estatus de vehículo de la revelación divina y una protesta inherente por las injusticias humanas que implican. Al funcionar como una constante de la vida de hombres y mujeres de fe, las migraciones son expuestas como un lastre y un desafío.

¹²⁹ J. Gelman, *Bajo la lluvia ajena (Notas al pie de una derrota)*, XVII, en *De palabra*. Madrid, Visor, 1994, p. 326.

HERMENÉUTICA BÍBLICA Y DECONSTRUCCIÓN: A PROPÓSITO DE DERRIDA (2006)

La buena escritura siempre fue *comprendida*. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido: en el interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero pensada ante todo en una presencia eterna. Comprendida, por lo tanto, en el interior de una totalidad y envuelta en un volumen o un libro. La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante [...]¹³⁰

J. DERRIDA

1. La hermenéutica bíblica, *hermana bastarda* de la filosofía

Luego de varios siglos de predominio marcado por una suerte de triunfalismo, la hermenéutica bíblica comenzó una historia de decadencia al ser considerada, aproximadamente desde los tiempos de la Ilustración, como una *hermana bastarda* de la filosofía. Basta con revisar la *Historia de la hermenéutica*, de Mauricio Ferraris, para darse cuenta. Heredero y continuador de la interpretación judía, el cristianismo planteó problemas nuevos, por ejemplo, la continuidad-discontinuidad del *Antiguo* y *Nuevo* testamentos, que obliga a situar la supuesta novedad de la predicación de Cristo en el contexto de sus antecedentes religiosos. Pablo de Tarso ahonda esa problemática al situarse en medio del debate sobre la primacía de la ley o de la gracia. Fue el reino de la interpretación *tipológica* (que tendrá su apogeo en el siglo XVIII) y *alegórica*, adonde el contenido de la Biblia funcionaba a base de establecer conjuntos de figuras que formaban constelaciones de significado.

Si se mira con atención el viejo debate sobre la interpretación de la Biblia *versus* interpretación de la naturaleza, que parte de la analogía libro-naturaleza y de la posibilidad de que la interpretación de la Sagrada Escritura condensa todos los conocimientos de la humanidad medieval, se advierte cómo se anuncian algunos problemas que reaparecerán después. Como escribe Ferraris: “Una vez excluida la *creatio ex nihilo*, se justifica la asimilación del cosmos a un libro escrito por Dios: el conocimiento: el conocimiento de la Escritura y su interpretación vienen a identificarse con el conocimiento en general, no habiendo allí puntos de referencia externos respecto a la creación divina y a la revelación a través de la Biblia”.¹³¹

Cuando Hugo de San Víctor propuso un sistema de *eruditiones* (los cuatro sentidos clásicos de la Escritura: histórica, alegórica, moral, anagógica) afirma que para comprender el significado de la Biblia es preciso abarcar toda la cultura, por lo que no hay antagonismo entre cultura religiosa y cultura secular. De ahí que resulten comprensibles las quejas del crítico Northrop Frye sobre la ignorancia bíblica de sus alumnos de literatura. Afortunadamente, dicha ignorancia movió a Frye a escribir *El gran código*, un abordaje estrictamente literario de la Biblia.

Al derrumbarse la sacralidad de todo tipo de escritura y plantearse la necesidad de abordar, *incluso*, a la Biblia como un texto más, el edificio monolítico de la autoridad divina comienza también a caer. El catolicismo se defendió de esta situación al apelar a la autoridad de la Tradición, la cual puede imponer su peso sobre el mensaje (unívocamente entendido) de la Biblia. El protestantismo, por su parte, afrontó el riesgo de tratar a la Biblia *como a cualquier otro libro* e insistió en la necesidad de contar con ediciones críticas confiables, resultado de un esfuerzo analítico similar al que debía realizarse con las grandes obras literarias. La Biblia, entonces, sería tratada como lo que *también* es, es decir, como un clásico de la literatura universal. Para Dilthey, con esta liberación del dogma, “el conjunto de los escritos sagrados de la cristiandad venía a asumir la posición de una compilación de fuentes históricas que, como obras literarias, debían estar sujetas no sólo a una interpretación gramatical, sino además a una interpretación histórica. [...] Y como ya no existe diferencia alguna entre la interpretación de escritos sagrados o de escritos profanos, existe entonces *una sola* hermenéutica”.¹³²

La hermenéutica bíblica se ve, por decirlo así, *negada*, pues su objeto ha sido secularizado radicalmente, y es *saqueada*, porque ahora el proyecto interpretativo, asumido desde luego por la filosofía, es universal. El “desamparo” de la hermenéutica bíblica es doble, entonces, y tiene que someterse al método y los logros de aquella otra hermenéutica. De ahí que en adelante, la hermenéutica (e incluso su consumación, la exégesis) se

¹³⁰ J. Derrida, *De la gramatología*. 6ª ed. Trad. de Ó. del Barco y C. Ceretti. México, Siglo XXI, 2000, p. 25.

¹³¹ M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*. Trad. de A. Perea Cortés. México, Siglo XXI, 2002, p. 25.

¹³² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, cit. por M. Ferraris, *op. cit.*, pp. 57-58.

vean sometidas a los vaivenes de las corrientes filosóficas y lingüísticas, llámense fenomenología, existencialismo, estructuralismo, post-estructuralismo y, en el caso que nos ocupa, deconstructivismo. Quedar a merced de ellas implica ya no la renuncia a su objeto de estudio sino a la demolición de sus bases mismas.

Sin embargo, esta *hermana bastarda* de la filosofía ha seguido su curso a la sombra del desarrollo de la hermenéutica con mayúscula, despreciada por su apego a la búsqueda de sentido, aunque ya con la lección aprendida de la plurivocidad. De ahí que el proyecto de Gadamer se trasladó a la interpretación bíblica con muchas salvedades, luego de las propuestas de Dilthey y Schleiermacher sobre la posibilidad de comprender las intenciones del autor de un texto incluso mejor que éste en su momento, pues con la acumulación de sentido era posible superarlo históricamente. En el caso de Schleiermacher —según Gadamer— a pesar de que el estatus epistemológico de la hermenéutica no está aún pensado como propiamente filosófico. Estos nombres, junto a los de Ricoeur, Ebeling y Fuchs, han marcado la historia de la hermenéutica tal como se entiende y practica (aunque no con la intensidad con que debería) en los círculos teológicos.

Los vasos comunicantes entre Rudolf Bultmann y Heidegger manifiestan de manera elocuente los puntos de contacto entre la filosofía (en este caso existencialista) y las preocupaciones de una hermenéutica bíblica orientada ontológicamente. Para ambos, anota Ferraris, “es impensable una interpretación que prescindiera de la subjetividad de quien afronta el texto, así como en general no se puede concebir una exégesis objetiva y ‘privada de presupuestos’ (y Bultmann distingue, explícitamente, los presupuestos de los prejuicios: es necesario interpretar sin prejuicios, pero es imposible una comprensión sin presupuestos)”.¹³³

2. Deconstructivismo, Biblia y posmodernidad

El deconstructivismo, como una de las corrientes filosóficas posmodernas más radicales, es uno de los programas más anti-estructuralistas o anti-formalistas. No solamente problematiza las nociones de texto y significado sino también la tradición hermenéutica de consenso, diálogo, crecimiento y fusión de horizontes de la modernidad, aunque se puede decir que es, paradójicamente, una consecuencia de la hermenéutica moderna. Constituye uno de los mayores desafíos para la interpretación bíblica, especialmente desde América Latina. El deconstructivismo quiere reconstruir lo que fue prohibido, desplazado, rechazado o postergado, y parte de la idea de que en la confección e interpretación de textos, el poder, la ideología y la exclusión siempre cumplen un papel. Como las ideologías, los textos o relatos están *cerrados*. Pueden estar escondiendo diferencias, o excluyendo lo que no cabe, difiriendo. Éste es el verbo clave: *diferir*.

Una de las grandes preguntas deconstructivistas sería *cómo leer la Biblia después de Auschwitz*, pues este programa refleja las rupturas del mundo actual, su gran asimetría, su pluralidad irreductible, la interrogación de tradiciones académicas, incluso el abandono de tradiciones. No desea acabar con el fenómeno del significado en sí, más bien quiere descubrir los significados “protegidos”. Quiere saber, en palabras de Ricoeur, quiénes son los “árbitros de significado”, cómo son nombrados y legitimados, cómo produce conocimiento.

La *postergación del significado* es una idea básica, pues mientras Gadamer comprende el acto de lectura como una *anticipación de entereza*, durante el cual se produce una fusión de horizontes entre el lector y su mundo y el mundo del texto, Derrida se concentra en lo que obstaculiza tal fusión. Es lo que llama la *differance*: la postergación de significado. “Las diferencias que siempre se manifiestan en textos, los hilos sueltos, lo no decodificado, llevan a una interminable postergación de significado. Significado es algo *indeterminable*: pérdida de sentido y producción de sentido están inexorablemente entrelazadas en el acto de lectura”.¹³⁴

Pero la lectura *creyente*, simultánea a la lectura *académica* y a la *cultural*, se aferra obsesivamente (ya veces, lo que es peor, dogmáticamente) al significado. Este tipo de lectura produce rechazo en las demás y la confluencia se complica. Por eso es posible afirmar que en América Latina se ha practicado la deconstrucción sin saberlo. De ahí surgen varias preguntas: ¿Quién consume la Biblia hoy? ¿Qué público tiene? ¿Cómo se lee y apropia la Biblia hoy? ¿Quién la *consume* y para qué? Estas y otras más plantean la necesidad de cerrar adecuadamente el círculo de las tres lecturas mencionadas. Imposible dejar de mencionar los trabajos de Harold Bloom y Jack Miles, quienes desde la crítica literaria han llevado a cabo una fina deconstrucción de segmentos

¹³³ M. Ferraris, *op. cit.*, p. 218.

¹³⁴ H. de Vit, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002, p. 461.

de la literatura bíblica. Bloom, en *El libro de J* (cuya hipótesis es que uno de sus atores es mujer, una nieta de David), reconstruye la imagen de Yahvé como un ser irascible y contradictorio; y en *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* sondea en profundidad las características de la literatura sapiencial. Miles, con su biografía de Dios, revisa el testimonio que cada libro bíblico da sobre Dios. En el campo bíblico latinoamericano, Elsa Tamez (*Cuando los horizontes se cierran*) ha deconstruido la forma en que el Eclesiastés puede ser releído en una época con enormes similitudes a aquella en la que fue escrito.

Hans de Wit seleccionó otros ejemplos del encuentro entre el deconstructivismo y la Biblia. Según él, el deconstructivismo se siente a gusto con la Biblia y su tradición, lo cual es comprensible pues la diseminación, la diferencia y el rescate de lo perdido atraviesan la Biblia. Y se pregunta: ¿no es al acto creador que relata Génesis un acto deconstructivista? Explica: “Desde el *tohu wabohu*, el caos indiferente, se crean las diferencias: luz y tinieblas, agua y tierra, cuerpos muertos y vivos, plantas, y animales, animales y seres humanos. En lo que sigue aparece la diferencia entre hombre y mujer, bien y mal, vida y muerte. Cuando la historia de la creación se lee así, afirma Chatelion Counet, se convierte en una gran denuncia de la modernidad y su deseo de control, dominación y unidad”.¹³⁵

Regina M. Schwartz analizó la historia del rey David bajo el aspecto de lo que Foucault ha llamado *historia efectiva*, esto es, aquella historia que, en contraste con la historia oficial, hace un mapa de las discrepancias, la ruptura de la ficción del sujeto autónomo y entero. Su conclusión es que esta historia, tal como está narrada en los libros de Samuel, no enfoca continuidad y desarrollo sino ruptura y transgresión, especialmente en los relatos del adulterio del rey.¹³⁶ Otro autor, Mieke Bal, ve el libro de Ester como una gran metáfora de la escritura: “Para mí, el libro de Ester es una celebración de la escritura y, como punto culminante de la historia, también lo es el banquete de Ester”.¹³⁷ Finalmente, Chatelion Counet intenta demostrar que el autor implicado de algunas porciones del libro del Éxodo (3.14 y 4.24-26) fue una mujer. La historia de Séfora (“Eres para mí un marido de sangre”) está llena de la superación de diferencias (esposo-esposa, madre-hijo, nacional-extranjero, etcétera) para poder subrayar la fundamental diferencia entre Dios y la humanidad. Otro estudioso (creyente) es John Dominic Crossan, autor de nuevas aproximaciones a la figura de Jesús de Nazaret.

3. Las aficiones bíblicas de Derrida

Antes que Derrida, Paul Ricoeur, en *Introducción a la simbólica del mal* y *El conflicto de las interpretaciones*, acometió la tarea de interpretar la noción de *pecado original*, pero sin sumergirse en la labor exegética minuciosa, de ahí que la envergadura de su análisis fue más allá del texto de la Biblia. Más limitado es en uno de sus últimos trabajos, esta vez al lado de André LaCocque (*Thinking biblically*), adonde deja la labor exegética para su compañero y aborda sus resultados con una mirada hermenéutica profunda. En esa ocasión, seleccionó algunos de los textos más controversiales de la Biblia hebrea para aportar una interpretación que se valió de la acumulación de acercamientos conocidos hasta el momento. Así logró articular una hermenéutica que va más allá de las corrientes del momento. Por su parte, Roland Barthes, se acercó al relato de la lucha de Jacob con el ángel y llevó a cabo un soberbio análisis estructuralista.

Jacques Derrida escribió un trabajo sobre la torre de Babel, metáfora de metáforas que representa la imposibilidad de llegar a sistemas cerrados. La Biblia misma incluye la historia de la pérdida del original. Escribe:

La “torre de Babel” no solamente representa la multiplicidad irreductible de lenguas, sino que expone una falta de entereza, la imposibilidad de terminar, de totalizar, de saturar... A lo que la multiplicidad de lenguas realmente pone límite no es solamente la “verdadera” traducción... sino también un orden estructural, una coherencia de construcción... Sería fácil y hasta cierto punto justificado ver [en Gn 11] la traducción de un sistema en deconstrucción.¹³⁸

¹³⁵ *Ibid*, p. 464. Cf. P. Chatelion Counet, *Zwijgen over God. Postmodern bijbellezen*. Zoetermeer, 1998.

¹³⁶ Cf. R.M. Schwartz, “Adultery in the house of David. The metanarrative of biblical scholarship and the narratives of the Bible”, en *Semeia*, núm. 54, 1992, pp. 35-56.

¹³⁷ M. Bal, “Lots of writing”, en *Semeia*, núm. 54, 1992, p. 80, cit. por H. de Wit, *op. cit.*, p. 465.

¹³⁸ J. Derrida, “Des Tours de Babel”, en *Semeia*, núm. 54, 1992, pp. 3, 4, cit. por H. de Wit, *op. cit.*, p. 456.

Para Derrida, el mito de Babel resulta paradigmático: es una metáfora de la fluidez del lenguaje, interpretación y sentido. Las palabras significan por lo que no son; los textos son sistemas que reducen la realidad, pero el parásito, la decepción, el fracaso, son siempre parte de ellos. La deconstrucción problematiza la idea de que los textos tienen un significado autónomo, descubierto por un lector autónomo. Problematiza la definición de tres conceptos básicos de la interpretación: la autonomía del intérprete, la estabilidad de su referencia y la homogeneidad del texto.

Sobre esta gran metáfora del programa deconstructivista, agrega Derrida: “Antes de la deconstrucción de Babel, la gran familia semítica estaba estableciendo su imperio. Quería que fuera universal y trataba de imponer su lengua a todo el universo”.¹³⁹ Dios mismo es el padre de Babel, de la confusión. Dios nombra la ciudad, desciende para verla y, al mismo tiempo, impone y prohíbe la traducción, esto es, rompe el linaje.

En la posmodernidad ya no se habla de individuo sino del *dividuum*, un sujeto que forma parte de diferentes comunidades interpretativas al mismo tiempo. La estabilidad del objeto a que se refiere el texto se debilita porque el contexto no es un objeto estable, siempre cambia. El contexto, ante todo, no es cierta situación histórica sino otro texto que precedió al actual y del que fue “derivado”: es el fenómeno de la intertextualidad. Los textos, además, no son objetos estables, son más bien parte de redes interminables en las que lo viejo y lo nuevo, las referencias conscientes o inconscientes y la reserva de sentido desempeñan un papel. El texto aparece como una ola que se despliega interminablemente, es un vestigio, un rastro que no se detiene nunca.

Mientras la exégesis y la hermenéutica de la modernidad se concentraron en la unidad, el diálogo y el consenso, la deconstrucción quiere llevar a la incertidumbre, el silencio y la oración (Chatelion Counet). El deconstructivismo es anti-hermenéutico pues son dos programas irreconciliables: la actitud del hermeneuta gadameriano se define por su confianza en la posibilidad de llegar a comprender al otro, de interpretar un texto, de fijar su significado. En la hermenéutica se trata de apropiarse del sentido: mientras que para Gadamer el diálogo es la metáfora del verdadero proceso de comprensión, para Derrida es la ironía, la contradicción, la sátira, el chiste, la confrontación con lo cerrado, lo que no se puede codificar. Para Gadamer los textos marcan una presencia de otros, mientras que Derrida los lee como signos de ausencia.

Derrida sobre el Apocalipsis o, mejor, sobre un cierto tono apocalíptico en la cultura: se trata de una *deconstrucción en movimiento*, para aludir a la frase *arquitectura en movimiento*, pues así calificó Jacques Ellul al Apocalipsis en un libro memorable. Lo que llama la atención, además de las conexiones intertextuales con Kant que utiliza Derrida, es la forma en que simultáneamente se sirve del trabajo de traducción y exegético de André Chouraqui, uno de los más notables especialistas franceses en el texto bíblico. Así, en una nota a pie de página, lleva cabo una notable digresión sobre la traducción misma y, más adelante, encuentra paralelismos entre su debate específico y el género y la actitud apocalípticos: “Entre los numerosos rasgos que caracterizan un escrito de tipo apocalíptico, aislemos provisionalmente la predicción y la predicación escatológica, el acto de decir, predecir o predicar el fin, el límite extremo, la inminencia de lo último”.¹⁴⁰

¹³⁹ *Ibid*, p. 465.

¹⁴⁰ J. Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Trad. de A.M. Palos. México, Siglo XXI, 1994, p. 47.

DIOS, LA TRINIDAD Y AMÉRICA LATINA, HOY (2008, 2011)

Introducción: ¿Dios o la Trinidad? La fe trinitaria en un contexto religioso popular

Hemos comenzado el siglo XXI con una enorme cantidad de desafíos para la fe cristiana. Luego de siglos acumulados de tradición religiosa y teológica, los resultados de la cristianización en las culturas son de diversos tipos. Por un lado, muchas de las iglesias institucionalizadas tratan de sostener sus edificios ideológicos como si los embates de la llamada posmodernidad no tuvieran ningún efecto sobre su solidez religiosa. Por el otro, millones de personas van de un lugar a otro, literal y simbólicamente, en busca de reconstruir su fe y adaptarla a las nuevas circunstancias. Los rostros religiosos de la posmodernidad, variados y en ocasiones bizarros, continúan llevando adelante los contenidos del cristianismo en contextos inéditos en otras épocas. Así, es posible ver cómo conviven en las calles de las grandes urbes latinoamericanas las expresiones de fe más “arcaicas”, como la fe en santos veneradísimos, como San Judas Tadeo, con los más recientes adelantos tecnológicos, teniendo como “portadores” de ambas realidades a jóvenes, hombres y mujeres, de las nuevas generaciones. Esta convivencia, vista por algunos observadores como una anomalía, no es más que otro rostro de la simultaneidad de experiencias pre-modernas, modernas y posmodernas experimentada por nuestras sociedades. Al mismo tiempo, la emergencia de cultos seculares relacionados con la delincuencia o el narcotráfico, obliga a la Iglesia Católica a defender sus creencias como ajenas a esa diversificación desconocida en otras épocas. Recientemente, la Arquidiócesis de México tuvo que salir al paso de cualquier identificación de este tipo en la festividad mencionada, que abarrotó la zona céntrica del Distrito Federal. Especialmente conflictiva resulta, desde hace algunos años, la creencia y el culto a la Santa Muerte, asociada a grupos de narcotraficantes y otros delincuentes,¹⁴¹ sobre todo ante la existencia de un culto peculiar dirigido, en el norte y occidente de México a Jesús Malverde, narcotraficante que alcanzó ya el estatus de santo, a contracorriente de la ortodoxia católica.¹⁴²

Estos y otros fenómenos manifiestan la llamada “mutación” (o desregulación) religiosa” vivida en América Latina más de manera festiva y lúdica (caótica para otros) que como drama o situación límite, y son una evidencia de la forma en que lo religioso se reinventa cíclicamente.¹⁴³ En este contexto, la Santísima Trinidad no es en absoluto desconocida en México y América Latina. Basta con visitar un mercado popular para encontrarla a cada paso: muchos puestos tienen reproducciones de una pintura *naïve, kitsch*, en donde se ve a los tres integrantes de la Trinidad cristiana. Esta religiosidad, que arrastra siglos de acumulación de elementos culturales, vehicula creativamente aquello que las diversas tradiciones cristianas transmiten como una fe inmutable u ortodoxa. Lo cierto es que la vivencia de una doctrina tan pretendidamente abstracta tiene que visualizarse para entender las derivaciones populares de una fe que, históricamente, se fue construyendo mediante una serie de conflictos interpretativos cuyo eco se ha perdido por completo en nuestros tiempos. Los elementos *kitsch* de la imaginería popular constituyen la transformación de la ideología en motivos dignos de aparecer en calendarios y en publicaciones cuya eficacia piadosa se ha perdido en aras de la secularización trasladada más al terreno de la práctica que al de las ideas o las creencias. La descristianización de las sociedades latinoamericanas se ha visto aderezada con la creciente constatación de que el rechazo a las religiones instituidas conduce a millones de personas hacia los brazos del “ateísmo práctico”, esto es, una descreencia sistemática en las verdades oficiales del catolicismo en particular, lo cual, sin duda, se ve atenuado por la incesante búsqueda de sentido que se canaliza en sincretismos psicológico-religiosos de sospechosa superficialidad.

¹⁴¹ Cf. “Niegan que San Judas Tadeo sea santo de delincuentes”, en *El Universal*, México, D.F., 28 de octubre de 2008, www.eluniversal.com.mx/notas/550888.html; Sandra Alejandra Araujo Peña *et al.*, “El culto a la Santa Muerte: un estudio descriptivo”, en *Revista de Psicología*, Universidad de Londres, México, D.F., núm. 1, agosto-enero 2005-2006, www.udlondres.com/revista_psicologia/articulos/stamuerte.htm (consultada el 3 de noviembre de 2011); y Bernardo Barranco, “La Santa Muerte”, en *La Jornada*, 1 de junio de 2005, www.jornada.unam.mx/2005/06/01/024a1eco.php.

¹⁴² “Crece devoción por el santo de los narcos”, en *El Heraldo de Chihuahua*, 27 de octubre de 2008, www.oem.com.mx/elheraldodechihuahua/notas/n907593.htm.

¹⁴³ Cf. Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Cuando los y las creyentes provenientes de este contexto general se convierten en migrantes (particularmente en la búsqueda de mejores condiciones económicas en Estados Unidos, aunque también en España y otros países europeos), resurge la posibilidad de que la vitalidad religiosa propia de este continente se transfiera a los nuevos ambientes geográficos y culturales. En México, particularmente, la creencia dominante que “acompaña” a los desplazados es la devoción por la Virgen de Guadalupe, pues incluso ahora, de manera oficial, se traslada su imagen en una peregrinación hasta Nueva York para explicitar esta presencia. Incluso ha sido reconocida como “madre de los migrantes”, además de sus títulos tradicionales.¹⁴⁴ En una especie de éxodo bíblico, se promueve la compañía de la Guadalupana en medio de la difícil situación que viven los y las indocumentados. Ante este trasfondo, resulta casi impensable que los devotos católicos se encomienden a la Trinidad en situaciones desfavorables. A lo más que se llega en relación con algún integrante de la Trinidad es a invocar al Sagrado Corazón de Jesús. En el ambiente protestante, la situación no es muy distinta, pues aunque oficialmente la creencia en la Trinidad aparece como primer artículo de fe, se practica una cierta selectividad en relación con las personas que la integran y en esa “competencia” quien sale perdiendo es el Padre, pues las figuras del Hijo y el Espíritu tienen una notoria ventaja en la piedad de las personas.

Acaso el pasado misionero de ambas vertientes del cristianismo latinoamericano sigue pesando a la hora de definir y redefinir las creencias, pues la imposición católica y protestante de una fe desconectada de experiencias históricas concretas hace que únicamente se lleven a cabo conexiones existenciales entre los elementos de lo sagrado que se perciben como entidades incondicionalmente solidarias con sus fieles. De ese modo, la creencia en la imagen predominantemente masculina de la Trinidad no puede competir con la maternidad de la Virgen María (en sus diferentes advocaciones), sobre todo porque ella ha contribuido a conformar la identidad de buena parte de los pueblos latinoamericanos, especialmente porque su fe se asocia a la situación de marginación de las comunidades que padecieron, primero, la conquista española y después las periódicas agresiones de Estados Unidos, paradójicamente el país que introdujo algunas de las expresiones del protestantismo.

1. La enseñanza de la Trinidad desde la herencia misionera

1.1 Relación entre las personas de la Trinidad

Si se revisan los manuales dogmáticos con que se transmite la fe en la Trinidad en las diversas instituciones de educación teológica, se notará que, con el paso de los años, no ha habido mayor variación o actualización en un tema tan aparentemente sabido y dominado por la fe ligresía, tanto católica como protestante. La aceptación acrítica de las enseñanzas bíblicas acerca de la doctrina funciona como una suerte de justificación ideológica del aparato burocrático de las instituciones religiosas y el larguísimo debate que condujo a su formulación clásica ha quedado sepultado en los empolvados archivos de la memoria, pues procede de un ámbito completamente ajeno a las necesidades y problemas de hoy, aunque, en rigor, habría que decir que nunca fue un asunto ligado a la particularidad latinoamericana. Las discusiones metafísicas sobre el papel o la función que cada persona realiza en la salvación siempre dieron por sentado, por una parte, que la armonía en sus relaciones era el modelo de lo que debía suceder en la vida humana y, por el otro, acaso por los énfasis tomistas con que se exponían las verdades cristianas, que la razón no debía inmiscuirse en semejante problemática. Con ello, se dio por concluido un asunto que debía servir únicamente como pretexto para transmitir los demás contenidos, es decir, aquellos que verdaderamente ponían en riesgo la fe de los nuevos creyentes. La primera evangelización, católica, abrió el camino para poblar la imaginería de los fieles con una comunidad de divinidades que se entendían perfectamente en su eterno coloquio, despreocupados casi por completo y ajenos en gran medida a los problemas que sus relaciones podían producir en la conciencia de la cristiandad en expansión.

Tal vez sólo con el advenimiento de la teología latinoamericana de liberación comenzó, por fin, a plantearse las implicaciones sociopolíticas e ideológicas de una doctrina tan establecida, lo cual no deja de ser llamativo, pues resulta implícita la afirmación de que únicamente se repetían esquemas reiterativos que se ocupaban, en ocasiones, de las relaciones entre las personas, de manera completamente esencialista. En este

¹⁴⁴ Rafael Ramírez Lira, “La Virgen de Guadalupe, madre de los migrantes”, en *Vida Nueva*, publicación de la Arquidiócesis de Los Ángeles, California, 2 de diciembre de 2006, www.vida-nueva.com/news.php?nid=1078.

sentido, es muy necesaria una crítica a la teología trinitaria clásica, especialmente en relación con sus afirmaciones acerca de la relación entre la economía trinitaria, la historia y la inmanencia de Dios, que refleja más bien el trasfondo político de la formulación de la doctrina. Como sugiere Antonio González Fernández:

La concepción de Dios como monarca universal se hizo de este modo compatible con la Trinidad y ganó carta de ciudadanía entre los cristianos. Así dirá Eusebio de Cesarea tras la derrota de Licinio por Constantino y la consiguiente unificación del imperio que “al único rey en la tierra corresponde el único Dios, el único rey en el cielo y la única ley real y Logos”, ya que “con el comienzo de la predicación de Jesucristo sobre el único Dios de todas las cosas, es liberado el género humano tanto de la multiplicidad de las fuerzas divinas como de la pluralidad de los gobiernos sobre los distintos pueblos”.

Con la imposición del cristianismo en el imperio, lo que fue doctrina apologética en un contexto de persecución se convirtió en una muy útil legitimación del poder político de un único gobernante universal. Por otra parte, el diálogo con la filosofía y el combate del politeísmo exigían subrayar la unidad de la realidad divina. La revelación bíblica de una verdadera Trinidad de personas, en semejante contexto, se vio sometida a la necesidad de clarificación frente a diversas herejías que, de un modo u otro, tendían a eliminar la pluralidad de personas y a subrayar la unicidad de Dios como sustancia suprema. Tanto el arrianismo como el sabelianismo pueden ser interpretados desde este punto de vista como dos intentos de afirmar la unicidad de Dios a costa de la divinidad de Jesucristo en el primer caso y de la realidad de las personas en el segundo. Mientras que para Peterson la teología cristiana logró resistir en lo fundamental al peligro del monoteísmo manteniendo el dogma trinitario, Moltmann se inclina a pensar que de hecho la idea de la monarquía divina universal y monoteísta como legitimadora del poder político sobrevivió subrepticamente en prácticamente toda la teología cristiana posterior. La sustancia o ente supremo se convertiría de este modo en la cúspide del estático ordo medieval.¹⁴⁵

Estos aspectos, que tan frecuentemente son dejados de lado en la formación teológica de los pastores y dirigentes eclesiásticos, y que prácticamente nunca son del conocimiento de los creyentes sin acceso a la teología, que deforman en gran medida la comprensión del misterio trinitario, han influido en el desinterés por actualizarla. Asimismo, la manera en que la propia teología de la Reforma trabajó el tema también ha contribuido a esta situación. Como advierte González Fernández, quien sigue, a su vez, a Wolfhart Pannenberg:

Según Pannenberg, la teología de la Reforma se atuvo en lo fundamental a los conceptos escolásticos sobre la unicidad de Dios, con lo que la doctrina revelada de la Trinidad, a pesar de la revalorización de la Escritura, no pudo ser formulada en verdadera coherencia sistemática con la idea de una única esencia divina. Ahora bien, en la teología se va a ir abriendo paso una nueva idea de lo que sea esta esencia: no se trata ya de la del ser o sustancia suprema de los clásicos, sino de una *essentia spiritualis*. Será justamente la idea de espíritu la que va a servir para pensar de modo nuevo lo que sea la Trinidad. G.E. Lessing, siguiendo un método que ya había usado Anselmo de Canterbury, inspirado a su vez por las analogías psicológicas de Agustín, fundamentará el carácter trinitario de Dios en la autoconciencia que éste tiene de sí mismo, estableciendo así un puente entre el concepto (moderno) de Dios como espíritu y la revelación cristiana del Dios trinitario.¹⁴⁶

El punto de vista especulativo, dominado por un manejo más o menos consciente de conceptos filosóficos, resulta completamente ajeno para la mentalidad latinoamericana, pues la enseñanza doctrinal en las diversas iglesias no se complementa con una sana experimentación o vivencia de dichas afirmaciones. Con todo esto en mente, no resulta sorpresivo que manuales teológicos como el de Louis Berkhof (1873-1957), profesor de origen holandés vecindado en Estados Unidos, de amplio uso en los seminarios protestantes, hayan transmitido durante décadas esta mentalidad limitada a la aceptación de las nociones más tradicionales. Así resume Berkhof el asunto:

¹⁴⁵ A. González, Fernández, *Trinidad y liberación. La doctrina de la trinidad considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, en Universidad Centro Americana José Simeón Cañas, www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/agttydind.html (consultada el 3 de noviembre de 2011). González perteneció a la Compañía de Jesús y recientemente se integró a una comunidad anabautista, adonde es pastor.

¹⁴⁶ *Idem*.

La Biblia enseña que aun cuando Dios es uno, existe en tres personas llamadas Padre, Hijo y Espíritu Santo. Estas no son tres personas en el sentido corriente de la Palabra; no son tampoco tres individuos, sino más bien tres modos o formas de existencia del Divino Ser. Al mismo tiempo, su naturaleza es tal que les es posible entrar en relaciones personales. El Padre puede hablar al Hijo y viceversa y ambas pueden enviar al Espíritu Santo. *El verdadero misterio de la Trinidad consiste en el hecho de que cada una de las tres personas posee la suma total de la esencia divina, y que ésta no existe aparte de, o fuera de tales Personas. Ninguna de ellas es subordinada en cuanto a su ser a la otra, aunque en orden de su existencia el Padre es primero, el Hijo es segundo y el Espíritu Santo tercero. Un orden idéntico se refleja en su obra* ¹⁴⁷

Aun asumiendo la idea de misterio, el interés positivista en demostrar su afirmación, hace que Berkhof deje sin explicar las implicaciones teológicas de la visión “mística” de esta doctrina. Como se ve, la confusión generada por el uso de las palabras “esencia” y “existencia”, cuyo marco histórico es el de las disputas teológicas de los primeros siglos, produce una distancia o alejamiento debido a que esos debates respondieron a cuestiones semánticas y a matices lingüísticos que hoy han quedado superados del todo. Incluso las afirmaciones de algunos Padres de la Iglesia sobre este tema y la pasión con que asumieron el asunto son desconocidos para los creyentes en general. Lo único rescatable de estas afirmaciones es que se enfatiza la inexistencia de superioridad entre las tres personas, lo cual deja confundida a mucha gente, dada la aceptación generalizada de la autoridad y poder del Padre. Las llamadas “pruebas bíblicas” de la existencia de la Trinidad han dejado flancos muy abiertos para la crítica de muchos grupos religiosos y de otros observadores. Como muestra de lo último, citamos un reciente y extenso artículo. Sus señalamientos, aun cuando repiten algunas ideas populares, son dignos de tomar en cuenta:

Lo cierto de todo es que ni Cristo ni sus discípulos, hasta el siglo IV, creyeron en la Trinidad. Para ellos “Dios no era un Dios de confusión sino de paz” (1 Co 14.33). El Dios Trino es un Dios confuso que trae discordias y disputas. En la Biblia no existe la palabra Trinidad, y tampoco se encuentra ningún texto canónico que diga que el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo son un solo Dios. El único texto que podría probar esa creencia trinitaria es 1 Jn 5.7, texto que fue interpolado siglos después, y en consecuencia se le reconoce como espurio por los eruditos bíblicos.¹⁴⁸

1.2 ¿Doctrina o práctica?: algunos problemas en la comprensión de la Trinidad

Resulta evidente, por lo demás, que la asimilación de la fe en la Trinidad se ha dado mediante una inercia ideológica que reproduce, sin explicitarse, la dinámica social y política predominante, pues, como sugiere Jürgen Moltmann, este aspecto es inseparable de la formulación de esta doctrina, pues esa es precisamente la tendencia bíblica:

Frente a la trinidad de substancia y a la trinidad de sujeto, nosotros intentaremos una *doctrina social de la trinidad*. La Biblia es para nosotros el testimonio de la historia de las *relaciones comunitarias de la trinidad* en su revelación al hombre y al mundo. Esta hermenéutica trinitaria lleva a un estilo de pensar basado en las relaciones y en el elemento comunitario, y deja de lado el pensamiento subjetivo, que sólo puede trabajar disociando y aislando sus objetos.¹⁴⁹

Una consecuencia de este “pensamiento subjetivo” es que la “historia de la Trinidad”, se vuelva algo ajeno e invisible a partir de los textos bíblicos, acaso por el tipo de lectura practicada, teledirigida para encontrarse con la fe trinitaria por todas partes y que produce una suerte de inmovilismo social y un fuerte abstraccionismo sobre la imagen de la divinidad cristiana. Es ocioso recordar la manera en que la hermenéutica convencional invoca la presencia de la Trinidad en numerosos pasajes del Antiguo Testamento (los ángeles que visitan a Abraham, Gn 18.1-15, es quizá el más socorrido) Lamentablemente, la vivencia de esta creencia, debido a su transmisión acrítica y ahistórica, ha hecho suponer que no hay una “historia intratrinitaria” detrás de las enseñanzas con que algunos estudiosos ortodoxos la fundamentan. De ahí que la transmisión de la creencia se vuelva un ejercicio

¹⁴⁷ L. Berkhof, *Sumario de doctrina cristiana*. Trad. de D. Vila. Grand Rapids, TELL, 1966, p. 54. Énfasis agregado.

¹⁴⁸ Mario A Olcese, “La Trinidad: ¿verdad bíblica o invención humana?”, en *Canasanta.com*, revista sobre arte y literatura latinoamericanas, www.canasanta.com/ensayo/la-trinidad-verdad-biblica-o-invencion-humana-00001.html.

¹⁴⁹ J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. 2ª ed. Trad. de M. Olasagasti. Salamanca, Sígueme, 1986 (Verdad e imagen, 80), p. 33. Énfasis original.

dogmático que bloquea la comprensión del Dios trinitario como *una comunidad de iguales*, aunque esto mismo suene extraño a los oídos puristas de los defensores tradicionales de la llamada “sana doctrina”. Ante ello, ¿cómo reconstruir esas relaciones de manera coherente con el mensaje bíblico centrado en la encarnación de una de las personas de la Trinidad? Porque esta evidencia bíblica, la entrada del Dios trinitario a la historia y la humanidad física, puede y debe ser el fundamento de cualquier ética que reciba el nombre de *cristiana*, pues sólo a partir de la experiencia del propio Dios en el mundo es posible elaborar una ética que responda de verdad a las exigencias de transformación del mundo. Quizá sea posible, así, interrogar a la fe cristiana acerca de su eficacia cotidiana para producir transformaciones reales no sólo en el pensamiento sino en los sucesos cotidianos.

La imagen de la Trinidad, constituida por un Padre autoritario, tan cara a los sectores que siempre han dominado el escenario social (y que sigue siendo parte del complejo ideológico antidemocrático de nuestras sociedades latinoamericanas de trasfondo hispano-árabe); un Hijo sometido, humillado, que no reaccionó ni ante las más viles ofensas (de la misma manera que las masas indígenas fueron sometidas durante la Conquista española); y del Espíritu, una mansa presencia preocupada, al parecer, únicamente por repartir sus dones en la Iglesia (más allá de los conflictos humanos, interesado, por tanto; sólo en producir “personas muy espirituales”, pero desconectadas de su problemática concreta, según el esquema propiciado por el *evangelicalismo* de origen misionero); todo ello articulado en torno a una concepción que, finalmente, no produce demasiadas diferencias en relación con el dogma católico, pues la imagen iconográfica de la Trinidad nunca fue objeto de las diatribas anti-idolátricas del protestantismo misionero, al contrario de lo sucedido con los santos. Esta aceptación tácita de la imagen trinitaria igualó la conciencia protestante y católica en un mismo imaginario, unificado por las orientaciones y prácticas religiosas propias de la cultura popular. No haber identificado la iconografía trinitaria (como tampoco le sucedió al Sagrado Corazón de Jesús) como un elemento idolátrico se identifica con el hecho de que esa fe perdió su carácter movilizador y contestatario, especialmente ante la práctica evangelizadora que rechazó como cristiana la presencia de la Iglesia Católica.

Por todo lo anterior, surge una pregunta que alcanza ribetes de urgencia teológica, doctrinal y eclesial: ¿cómo se ha “traducido”, entonces, la creencia en la Trinidad que no se aprecia una influencia ética en los fieles? Y, más aún, ¿cómo llevar a cabo hoy una nueva “traducción” de la doctrina para que su pertinencia ideológica, social, política y espiritual alimente a las nuevas generaciones de cristianos, especialmente a la luz de los cambios de época? Y, más particularmente, ¿qué rostro debe tener esta creencia en la posmodernidad, entendida como un proceso cultural de reconstrucción y deconstrucción de la fe tradicional? Habría que pensar en que el diálogo con las ideas y tendencias de cada época es una característica fundamental de la tradición reformada, lo cual obliga a revisar la totalidad de la doctrina cristiana para responder a las nuevas necesidades del momento. Siendo prácticamente el portal de la doctrina completa, el análisis de las creencias trinitarias es indispensable e impostergable, especialmente en un continente pletórico del culto a la Virgen María, por la manera en que ha sido integrada a la religiosidad popular.¹⁵⁰

2. Teología reformada y teología de la liberación acerca de la Trinidad: una comparación

2.1 Poder y relaciones en las afirmaciones reformadas sobre la Trinidad

La herencia misionera sigue muy presente en las creencias y conciencia protestantes, pues las Iglesias y comunidades evangélicas de hoy están pagando el precio de haber sido formadas y enseñadas por misioneros con escasa formación teológica, pues en su mayoría los encargados de fundar las congregaciones trabajaron sobre la base del legado común de la Iglesia Católica, lo que hizo que la tradicional pasividad de la feligresía en este y otros campos ideológicos se mantuviera intacto. El poder ideológico y religioso representado por la supuesta superioridad de los misioneros estadounidenses se estableció como un modelo de trabajo eclesiástico que no consideró seriamente la presencia e impacto de la Trinidad más que desde el punto de vista dogmático, pues aun cuando en las labores pastorales se hizo énfasis en los llamados “atributos” de la divinidad cristiana,

¹⁵⁰ Cf. Gabriel Zaid, “La Santísima Cuaternidad”, en *Letras Libres*, México, junio de 2005, pp. 16-17. Zaid sigue las ideas de Carl Gustav Jung, sobre todo en su reacción al dogma católico de la Asunción de María (1950). Zaid desarrolla la insistencia junguiana en relación con que el inconsciente colectivo maneja símbolos cuaternarios. El elemento a agregar a la Trinidad, según Zaid, sería el principio femenino representado por la Virgen María.

fue precisamente esta insistencia la que dejó de lado los aspectos historizantes de esta doctrina. Aspectos como la pasión o solidaridad de Dios en el acompañamiento de su hijo sufriente en la cruz, fueron sustituidos por la supuesta *apatía* (falta de compasión y solidaridad) divina ante el escándalo de la cruz, pues al seguir el esquema soteriológico de la necesidad de la muerte sacrificial y de la satisfacción de la justicia de Dios por parte de Jesús, se afirmó permanentemente que Dios volteó su rostro ante la cruz para no mirar a su Hijo, pues éste concentraba en ese momento todo el pecado y que sobre él debía recaer el peso de su ira. Esta ruptura trágica entre el Padre, fuente de amor y misericordia, y el Hijo, la víctima propiciatoria, nunca fue explicada más que como una necesidad intratrinitaria en el marco del “pacto de gracia” que ambos, Padre e Hijo, con la neutralidad del Espíritu, llevaron a cabo para garantizar la salvación de los elegidos aun a costa de la separación entre ellos. Así, el poder del Padre quedaba salvaguardado incluso en contra de sus propias premisas de misericordia y bondad.

Y es que la concepción del Padre como primera persona de la Trinidad se ha manejado dentro de un esquema jerárquico que obedece más a las formas políticas imperantes. De esa manera, a la concepción ultra-autoritaria de la antigüedad hebrea y cristiana, le ha sucedido la prácticamente inamovible idea de que Dios, al ser el “rey del universo”, puede usar y destruir las vidas de los seres humanos a placer, dado que si lo hizo con su propio Hijo, cualquier criatura puede ser objeto de semejante sadismo. Lo más curioso de esta enseñanza tan extendida es que en aras de presentar un mensaje sin fisuras ni contradicciones en el plan divino para su consecución, no se reparó nunca en que se justificaba y explicaba el sufrimiento de los seres humanos, como una imagen repetida miles de veces, desde la aceptación acrítica de una violencia impuesta por la persona más cercana, algo similar a lo que ocurre todavía con la violencia intrafamiliar, pues existen espacios en los que las víctimas deben “agradecer” el sufrimiento administrado por sus seres queridos. Esta promoción inconsciente de la violencia que viene desde la escala divina lo único que ha hecho es asumir como ley indiscutible el hecho de que Dios Padre preordena el sufrimiento de los débiles, pues éste tiene un sentido que sólo él conoce.

Teológicamente hablando, la soteriología se impone abusivamente, como un factor teleológico, sobre las implicaciones de una sana antropología. La variable política, así, se presenta como uno de los más grandes escollos para dilucidar la forma que debe adquirir la creencia trinitaria. Como escribe Moltmann al seguir el rastro de la raigambre política de la fe trinitaria basada en la idea de la monarquía:

La doctrina trinitaria basada en el concepto de Dios sólo puede evitar este paso del monoteísmo religioso al absolutismo si supera la idea de la monarquía universal del Dios uno. [...] Si se entiende la unidad del Dios trino, no trinitariamente, sino monádica y subjetivísticamente, queda en pie la base legitimadora del poder político. Sólo cuando la doctrina trinitaria supere la idea monoteísta del gran monarca celeste y del patriarca divino del universo, los dominadores, dictadores y tiranos de la tierra se verán privados de todo arquetipo religioso justificativo.¹⁵¹

En pocas palabras, la doctrina de la Trinidad debe ser leída, interpretada y vivida en clave política en todas sus dimensiones de crítica radical al abuso del poder, venga de donde venga. Esta posibilidad crítica en la fe trinitaria abre el camino para propiciar relaciones verdaderamente democráticas en todos los ámbitos de la vida, como producto de una *teología política intratrinitaria*, pues, como agrega Moltmann:

Una teología política que sea conscientemente cristiana y, por ello, contraria al monoteísmo político, deberá estudiar las *correspondencias de Dios* en la tierra, sobre todo en el estatuto político de una comunidad. [...] Hay que buscar opciones políticas que respondan a las convicciones de la fe cristiana y no estén en contradicción con las mismas. Como hemos dicho, al Dios trino no corresponde la monarquía de un soberano, sino la comunidad de hombres sin privilegios ni sometimientos. [...] A la trinidad corresponde, pues, una comunidad en la que las personas se definen por sus relaciones mutuas y sus significaciones recíprocas, no por el poder o la posesión.¹⁵²

De ahí que el respeto existente entre las personas de la Trinidad deberá ser el fundamento de nuevas relaciones entre las personas.

¹⁵¹ J. Moltmann, *op. cit.*, pp. 213-214. Énfasis agregado.

¹⁵² *Ibid.*, p. 215.

2.2 Entre Moltmann y Leonardo Boff: la reflexión sobre las implicaciones sociopolíticas de la fe trinitaria

Estas intuiciones teológicas, amparadas por una lectura liberadora de los textos bíblicos, ya sin la obsesión de encontrar a la Trinidad por todas partes, hacen justicia a las afirmaciones neotestamentarias en donde es posible esbozar la comunidad divina. Si Jesús promovió una mirada nueva acerca de la paternidad de Dios y anunció la venida de un Espíritu copartícipe de la naturaleza divina, se trató más bien de una experiencia profunda de fe que iba a contracorriente de los poderes de su tiempo, una de las grandes lecciones para hoy. La fe de Jesús, entonces, también podría definirse como *trinitaria* en la medida que procesó la experiencia antigua de Israel desde las raíces y se encontró con que la Ley, el sacerdocio y, sobre todo, los dominadores del pueblo, habían escondido a toda costa la imagen más cercana y familiar de Dios. Jesús va a posibilitar que la *familia trinitaria* sea experimentada como una familia propia por todos los seres humanos a causa de la humanidad de Dios, asumida en Jesucristo. Pero esta percepción de la comunidad divina y su posible influencia sobre las comunidades humanas está mediada por las ideologías y el poder. Al disociar estos ámbitos por la creencia en que la Trinidad se encuentra muy lejos, encerrada en su eternidad metafísica, quienes detentan el poder en todas sus formas se valen de esa percepción para imponer sus criterios de comprensión de la presencia divina, entendida mayoritariamente como poder omnisciente y omnipresente. La fe y la práctica cristianas, entonces, se modelan siguiendo pautas ajenas a la encarnación y el abajamiento, que es la ruta divina de manifestación y revelación. La máxima manifestación, la presencia icónica de Dios en el mundo es el ser humano y, en Jesús de Nazaret, esta comprensión alcanzó un nivel paradigmático, útil para actualizar permanentemente la actuación histórica de Dios en el mundo.

La separación metodológica de la historia y el respeto por el contexto político y sociocultural sobre el poder debe ser superada desde la fe trinitaria para conseguir no tanto una mejor comprensión de la economía divina o, como ha dicho Rubem Alves, de la “anatomía y fisiología” divinas,¹⁵³ algo absolutamente impensable e irrealizable, sino para lograr una sana comprensión de cómo la imagen comunitaria de Dios influye y moldea las relaciones humanas y la misma autocomprensión del ser humano en medio de sus múltiples posibilidades de realización y relacionamiento colectivo, todo encaminado a la dignificación sucesiva. En otras palabras, hasta dónde la clásica doctrina de la *imago Dei* puede ser aplicada desde un concepto trinitario a la búsqueda de una mayor humanización histórica.

En este camino, son dignas de mención las aportaciones de dos teólogos: Moltmann, el teólogo reformado ya citado aquí, y Leonardo Boff, desde el ámbito católico, pues ambos manifiestan la voluntad de que el pensamiento teológico actual refresque y actualice el análisis del desarrollo de la fe trinitaria, a partir de una adecuada metodología proveniente de la llamada “teología de la liberación”. Cronológicamente, fue Moltmann quien lo hizo con anterioridad a Boff. Uno de sus planteamientos iniciales es sumamente aleccionador para clarificar su plataforma de análisis:

La acción y la meditación están relacionadas entre sí. El punto de intersección arranca de la situación en que se encuentra cada individuo. Pero en cualquier caso hay una conexión íntima entre una y otra. La meditación cristiana no puede conducir a la huida de la necesaria praxis cristiana, porque es la *meditación de la pasión y de la muerte de Cristo*. La praxis cristiana no puede derivar en huida de la meditación, porque va ligada al seguimiento del Crucificado. Por eso, la *teología de la acción* y la *teología de la doxología* se implican mutuamente. No hay teología de la liberación sin glorificación de Dios, ni hay glorificación de Dios sin liberación de los oprimidos.¹⁵⁴

Como se ve, se trata de una *reflexión situada, localizada*, ubicada en el terreno de quienes, sin ánimo de penetrar en los misterios divinos, esperan encontrar el punto de contacto entre la realidad de las verdades sobre Cristo predicadas por las iglesias y su realidad más inmediata. Así, el encuentro con el Dios cristiano, trinitario, es indispensable. Y es lo que hace Moltmann: tomarle el pulso a esta fe en la historia para buscar la efectividad de los puntos de contacto entre la “historia trinitaria de Dios” y la necesidad humana. De ese modo, encuentra que la doctrina sobre Dios no podrá afirmar nunca más la impasibilidad de Dios como premisa para su trato con el dolor humano. Un Padre sufriente experimenta lo que vive la humanidad en el espacio bíblico más álgido y dramático:

¹⁵³ Cf. R. Alves, *Transparências da eternidade*. São Paulo, Verus Editora, 2002. Alves modificó este libro y lo convirtió en *Lições de feitiçaria: meditações sobre a poesia*. São Paulo, Loyola, 2003.

¹⁵⁴ J. Moltmann, *op. cit.*, p. 22.

la cruz de Jesús, ante la cual el Dios-Padre no podía permanecer indiferente; ésta es la “historia de Padre”. La “historia del Hijo” exige, de entrada, una “hermenéutica trinitaria”, acorde con la dinámica bíblica: “Jesús aparece en los testimonios neotestamentarios como ‘el Hijo’. Su historia surge de una colaboración del Padre, del Hijo y del Espíritu. Es la historia de las relaciones recíprocas, cambiantes y dinámicas del padre, del Hijo y del Espíritu. [...] *El nuevo testamento habla de Dios narrando y anunciando las relaciones comunitarias del Padre, del Hijo y del Espíritu de cara al mundo*”.¹⁵⁵ La mirada estática y ahistórica sobre el ser de Dios queda completamente fuera de lugar: Jesús de Nazaret, el Cristo de la fe postpascual, es un *momentum* de la historia trinitaria. Del capítulo “El reino de la libertad” se extrajeron las citas anteriores acerca de las implicaciones políticas de la creencia trinitaria, que Moltmann ve como perniciosas si se persevera en el monoteísmo cristiano, actitud dogmática dominante en la mayoría de las iglesias. Su proyección es, una vez más, escatológica, aunque no deja de subrayar que en el presente humano las relaciones de poder deberían verse afectadas por la fe trinitaria. En este ámbito de reflexión, le presta particular atención a las ideas del místico medieval Joaquín de Fiore sobre el enfoque trinitario de la historia. Para él, el Reino de Dios se manifiesta en las diversas épocas según el dominio de cada persona de la Trinidad. Así, el reino del Padre (creación y conservación del mundo) llegó hasta el profeta Zacarías; el del Hijo (redención mediante la servidumbre), durante la vida de Jesús de Nazaret; el del Espíritu constituye “el renacimiento del hombre por la fuerza del Espíritu”.¹⁵⁶

Leonardo Boff, en *La Trinidad, la sociedad y la liberación* observa de manera muy crítica el *comportamiento trinitario* de la Iglesia y encuentra que en la historia de la iglesia han convivido y conviven tres religiones bien determinadas, una por cada persona de la Trinidad:

Un cristianismo centrado demasiado en el Padre sin la comunión con el Hijo y la interiorización del Espíritu Santo puede dar origen a una imagen opresiva de Dios, misterio aterrador, cuyos designios parecen imprevisibles y absolutamente escondidos. Un cristianismo fijado en el Hijo sin la referencia al Padre y sin la unión con el Espíritu Santo puede ocasionar la autosuficiencia y el autoritarismo de los líderes y de los pastores. Finalmente, un cristianismo asentado excesivamente en el Espíritu santo sin vinculación con el Hijo y sin su última referencia al Padre favorece el anarquismo y la anomia.¹⁵⁷

En la “versión popular” de este libro, se describe esta “experiencia desintegrada de las tres divinas personas” mediante un esquema todavía más claro que especifica la problemática creada y a veces acrecentada por el reduccionismo trinitario:

1. La religión sólo del Padre: el patriarcalismo

La figura del padre es central en la familia y en la sociedad tradicional. El dirige, decide y sabe. Así, algunos se representan a Dios como un padre todopoderoso, juez de la vida y de la muerte de los hijos e hijas. Todos dependen de él y, por eso, son considerados como menores. Esta comprensión puede llevar a que los cristianos se sientan resignados en su miseria y alimenten un espíritu de sumisión a los jefes, al papa y a los obispos, sin creatividad alguna. Dios es ciertamente Padre, pero Padre del Hijo, que, junto con el Espíritu Santo, viven en comunión e igualdad.

2. La religión sólo del Hijo: vanguardismo

Otros se quedan sólo con la figura del Hijo, Jesucristo. El es el “compañero”, el “maestro” o “nuestro jefe”. Especialmente entre los jóvenes y en los cursillos de cristiandad se ha desarrollado una imagen entusiástica y joven de Cristo, hermano de todos y líder que entusiasma a los hombres. Es un Jesús relacionado sólo por los lados, sin ninguna dimensión vertical, en dirección al Padre. Esta religión crea cristianos vanguardistas, que pierden contacto con el pueblo y con el caminar de las comunidades.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 222-223. Cf. Delno C. West and Sandra Zimdars-Swartz, *Joachim of Fiore: A study in spiritual perception and history*. Bloomington, Indiana University Press, 1983. Especialmente el capítulo IV: “La Trinidad y la historia”. (En español: *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.)

¹⁵⁷ L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. 2ª ed. Trad. de A. Ortiz García. Madrid, Paulinas, 1987 (Cristianismo y sociedad, 5), p. 24.

3. La religión sólo del Espíritu Santo: espiritualismo

Hay sectores cristianos que se concentran solamente en la figura del Espíritu Santo. Cultivan el espíritu de oración, hablan en lenguas, imponen las manos y dan cauce a sus emociones interiores y personales. Estos cristianos se olvidan de que el Espíritu es siempre el Espíritu del Hijo, enviado por el Padre para continuar la obra liberadora de Jesús. No basta la relación interior (Espíritu Santo), ni solamente hacia los lados (Hijo), ni sólo la vertical (Padre).¹⁵⁸

Autoritarismo, vanguardismo anticomunitario, desinstitucionalización, anarquía, excesos carismáticos... Estas manifestaciones, así de extremas, pueden darse precisamente debido a la desconexión e integración adecuada de la percepción de la unidad en la diversidad de la misma Trinidad y revelan la escasa comprensión del concepto de *comunión* que no se aprecia bien ni siquiera en el interior de la Trinidad, por lo que en otros ambientes, comenzando por las iglesias, que usan y abusan del término, también se echa en falta en la práctica de relaciones justas e igualitarias. Las familias, las comunidades de todos tipos, en este horizonte de pensamiento, deben ser imbuidas de los aires de comunión-comunicación que soplan al interior de la Trinidad cristiana, en algo que, contradictoriamente, no ha sido suficientemente transmitido en poco más de dos milenios de cristianismo. El combate de Boff contra cualquier forma de autoritarismo y opresión, en una época en que la teología de la liberación vivía sus años de consolidación echó mano de la doctrina de la Trinidad como un arma que jamás se había utilizado de esa manera, lo que permitió comenzar a desmontar los resortes ideológicos de una creencia que se había estancado y había, con ello, perdido, su capacidad subversiva para enjuiciar las falsas fidelidades generadas por la idolatría del poder.

El tradicional patriarcalismo de las sociedades hispano-árabes, heredado por las culturas de América Latina, sólo se ha modificado, a marchas forzadas, por el empuje de leyes que buscan proteger a los sectores más débiles, especialmente los niños y las mujeres, víctimas del machismo ancestral. Las iglesias pueden recuperar parte del legado cristiano auténtico si redescubren estas vertientes que, en apariencia son novedosas pero que en realidad tienen hondas raíces en la espiritualidad bíblica, pues las Escrituras incluyen una suerte de “disidencias textuales” que abren la puerta hacia una nueva mirada sobre Dios, más ligada a lo que señala Sally McFague acerca de los “modelos de Dios”,¹⁵⁹ porque parece que hay una línea bastante directa entre las imágenes estereotipadas de la divinidad cristiana y los comportamientos patriarcales dominantes, como si verdaderamente la fe promoviera la creencia en un Dios poco sensible a los afectos y a la ternura, incluso en la afirmación más celosa de su persona desde la visión paterna. Si el Dios de Jesús es tierno y afable, la praxis humana masculina debería imitarlo, como consecuencia. Así surgiría incluso un nuevo paradigma de la paternidad, lejos ya de las imposiciones culturales.

En la misma línea, otros planteamientos, como los de Diego Irarrázaval o Enrique Cambón, encuentran que el “rescate” de la doctrina trinitaria puede ayudar a amplios grupos sociales a reconstituir e, incluso, reconducir, buena parte de sus luchas. Irarrázaval, en un volumen sobre el diálogo interreligioso observa que esta doctrina puede servir para fundamentar el pluralismo:

En cuanto a lo dogmático, vale reafirmar el lenguaje de la Trinidad, que fundamenta el pluralismo. También vale el lenguaje apofático que —según decía M. T. Porcile— “rescata la perspectiva simbólica”. [...] Nuevos caminos son transitados, en la teología latinoamericana, cuando la fe cristiana avanza de la mano con las diversas religiones y espiritualidades humanas. Esto no es un invento nuestro. Ya que Dios ha estado presente y continúa caminando con los pueblos de la tierra (con su gama de responsabilidades históricas, culturales, religiosas), así también van avanzando las elaboraciones teológicas.¹⁶⁰

Cambón, por su parte, insiste en que la Trinidad es un verdadero modelo social si incide verdaderamente en la vida de las comunidades y pueblos.¹⁶¹ Por su parte, el teólogo luterano argentino Guillermo Hansen ha

¹⁵⁸ L. Boff, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*. Bogotá, Paulinas, 1988. Texto completo: www.mercaba.org/FICHAS/TRINIDAD/Boff/indice_boff_trinidad.htm (consultada el 3 de noviembre de 2011).

¹⁵⁹ Sally McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander, Sal Terrae, 1994 (Presencia teológica, 76), especialmente el capítulo 4, “Dios como madre”, pp. 163-208.

¹⁶⁰ D. Irarrázaval, “Epílogo”, en *Los muchos caminos de Dios*, <http://tiempoaxial.org/textos/ASETT2epilogo.htm> (consultada el 3 de noviembre de 2011).

¹⁶¹ Enrique Cambón, *La Trinidad, modelo social*. Madrid, Ciudad Nueva, 2000.

abordado el tema de la Trinidad desde una perspectiva más posmoderna. En su tesis doctoral y, después, en una serie de ensayos,¹⁶² ha hecho dialogar los alcances de la tradición trinitaria en su interacción con las problemáticas más actuales. Así, por ejemplo, al buscar “el funcionamiento” de la Trinidad, su puesta en marcha en la vida humana concreta, apunta hacia cuestiones como la muerte, el medio ambiente y el género. Sobre el medio ambiente, afirma: “Creo que el pensamiento trinitario es un importante recurso para entender a Dios como nuestro verdadero medio ambiente (o entorno), y nuestro ambiente (ecológico y social) como el medio de Dios por el cual anticipa su futura morada”.¹⁶³

Todas estas aportaciones y muchas más que brotan en diversos espacios, discuten, esbozan y proponen la nueva manera en que puede ser experimentada la fe en la Trinidad, no ya desde un perfil doctrinal, sino desde una práctica cristiana que intenta llevar a sus últimas consecuencias el sentido de comunión y comunidad.¹⁶⁴ Sobre todo en los últimos años, cuando muchas de las sociedades latinoamericanas por fin están accediendo a realidades más democráticas, la percepción de que una doctrina tan establecida tenga aún mucho que decir ante las exigencias de los tiempos que corren y que reclaman una actualización constante de los contenidos de la fe cristiana.

Conclusión: vivir y creer en la Trinidad aquí y ahora

Si se analizan las ideas y prácticas religiosas populares sobre la Trinidad y se llevan al debate ético y teológico, el conflicto en las apreciaciones aflorará inmediatamente, puesto que el desfase que siempre ha existido entre la teología y la fe popular lejos de resolverse en una buena cercanía, ha complicado la transmisión de las posibilidades espirituales de este tipo de fe que fue capaz de transformar el monoteísmo semítico, con toda su carga ideológica y política, en una manera de pensar y vivir a Dios como una cadena de intuiciones que otorguen privilegio a la comunión y el diálogo continuo, cara a cara. Los diversos rostros de la Trinidad aún son susceptibles de reinterpretarse y vivirse de formas inéditas ante los cambios que se viven hoy.

La paternidad cariñosa de Dios-Padre, la compañía histórica del Hijo y la presencia renovadora del Espíritu serán una realidad siempre y cuando los cristianos, hombres y mujeres, abran los ojos a la novedad siempre en movimiento del Dios uno, vivo y verdadero, manifestado en una serie de historias humanas concretas, para hacer plena su oferta de salvación y dignificación. El discurso y la práctica de Jesús de Nazaret se nutrieron y fueron el resultado de su experiencia de la paternidad de Dios, de quien él alcanzó su aprobación (“complacencia”, según la clásica versión Reina-Valera, Mt 3.17). Esta legitimación celestial de la obra de Jesús introdujo al mundo la posibilidad de relacionarse con Dios de otra manera, más cercana, en el marco de las nuevas condiciones propiciadas por la cercanía del Reino de Dios. En Jesús, la realidad y el simbolismo de la paternidad divina

...alcanza su grandeza insuperable y rompe todas las expectativas, adquiriendo una intensidad y una ternura que asombrarán y alimentarán para siempre a toda experiencia religiosa. En Jesús, la vivencia del Padre —la vivencia del Abbá— constituye el núcleo más íntimo y original de su personalidad. De ella, como de un centro vital, mana para Él una confianza sin límites que aún hoy hace inconfundible su figura. Confianza que, por otra parte, supo contagiar a los demás.¹⁶⁵

¹⁶² G. Hansen, *The Doctrine of the Trinity and Liberation Theology: A Study of the Trinitarian Doctrine and its Place in Latin American Liberation Theology*. Tesis doctoral, Lutheran School of Theology at Chicago, 1995. Cf. G. Hansen, “La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la liberación: el aporte de Juan Luis Segundo”, en *Cuadernos de Teología*, XVI/1-2, 1997, pp. 43-67.

¹⁶³ G. Hansen, “La trinidad en ‘funcionamiento’: algunos temas actuales”, en *Cuadernos de Teología*, XIX, 2000, p. 162; cf. *Idem*, “Cuando queremos hablar del misterio: Una modesta introducción al tema trinitario”, en *Cuadernos de Teología*, XIX, 2000, pp. 127-145.

¹⁶⁴ . El teólogo catalán Raimon Panikar, luego de dialogar profundamente con las tradiciones orientales, escribió un libro sumamente sugerente: *La Trinidad: una experiencia humana primordial* (Madrid, Siruela, 1998), en el que propone que el cristianismo se acerque humildemente a las demás experiencias religiosas y encontrar también allí la experiencia trinitaria allí.

¹⁶⁵ A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander, Sal Terrae, 1986 (Presencia teológica, 34) p. 92.

El gran estudioso del tema del Abbá, Joachim Jeremias, destacó muy bien las resonancias infantiles (ligadas al requisito indispensable para entrar al Reino de Dios: “ser como niños”, Mr 10.13-16) del habla para dirigirse a Dios como “papá, papito”, como forma de apego al progenitor, pero con una dosis enorme de audacia y radicalidad por la confianza adquirida con la divinidad, algo impensable en otras épocas. El tiempo nuevo exigía una nueva forma de afectividad paterna. Jesús muestra muchas veces el júbilo por esta nueva cercanía y la expresa en un canto que resume muy bien su experiencia: “¡Padre, tú gobiernas en el cielo y en la tierra! Te doy gracias porque no mostraste estas cosas a los que conocen mucho y son sabios. En cambio, las mostraste a gente humilde y sencilla. Y todo, Padre, porque tú así lo has querido”. Y dijo a los que estaban allí: ““Mi Padre me ha dado todo, y es el único que me conoce, porque soy su Hijo. Nadie conoce a mi Padre tan bien como yo. Por eso quiero hablarles a otros acerca de mi Padre, para que ellos también puedan conocerlo” (Mt 11.25-27, *Traducción en Lenguaje Actual*).

La última afirmación, al igual que las que aparecen el Sermón del Monte, especialmente en 5.38-48, al referirse al cuidado que Dios tiene por su creación, subrayan que Jesús entregó este símbolo a sus discípulos, es decir, a aquellos/as que deseaban dirigirse a Dios con espíritu sincero y espontáneo, más allá de las fórmulas, y aun cuando él les enseña a orar de una manera distinta, como una nueva fórmula, la idea que transmite es que “Dios queda definitivamente revelado como paternidad entrañable, como esa fuente de confianza y ternura que alimentaba el misterio de Jesús y que se abre en adelante para todo hombre”.¹⁶⁶ Torres Queiruga llama la atención hacia el hecho de que ni siquiera las mejores traducciones actuales logran transmitir la radicalidad de Jesús para llamar “papá” a Dios, pues a lo mucho se llega a traducir como “padre querido”. ¡Eso nos habla claramente del atrevimiento con que Jesús desveló el nuevo rostro de Dios para la humanidad!

Lejos de cualquier forma de sentimentalismo, Jesús coloca la paternidad de Dios como el umbral de la superación de las formas externas de la religión, sometidas a formalismos y solemnidades que, en vez de acercar la figura de Dios, la han alejado sin remedio para muchas personas. Sin banalizar la paternidad divina, Jesús la ubica como la más sólida posibilidad de comunión y familiaridad con el Creador. Y advierte que experimentar a Dios como Padre es algo muy serio, que debe restringirse muy bien: “No le digan padre a nadie, porque el único padre que ustedes tienen es Dios, que está en el cielo” (Mt 23.9).

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 93. Énfasis agregado.

JUBILEO, UTOPIA Y ORACIÓN: UNA ESPIRITUALIDAD SITUADA EN LA LUCHA POR LA VIDA (1998)

Introducción. La espiritualidad protestante latinoamericana: tierra de nadie

En el protestantismo latinoamericano es bastante raro hablar de espiritualidad. Lo más aproximado a este asunto es la referencia, usualmente muy machacante, a la vida *devocional* o *espiritual*. De hecho, el término “piedad” se encuentra en desuso y ya no representa a la experiencia cristiana de relación o comunión, individual o colectiva, con Dios. En este contexto eclesial, la cuestión de la nomenclatura es muy importante debido a que el término “espiritualidad” habitualmente se asocia al catolicismo romano y, por esa razón, no se utiliza, y quienes lo manejan, son vistos como introductores de ideas y prácticas extrañas.

Es muy difícil calificar como espiritualidad lo que promueven libros o revistas clásicos como *Manantiales en el desierto* o *El Aposento Alto*,¹⁶⁷ que proveen, a través de su lectura, una piedad basada en el contacto cotidiano con textos bíblicos y testimonios. Desgraciadamente, en la actualidad la fuente de la espiritualidad de numerosas comunidades ya no se basa ni siquiera en textos de ese tipo, los cuales resultarían ejemplares si se les compara con el tipo de lecturas (cuando las hay) que prevalecen. Lo que hay son publicaciones de ínfima calidad y la base principal de la espiritualidad se halla en la banalidad que se ha instalado en todas partes, comenzando por los púlpitos y siguiendo sobre todo en la himnología y en la liturgia. Esta es la razón por la que afirmamos que la espiritualidad protestante es una “tierra de nadie”, porque prevalece un inmenso caos que, en varios niveles, ha incidido para restarle peso específico a la espiritualidad.

Por otra parte, el hecho incuestionable de reducir la espiritualidad a las prácticas litúrgicas es uno de los problemas que obstaculizan el acceso a formas más situadas de espiritualidad. El peso existencial de la vida religiosa depende hoy en gran medida del grado de apropiación de toda una subcultura musical, plural, ligada o proveniente de proyectos empresariales o transnacionales que ven a las comunidades eclesiales como mercado ideal para productos dirigidos a la conciencia evangélica que acepta sin chistar todo lo que traiga la etiqueta de “alabanza cristiana”. Esto produce, además de una peligrosa uniformación ideológica impuesta con sutileza, una proverbial lejanía de la cultura propia debido a que los modelos artísticos responden más a las normas manejadas por la industria musical norteamericana. Con ello se promueve que *todos sintamos a Dios de la misma manera*, aboliendo las naturales diferencias en la experimentación y desarrollo de la comunión con Dios.

Se programa a las personas para la emoción/evasión. Se invade de sentimentalismo nuestra relación con Dios. Entre él y nosotros hemos levantado una cortina de subjetividad y cursilería. La comunión con Dios se ha convertido en un romance aderezado con azúcar musical romántica. Con ello es más fácil evadir el compromiso. Pero la música no lo es todo en la vida, si así fuera no podríamos pensar. Nos elevaríamos, sí, pero para caer en un aterrizaje forzoso en los terrenos de la cruda realidad. Los violines, los sintetizadores, nos enajenan con su magia, pero no nos acercan más a Dios, porque él no está solamente en el goce estético emocional o emocionante, sino en la dura realidad cotidiana. Si cantáramos todo el tiempo, la vida sería demasiado artificial. He ahí el problema: que se ha hecho del artificio el centro gravitacional de la existencia cristiana. Las florituras nos sacan de nosotros mismos.

La espiritualidad no puede responder solamente a unos pocos tipos de estímulos, y, lo que es peor, tremendamente estereotipados. Tal vez lo que en realidad se busca no es crecer en la *vida espiritual*. Quizá se trate de un proyecto mucho más restringido, entendido como un proceso de desarrollo de la subjetividad. El crecimiento integral como creyentes, en el que tanto insiste el Nuevo Testamento, debería ser la norma que guíe nuestra búsqueda de un estado existencial sólido que haga más y más efectiva nuestra fe a partir de sus fuentes originales: la Biblia, el culto comunitario, la praxis transformadora, el testimonio, el compromiso de discípulos, etcétera.

Una nota muy dolorosa dentro del caos mencionado es la nula existencia de autores protestantes dedicados al tema de la espiritualidad. Este inconcebible vacío, una evidencia más de las enormes debilidades y carencias de la teología protestante en el continente enuncia, paradójicamente, su posibilidad de reconstituirse a partir de una búsqueda sincera y honesta de la pertinencia de la fe para las vidas de miles de seres humanos que

¹⁶⁷ Una excepción que debe citarse es el esfuerzo que comenzó hace varios años la editorial La Aurora, que publicaba un libro anual de lecturas devocionales bien contextualizadas, esfuerzo que continúa hasta la fecha, con otros patrocinadores, aunque con muy escasa divulgación.

consideran que su fe sigue teniendo vigencia en medio de tantos factores en contra. En la vertiente pentecostal, mayoría abrumadora de los protestantismos, la situación no es tan halagüeña, en parte porque si bien aglutina y le da sentido a la vida de enormes masas empobrecidas, no ha llegado a explicitar una espiritualidad bien delineada, pero sobre todo porque sus consecuencias desmovilizadoras, en general, no manifiestan una adecuada relación entre los móviles religiosos y la inserción de los mismos en condiciones de precariedad, con el fin de transformarlas.

Relevancia de la espiritualidad en la lucha por la vida

La espiritualidad es el arma que entrega la fe a los creyentes para afrontar, con buen ánimo, la lucha por la vida. En ese sentido, es el conjunto de elementos cristianos que, al articularse adecuadamente, le permiten a cada creyente o comunidad de creyentes desarrollar una alternativa concreta, vital, a las exigencias enajenantes, deshumanizadoras, de la realidad. Es la fe transfigurada en un estado de ánimo que permite interpretar bajo la luz de la esperanza todos los sucesos y contingencias.

El desconocimiento (y en ocasiones, rechazo) de proyectos alternativos de espiritualidad, fincados en una sólida (y humilde) reflexión teológica ha contribuido a la perpetuación de modelos que le dicen muy poco a nuestra realidad de dependencia y sometimiento. Muchas comunidades han experimentado una verdadera “conversión a la realidad”, la cual se ha traducido a un lenguaje espiritual que no considera como su objetivo primordial el traslado, real o simbólico, de las almas de las personas a los cielos, sino situar a cada una de ellas en una relación sana consigo mismas, con Dios y con el mundo, a fin de vivir plenamente en esta vida, afrontando sus contradicciones y desafíos.

En la vida cotidiana, la vida *verdadera*, donde se definen y redefinen continuamente dichas contradicciones y desafíos a través de respuestas concretas, la espiritualidad es un recurso invaluable, una *mística* que sostiene el rutinario caminar de sectores humanos que enfrentan situaciones extremas de pobreza, abandono y marginación y que, de otra manera, no encontrarían puertas abiertas viables para mantenerse psicológicamente dispuestos para transformar aquello que les ocasiona sufrimiento y frustración. De hecho, es esta mística, más vivida que pensada, la que explica la sobrevivencia humana en tales condiciones, que durante siglos ha prevalecido incluso cuando todas las cosas se manifiestan objetivamente como contrarias. De otra forma, no podría entenderse la capacidad popular de experimentar la alegría a través del espíritu festivo, que no ha desaparecido ni en los peores momentos.

La espiritualidad del jubileo como resistencia

En base a lo anterior, la experiencia consciente de muchas comunidades cristianas (católicas y protestantes) latinoamericanas ha desarrollado una “espiritualidad de la resistencia”. Han luchado primero, por redefinir el concepto de espiritualidad, afirmándola, en palabras de Camilo Maccise, como “una vivencia de fe, de amor y de esperanza, expresión y manifestación de la acción del Espíritu, que conduce a un seguimiento de Jesús en las circunstancias cambiantes de la realidad”.¹⁶⁸

Si un concepto así incorpora los elementos del jubileo, la resistencia adquiere mayor resonancia, puesto que esta perspectiva, con su fuerte énfasis reivindicador, cataliza muchas de las ansiedades y expectativas de los grupos humanos más maltratados. La espiritualidad, así, es potenciada y encaminada hacia la consecución de las más grandes esperanzas de justicia y paz, así como hacia el compromiso con la renovación de la creación.

Por todo lo anterior, el presente trabajo quiere relacionar la espiritualidad con los aspectos utópicos del jubileo y, a partir de allí, concentrarse en un aspecto particular de la espiritualidad, la oración, entendida como un instrumento fundamental e insustituible en la difícil tarea de hacer visible y eficaz la fe en medio de las circunstancias que se oponen a la realización del Reino de Dios en el mundo.

¹⁶⁸ C. Maccise, *La espiritualidad de la Nueva Evangelización: Desafíos y perspectivas*. México, CRT, 1990, p. 3, cit. por J. Saravia, en “Editorial”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 13, 1992, p. 6.

1. El jubileo y la experiencia de la espiritualidad cristiana

1.1 Dios y el jubileo: relación des-veladora de un nuevo Dios

El jubileo, experimentado como una manifestación de la *gratuidad*, abre la puerta a la posibilidad de atisbar el rostro o el perfil de un *nuevo* Dios, de un Dios que no está ligado a la represión o a la omnipresencia de tipo policiaco, un Dios libre que respeta la libertad humana y la decisión de buscarlo o de rechazarlo. Según Gustavo Gutiérrez, la espiritualidad liberadora (en este caso, de una imagen opresiva de Dios):

debe estar impregnada de una vivencia de *gratuidad*. La comunión con el Señor y con todos los hombres, es, ante todo, un don. De ahí la universalidad y la radicalidad de la liberación que él aporta. Un don que lejos de ser un llamado a la pasividad exige una actitud vigilante [...] *Saber que en la raíz de nuestra existencia personal y comunitaria se halla el don de la autocomunicación de Dios, la gracia de su amistad, llena de gratuidad nuestra vida. Nos hace ver como un don nuestros encuentros con otros hombres, nuestros afectos, todo lo que en ella nos sucede. Sólo se ama auténticamente cuando hay entrega gratuita, no condicionada, no coactada. Sólo el amor gratuito va hasta la raíz de nosotros mismos y hace brotar desde allí un verdadero amor.*¹⁶⁹

Estas palabras, que anunciaban la necesidad de que la teología latinoamericana trabajara adecuadamente la espiritualidad, planteaban también la urgencia de percibir a Dios como alguien cercano y amistoso. Sólo desde esa nueva percepción se posibilitaría un auténtico compromiso con las exigencias humanas. Lamentablemente, no ha sido esa la imagen de Dios que ha prevalecido, lo que se aprecia, según esta línea de análisis, en el escaso compromiso de los cristianos con las luchas humanas.

La gratuidad, expresada en el espíritu del jubileo, se convierte, así, en una vía de acceso a un rostro casi desconocido de Dios, quien ha sido experimentado como represor de los naturales instintos humanos de libertad, justicia y bienestar. De este modo, la imagen de Dios ha estado asociada a los sistemas y regímenes que se benefician con el sometimiento de las personas que suponen que es connatural a Dios la realización de un “orden” inamovible y perfectamente estructurado alrededor de un principio indiscutible de autoridad.¹⁷⁰

Algo similar ha demostrado Rubem Alves en el ambiente protestante, al estudiar la mentalidad protestante, tan proclive a acatar y promover los principios de la ley y el orden: “Crear en la necesidad de la coerción para disciplinar el cuerpo y hacer la experiencia de la represión en la vida de la comunidad son factores que determinan la forma típicamente protestante de entender la lógica de la vida social. De ahí la tendencia a alinearse siempre del lado de la ley y del orden. Los protestantes tienden a favorecer todas las soluciones que implican el uso de la fuerza o el control de las masas”.¹⁷¹

En su estudio sobre “protestantismo y represión”, Alves afirma que el proceso de conversión al protestantismo implica la introyección de estos principios a través de un cambio de lenguaje. La moralidad protestante, subraya, ha instrumentado a la disciplina eclesiástica como la manifestación de la subordinación de la gracia a la ley, invirtiendo las bases teológicas de la Reforma pero, sobre todo, violentando severamente la imagen del Dios que “sólo por la gracia” justifica a los seres humanos.¹⁷²

La concepción de Dios como un policía omnipresente es una perversión del Dios gratuito que debe ser jubilada, para que, en su lugar, se recupere la luminosa realidad (revelada) de Dios como un ser lleno de gracia y de perdón. En este sentido apunta la gran intuición bíblica del jubileo, que desenmascara al Dios dominado por la gravedad y la insensibilidad, ese ídolo hecho a imagen y semejanza de los dueños del poder, quienes desean preservar la imagen de un Dios que les ayude a preservar sus privilegios, a costa del sometimiento voluntario (el mejor de todos) de los seres humanos, fundamentado religiosa y teológicamente.

¹⁶⁹ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*. Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 267-268. Énfasis de L.C.

¹⁷⁰ A este respecto, son muy iluminadoras las indicaciones de Leonardo Boff, en *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid, Paulinas, 1987, en donde describe con claridad la relación existente entre los regímenes dictatoriales y la supuesta primacía de Dios-Padre en las relaciones intra-trinitarias. La versión popular de este libro (*La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*. Bogotá, Paulinas, 1991) coloca esta reflexión en un nivel muy accesible para el trabajo con las comunidades.

¹⁷¹ R. Alves, “Religión: ¿Opio del pueblo?”, en Varios autores, *Religión, ¿instrumento de liberación?* Trad. de R. Berdagué. Madrid-Barcelona, Marova-Fontanella, 1973, p. 104.

¹⁷² Cf. R. Alves, *Protestantismo e repressão*. São Paulo, Ática, 1979, pp. 174-199.

El éxodo bíblico (y sus consecuencias jubilares), es la emergencia violenta del ser y de la protesta del Dios vivo y verdadero, en contra de los dioses deshumanizados y explotadores del Egipto faraónico. La alianza de Dios con el pueblo es el marco en el que la novedad de Dios como (monarca del pueblo) procede de la afirmación vivencial de Dios como liberador.¹⁷³ Esta inserción iconoclasta (y antimonárquica) de Dios en la historia humana, manifestada en su voluntad jubilar y encaminada hacia la consecución del bienestar total de la humanidad, y sus resonancias reiteradas en tantos momentos de la revelación bíblica, alcanza su plenitud en Jesucristo y engendra, antes de él, con él y después de él, una espiritualidad arraigada en los ejes concretos y materiales de la realización, así sea fragmentaria, de los ideales jubilares, reflejo y respuesta de las ansias humanas por alcanzar mejores situaciones de vida.

Liberar a la espiritualidad del Dios intolerante y represor para encontrar el rostro más amable del Dios de la gracia es una tarea profética que se sitúa en línea directa con la propuesta jubilar, ese esfuerzo por restaurar los terribles desgarramientos que han establecido como realidades “normales” la injusticia, la desigualdad y la dependencia. Un “orden” así no puede ser más que la voluntad de falsos dioses creados por los beneficiarios del mismo, y que usurpan flagrantemente el lugar del Dios bíblico. Como ha insistido Alves, citando una paráfrasis del tercer mandamiento hecha por Paul Lehmann: “No dirás el nombre de Dios como si eso no hiciese alguna diferencia”.¹⁷⁴ La mención del nombre divino en un espíritu contrario al del jubileo, hace violencia no sólo a las crueles realidades humanas, sino que, simultáneamente, irrumpe en el “interior” de Dios y nos devuelve la imagen de un Dios incompatible con la gracia y la misericordia.

1.2 Jubileo y espiritualidad en la experiencia cristiana de lucha

Precisamente en el momento de echar mano del nombre y de la realidad divinas como fuente de fortaleza para afrontar la lucha por la vida, es cuando puede constatare la gran necesidad de participar de una espiritualidad jubilar, es decir, de un universo dinámico de sentido (*mística*) alrededor de un centro estructurante (Dios) que logre recomponer, simbólica y efectivamente, las anomias personal y social. Dicho en términos piadosos (y por lo tanto, relevantes para la inmensa mayoría de creyentes), se trata de encontrarle a la fe una eficacia verificable en la vida cotidiana, que levante a las personas y les dé la fuerza necesaria para resistir las peores pruebas.

Uno de los principales problemas para el ejercicio de una “espiritualidad sólida”, que verdaderamente potencie la fe y la lleve a la realización concreta de logros humanos que puedan calificarse como “cristianos” (es decir, como fruto genuino de una espiritualidad que lleve ese nombre), es la carencia de una clara conciencia de que la fe puede y debe encontrar su verificabilidad histórica en las arenas movedizas del entramado social en el que viven los y las cristianos/as, marcado como está por las difíciles relaciones políticas, económicas, sociales, etc., que lo constituyen.

Los dualismos tan arraigados en la mentalidad evangélica latinoamericana, inciden directamente en la caracterización (mejor sería decir *caricaturización*) del mundo y/o de la sociedad como un espacio en el que *no* es posible practicar (resabio de la palabra *practicante*: en el estilo de *los católicos practicantes*...) o vivir la espiritualidad cristiana, a menos que se asuma como *ingenuidad militante*, o sea, como estar prácticamente “fuera de lugar”, a causa de la imposibilidad fáctica de hacer visibles las consecuencias del Reino de Dios en el mundo, tal y como está.

Esta “esquizofrenia cristiana” no puede superarse sólo con buenos deseos, ni aligerarse con paliativos que cumplen una función enajenante, por cuanto su raíz última es el profundo grito de la fe por transformar un mundo que se resiste al jubileo, al reino, a la felicidad humana. De ahí que el esfuerzo por salir de dichos dualismos se manifieste primero como una lucha interior que acompaña a las luchas vitales por la sobrevivencia digna, tan despreciadas por los desplantes de falsa superioridad esgrimida por los campeones de la piedad ahistórica, que tanta influencia y aceptación siguen teniendo.¹⁷⁵

Luchar cristianamente, poseídos por el espíritu del jubileo, implanta en el mundo de lo humano una *mística sabática* que rebasa la ingenuidad mencionada, puesto que no se trata de ir convenciendo a los

¹⁷³ S. Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*. San José, DEI-SBL, 1996, p. 41.

¹⁷⁴ R. Alves, *Pai Nosso. Meditações*. São Paulo, Paulinas, 1987, p. 48.

¹⁷⁵ Cf. el atinado resumen de dualismos que atentan contra una espiritualidad integral en T. Brun, “Una espiritualidad del jubileo para nuestras iglesias”, Conferencia presentada en el Seminario Integrado 1998, UBL, 19 de junio de 1998, pp. 4-7.

explotadores, a los dominadores, o a los dueños del poder, uno a uno, para que se desprendan de lo que tanto esfuerzo les ha costado conseguir, algo que violaría los cánones más elementales de la teoría política. Se trata, más bien, de proseguir, desde los abismos de la impotencia y la agonía, en la feroz confrontación con los valores anti-Reino de Dios, buscando (y creyendo firmemente) vencerlos con el Espíritu de Dios, única arma con que se cuenta para ello.

Lo sabático-jubilar aparece como un recurso para pelear con seguridad en la búsqueda de un orden en el que se consagre (rescate o redima) el tiempo, especialmente para aquellos que ni siquiera el tiempo les pertenece, porque es propiedad del patrón: "Cuando Israel dice que el tiempo es de Dios, está posibilitando que sea para todos los seres humanos el tiempo del amor y de la libertad".¹⁷⁶ O, en palabras de Abraham Heschel, el insigne teólogo y filósofo judío:

¿Qué significa realmente el sábado? Es el recuerdo de la realeza y de la dignidad de cada ser humano. Anula la distinción entre el amo y el esclavo, entre el rico y el pobre, entre el éxito y la derrota. Celebrar el sábado es experimentar la independencia suprema [...] El sábado es una personificación de la creencia de que todos los seres humanos son iguales y de que la igualdad entre las personas demuestra su nobleza. El mayor pecado de un ser humano es olvidar que es un príncipe.¹⁷⁷

Es justamente la "mística sabática" la que se necesita en todos los ámbitos, porque implica, entre tantas cosas, "que la gente opte por recuperar el sentido de un tiempo más humanizado, que respete más el ritmo [propio] de la vida, que no acepte vivir inhumanamente un día a día que no concede reposo ni ocio".¹⁷⁸ Así pues, el tiempo, dentro de la dinámica jubilar, articula alrededor suyo aspectos fundamentales para la espiritualidad: se trata de rescatar el tiempo, de usarlo para recordar (en las celebraciones y en los actos concretos de restitución), es una oportunidad para convertirse, a la luz del juicio de Dios (en la experiencia de la gratuidad) y, finalmente, es la posibilidad de recomenzar la vida, con un espíritu alegre, lúdico.¹⁷⁹

Acaso la continuidad, histórica, anímica y espiritual, con la mística de los y las creyentes del pasado, tal y como es enunciada por el anónimo autor de la carta a los *Hebreos* (cap. 11) en el marco de la esperanza por un reposo (sabático, jubilar) al que es llamado el pueblo de Dios de todas las edades, sea una de las pautas de índole profético y martirial (en los dos sentidos) de esta lucha que, al experimentarse a flor de piel, como la más "material" de las exigencias, unifique por fin al cuerpo y al espíritu de tal manera que los dualismos, tan ajenos al talante de la revelación bíblica, sean sustituidos, poco a poco, por una convergencia ligada a las ansias, nada dualistas, de vivir dignamente y con sentido, en el mundo.

Todo lo anterior remite, desde una perspectiva católica ligada al fin de siglo y de milenio, a la necesidad de aprovechar el jubileo para liberar también a la espiritualidad, de varias de sus ataduras, como son: el miedo por lo que ha de venir, para asumir los nuevos tiempos con creatividad y fantasía; el racionalismo excesivo (que dicho sea de paso, tan poca felicidad ha conseguido para los seres humanos), como ocasión para recuperar las experiencias místicas, pero no en el sentido barato, banal y burdamente sincrético como se ve por todas partes; el machismo eclesiástico, para reivindicar la espiritualidad femenina e integrarla con pleno derecho al gran corpus de la espiritualidad humana.¹⁸⁰

2. La utopía: espacio y esperanza de un mundo nuevo

2.1 El mundo nuevo como exigencia de la utopía cristiana

El jubileo, explicitado en sus componentes concretos de realización cósmica y humana, abarca todas las áreas de la existencia y habla de las enormes posibilidades de vida que tiene todo lo creado. Anuncia, además, la buena voluntad del Creador de no desterrar de su creación los sueños y aquellas cosas que "no tienen lugar

¹⁷⁶ M. Barros, *A dança do novo tempo: O novo milénio, o jubileu bíblico e uma espiritualidade ecuménica*. São Leopoldo, Sinodal-CEBI-Paulus, 1997, p. 35.

¹⁷⁷ A. Heschel, *Deus em busca do homem*. São Paulo, Paulinas, 1975, p. 523, cit. en *Idem*.

¹⁷⁸ M. Barros, *op. cit.*, p. 35.

¹⁷⁹ *Ibid*, pp. 38-46.

¹⁸⁰ *Ibid*, pp. 47-52.

todavía” (utopías), pero que movilizan a los corazones y a las conciencias hacia la consecución real e histórica de esos espacios.

La afinidad radical entre la utopía y el espíritu del jubileo no procede de la lucidez con que se atisben la especificidad o la concreción de los sueños por realizarse. Eso mismo sería la negación de las utopías. Se funda más en lo contrario: en la irreductible rebeldía del corazón humano para seguir soñando. Dicho en otros términos: el jubileo sería la utopía del propio Dios que busca realizarse en su creación y que se empata (y/o coincide) con las utopías humanas más profundas, ancestrales, y que se han acumulado por generaciones enteras.

La utopía bíblico-cristiana de los cielos y la tierra nuevos concentra esta afinidad, apuntando hacia una renovación en la que la solidaridad entre lo cósmico y lo humano (perfilada en sus aspectos esenciales por San Pablo) contribuye a la “construcción” de una espiritualidad que rebasa, con mucho, la estrechez meramente religiosa de las expresiones eclesíásticas conocidas. Habría que preguntarse si semejante utopía informa las conciencias de los “miembros” de las iglesias, puesto que el riesgo del maniqueísmo, al atribuir características malignas al mundo (y en él, a la creación), rompe la solidaridad que debería de existir entre aquellos que proceden de las mismas manos creadoras. Tal vez esto ayude a explicar la despiadada agresión de la que es objeto la naturaleza en aras del triunfo de la tecnología.

El mundo nuevo es una exigencia insoslayable de la utopía cristiana, el elemento *sine qua non* cuya ausencia impediría concebir los rasgos abrahámico-bíblicos de la esperanza que se anuncie a sí misma como cristiana. Una analogía con la propaganda de grupos como los Testigos de Jehová puede ayudar a iluminar este punto: en las ilustraciones tan coloridas (casi siempre dibujos y rara vez fotografías) se ven a familias muy felices, en el campo, haciendo lo mismo de siempre, que disfrutan de una felicidad inenarrable: el discurso conversionista enfatiza la renovación de todas las cosas, pero no menciona la reconciliación futura de los seres humanos con el resto de la creación. Esto quiere decir que en el mundo nuevo promovido de esa manera, los seres humanos continúan siendo los amos del universo, en una relación jerárquica sobre aquella gran realidad que nos rebasa tan ampliamente.

Lo anterior explicaría la causa de la ilusa actitud civilizadora que supone que violentar a la creación, expropiándola y maltratándola, no tiene por qué imponer algún cargo de conciencia: la muda creación debe someterse calladamente ante el genio de sus dominadores exclusivos, los concesionarios de Dios que nunca pondrán en riesgo su sobrevivencia al tratar así a la naturaleza. Lo cierto es que, como bien intuyen los textos bíblicos (al caos del caos previo a las separaciones creadoras), en cualquier momento “ella” podrá deshacerse de los seres humanos para autopurificarse y descansar. Todo esto sin contar el tremendo trauma que significa hablar de los elementos estructurales del pecado de la raza humana contra sí misma (*homo homini lupus*).

Esto último es lo que permite hablar de lo que Pannikar denomina “espiritualidad de la tierra” o “eco-espiritualidad”, es decir, de una actitud que permita sintonizar (y sincronizar) la indignación por las injusticias humanas con las esperanzas por un mundo nuevo y viable, dentro de las coordenadas históricas, las cuales, inmediatamente nos remiten a la conflictividad económica, social y política.

2.2 Utopía y esperanza en la lucha por la vida

Irónicamente, la utopía, más que la esperanza por supuesto, aparece como un término extraño para la gente que “sólo” lucha por la vida, “en la vida diaria”, que vive, como se dice común y literalmente, “al día”. Es un refinamiento propio de los teóricos, y es que acaso allí nos den una nueva lección las personas más sencillas, ajenas a la sofisticación: la lucha por la vida conlleva una espiritualidad propia que permite alegrarse y hacer fiesta, gozar y gastar los pocos recursos, solidarizarse y cantar en medio de la precariedad. La lucha por la vida implica su propia esperanza por llegar al día siguiente, por desafiar los obstáculos y vencer el quietismo y la impotencia. La lucha por la vida obliga a la creatividad a surgir y resurgir como un ave fénix cotidiano. Y por allí nos asalta el gusanillo de la resurrección, en una clave escondida...

La utopía y la esperanza en medio de la lucha por la vida no llevan nombres rimbombantes: en la fe popular se expresan más libremente y pueden anular el discurso que las explica con categorías muy racionales. La espiritualidad o las ganas de vivir se anudan y casi no se distinguen. Quién sabe si los resabios cristianos de cinco siglos de antigüedad (algo así como la mediación inconsciente del Espíritu) sigan teniendo algo que ver con el espíritu que anima a las comunidades a moverse y a resucitar todos los días. Por eso esta clave inesperada de

la resurrección como núcleo de la espiritualidad casi anónima, le reconoce a la lucha vital un valor que no puede ser menospreciado, y mucho menos desde falsas posturas de superioridad.

La esperanza sostiene y proyecta e incluso podría decirse que predispone para lograr jubileos parciales, casi imperceptibles, en los escasos resquicios que se rescatan en la confrontación con los poderes superiores. La utopía, a su vez, fomenta rebeldías canalizables en formas de organización afectiva que atentan contra la insolidaridad individualista fomentada por el sistema. El individualismo protestante se ha unido a estos procedimientos anuladores de la circularidad colectiva de las utopías, pero ha sido, felizmente, invadido y autoctonizado a través de formas *sui generis* de vida comunitaria. Tal vez los circuitos pentecostales sean los que mejor vehiculen esta interacción, pero es innegable que sus aportaciones al interior de la religiosidad evangélica son irreversibles.

De lo anterior se puede suponer que la utopía que antes se proyectaba hasta los cielos más remotos y que propiciaba la disociación de la espiritualidad o de la piedad, con las exaltaciones tan típicas y representativas de lo popular, propias de los pentecostalismos populares, ahora esté pidiendo un “aterrizaje forzoso” en medio de las feroces exigencias planteadas por la exclusión de masas tan grandes de creyentes que, por fin, se están viendo a sí mismos como parte de un tejido social abigarrado, dentro del cual se hallan compartiendo místicas comunes, separadas sólo por el tenue hilo de la de por sí difusa confesionalidad de estos grupos. Y es muy probable que éstos sean los “maestros de la esperanza hecha realidad”, algo que posibilita conexiones menos violentas entre la utopía nunca olvidada de que las cosas cambien y sean mejores para quienes nunca han sido siquiera algo favorables.

La lucha por la vida es, pues, el *dónde* de la utopía cristiana que levanta su vuelo para alimentar las esperanzas de pueblos enteros que no se cansan de luchar, de resistir, con aquella “otra lógica” advertida por algunos sociólogos de la religión, que ven en la mística religiosa un arma con la cual defenderse de la globalización uniformadora y castrante. Porque pretender desactivar las utopías con el cuento del “fin de la historia” es como querer despintar el arco iris.

2.3 Utopía, esperanza y Reino de Dios

El Reino de Dios es anunciado por Jesús con un lenguaje y una práctica jubilares. Lejos de discutir sobre cuestiones cronológicas de aparición o de decir que tal anuncio se “montó” sobre la tradición del jubileo, importa señalar en este punto la forma en que Jesús contribuyó a potenciar las esperanzas ancestrales de Israel en la utopía de la venida del Reino de Dios y a universalizarlas.

Partiendo de la libertad como elemento unificador, Sharon Ringe relaciona adecuadamente ambas realidades:

En su raíz, el jubileo tiene que ver con la libertad. Si tomamos el texto de Is 61.1-2 como base, encontramos que tres imágenes principales se unen para caracterizar al jubileo: el anuncio del reino de Dios por un mensajero ungido del Espíritu Santo, la proclamación de las buenas nuevas a los pobres y la declaración de la “liberación” de varias formas de encarcelamiento y esclavitud. Tanto el mensajero como el mensaje señalan el momento crucial en el que la fidelidad a las estructuras, los sistemas y las instituciones que caracterizan al viejo orden debe cambiar y orientarse hacia el nuevo Soberano, cuyo reino está al alcance de la mano. En vez de ofrecer un diseño de lo que será el Reino de Dios, o señales por medio de las cuales se puede reconocer, o pistas acerca del tiempo en que dará inicio, las tradiciones del jubileo muestran lo que sucede cuando los seres humanos tienen un encuentro con la soberanía de Dios.¹⁸¹

Si las tradiciones jubilares son el telón de fondo del anuncio del Reino de Dios, queda claro que ambas cosas tienen en común un mismo horizonte utópico, es decir, un espacio simbólico instalado en un conjunto de seres humanos que anhelan la realización de sus esperanzas en un futuro preñado por la actuación divina. La cercanía o lejanía de esta realización no es lo más relevante para nuestro tema, ni tampoco el contenido exacto de dichas esperanzas, sino más bien la intensidad con la que la fe se vincula a la consecución de dichas realizaciones. Podría decirse que el vínculo con aquéllas es justamente la espiritualidad, entendida como el motor o el resorte que conecta y moviliza a las personas para alcanzar ese futuro. Las proyección utópica vehiculada

¹⁸¹ S. Ringe, *op. cit.*, p. 62. Énfasis de L. C.

por la espiritualidad *acaricia* de antemano ese futuro con la ansiedad de quienes están poseídos por él. De ahí que la actuación y el discurso de Jesús hicieron presente el Reino de Dios en la historia y en la vida de sus contemporáneos/as y, al mismo tiempo, lo siguieron proyectando para el futuro, es decir, lo colocaron *en* la espiritualidad y como *la* espiritualidad de sus seguidores.

Esta mística del Reino de Dios trae consigo, en todas las épocas posteriores a la actuación histórica de Jesús, la carga jubilar original (utopía, esperanza, restitución real). A esta "continuidad espiritual" es a la que hay que remitirse en el momento en que se busca promover, indefinida y militantemente, la expectación activa por la venida del Reino. Si éste *vino* en un anticipo vivido por Jesús, *viene* en la esperanza producida por la espiritualidad cristiana, y *vendrá* definitivamente en el futuro, el punto crítico es precisamente la *espiritualidad cristiana presente*, motivo y razón de ser de estas líneas, pero sólo podrá llamarse así si consigue también logros parciales de restitución antes de la plenitud de dicho Reino.

Naturalmente, el párrafo anterior se refiere a la existencia cristiana comunitaria, vista como lugar característico de *esta* utopía, la cual puede unirse a otras que expresen o concentren aspectos que la comunidad no maneje como más ligados a la afirmación originaria de Jesús. Esta separación de aspectos hay que asumirla como un desviación histórica que las iglesias han perpetuado y que le han hecho creer a la humanidad que no todas las utopías tienen el mismo rango. Pero si se acepta que el Reino de Dios resume los deseos humanos en su totalidad, podremos estar de acuerdo con las siguientes palabras de Alves, acerca de los aperitivos del futuro, de la nostalgia por la venida del Reino, como un hijo en gestación:

¿Aperitivos?

Del futuro nos vienen perfumes,
murmillos de voces,
y el viento nos sirve fragmentos,
sacramentos...

En cada pedazo de pan,
en cada sorbo de vino,
visiones psicodélicas
de otros mundos [...]

Aperitivos:

ojos con brillo de eternidad [...]

Sueños:

nombres de hijos esperados
en medio de la noche [...]

Como aquellos peces que dejan el mar, río arriba, por piedras y cascadas, subiendo, obedeciendo un llamado de amor, hasta las fuentes. Y allí se gesta el futuro: sus hijos que nadarán río abajo, mar adentro.

También nosotros: amamos un tiempo que aún no llega.

Crece dentro de nosotros.

Y nuestros gestos se vuelven bailes/luchas mágicas...

Del futuro, canciones de hace mucho tiempo...

Esperanza: nosotros las oímos...

Fe: nosotros las bailamos...

"Venga tu Reino..."¹⁸²

El futuro se acuna en el interior de los seres humanos y es también, en la espera, la negación de las falsas imágenes de Dios. Su Reino se espera desde lo más hondo del ser, del cuerpo, para que se realice en la tierra, porque Dios la ha designado como su morada:

Que la tierra era el destino de los hombres y las mujeres,
eso ya lo sabía.

Pero ahora sé que ella es también
tu destino.

¹⁸² R. Alves, *Pai Nosso...*, pp. 60-62.

Se van los altares y los templos:
Tú caminas en medio del jardín.
Sí, Padre, que llegue tu Reino
para que la tierra se revele como una gran sonrisa.¹⁸³

La ansiedad por la venida del Reino “ausente” de Dios, plenitud de los deseos humanos, sirve también para redefinir a la espiritualidad, en el sentido de su orientación “hacia la espera”:

Yo sugeriría que la espiritualidad tiene que ver con esto: “vivir en medio de la presencia de una ausencia”. Es de ahí que surge todo lo bello que hacemos: el amor, la poesía, los jardines, la música, las revoluciones... Todo. Hacemos estas cosas para completar el pedazo que nos falta. Ah, pedazo de mí, que me arrancaron... Soy espiritual por esto: de mi cuerpo sale una canción, un suspiro, un deseo, una saudade por algo que no encuentro, y pienso que siento, en el Viento, su aroma...

Deseo: somos espirituales por causa del deseo.

El deseo apunta hacia aquello que está ausente.

Y nosotros, seres extraños, somos capaces de vivir por causa de esta ausencia [...]

Espiritualidad: la búsqueda de ese Deseo perdido, deseo de vida, que nos liberará de los deseos de la muerte que nos petrifican...¹⁸⁴

3. La oración: concentración de la espiritualidad

El intento por “concentrar” la espiritualidad en la oración no ignora que, si se tiene un concepto amplio de espiritualidad, esto no es posible. Lo que se busca es aprovechar las perspectivas jubilares para tratar de renovar la práctica cotidiana de la oración, en vista de que se encuentra secuestrada por la monotonía, la solemnidad, el dogmatismo y, sobre todo, por la falta de autenticidad y espontaneidad. Estas características se aprecian más en las oraciones litúrgicas, hechas todas en función de los participantes y no del Espíritu que origina y dirige todo esfuerzo humano por encontrarse con Dios en la historia. Siguiendo estas orientaciones, la oración podría entenderse como el “primer paso” de la espiritualidad, en el acompañamiento de la fe que busca actualizarse y verificarse en medio de la lucha cotidiana por la vida, y si a eso le agregamos el espíritu jubilar, podrán encontrarse nuevas perspectivas que ayuden a liberar a la oración de las deficiencias mencionadas.¹⁸⁵

3.1 La oración y la confianza en Dios: Providencia e individualidad

Alves exploró, hace casi veinte años, en el seno de la tradición presbiteriana latinoamericana, la gran contradicción que existe entre la creencia dogmática en la predestinación (y, por ende, en la Providencia) y la práctica de la oración, dentro de las mismas coordenadas. Encontró que, con todo y que dicha práctica reproducía el ambiente eclesiástico represivo y autoritario de ese medio, no se anulaba a la oración como expresión profunda de la individualidad y la rebeldía de los y las creyentes, quienes seguían creyendo que por medio de ella podrían transformar los designios divinos, ¡paradójicamente proclamados como inamovibles! Al aproximar ambos lenguajes: el que se remite a Dios, como alguien dogmáticamente inmovible; y el humano, que proyecta los deseos hacia la dimensión divina con el fin de verse cumplidos, Alves saca a la luz, elocuentemente, la maravillosa contradicción entre Providencia y oración:

¹⁸³ *Ibid*, p. 74.

¹⁸⁴ R. Alves, “Sobre a espiritualidade”, en *Tempo e presença*, 207, abril 1986, p. 31.

¹⁸⁵ Dentro de la vasta bibliografía dedicada al tema de la crítica y renovación de la oración cristiana, se pueden mencionar: E. Balducci, *et al.*, *Un riesgo llamado oración*. 3a. ed. Salamanca, Sígueme, 1977. (Pedal, 16); Barros de Souza, Marcelo, “La oración fuerte del lamento y de la resistencia del pueblo de Dios”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. San José, Rehue-DEI, 13, 1992, pp. 57-70; L. Boros, *Sobre la oración cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1976. (Pedal, 55); J. Ellul, *Prayer and modern man*. 3ª reimp. Nueva York, Seabury Press, 1973; L. Evely, *Enséñanos a orar*. 7ª ed. Salamanca, Sígueme, 1980. (Pedal, 128)

Idem, *La oración del hombre moderno*. 8ª ed. Salamanca, Sígueme, 1982. (Pedal, 19); A. M. García Ordás, *Oración en un mundo secularizado*. Madrid, Paulinas, 1973. (La Mies, Nueva Serie); D. Rhymes, *La oración en la ciudad secular*. Salamanca, Sígueme, 1969. (Diálogo-B, 10).

En la medida en que los límites de su lenguaje denotan los límites de su mundo, el hombre articula el lenguaje de la Providencia habita un mundo fijo y terminado. Entretanto, este mismo hombre, en ciertos momentos, coloca entre paréntesis el lenguaje indicativo de la Providencia, suspendiéndolo en un silencio provisorio, y articula, en su lugar, el lenguaje desiderativo de la oración.

¿Qué es la oración? Es un lenguaje que expresa un deseo. En ella, el hombre coloca delante de Dios sus angustias y sus aspiraciones más profundas. Y ella estaría totalmente desprovista de sentido si la persona que ora no creyese que su deseo es capaz de modificar el curso de los acontecimientos. En la oración, el hombre intenta abolir el poder del así es por la magia del así debe ser. ¿Cómo explicar que aquél que hacía uso del lenguaje indicativo de la Providencia eche mano, ahora, de otro lenguaje, expresivo del deseo, el lenguaje de la oración?

El creyente podrá explicarlo diciendo que en la oración su deseo siempre está subordinado al deseo de Dios. "Hágase tu voluntad y no la mía". Si es así, cabría preguntar por la función de la expresión de nuestro deseo. ¿No sería más consistente afirmar simplemente "Hágase tu voluntad", sin ninguna referencia a lo que deseamos? Parece que tal explicación realmente no explica nada, porque hace a la oración superflua e innecesaria.¹⁸⁶

La oración es un vehículo de expresión de los deseos humanos, los cuales pueden ser sintonizados con las utopías divinas para que así, en esa unión potencialmente subversiva, se canalice (y se concentre) la existencia humana creyente en un movimiento volitivo que posibilite, preceda y acompañe la realización de acciones jubilares concretas. Sólo que esto último no será posible mientras la oración siga atada a presupuestos dogmáticos estrechos que limiten la interacción de esos deseos con la gratuidad divina.

Alves ha criticado severamente el espíritu que preside la oración convencional y no permite que lleve a cabo, en la vida y conciencia de los y las fieles, su mayor logro: la suspensión provisional de la Providencia, reflejo directo (aunque siempre simbólico) de la imposición ideológica de un orden divino incommovible y, por lo tanto, inhumano:

Muchas oraciones son producto de la insensatez de las personas. Piensan que el universo estaría mejor si Dios oyese sus consejos.¹⁸⁷ Piden que Dios les dé pájaros enjaulados, muchos pájaros. En eso los católicos y los protestantes son iguales. No se toman tiempo para escuchar. No saben que la oración es un gemido [...]

Las oraciones y los poemas son la misma cosa: palabras que se pronuncian a partir del silencio, pidiendo que el silencio nos hable.¹⁸⁸

La oración-gemido es vista de este modo como una protesta genuina contra el orden de cosas prevaleciente, que procede de la más absoluta confianza en el Dios ciertamente providente, pero sumamente atento a los deseos humanos. La oración se radicaliza doblemente, en la libertad para expresarse y en la confianza para esperar una respuesta favorable, de gracia. La oración puede, entonces, interrogarse a sí misma, y ser asumida desde la experiencia de la indefensión, de la precariedad (como *plegaria*¹⁸⁹), desde la espontaneidad, desde el silencio. Esta es la vía para abolir tanta palabrería:

Quando ores
no seas como los artistas de palco:

¹⁸⁶ R. Alves, *Protestantismo e repressão*, p. 164. Énfasis de L. C.

¹⁸⁷ Aquí cabe mencionar el librito del poeta costarricense Jorge Debravo (1938-1967), *Consejos para Cristo al comenzar el año* (1960), en el que aparecen joyas como la siguiente: "Perdona si te doy estos consejos:/ Sabes que lo hago en calidad de amigo./ Yo no quisiera que las gentes hablen/ mal de ti, Cristo./ Por eso te propongo que en este año,/ aún recién nacido,/ vengas a visitarnos con frecuencia/ y nos ayudes a buscar caminos./ Podrías darles lecciones a los curas,/ recordarles lo que es el Cristianismo,/ cambiarles el cerebro a algunos tipos:/ A los políticos/ y a algunos dictadores/ presumidos./ Podrías darles consejos a los padres/ y a los hijos./ También podrías traer algunos panes/ para los mendigos./ En fin, ya tendrás tiempo de ir pensando/ todo lo que hay que hacer en estos sitios". ("Perdona si te doy estos consejos", en *Antología mayor*. 5a. ed., 1a. reimp. San José, Ed. Costa Rica, 1994, p. 44.) De modo que no es el "espíritu aconsejador" lo negativo, sino la doctrina o la ideología que lo presida.

¹⁸⁸ R. Alves, "Oração", en *Tempo e presença*, 290, nov.-dic. 1996, p. 37.

¹⁸⁹ T. Brun, *op. cit.*, p. 6: "Usamos la palabra 'desarme' como un camino de espiritualidad para la paz. Desarme simboliza conciencia de precariedad, pero resulta interesante que la palabra *precariedad*, es pariente de la palabra *plegaria*. Toda genuina *plegaria* es consciente de su *precariedad*". Énfasis del original.

hablan palabras que no son tuyas, de otros,
decoradas,
y sus rostros no son rostros,
sino máscaras.
No quieren oír las palabras propias
(porque son huecos, no las tienen...) [...]

Entra en el silencio,
lejos de los otros
y escucha las palabras que se dirán
después de una larga espera... [...]
Oración, desnudez completa,
palabra que sube desde el fondo oscuro
y revela ... [...]
Entra en el silencio
lejos de las muchas palabras
y escucha la única Palabra
que subirá del fondo del mar.¹⁹⁰

El silencio surge como una sana terapia para la oración, para prevenir el “asma espiritual”:

Dios es como el aire. Cuando la gente está en buenas relaciones con él no es preciso hablar. Pero cuando las gentes están atacadas por el asma, entonces se ponen a gritarle a Dios. Igual que el asmático cuando invoca al aire. Quien habla con Dios todo el tiempo es un asmático espiritual. Por eso muchos andan siempre con Dios atrapado en la Biblia y en otros libros o en cosas parecidas. Sólo que el viento no puede ser encerrado [...]

No creo en la oración en que la gente habla y Dios escucha. Creo más bien en la oración en que la gente se queda quieta para escuchar el silencio y oír la voz que se hace oír en medio de él.¹⁹¹

La oración es “como un lapso freudiano: un lenguaje reprimido y prohibido que, a despecho de la prohibición, se hace decir en el interior mismo del lenguaje que lo prohíbe. La oración nos informa que el rebelde aún no ha muerto. La conciencia aún no se ha inclinado, de forma total, a la Providencia. El alma todavía es capaz de expresar sus deseos, en oposición a la fatalidad”.¹⁹² La oración recupera a lo humano y a lo divino, desde la libertad de las dos dimensiones y revela “algo sorprendente: un creyente que no cree en la Providencia como causalidad de hierro, y un Dios *diferente* que acoge los deseos humanos y altera el curso de los eventos”.¹⁹³

3.2 La oración de Jesús, oración jubilar

Este Dios *diferente* es el que anuncia Jesús en su oración más característica, el *Padrenuestro*. Siendo una oración pronunciada en el espíritu de proclamación y apropiación de las bondades del Reino de Dios, presupone que el “Dios de Jesús” es aquél Dios afirmado desde la gratitud absoluta en la experiencia vital de quien sería reconocido como el Hijo de Dios:

Dios aparece en lo cotidiano, en el ritmo natural de la vida y aparece también como algo escatológico, como quien se revelará al final de la historia. Aparece como exigencia al hombre, a la acción clara en favor de los oprimidos, y aparece también como gratitud, tanto porque está en el origen absoluto como en el futuro del reino. Aparece como cercanía, a quien se puede llamar “Abba”, y como misterio santo e inmanipulable, a quien hay que dejar ser Dios. Y hacia el final de la vida de Jesús aparece como presencia y ausencia, como poder e impotencia.¹⁹⁴

¹⁹⁰ R. Alves, “Silêncio”, en *Pai Nosso*, pp. 9-10.

¹⁹¹ R. Alves, “Sobre deuses e rezas”, en *Tempo e presença*, 282, jul.-ago. 1995, p. 31.

¹⁹² R. Alves, *Protestantismo e repressão*, p. 165.

¹⁹³ *Idem*.

¹⁹⁴ J. Sobrino, *La oración de Jesús y del cristiano*. México, Centro de Reflexión Teológica, 1981, p. 30.

Si bien no es la única oración de Jesús registrada en los evangelios, en el *Padrenuestro* se condensan algunas resonancias jubilares específicas que lo ligan a la esperanza por el advenimiento del Reino de Dios. Aun cuando no todas sus peticiones pueden ser identificadas con las tradiciones sobre el jubileo,

el énfasis de la oración recae sobre el momento culminante en el que se efectúa el cambio del viejo al nuevo orden. Si bien el reino por el cual se clama es claramente el reino de Dios y no algo que evoluciona a partir de las acciones humanas, su venida tiene consecuencias para los seres humanos y la sociedad. Estas consecuencias incluyen la necesidad de participar en los ritmos de “perdón” y de respuesta a “las buenas nuevas para los pobres” simbolizados en la petición por el pan.¹⁹⁵

Si es en las peticiones sobre el perdón de deudas y sobre el pan cotidiano, donde las imágenes jubilares son más intensas, la primera de ellas dibuja, una vez más, un nuevo perfil de Dios, de un Dios que no tiene memoria, ni un libro de contabilidad para anotar las deudas. Lo jubilar se manifiesta en que no se trata de ofensas sino de asuntos expresamente económicos,¹⁹⁶ algo que apunta hacia el centro de la cotidianidad humana, porque es allí donde se definen las dependencias que limitan y oprimen la dignidad humana. El aliento del jubileo en esta petición radica en la “dialéctica divino-humana” que compromete a los seres humanos a perdonar las deudas de sus semejantes a fin de poder aspirar al perdón divino. Como reflexiona Alves, dirigiéndose a Dios:

No quiero que nadie me deba nada.

Muchos me buscan, trayendo cosas en la mano y palabras en la boca, para pagarme deudas antiguas. Y me siento mal. Les digo que no me deben nada y les muestro que no hay nada anotado en mi contabilidad. Ni siquiera tengo dónde anotar. La memoria está vacía... Y esto es lo que me duele: que hayan pensado que yo tenía un libro de contabilidad. E imaginar que, todo el tiempo, ellos hubiesen visto, en mis ojos, las cobranzas... “Tú debes, tú debes...” [...]

Es muy bueno volver al lugar donde no se debe nada, lugar de ojos mansos... Allí las personas se miran profundamente, a los ojos, sin temor, sin necesidad de bajar la mirada... [...]

No, no quiero ser deudor. Y tampoco quiero que alguien me deba. Por esto sé, Dios mío, que tú tampoco lo deseas... Acreedores y deudores son esclavos eternos. Solamente los que no tienen nada para recibir o para pagar pueden volar juntos, como amigos [...]

Oh Dios, líbrame de mí mismo, para que pueda ver tu cuerpo manso, que no suma créditos ni deudas, sino que apenas juega...¹⁹⁷

Este es el espíritu jubilar que debe habitar en la oración de los y las cristianos/as, como raíz de gratuidad, de perdón, de amor y de una espiritualidad que aprenda a situarse dentro de las coordenadas históricas, crudas y exigentes, que demandan acciones cuyo trasfondo no sea otro que aquel que animó a Jesús de Nazaret para actuar como actuó. En esta línea, es preciso no olvidar que muchos/as creyentes humildes, anónimos, marginales, han vivido en este espíritu pero no han alcanzado las marquesinas eclesiales, justamente porque no

¹⁹⁵ S. Ringe, *op. cit.*, p. 126.

¹⁹⁶ En este sentido, es sumamente rescatable lo que señala F. Hinkelammert, en *La deuda externa de América Latina: El automatismo de la deuda*. San José, DEI, 1988, pp. 61-65, respecto al tendencioso cambio en las traducciones católicas de esta petición, para hablar del “perdón de las ofensas” en vez del “perdón de las deudas”, que impiden la comprensión socio-económica e histórica de los alcances de la oración. Lamentablemente, Hinkelammert no refiere con exactitud el origen de este cambio en las traducciones y falla al señalar que en las iglesias protestantes latinoamericanas se impuso la nueva versión, puesto que en las Biblias que se usan en esos medios la frase siempre ha remitido a las deudas, pero nunca ha incidido de manera directa sobre las conductas de los acreedores lectores. De modo parecido, L. Boff, en su libro sobre el Padrenuestro, se equivoca rotundamente, al seguir el juego de la nueva traducción y referirse únicamente al perdón de las ofensas. Cf. L. Boff, *El Padrenuestro: La oración de la liberación integral*. 3ª ed. Trad. Teófilo Pérez. Madrid, Paulinas, 1982 [Original portugués, 1979], pp. 115-125.

¹⁹⁷ R. Alves, “Meu filho, eu não sei somar...” en *Pai Nosso...*, pp. 111, 114-115.

es la mentalidad dominante en las iglesias, que segregan y ocultan con vergüenza los mejores logros en el seguimiento de Jesús y que, desgraciadamente, no hacen escuela.

3.3 La oración situada en la lucha por la vida

Como consecuencia de todo lo anterior, la oración que quiera situarse en la lucha por la vida, entendiéndola como el espacio privilegiado de vivencia de la espiritualidad, deberá estar plenamente informada por los contenidos bíblicos del jubileo, y firmemente arraigada en la esperanza por la venida del Reino de Dios en el mundo. En esta dirección han apuntado varios autores, quienes en su afán por revalorar a la oración, no han dudado en acercarla, a las realidades políticas y sociales.¹⁹⁸ De uno de ellos procede la siguiente afirmación:

Elevar la realidad vivida a palabra densa es lo que podemos llamar oración. Esta no es algo adecuadamente distinto, ni menos separado de la vida real, sino que es la expresión de la vida real ante Dios. Es expresar, densamente, el sentido de una realidad vivida. Como Jesús, orar es decir confiadamente: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" [...]

Esta experiencia de Dios, el encuentro con Dios en la historia y su puesta en palabra en la oración, tiene una dimensión estrictamente personal y también comunitaria. El creyente seguidor de Jesús, que vive en la historia, que la hace y la padece, se encuentra confrontado con la verdad, la vida, la cruz y la esperanza. Todo ello le remite al misterio de Dios.¹⁹⁹

La "palabra densa" llamada *oración* brota del centro mismo de la lucha por la vida, desde el lugar en que ésta se encuentra en más riesgo a causa de las asimetrías sociales. Cada lamento, cada gemido, cada protesta que se eleva por encima de los hechos reales, tienen en su núcleo ese potencial espiritual que sólo puede venir de las entrañas de pueblos acostumbrados al sacrificio, a la crucifixión. El valor de una oración situada así no puede medirse únicamente en términos sentimentales, sino estrictamente en la confrontación con lo real, en su capacidad para levantar, desde la fe que se niega a morir, contra toda esperanza, las inquietudes utópicas de pueblos y comunidades enteros que no descansan jamás y que continúan, en la línea de Pablo, orando "sin cesar", respondiendo a las vejaciones y a la ignominia con una voz que, sin negar sus contradicciones intrínsecas, sigue animando y fortaleciendo.

Los y las creyentes pueden reconocerse en la oración como en un espejo que coloca cada cosa en su lugar, porque hablando estrictamente, *nada* puede sustituir a los momentos de agonía personal o comunitaria en que el Yo humano se planta delante del Tú divino para demandar bendiciones, buenos dichos de esperanza y aliento concretos para bregar con nuevas fuerzas en las luchas cotidianas con la certeza del acompañamiento del Dios que estalló con tanto coraje en la historia del Éxodo para responder al clamor de su pueblo con acciones históricas de justicia y restitución, y que en Jesús de Nazaret continúa llevando a cabo jubileos verificables que apuntan hacia el más definitivo, el Reino de Dios en la tierra.

La *oración cristiana jubilar*, como concentración de una espiritualidad situada en la lucha por la vida, es el nombre que los creyentes le dan a la articulación verbal que expresa la creatividad alcanzada en formas más humanas de organización que resistan los embates de las fuerzas enmascaradas detrás de la impersonalidad de las siglas y de la supuesta superación de las nacionalidades y de las especificidades culturales, para que, en nombre de las diferencias y de las necesidades más profundas se busque lugar para un mundo más íntegro y acorde con la voluntad jubilar del Dios de Jesús.

¹⁹⁸ Entre muchos, hay que mencionar, cronológicamente, las siguientes aportaciones: Frei Betto, *Oración en la acción*. Buenos Aires, La Aurora, 1982; J. Hernández-Pico, "La oración en los procesos latinoamericanos de liberación", en E. Bonnín, ed., *Espiritualidad y liberación en América Latina*. San José, DEI, 1982, pp. 115-132; E. Castro, *When We Pray Together*. Ginebra, WCC Publications, 1989; J. Sobrino, "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en I. Ellacuría y J. Sobrino, eds., *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de teología de la liberación*. T. II. San Salvador, UCA, 1991, pp. 449-476.

¹⁹⁹ J. Sobrino, "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", p. 473.

Bibliografía

- Alves, Rubem, "Religión: ¿Opio del pueblo?", en Varios autores, *Religión, ¿instrumento de liberación?* Trad. de R. Berdagué. Madrid-Barcelona, Marova-Fontanella, 1973, pp. 54-106.
- _____, *Protestantismo e repressão*. São Paulo, Ática, 1979. (Ensaio, 55)
- _____, "Sobre a espiritualidade", en *Tempo e presença*, 207, abril 1986, pp. 30-31.
- _____, *Pai Nosso. Meditações*. São Paulo, Paulus, 1987.
- _____, "Sobre deuses e rezas", en *Tempo e presença*, 282, jul.-ago. 1995, pp. 30-31.
- _____, "Sem contabilidade", en *Tempo e presença*, 289, sep.-oct. 1996, pp. 42-43.
- _____, "Oração", en *Tempo e presença*, 290, nov.-dic. 1996, pp. 36-37.
- Barros, Marcelo, *A danza do novo tempo: O novo milênio, o Jubileu Bíblico e uma espiritualidade ecuménica*. São Paulo, Paulus, 1997.
- Boff, Leonardo, *El Padrenuestro: La oración de la liberación integral*. 3ª ed. Trad. Teófilo Pérez. Madrid, Paulinas, 1982.
- Bonnín, Eduardo, ed., *Espiritualidad y liberación en América Latina*. San José, DEI, 1982.
- Brun, Tony, "Una espiritualidad del jubileo para nuestras iglesias", conferencia presentada en el Seminario Integrado 1998, UBL, 19 de junio de 1998, 6 pp. Fotocopiada.
- Chase, Alfonso, *Obra en marcha: Poesía 1965-1980*. San José, Ed. Costa Rica, 1982.
- _____, comp., *Las armas de la luz: Antología de la poesía contemporánea de América Central*. San José, DEI, 1985.
- _____, *Entre el ojo y la noche: Poesía 1983-1985*. San José, Ed. Costa Rica, 1986.
- Debravo, Jorge, *Antología mayor*. 5ª ed., 1a. reimp. San José, Ed. Costa Rica, 1994.
- Esquivel Velázquez, Julia, "Espiritualidad de la liberación"; "El lugar del más grande amor"; "La casa de todos"; "La señal inequívoca", en *Vida y pensamiento*, 12, 2, 1992, pp. 7-16; 18-24; 28-34; 44-46.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación: Perspectivas*. Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 265-273.
- _____, *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima, CEP, 1983.
- Hinkelammert, Franz J., "Algunos aspectos teológicos sobre el cobro de la deuda", en *La deuda externa de América Latina: El automatismo de la deuda*. San José, DEI, 1988, pp. 61-65.
- Ringe, Sharon, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico*. San José, DEI, 1996.
- Sobrino, Jon, *La oración de Jesús y del cristiano*. México, Centro de Reflexión Teológica, 1981. (Aportes)
- _____, "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en I. Ellacuría y J. Sobrino, eds., *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. T. II. San Salvador, UCA, 1991, pp. 449-476.

DIGNIDAD, DISIDENCIA Y DISENSIÓN: ESPACIOS PARA LA REIVINDICACIÓN DE LA VIDA Y ACCIÓN DE LAS MUJERES EN EL MARCO DEL NUEVO TESTAMENTO (1996)

Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras, y que si podrán por ventura atarme las manos.

SANTA TERESA DE JESÚS

¿Y si Dios fuera una mujer?
JUAN GELMAN

1. *¿Es cristiano ser mujer?: La perspectiva patriarcal del texto bíblico como obstáculo para la lucha por la emancipación de las mujeres en la Iglesia*

De entrada habría que situarse ante el dilema de la perpetuación de la imagen ideológica de la autoridad de la Biblia y de su manipulación por el sexo masculino en casi dos mil años de cristiandad. Un sexo que ejerce el poder eclesiástico en todos sus niveles le entrega el Libro al otro, el oprimido, y le dice que es voluntad divina su estado y condición. El otro, sumisamente aprende a percibir el misterio de Dios desde la óptica del sexo dominante. Toda la teología estaría contaminada así por una falsa superioridad. En el terreno literario, por ejemplo, la aparición de perspectivas inéditas (en términos de personajes o de motivos), como es el caso de la figura de los niños, sólo se establece con claridad hasta el romanticismo. En el campo que nos ocupa, ha tenido que ser hasta finales del siglo XIX y bien entrado el XX, en que la conciencia cristiana femenina desafía a toda la herencia cristiana con un grito de denuncia y reclamo por su marginación y su destierro ideológico. Toda la humanidad redimida se ha perdido así de las aportaciones del sexo que ha cargado con las imposiciones de la interpretación y la doctrina. Emilio García Estébanez, en la conclusión de su libro *¿Es cristiano ser mujer?*, resume las posturas de las mujeres que se enfrentan a tal problemática:²⁰⁰ algunas feministas piensan que en la Biblia y en el magisterio eclesiástico masculino hay una negación absoluta de los ideales salvíficos y, por lo tanto, el Dios cristiano no puede garantizar la emancipación femenina, sino todo lo contrario. Muchas de ellas sienten que ya no deben de seguir en el seno del cristianismo. No están dispuestas a transigir ni a aceptar migajas. Esas mujeres, subraya dicho autor:

No entienden por qué, siendo las mujeres las que mayoritariamente asisten a las reuniones de la comunidad cristiana, ha de ser siempre un varón el que presida. Los institutos religiosos femeninos, el lugar más privilegiado que la Iglesia de los varones ha ordenado para las mujeres, tienen todos por cabeza a un “machito consagrado”: el capellán, el confesor, el protector, el visitador..., cuyo cometido es velar por el orden e iluminarlas, dada la mayor circunspección e inteligencia que adorna al sexo masculino.²⁰¹

Otras feministas creen que puede lograrse la emancipación femenina dentro de la Iglesia, sin abandonar la fe y sin entrar en complicidad con los poderes o privilegios masculinos, y a veces ni siquiera se trata de obtener la ordenación al ministerio pastoral, sino más bien “pero nada menos, de que sus hermanos y coespecíficos no las desprecien, sino que las consideren sus iguales y de que no presuman de que Dios les hizo a ellos primero”.²⁰² Por otra parte, si en la Biblia hay suficientes elementos que revaliden tal lucha, hay que seguirlos. “Las partes de la Escritura por las que se ha seguido la teología cristiana han hecho de las mujeres unos hombres grotescos y humillados. Ante ellos, el cristianismo patriarcal es el fracaso de la historia de la liberación humana y la derrota del pensamiento evangélico [...] Tiene que haber otras partes en la Biblia que afirmen la imagen plenamente humana y divina de la mujer [...] Si no las hubiera —que las hay— habría que inventarlas”.²⁰³

²⁰⁰ E. García Estébanez, *¿Es cristiano ser mujer?* Madrid, Siglo XXI, 1992.

²⁰¹ *Ibid*, p. 171.

²⁰² *Ibid*, p. 172.

²⁰³ *Idem*.

Los planteamientos actuales, que van desde la epistemología hasta la espiritualidad, pasando por la hermenéutica y la historia de las religiones,²⁰⁴ son una evidencia irrefutable de que los tiempos del absolutismo masculino en el terreno de la experiencia cristiana deben ceder su lugar a una vida de fe más abierta a todas las voces que no han tenido tribuna ni espacio para su difusión. Es admirable, por ejemplo, la tarea llevada a cabo por teólogas de todas las latitudes en el número de febrero de 1996 de *Concilium*, la revista internacional de teología fundada por Rahner, Küng y Schillebeeckx, donde se trabaja la fe cristiana desde la raíz misma de sus postulados universales.²⁰⁵ Y no basta solamente con hablar de una manera muy liberal y progresista de *hermenéutica feminista*, como si se tratara de una graciosa concesión. Estamos hablando de una auténtica revolución ideológica, cultural y religiosa. Humana en una palabra. En noviembre de 1992, la revista *Time*, con motivo de la ordenación de mujeres al sacerdocio por parte de la Iglesia Anglicana dedicó su tema central al asunto, interrogándose si una decisión como esa constituía una “segunda Reforma”.²⁰⁶ Además, cada movimiento de renovación al interior de la Iglesia, siempre ha sido conducido por una renovación en la apreciación y obediencia de postulados escriturales específicos. De modo que el esfuerzo por releer el texto bíblico no les corresponde sólo a las mujeres, es una obligación radical de todos los integrantes del cuerpo de Cristo. Así, el dilema inicial se coloca como una plataforma de acción y reflexión que desemboca en una afirmación incuestionable: la Biblia es un verdadero aliado en esa revolución.

2. Las disidencias textuales: respuesta intrínseca del texto a las exigencias del presente

“Disidencias textuales” son aquellas secciones escriturales que, implícita o explícitamente, favorecen interpretaciones actualizables de forma subversiva en contra de los hábitos predominantes de práctica y pensamiento al interior de la Iglesia. Disidencias, porque promueven la posibilidad de no encerrar las potencialidades del texto bíblico dentro de esquemas preconcebidos que corren el riesgo de anquilosar su frescura e intensidad liberadora. Tales disidencias, así entendidas, posibilitan un mejor acercamiento a la radicalidad con que Jesús interpela a sus seguidores en función del Reino de Dios. Se abren las puertas para incorporar cabalmente a los ignorados y maltratados por los sistemas de explotación, todas ellas formas instituidas del anti-Reino que se manifiesta en el mundo, combatiendo contra las acciones del Espíritu en el sentido de instalar aquí y ahora las relaciones del nuevo eón. En el caso de las relaciones de género, se ve ahora diáfananamente la necesidad de llevar a cabo una revolución hermenéutica, es decir, de poner en práctica una interpretación liberadora de la Escritura. Esto último, que a primera vista puede sonar a alguna forma de teología de liberación, coloca efectivamente a la interpretación feminista de la Biblia lado a lado con otros esfuerzos reivindicadores desde las periferias de la cristiandad institucional, pero se proyecta más allá de ellos debido a que la distinción de género es, en palabras de Julio de Santa Ana, la presencia y el ejercicio de “la alteridad radical” entre los seres humanos,²⁰⁷ anterior a todas las demás distinciones (clase, raza, nación, etc), igualmente marcadas por el pecado de la humanidad y practicadas en consecuencia. Si las diversas teologías de liberación encuentran sus propias disidencias textuales para legitimar su lucha específica, eso lleva a crear un frente común que acumula reivindicación tras reivindicación. Pensemos en el caso de Rut y la acumulación de sus “estigmas”, que le hacían anhelar su reivindicación: mujer, pobre, viuda y extranjera. Dejó de ser pobre, viuda y extranjera, pero siguió siendo mujer (hasta el final de sus días). Hoy la mujer pobre y sola acumula factores en su favor para buscar una liberación integral.

²⁰⁴ Una aportación fundamental desde el campo de la mitología y de las religiones comparadas lo constituye el libro de John A. Phillips, *Eva. La historia de una idea*. México, FCE, 1988, que utiliza el método del psicoanálisis para explicar la sustitución bíblica de los elementos femeninos en los relatos de la creación y de la caída, y también en la concepción misma de Yahvé como una divinidad masculina.

²⁰⁵ Sobresale, por ocuparse del ambiente de nuestro continente, el ensayo de María José F. Rosado Nunes, “La voz de las mujeres en la teología latinoamericana”, pp. 13-28, el cual es una adaptación de otro más extenso: “De mulheres y de deuses”, aparecido en *Estudos Feministas*, Río de Janeiro, núm. 0, 1992, pp. 5-30.

²⁰⁶ El artículo principal, “The Second Reformation”, de Richard N. Ostling, señalaba: “El debate sobre el status de las mujeres, con todos sus dramas teológicos y personales, representa un gigantesco choque entre las venerables creencias religiosas y los movimientos sociales que han afectado a la mayor parte del mundo en la pasada generación”, *Time*, 23 de noviembre de 1992, p. 49. Versión: LC-O.

²⁰⁷ E. Tamez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José, DEI, 1986.

En otras palabras, el género se ha convertido ya en un paradigma hermenéutico ineludible e insustituible. En este punto quiero apoyarme en un trabajo de Beatriz Melano, una de las primeras evangélicas que, desde América Latina, han ensayado prácticas de interpretación en este sentido.²⁰⁸ Dice ella, siguiendo a Letty Russell, que hay que intentar un cambio del lenguaje, de los símbolos y de los conceptos que se usan para referirse a Dios, y recomienda esforzarse en descubrir imágenes femeninas en la Biblia como parte del proceso de relectura del protagonismo femenino en la historia salvífica. Asimismo, resume la idea de la “hermenéutica de la resurrección”, según la cual

El centro del proceso de interpretación es un acontecimiento autorrevelador, en el cual Cristo es conocido no sólo en su relación con la mujer, sino en su resurrección, en los relatos de sus apariciones a varones y mujeres, llamándolos a todos a ser testigos fieles de esta nueva era. Este es el escándalo de vivir la nueva realidad, la nueva era en nuestras iglesias en las que muchas veces quieren mantener las tradiciones retrógradas y judaizantes, del judaísmo sacerdotal y no abrirse al judaísmo profético.²⁰⁹

Sus sugerencias para que las mujeres interpreten y superen los textos androcéntricos, y en ellos se recuperen las disidencias textuales, incluyen: una lectura sin prejuicios, evaluada cultural e históricamente, retomar los textos androcéntricos desde la perspectiva de la mujer involucrada, señalar lo que el texto dice y lo que omite, usar críticamente las herramientas de interpretación (traducciones, comentarios), yendo a las fuentes originales, considerar la polisemia de los textos, y no olvidar la fuerte interpelación hacia la auto-comprensión. Elisabeth Schüssler Fiorenza, por su parte, ha llamado la atención hacia los peligros de una interpretación feminista que se vaya hacia el extremo: la creación de “un centro de vida ginecocéntrico” en los confines de la cultura y la historia que han girado alrededor del varón. El desafío consiste en reconstituir el mundo histórico de los orígenes del cristianismo. Aquí es donde nos asalta la enorme relevancia del Nuevo Testamento en la génesis de este proceso: no sólo detectar *cuándo* la Iglesia legitimó el patriarcado como paradigma de comprensión de la fe, sino *cómo* participaron las mujeres en la génesis del cristianismo como realidad histórica en el mundo de su tiempo.

Una concepción hermenéutica feminista que tenga como norma la liberación de la mujer respecto a textos, estructuras, instituciones y valores patriarcales opresivos mantendrá que -partiendo de la base de que la Biblia no debe seguir siendo un instrumento para la opresión patriarcal de la mujer- sólo aquellas tradiciones y aquellos textos que superen la crítica a la cultura patriarcal y las “estructuras de plausibilidad” tienen la autoridad teológica de la revelación [...] Tal actitud crítica debe aplicarse a *todos* los textos bíblicos, a sus contextos históricos y a las interpretaciones teológicas que de ellos se hayan realizado y no sólo a los textos concernientes a la mujer.²¹⁰

Esto querría decir que las mujeres al interpretar desde otro paradigma genérico la evidencia bíblica estarían trabajando para la liberación en un sentido más amplio que sólo para su propia urgencia. Su aportación es invaluable para el proceso revolucionario de *liberación de la Biblia* misma. Encontramos entonces en el NT un documento básico para revalorar el lugar de las mujeres en la historia de la salvación, por ejemplo. Sumergirse en él en la búsqueda de elementos liberadores para la vida y acción de las mujeres cristianas, implica un doble proceso: por un lado, el intentar leer con otra óptica los lugares comunes del patriarcalismo cristiano institucionalizado y, por otro, la posibilidad de reconstruir *in vivo* los elementos de disidencia textual que fueron oscurecidos por dicho patriarcalismo. En el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo manifiesta una voluntad emancipadora de todos aquellos grupos olvidados o puestos en las orillas de la humanidad. El nuevo eón del Reino permite interpretar retrospectivamente la historia de la salvación y así integrar a seres humanos marginales marcados por el estigma de su sexo, su nacionalidad y su situación personal. El caso de las mujeres se observa

²⁰⁸ B. Melano, “Hermenéutica feminista. El papel de la mujer y sus implicaciones”, en *Vida y pensamiento*, San José, SBL, vol. 14, no. 1, junio 1994, pp. 15-33. La profesora Melano publicó en 1973 el libro *La mujer y la Iglesia*. También es muy conocido su artículo “Sor Juana Inés de la Cruz. Primera mujer teóloga de América”, de 1983. Fue profesora del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) de Buenos Aires.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 30.

²¹⁰ E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989, p. 68.

desde la primera página, en la genealogía de Jesús, donde representan el esfuerzo divino por integrarlas en igualdad de condiciones a la historia de la salvación, como protagonistas autónomas. En el proyecto incluyente de Mateo, las antecesoras de Jesús son reincorporadas históricamente *a posteriori*, pero en el presente del nuevo pueblo de Dios que recupera su herencia profética, subversiva, en la asimilación de sujetos aparentemente enajenados de su propia vida y, lo que es peor, de su fe.

Aparece así ante nosotros la delicada tarea de poder trazar el itinerario pragmático-ideológico de la Iglesia originaria, la del Nuevo Testamento, en su camino tras las huellas del Jesús reivindicador de las mujeres, en particular. Para tal fin se esbozará a continuación, con trazos amplios, la relación entre los bloques discursivo-textuales del NT y los niveles (espacios) en los que se da la reivindicación de lo femenino como lugar de manifestación de la gracia divina emancipadora.

5. Espacios reivindicativos a la luz de la enseñanza neo-testamentaria en sus diferentes bloques y niveles

BLOQUES TEXTUALES NEOTESTAMENTARIOS

1. La praxis de Jesús (Evangelios)
2. La praxis apostólica en los inicios de la Iglesia (Hechos)
3. El discurso teológico paulino
4. El imaginario apocalíptico (Apocalipsis)

ESPACIOS DE REIVINDICACIÓN

1. La cotidianidad (vida doméstica, familiar)
2. La eclesialidad (génesis de la nueva comunidad)
3. La eroticidad (sexualidad, matrimonio)
4. La simbolicidad (proyección cristiana de lo femenino)

Dada la encomienda del presente trabajo, revisar textos del NT sin incluir los Evangelios, partiremos del libro de los Hechos para explorar dichos espacios. En este libro aparece el desafío de una nueva manera de experimentar la cotidianidad doméstica: las mujeres son discípulas (las acompañantes de los Doce), seguidoras (Lidia), militantes, maestras (Priscila) en la comunidad. Se da un paso más en la prototípica dialéctica Marta-María (servicio servil-aprendizaje discipulador) de Lucas, aplicando en esta otra parte de su obra las consecuencias de la opción de María: la militancia cristiana femenina nunca más será pasiva. A partir del bautismo de mujeres convertidas, éstas entran en un proceso de reconstrucción existencial, donde no deja de haber conflictos, influidos por la ansiedad escatológica del momento, como en el caso del matrimonio Ananías-Safira. La relación vida cotidiana-vida eclesial se da en términos lineales, donde la segunda invade a la primera proyectándola hacia los fines de la promoción del Reino de Dios. La expansión de la Iglesia se dará a partir de las casas, es decir, de espacios familiares que van a sustituir la artificiosidad de los templos. Si el espacio doméstico se entiende todavía hoy como un reducto privilegiado de lo femenino, el hecho de utilizar las casas para los servicios litúrgicos y para la experimentación de la vida comunitaria, reivindica lo femenino en la medida en que las anfitrionas eran las encargadas de darle vida a la Iglesia. Incluso gente como Lidia, que aparece sin una figura masculina a su lado (Hch 16.13-15), va a diferenciarse por dos características: era una rica comerciante, es decir, empresaria; y tenía el don de “forzar a aceptar”. Dado que Pablo aparece desde los Hechos como un personaje fundamental, vale la pena situar su experiencia en relación con la mujer y las prácticas liberadoras de la Iglesia apostólica en ese documento:

Pablo al convertirse entra en una comunidad donde no existe distinción religiosa alguna entre el hombre y la mujer. Los apóstoles jamás dudaron en bautizar a las mujeres. El Espíritu Santo desciende por igual sobre hombres y mujeres. Estas son discípulas de Jesús con iguales derechos que los hombres. Las mujeres hacen de anfitrionas en

las asambleas, pues la liturgia se celebra en las casas. La madre de Juan Marcos es testigo de ello en Jerusalén. Y ellas poseen carismas, cuyo ejercicio no es coartado en modo alguno por las autoridades oficiales. Se puede leer Hch 21.9: Felipe, el evangelista, uno de los siete, tenía cuatro hijas vírgenes que profetizaban.²¹¹

Este último detalle va a ser un signo muy relevante de la eclesialidad en el libro de los Hechos: no sólo hay hospitalidad doméstica, fervor piadoso y discusión teológica (el caso de Priscila en su exhortación a Apolos, Hch 18.24-28), sino que además hay una tarea profética, dentro de la variedad de carismas, ahora también ejercidos por mujeres jóvenes.

En el quehacer teológico de Pablo se van a entrecruzar los cuatro espacios de una manera muy peculiar. En primer lugar, la cotidianidad, que desde Hechos se ve invadida por la eclesialidad, ahora se verá influida por la eroticidad: Pablo va a afrontar la necesidad de hablar de la sexualidad y del matrimonio como espacios cotidianos o carriles a través de los cuales el Reino de Dios va a proyectarse sobre la vida de los individuos. La clara exhortación para los cónyuges cristianos a “no negarse” sexualmente (I Co 7.3,5) busca impedir caer en la tentación de encontrar placer en otro lugar que no sea el propio, violentando el orden querido por Dios. La mujer casada no se pertenece a sí misma, *pero* también es propietaria de su marido (I Co 7.4); debe sujetarse a su marido como la Iglesia a Cristo, *pero* el marido debe amarla como Cristo a su pueblo (Ef 5.22-33) y satisfacerla plenamente colocando esto último como una responsabilidad espiritual particularmente del esposo; el casado se dedica en su cónyuge al mundo y se distrae de las cosas de Dios, *pero* eso no es reprobable porque también cumple una función (I Co 7.32-34). Además, el intenso erotismo religioso pagano practicado en lugares como Corinto, le obligó a dar una serie de orientaciones a fin de *proteger* la imagen de la mujer cristiana en un ambiente saturado del uso de la sexualidad (I Co 11.2-15). La eroticidad es trabajada en el sentido de que la mujer no será más un objeto sexual. El matrimonio deberá ser un espacio para el ejercicio de una sexualidad donde el erotismo humanice a ambos cónyuges, porque a la luz de esto es posible releer las palabras paulinas en que le reprocha a los varones unirse a las prostitutas sagradas, dado que era una relación en la que la corporalidad erótica se encontraba violentada de ambas partes (I Co 6.15-20). La eroticidad va a convertirse entonces en una práctica liberadora que recupere a la sexualidad y al erotismo propiamente dicho, que se había distorsionado tanto por las prácticas propias del mundo greco-romano. Es muy probable que quienes más salieron perdiendo en esa degeneración, hayan sido precisamente las mujeres: el cristianismo, por tanto, habría propiciado un *retorno a la mujer* como espacio erótico querido por Dios para convalidar las realidades originarias tal como se ven en los comienzos de la Biblia.

En segundo lugar, en el ambiente que conoció Pablo, las mujeres gentiles vivían una emancipación mayor que la permitida a las judías y, como señala Genest, resultaría muy difícil evitar que ellas ejercieran su iniciativa en las iglesias, una vez convertidas a Jesucristo. Pablo tenía que haberlo entendido mejor que los apóstoles palestinos. Con esto estamos ya en el terreno de la eclesialidad, el cual se finca en los supuestos antropológicos que manejaba Pablo respecto de la mujer, y que le han granjeado tanto enemigas como amigos. Olivette Genest hace un brillante resumen al respecto, a través de un muy creativo entrecruzamiento de textos:

El marido es el jefe de la mujer..., *sí, pero* si la mujer procede del hombre, también el hombre mediante la mujer, y todo viene de Dios (I Cor 11.12).

Que las mujeres se callen..., *sí pero* toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta deshonra su cabeza (I Co 11.5), texto en el que no se reprueba el hecho de orar en alta voz, de profetizar, de tomar la palabra en la asamblea. El reproche se dirige exclusivamente a la modalidad de esta acción pública, a tener la “cabeza descubierta”.

No permito que enseñe la mujer..., *sí pero* profetizar consiste en edificar, en el sentido de construir; por consiguiente, en aportar una forma de enseñanza proveniente del Señor.

La seducción no comenzó por Adán..., *sí pero* así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte (Ro 5.12 y la larga comparación de los dos a Adán que jamás va de Eva a Jesucristo). La responsabilidad de la caída recae sobre Adán como jefe, como personalidad que engloba a toda la raza humana. En la mentalidad de los pueblos de la Biblia, una mujer jamás tendría peso suficiente para producir una flexión en la historia de la humanidad.²¹²

²¹¹ O. Genest, “Pablo y el feminismo”, en Varios autores, *La Biblia, libro para hoy*. Madrid, Paulinas, 1987, p. 127.

²¹² *Ibid*, pp. 122-123.

El tratamiento tan afectuoso que Pablo manifiesta hacia varias mujeres de la comunidad de Roma en los ya clásicos saludos de Romanos 16, Filipenses 4.2 y Filemón 2, atestigua su aprecio por las funciones que ellas ejercían dentro del trabajo eclesial. Es bien claro que Pablo había encomendado a estas mujeres unas responsabilidades más relevantes que las que en la actualidad se les asignan a las cristianas del siglo XX. En el año 110, Plinio el Joven, en una carta dirigida al emperador Trajano, se refiere al arresto de dos cristianas importantes llamadas *ministrae*, sometidas a tortura por su carácter de esclavas: ¡ministras y esclavas, simultáneamente, en el seno de la comunidad cristiana! Hoy las queremos solamente como esclavas... cristianas sin ministerios oficiales. La eclesialidad, pues, entra en conflicto con la antropología paulina, del mismo modo que para nosotros hoy: si Pablo creía que la mujer valía menos porque había sido creada después que el varón, esto en abierta oposición al orden natural, el principal problema radica en que una creencia semejante siga moldeando a la propia espiritualidad femenina, como lo afirma Rosemary Radford Ruether:

La idea de que la mujer es segunda en el orden de la naturaleza, y a la vez primera en el pecado define las restricciones y la espiritualidad apta para la mujer: "La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción, porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Pero se salvará engendrando hijos, si permaneciere en fe, amor y santificación con modestia" (I Tim 2.11-14) [...]

El concepto de la mujer como segunda en la naturaleza y primera en el pecado ha formado la espiritualidad de la mujer. Se percibe a las mujeres como tentadoras peligrosas, propensas a la insubordinación. La vía de salvación de la mujer es a través del silencio y la subordinación, de sumisión a los papeles impuestos por la sociedad y por la iglesia patriarcal. La mujer debe aceptar su culpabilidad debido al pecado de Eva, que causó la caída de la humanidad. Según este pensamiento, las mujeres deben ser exhortadas a reprimir toda tendencia a insubordinarse.²¹³

La eclesialidad de la presencia de la mujer en la Iglesia sigue causando disensiones a causa de la lectura parcial, no sólo de los textos paulinos, sino de buena parte de la Biblia. Los condicionamientos ideológicos de Pablo ya no son los mismos de la actualidad, pero se siguen aplicando como si entre él y la iglesia presente no mediaran tantos siglos de aplicaciones patriarcales de la verdad revelada. Pero aún Pablo puede ser reciclado en una clave liberadora por medio de una lectura liberadora de sus textos. Él mismo, al combinar la eclesialidad con la simbolicidad, sobre todo en la alegoría de la Iglesia como esposa de Cristo, traslada virtudes femeninas al plano de la trascendencia escatológica, donde el misterio de la unión Cristo-Iglesia se anticipa en la realidad histórica de la unión conyugal, en una imagen que viene desde el Antiguo Testamento.

Pero es en el imaginario apocalíptico con el que se cierra el Nuevo Testamento donde se proyecta con mayor fuerza la simbolicidad de la Iglesia-Pueblo de Dios como una mujer protegida en el desierto por su señor, y de la cual nace el Mesías, siendo perseguida en su embarazo por el dragón, el mayor enemigo de Dios (Apoc 12). Esta Mujer-Pueblo de Dios va a permanecer fiel y va a ser el contraste riguroso de la Gran Ramera (Apoc 17), símbolo a su vez de la oposición organizada contra Dios y su Reino. Hallamos en esa proyección simbólica un elemento liberador que favorece la auto-comprensión de la Iglesia como Esposa anhelante de la venida del Cordero, en el final mismo de la revelación. Sin embargo, la recuperación del elemento femenino en el imaginario cristiano actual, tan reducido en el caso del protestantismo, es una lección que la Escritura nos da para incorporar la simbología femenina a nuestro bagaje espiritual, con piedad y responsabilidad. Las mujeres cristianas tienen entonces la obligación de rescatarse a sí mismas en las figuras bíblicas que las representan y las anticipan, en su lucha específica por instalar los valores del Reino de Dios en medio del ya largo conflicto entre el sexo dominante y el sexo dominado, el cual, según nos garantiza el Espíritu Santo, no prevalecerá.

Bibliografía

Arana, María José, "La vocación al sacerdocio de las mujeres", en Varios autores, *El sacerdocio de la mujer*. Salamanca, San Esteban, 1993. 132 pp., pp. 9-20. (Cuadernos Verapaz, 7)

Bingemer, María Clara, *et al.*, *El rostro femenino de la teología*. San José, DEI, 1986.

²¹³ R. Radford Ruether, "Patriarcalismo y espiritualidad", en *Vida y Pensamiento*. San José, SBL, vol. 14, núm. 1, junio de 1994, pp. 36-37.

- Carrizosa, Mercedes y Pilar Yuste, "De hecho, presbíteras", en Varios autores, *El sacerdocio de la mujer*, pp. 77-79.
- Dickey Young, Pamela, *Teología feminista. Teología cristiana. En búsqueda de un método*. México, Documentación y Estudios de Mujeres, A.C., 1993.
- García Estébanez, Emilio, *¿Es cristiano ser mujer?* Madrid, Siglo XXI, 1992 (Desigualdades y diferencias).
- _____, "Imagen teológica de la mujer y sacerdocio femenino", en Varios autores, *El sacerdocio de la mujer*, pp. 47-76.
- Genest, Olivette, "Pablo y el feminismo", en Varios, *La Biblia, libro para hoy*. Madrid, Paulinas, 1987. 156 pp., pp. 121-152.
- Jewett, Paul K., *El hombre como varón y hembra*. Miami, Caribe, s.f. 205 pp. [Original inglés, 1975]
- Küng, Hans, "Dieciséis tesis sobre la mujer en la Iglesia", en *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*. Madrid, Trotta, 1993.
- Melano, Beatriz, "Hermenéutica feminista. El papel de la mujer y sus implicaciones", en *Vida y pensamiento*. San José, SBL, Vol. 14, No. 1, junio 1994, pp. 15-33.
- Méndez-Peñate, Adriana, *La Buena Noticia desde la mujer. Reflexiones sobre la mujer en el evangelio de Lucas*. México, CRT, 1989 (Serie Pastoral, 9).
- Ostling, Richard N., "The Second Reformation", en *Time*, 23 de noviembre de 1992, pp. 49-54.
- Radford Ruether, Rosemary, "Patriarcalismo y espiritualidad", en *Vida y pensamiento*. San José, SBL, Vol. 14, No. 1, junio 1994, pp. 34-40.
- Rosenhäger, Ursel y Sarah Stephens, eds., *"Walk my sister". The Ordination of Women: Reformed Perspectives*. Ginebra, Alianza Reformada Mundial, 1993.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, "Presencia de la mujer en el primitivo movimiento cristiano", en *Concilium*, No. 111, 1976, pp. 10-24.
- _____, *Bread not Stone. The challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston, Beacon, 1984. 182 pp.
- _____, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989 (Cristianismo y sociedad, 18).
- _____, "The Politics of Otherness: Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation", en Marc Ellis y Otto Maduro, eds., *The Future of Theology of Liberation. Essays in Honour of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll, Orbis, 1989. 518 pp., pp. 311-325.
- Tamez, Elsa, ed., *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José, DEI, 1986.

MINISTERIOS ECLESIASTICOS Y ORDENACIÓN DE MUJERES DESDE UNA VISIÓN REFORMADA Y ACTUAL (2011)

En reconocimiento y simpatía para Gabriela Mulder, flamante presidenta de la Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina (AIPRAL) y en memoria viva de la fe de mi madre, Velia Ortiz Cruz (1918-1988)

Y dijeron [María y Aarón]: ¿Solamente por Moisés ha hablado Jehová? ¿No ha hablado también por nosotros? Y lo oyó Jehová.

NÚMEROS 12.2

Liderazgo significa caminar hacia adelante, salir de la sombra e involucrarse con las visiones que sostienen la comunidad o el grupo. Esa tarea no es ni femenina ni masculina. Pero tampoco son las mujeres las predestinadas de representar la renovación, de ser mejores, diferentes, más abiertas. El hecho de que aparezcan mujeres líderes en las iglesias es simplemente parte de la revelación de lo que es ser iglesia.²¹⁴

1. ¿Debatir, llamarnos mutuamente a la obediencia o considerar seriamente la *kénosis* divina?

Hoy nos convoca lo que la teóloga presbiteriana Letty Russell ha denominado “el liderazgo alrededor de la mesa”,²¹⁵ es decir, el debate acerca del posible pronunciamiento oficial o institucional acerca de la aceptación de la obediencia de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México (INPM), como parte del Cuerpo de Cristo presente en el mundo, organismo surgido formalmente en 1947, al llamado del Espíritu Santo a algunas de sus mujeres miembros para ejercer, con pleno derecho, los oficios de diaconisas, ancianas y pastoras. No está en juego, al parecer, el hecho mismo de que las llame, o de que ellas experimenten la vocación para estos ministerios, sino de que los documentos de gobierno y liturgia de la INPM y quienes los representan acepten y establezcan ese derecho y privilegio como auténtico y eficaz, a fin de promoverlo entre la membresía. Evidentemente, esto último no ha sucedido antes y el hecho es que existen muchas mujeres integradas a la INPM que, sin recibir este estímulo por parte de la institución eclesial, han estudiado en seminarios y otras instituciones para ejercer como misioneras y obreras aun cuando su trabajo no ha sido oficialmente establecido con un grado de autoridad o reconocimiento. Otras más ejercen liderazgos de fuerte impacto en la edificación de la Iglesia, la enseñanza y la consejería de carácter pastoral.

Estaremos, pues, ventilando, como pocas veces, la necesidad de que la Iglesia obedezca al Dios de Jesús, a quien dice representar y proclamar, o si se mantendrá en abierta rebeldía a hacia aquellos aspectos o motivos bíblicos que abren la puerta para el reconocimiento de la vocación de las mujeres para ser diaconisas, ancianas de Iglesia o ministras de las Palabras y los Sacramentos, según el orden presbiteriano. No estaremos discutiendo solamente el significado de la ordenación a los ministerios como tal sino, más bien, la posibilidad, remota para algunos, de que el Espíritu soberano de Dios elija a mujeres para su servicio dentro de la Iglesia.

No deja de llamar la atención que, en un ámbito doctrinal de herencia calvinista como es el campo de la INPM, se justifique la discriminación y exclusión de las mujeres para los ministerios ordenados mediante el argumento, un tanto extraño, basado en una deformación de tintes heréticos de la doctrina de la elección divina aplicada a personas que creemos que han sido redimidas por la mediación de Jesucristo y que, por lo tanto, son predestinadas para la salvación plena. Estaríamos hablando, así, de una falsa doctrina de “la triple predestinación”, en la que las mujeres serían condenadas, supuestamente por el mismo Dios, al limbo o el infierno de la no-participación formal en el extendimiento de su Reino, una aberración total y una forma de “discriminación metafísica”.

Un ejemplo de esta deformación es el documento del Sínodo de Chiapas, que presenta argumentos como éstos para justificar su negativa a los ministerios femeninos (se respeta la redacción):

²¹⁴ Fritz Imhof, ed., *Cuando las mujeres dirigen las iglesias*. Edición abreviada. Berna, Federación de Iglesias Protestantes Suizas, 2007, p. 26.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 77-130.

[...]

2. Por no ser un asunto Escritural. Nosotros creemos en el principio reformado, llamado “Principio regulativo de la iglesia” que dice: “que solo se puede aceptar con la autorización de las Escrituras lo que ellas mismas digan”. [...]

4. Con todo el peso de nuestra herencia reformada afirmamos, no encontrar evidencias contundentes a la ordenación de la mujer. [...]

6. Por ser la ordenación el punto de arranque del gobierno eclesiástico. El roll de la mujer no es de gobierno, sino de complementación. (no que no tenga la capacidad, sino que su roll es otro.) Ef 5:21,22,23.

7. Por ser la ordenación un asunto Escritural y Teológico, según nuestros credos y confesiones, manifestamos estar en contra de cualquier postura e ideología que quiera acoplarse según la cultura y momentos circunstanciales.

8. Porque las Sagradas Escrituras, tanto A.T. como N.T. recurrentemente presentan a los varones para los oficios de la iglesia. Ex 18:25; Hechos 6:5, 6; 13:1, 2; 1ª Tim 3:1-13.

9. Partiendo desde el Señor Jesús no se incluyeron mujeres en el grupo de los discípulos y ni en el de los apóstoles. Marcos 3:13-19, Lucas 8:1-3.

Estos principios, aunque radicales, no son un atropello a la dignidad, ni a la igualdad, ni a los derechos humanos. Simplemente principios reguladores de un ministerio Escritural.

Pero del seno mismo de este cuerpo eclesiástico ha surgido la valiente reacción de alguien que ha cuestionado, desde la raíz, cómo este tipo de sofismas pervierte la voluntad de Dios expresada en su Palabra.²¹⁶ De este modo, queda la impresión de que, para salvaguardar la unidad visible de la INPM no hay que vacilar en dejar de practicar la justicia hacia sectores completos de la misma, como en este caso lo son las mujeres. Tal como lo expresa Russell: “Si las iglesias no pueden encontrar una manera de traer unidad y justicia al interior de sus comunidades, su integridad como comunidades de Cristo queda cuestionada”.²¹⁷ En otras palabras, el precio que hay que pagar para mantener la unidad es la humillación de las mujeres de la Iglesia.

El motor que suscita los ministerios cristianos es, evidentemente, el Espíritu Santo, pero esa misma acción procede directamente del gran golpe divino contra el orgullo humano y patriarcal, la *kénosis* del Padre (Fil 2.7), el “vaciamiento” o la debilidad asumida abismalmente por el Creador, que consiste en una negación radical del poder autoritario.²¹⁸ De semejante decisión proviene la exhortación y la llamada a la conversión, algo que rebasa con mucho el mero hecho de un debate teológico y llega al ámbito de las definiciones éticas y espirituales, pues el modelo supremo de renuncia al poder autocrático para convertirlo en la fuente de servicio y empoderamiento de las y los débiles.

2. El sueño de una comunidad cristiana incluyente: la praxis de Jesús como modelo normativo para las iglesias de hoy

Aunque en el Testamento Griego posterior vemos los inicios del rechazo a la iconoclasia del liderazgo patriarcal de Jesús, su propio ejemplo profético de ministerio como servicio elegido libremente, de liderazgo como *diakonia*, demuestra una revocación de las expectativas patriarcales y lo absurdo de los privilegios patriarcales en las actuales instituciones eclesiales.²¹⁹

LETTY RUSSELL

Apelar al contenido de las Sagradas Escrituras es una de los recursos y métodos mediante los cuales las iglesias reformadas han producido las doctrinas que constituyen el *corpus* de sus creencias básicas. Una de ellas es la doctrina bíblica de la ordenación para los ministerios de servicio en la Iglesia, extraída en buena medida del testimonio sobre el denominado *llamamiento* de los servidores, hombres y mujeres, escogidos/as por Dios en el

²¹⁶ Timoteo Velázquez, “Carta abierta a los hermanos presbiterianos con respecto a la ordenación de la mujer en la Iglesia Nacional Presbiteriana de México”, en *Lupa Protestante*, 15 de agosto de 2011, www.lupaprotestante.com/index.php/opinion/2468-carta-abierta-a-los-hermanos-presbiterianos-con-respecto-a-la-ordenacion-de-la-mujer-en-la-iglesia-nacional-presbiteriana-de-mexico.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

²¹⁸ Cf. R. Radford Ruether, *Sexism and God-talk. Toward a feminist theology*. Boston, Beacon Press, 1983, pp. 1-11.

²¹⁹ L. Russell, *op. cit.*, p. 102.

Antiguo y en el Nuevo Testamentos. Ciertamente, en el caso del primero, lo que más se acerca al tema que nos ocupa son los relatos del llamado de Dios a quienes establecería como profetas, a causa de que para ese oficio, Él recurrió a personas cuyo origen podía ser diverso y sin ninguna relación hereditaria con la profecía (como fue el caso de Amós), a diferencia de lo que sucedía con el sacerdocio, confinado a una tribu específica designada para dicha labor.

Con todo, la memoria mutilada y condenada de algunas lideresas vetero-testamentarias, como María (Miriam), la hermana de Moisés, aparece en los textos como muestra de la lucha al servicio de Dios que realizaron en medio de un rechazo manifiesto a su esfuerzo, aunque el pueblo dirigido por ellas nunca las olvidó. En Números 12.2, Miriam confronta a Moisés con argumentos sólidos y le reprocha su actitud monopolizadora del don profético que Dios también le había otorgado a ella y su otro hermano, Aarón: “¿Solamente por Moisés ha hablado el Señor? ¿No ha hablado también por medio de nosotros?”. Habitualmente, la interpretación de este episodio ha consistido en una defensa de la autoridad mosaica, en vez de retomar el espíritu igualitario promovido por Miriam, cuyo canto de Éxodo 15 fue alterado para atribuir a Moisés la mayor parte del mismo, a pesar de que ella era reconocida como promotora de la alabanza, la poesía y, por supuesto, de la dignidad humana:

Examinando el relato de Miriam en Números 12.2-14 y 20.1-2, descubrimos que su liderazgo también crea comunidad. A pesar de todo lo malo que los escritores patriarcales y Dios pudieron hacerle a esta mujer contestataria, la comunidad de Israel no la abandona. Aun cuando Miriam fue confinada fuera del campamento por siete días, el pueblo la esperó hasta que ella “fue traída de nuevo”. Miriam contrae lepra y continúa sufriendo esa muerte en vida. Sin embargo, su pueblo viaja y espera con ella y ella con su pueblo [“...y el pueblo no pasó adelante hasta que se reunió María con ellos”, Nm 12.15b], hasta que, al igual que Moisés y Aarón, muere antes de ver la tierra prometida. En la enfermedad y en el sufrimiento, la comunidad permanece con esta líder que contribuyó a construir tal comunidad.²²⁰

Hay que preguntarse, entonces: ¿fue solamente el supuesto “orgullo femenino” (hoy se le calificaría, satanizándola, de “creyente feminista”, como si eso fuese un delito o un crimen) lo que la impulsó a reclamar el reconocimiento de su liderazgo o más bien ella obedeció el movimiento del Espíritu que la proyectó a servir a Dios y al pueblo de esa manera? El inmenso legado de los liderazgos femeninos del Antiguo Testamento ha sido sepultado y evadido como modelo de vida y servicio para las cristianas de hoy. Su no-ordenación al ministerio que compartió con sus hermanos, aun cuando pertenecía a la misma tribu de sacerdotes, grita hoy desde las Sagradas Escrituras y su clamor se extiende más allá de las fronteras de las iglesias. En estos tiempos, las mujeres llamadas por Dios al servicio siguen confinadas y aquellas que se atreven a protestar son vistas como leprosas o se alejan de nuestra iglesia para encontrar su dignidad en otras confesiones hermanas, como ha sido el caso de Rosa Blanca González, Eva Domínguez Sosa, Martha Esther López o Karina García Carmona, especialmente esta última, quien dentro del luteranismo ha alcanzado recientemente el sueño de ejercer como pastora.²²¹ ¿Cuándo serán, estas y otras muchas mujeres, “traídas de nuevo”, literal y metafóricamente para superar el ostracismo al que están condenadas? ¿Cuándo dejaremos de verlas como leprosas y aisladas del servicio a Dios?

Así explica Russell el tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento:

En el Testamento Hebreo, se combatió el rol de la mujer como sacerdotisa, por su asociación con la religión rival de Aserá. Las mujeres eran reconocidas como profetas a través de las cuales Dios hablaba, pero su función principal era la de ser madres (2 reyes 22.14-20; Joel 2.28). En el templo, y más adelante en la sinagoga, las mujeres no podían ejercer liderazgo ni en el culto, ni en la enseñanza de las Escrituras.

²²⁰ L. Russell, *op. cit.*, p. 121. Cf. Phyllis Trible, “Bringing Miriam out of the shadow” (Sacando a Miriam de las sombras), en *Bible Review*, 5, 1, febrero de 1989.

²²¹ Cf. “Instalación de Karina García, despedida de María Elena Ortega”, 5 de junio de 2011, en Seminario Luterano Augsburguro, www.semmla.org/?p=485.

En el Testamento Griego, el rompimiento radical con las estructuras patriarcales instituye un nuevo orden de libertad, en el cual las mujeres, como seguidoras de Jesús, son bienvenidas a un discipulado de iguales. Se incorporan a las primeras comunidades y se convierten en líderes locales y evangelizadoras itinerantes.²²²

Y agrega: “Dicho liderazgo comienza cuando las mujeres retoman su antigua herencia de líderes llenas del Espíritu en la comunidad cristiana”.²²³ Porque, si hemos de tomar en serio el mensaje de los Evangelios, resulta muy claro que en ellos se perfiló el proyecto de comunidad que deseó establecer Jesús de Nazaret, más allá de cualquier jerarquía o forma de superioridad marcada por la clase social, económica, racial o de género. Porque si algo caracterizó al grupo de hombres y mujeres que lo acompañó por los caminos de Palestina fue la pluralidad, ante la cual él entendió en profundidad que Dios manifestaba su disposición de superar las barreras que impedían la expresión plena del amor y del servicio para instalar las señales del Reino de Dios en el mundo. De ahí procedió su visión igualitaria de una comunidad que actualizara el designio divino para la humanidad, a contracorriente de las tendencias autoritarias, imperialistas y patriarcales de la época que conoció. La manera en que trató con los sectores sociales marginales, y especialmente con las mujeres, da pie para afirmar que muchas de las tendencias organizativas en las comunidades cristianas que se advierten ya en el Nuevo Testamento, entraban en contradicción con las líneas dominantes del movimiento que desarrolló Jesús. Russell comenta al respecto: “Porque su historia [la de Jesús], aun cuando está contada en lenguaje patriarcal, es la historia de un hombre que se opuso al liderazgo patriarcal, creó una nueva forma de vivir en la casa de Dios y pagó por ello con su vida”.²²⁴

Las comunidades actuales tienen la responsabilidad de recuperar el valor normativo de dicha praxis porque, si bien su reconstrucción y aceptación como modelo implica un esfuerzo histórico creativo, también una sana lectura de la vida y obra de Jesús dirigida hacia los sectores que poco a poco han perdido presencia y valor ayudará a devolver el impacto

3. De regreso hacia una Iglesia igualitaria: una nueva dinámica entre los espacios comunitario y doméstico

El liderazgo eclesiástico es un don suscitado por el Espíritu Santo, según san Pablo (I Co 12.28). *Kybernesis*, la palabra griega para definirlo, significa “pilotear o manejar una nave” y, por extensión, se aplica “a la habilidad de mantener una posición de liderazgo en la edificación de la comunidad eclesial”.²²⁵ El concepto paulino no es individualista, precisamente por la orientación comunitaria del Espíritu.

Algunas de las formas de discontinuidad asociativa, ideológica y doctrinal, marcadas por el deseo de adaptarse a la sociedad predominante, produjeron prácticas en donde el modelo patriarcal y clerical de liderazgo, autoridad y enseñanza se impuso como normativo, dejando de lado los impulsos iniciales del movimiento original, ante la presión de algunas variaciones que comenzaron a verse como peligrosas:

En la era post-paulina, gran parte de la apelación a la jerarquía, como reflejo de la casa patriarcal y del orden patriarcal divino, surgió en respuesta a las visiones conflictivas de otras comunidades cristianas llenas de Espíritu, como las gnósticas y las montanistas. [...]

En el siglo segundo, los montanistas continuaron este ministerio profético y apelaron a Gálatas 3:28 como base para incluir mujeres como profetas principales que convertían, bautizaban y celebraban la eucaristía. [...]

En el segundo y tercer siglo, el liderazgo de las mujeres en la comunidad cristiana era un tema de discusión dinámico y controversial, en el cual ambas partes apelaban a la tradición apostólica para sustentar su punto de vista. [...]

El ministerio cristiano fue reemplazando gradualmente al antiguo sacerdocio romano, a medida que emergía el clero de la religión establecida en el imperio y el orden jerárquico. Para el cuarto siglo, una nueva casta sacerdotal había reasimilado la imagen hebrea del sacerdocio del templo, con sus tabúes respecto a la presencia de las mujeres en el santuario.²²⁶

²²² *Ibid.*, p. 105.

²²³ *Ibid.*, p. 109.

²²⁴ *Ibid.*, p. 102.

²²⁵ *Ibid.*, p. 95.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 107-108.

Esa combinación entre elementos cristianos y los procedentes del “paganismo” hizo que la comprensión del ministerio tomara otros rumbos, muy distintos al énfasis igualitario. En la actualidad, la terminología eclesial coloca en el mismo nivel algunas realidades que han sido “contaminadas” por el uso. Eso le ha sucedido a “ministerio”, “servicio” y también “liderazgo”, especialmente por las modas y tendencias misioneras empresariales.

El servicio es la forma clave para la vida de toda persona que sigue a Cristo y una de las maneras de servir es como líder en la iglesia. *La ordenación deja de ser un problema*. El tema pasa a ser el estilo de liderazgo que es más útil para las congregaciones en sus contextos particulares.

El ejercicio de la autoridad del liderazgo por medio de la dominación era muy común en los tiempos bíblicos y se ha mantenido así en todas las épocas, incluida la nuestra.²²⁷

Y eso es lo que se sigue practicando en nuestro medio eclesial: un liderazgo, en este caso, sancionado por la ordenación, basado en la dominación y la falsa idea de superioridad. Nada más inaplicable en el caso del servicio cristiano, si se recuerda una vez el modelo de Jesús, quien se abajó a sí mismo para servir únicamente. Por ello, lo que hoy se requiere son verdaderos cambios estructurales en la Iglesia, que tengan que ver con la *despatriarcalización* de todos los ministerios, y no solamente administrativos ni burocráticos. De otra manera, el dilema consistirá, ahora, de aceptarse la ordenación femenina, en cómo ser una ministra en un mundo patriarcal. Pero, por otro lado, y positivamente, “el liderazgo aún tiene que mucho que ver con la comunidad, *pues ‘liderazgo’, básicamente, se refiere a la capacidad de motivar el seguimiento*. La gente busca líderes o personas con autoridad, capaces de suscitar su consenso, porque necesitan un sentido de seguridad y dirección”.²²⁸

Porque debido a la separación entre espacios bien definidos mediante el dualismo entre la casa familiar y el ámbito público (hogar-calle), las mujeres siempre han estado como “de visita” en el templo, espacio privilegiado de los hombres porque su “zona de poder” es la casa, el hogar, es decir, la domesticidad y la invisibilidad, y el de los hombres, la calle, el poder público y visible. El lugar de ellas seguiría siendo “el atrio del templo”, las afueras, para estar a la vista y bajo la supervisión de sus señores. Los actos centrales de los primeros cultos cristiano, realizados en las casas, en particular el partimiento del pan (eucaristía), eran presididos por las mujeres, quienes actuaban en la cotidianidad de su espacio propio, sin presiones de ningún tipo (Col 4.15): “Los ‘Códigos domésticos’ en Efesios y en las Epístolas pastorales parecen reflejar una reacción patriarcal posterior a tal liderazgo, que trata de restablecer el orden de subordinación”.²²⁹ Al surgir los templos, ellas quedaron marginadas porque allí ya no era su espacio propio y fueron relegadas a la vida doméstica.

Justamente, la idea de los órdenes bíblicos, presente en la defensa del poder eclesiástico patriarcal,²³⁰ es refutada por la superación del énfasis sacerdotal centrado en la figura única de la persona responsable a partir de la doctrina del sacerdocio universal de los creyentes, porque éste se aplica a la totalidad de los integrantes de la iglesia. En ese sentido, toca a los diversos sectores actuales de la iglesia desarrollar formas de ministerio que, sin violentar la *koinonía* estimule la *diakonía* en un contexto pleno de equidad entre los miembros de la Iglesia, todos y todas portadores/as de dones o carismas para que así los ministerios de hombres y mujeres verdaderamente contribuyan al crecimiento de la dignidad y de la personalidad de todos en el amor de Cristo, cuya presencia crece también en medio de sus seguidores/as.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 95-96.

²²⁸ *Ibid.*, p. 96.

²²⁹ *Ibid.*, p. 106.

²³⁰ Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*. Edimburgo, T & T Clark, 1960 (cit. por Robert E. Culver, “Una postura tradicionalista: ‘Las mujeres guarden silencio’”, en B. Clouse y R.G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista*. Terrassa, clie, 2005, p. 36), donde luego de 165 páginas dedicadas al tema de los hombres y las mujeres y de referirse a 1 Corintios 11:7-9, afirma: “Este orden básico del ser humano establecido por la creación de Dios no es accidental o aleatorio. No podemos ignorarlo ni minimizarlo. Está fundado sólidamente en Cristo... tan sólidamente centrado en el señorío y el servicio, la divinidad y la humanidad de Cristo *que no hay ocasión ni para la exaltación del hombre ni para la opresión de la mujer...* Es la vida de la nueva criatura que Pablo describe aquí diciendo que la cabeza de la mujer es el hombre. Gálatas 3:28 sigue siendo válido, a pesar de los exégetas cortos de vista, como los mismos corintios, quienes creían que se trataba de una contradicción” (III/2, pp. 311-12). Énfasis agregado.

La presencia de Cristo, que crea *koinonia*, transforma el ejercicio del poder en ejercicio de la capacidad de sanar y en la reafirmación de la autoridad como manifestación de que Dios está en medio de nuestras hermanas y hermanos más humildes. Una concepción de *koinonia* en el Testamento Griego, como nuevo foco de vinculaciones con la historia común de Jesucristo que nos libera para servir a las demás personas, nos ayuda a comprender que el verdadero ejercicio del liderazgo desde la perspectiva cristiana es un ejercicio de compañerismo. Es el don del Espíritu que forja liderazgo como vida en comunidad en Cristo.²³¹

Para todo esto es que anhelamos que el Dios de Jesucristo mueva los corazones de quienes aún se oponen a compartir los dones y la representación del único Dueño y Señor de la Iglesia.

4. Las “Doce tesis de Xonacatlán”

Tesis 1

La doctrina de la *imago Dei* (Gn 1), aplicada a hombres y mujeres, tiene implicaciones directas en los órdenes ministeriales de la Iglesia.

Tesis 2

La igualdad originaria de los géneros, establecida por Dios, se desarrolla también en los dones y ministerios que Él mismo estableció (Gn 1-2).

Tesis 3

La aparente excepcionalidad con que algunas mujeres ejercieron tareas ministeriales en el AT (Miriam, Débora, Hulda) obedeció más a la desobediencia del pueblo de Dios que a Su voluntad original.

Tesis 4

No existe superioridad alguna ni subordinación que justifique la exclusión de las mujeres para los ministerios en el nuevo orden salvífico instaurado por Cristo (Gálatas).

Tesis 5

Manipular los oficios de Cristo (sacerdotal, profético y real) en beneficio de un género contradice las enseñanzas del propio Jesús de Nazaret (Lucas).

Tesis 6

Las llamadas “cartas pastorales” de Pablo (I y II Tim, Tito), con su énfasis limitado para la participación de las mujeres, deben ser leídas y aplicadas con base en la práctica incluyente del movimiento iniciado por Jesús y a la luz de sus circunstancias eclesíásticas, históricas y culturales específicas.

Tesis 7

El “silencio ministerial” o “litúrgico” de las mujeres (I Co 11), promovido en circunstancias particulares en algunos pasajes del Nuevo Testamento, ya no se aplica actualmente porque el Espíritu Santo no hace acepción ni clasificación de las personas para manifestarse.

Tesis 8

El sacerdocio universal de los creyentes (I P 2.9-10) no es solamente una opción para la vida de la Iglesia: es *el* horizonte y *el* perfil básico deseado por Dios para su pueblo en todas las épocas y responde a las expresiones de su llamamiento soberano sin ningún tipo de distinción humana.

²³¹ *Ibid.*, pp. 120-121.

Tesis 9

Según la carta a los Hebreos (cap. 7), Jesús mismo ejerció un ministerio fuera de todo orden (u *ordenación*) sancionado por una jerarquía religiosa, puesto que perteneció al “orden de Melquisedec”, es decir, al de la libre y amplia soberanía selectiva de Dios.

Tesis 10

La tradición reformada, en obediencia la evidencia bíblica, siempre ha reconocido el llamamiento que Dios hace a las personas, sin distinciones de ningún tipo. Limitar la aceptación de este llamamiento a sus hijas bautizadas y redimidas es un atentado y una herejía contrarios a las enseñanzas centrales del Evangelio del Reino de Dios anunciado y hecho presente por el Hijo unigénito de Dios en el mundo.

Tesis 11

Reconocer y formalizar el llamamiento de Dios a algunas de sus hijas (como a algunos de sus hijos varones) forma parte de la crítica profética que el propio Jesús de Nazaret practicó acerca de las diversas formas culturales de exclusión humana.

Tesis 12

Ordenar mujeres a los ministerios es una respuesta positiva a la acción del Espíritu que reparte dones y vocaciones para su servicio, libre y soberanamente (I Co 12). Negarles semejante bendición (y eventual derecho) significa interferir, como “pseudo-administradores de la gracia” en la acción divina de redimir a la humanidad en el sentido más amplio.

ESPECIFICIDAD, DIVERSIDAD Y ORGANICIDAD DEL QUEHACER TEOLÓGICO LATINOAMERICANO (1996)

A la memoria de Cecilio Arrastía y Juan Luis Segundo, insignes teólogos que profundizaron de verdad en la problemática eclesial latinoamericana

Introducción

Han transcurrido ya poco más de treinta años de la emergencia y difusión formales de un modo de pensar teológico específico de América Latina.²³² Luego de cinco siglos de presencia cristiana en este continente era de esperarse que la influencia de la fe y la apropiación de ella dieran como resultado una manera peculiar de entender, de experimentar y de expresar lo cristiano en estas tierras. Las situaciones históricas propias de América Latina, con el destino común de los países que la forman también han influido para que en los ambientes eclesiales, católicos y protestantes, se dé un desarrollo propio de la teología y la doctrina cristianas. La repetición de moldes teológicos ajenos a la idiosincrasia latinoamericana llegó a un límite que no permitía ya seguir manteniendo una familiaridad espiritual, existencial y académica con dichos postulados. Se le exigía a los creyentes, a la Iglesia en general, pero muy especialmente a los responsables del pensamiento cristiano: teólogos, pastores, sacerdotes e incluso a los dirigentes, el responder a las necesidades del pueblo latinoamericano a partir de otras categorías cristianas de pensamiento.

Tal exigencia no fue bien atendida durante muchos años, al punto de que, apenas alguien deseaba separarse de los modelos aprendidos para categorizar y expresar la fe y la doctrina, los mismos dirigentes eclesiales, fieles a tal o cual moda o tradición teológica, a veces independiente de su confesión o ubicación histórica, se lanzaban contra el atrevido, descalificando tajantemente su esfuerzo por “autoctonizar” la fe. Esto no quiere decir que muy desde el principio, incluso en el mismo siglo de la Conquista (el mismo de la Reforma Protestante), haya habido pioneros o precursores de una nueva manera de sentir, hablar, pensar y vivir la fe desde este lado del Atlántico.²³³ Algunos misioneros, frailes y obispos de aquellos años intentaron plasmar, desde la manera de evangelizar, un estilo que marcaría, con el paso del tiempo, a muchos de sus continuadores.²³⁴

El surgimiento y desarrollo de una espiritualidad popular tan específica, también determinó, en el campo católico, las peculiaridades de un pensamiento que durante largos periodos no alcanzó una expresión cabal, es decir, una buena difusión a través de libros o publicaciones que le dieran forma. El ímpetu conservador de las cúpulas clericales insistía en la formación de cuadros sacerdotales limitados a repetir fórmulas litúrgicas tradicionales, aun cuando el pueblo católico lograba encontrar cauces no tan convencionales para expresar su manera propia de asumir la fe, y que, en un ambiente represivo, alcanzaba a rozar los límites de la disidencia.

En el ambiente protestante, por su parte, ya la misma posibilidad de insertar un cristianismo alternativo apareció desde muy temprano, con la Colonia. La lectura “clandestina” de algunas producciones teológicas de la

²³² Aunque resulte atrevido, es posible hablar de una fecha más o menos útil como referencia para los inicios de una reflexión teológica específicamente *latinoamericana*, al menos en el campo católico, la que coincide con la aparición del libro de Juan Luis Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, en 1962. En el ambiente protestante es posible rastrear la preocupación por la realidad del subcontinente en el desarrollo de los congresos evangélicos a nivel continental, especialmente a partir del realizado en La Habana en 1929, cuyas conclusiones resumió Gonzalo Báez-Camargo en *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica* (1930).

²³³ Un caso notable es el de Sor Juana Inés de la Cruz, a quien la teóloga protestante uruguaya Beatriz Melano calificó como “la primera teóloga de América Latina”. (“Sor Juana Inés de la Cruz, primera mujer teóloga de América Latina”, en *Cuadernos de teología*, Buenos Aires, ISEDET, vol. VI, no. 3, 1983, pp. 47-55). M.-C. Benassy-Berling lanzó la pregunta sobre si Sor Juana fue la iniciadora de una teología americana. (“Sor Juana Inés de la Cruz-Teóloga”, en P. Richard, ed., *Raíces de la teología latinoamericana*. San José, CEHILA-DEI, 1985, p. 52.)

²³⁴ Cf. E. Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620*. México, CRT, 1979; *Idem*, “Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo”, ponencia presentada en el XLI Congreso Internacional de Americanistas, recogida en su *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*. Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 146-150.

heterodoxia religiosa europea, pero muy particularmente española, apuntaba hacia la curiosidad de ciertos núcleos que deseaban separarse de los moldes tan estrechos que ahogaban hasta cierto punto la necesidad de vivir la fe cristiana de un modo más pleno. Con ello no se pretende afirmar que hasta la llegada y aceptación del protestantismo haya aparecido el Evangelio en América Latina, sino por el contrario, que este fenómeno religioso obligó a que las fuerzas cristianas soterradas fueran toleradas y aceptadas como variaciones propias de la aceptación del dogma cristiano, al mismo tiempo que revitalizó el acercamiento a la Biblia, que tanto se había deteriorado.²³⁵ La misma pluralidad protestante, inherente a sus orígenes, propició que se buscara la expresión de una espiritualidad cristiana más acorde con las condiciones de los países que estaban saliendo del dominio colonial para adaptarse a una vida más o menos independiente, aunque no ajena a las nuevas dependencias que el desarrollo económico y político estaba propiciando. Cuando las misiones protestantes abrieron las primeras instituciones de educación teológica, y aunque eso no se planteó como un proyecto muy definido, los nuevos cuadros pastorales y teológicos se vieron confrontados con la necesidad de ser coherentes con su ambiente nacional, marcado en muchos casos por una heterogeneidad poblacional que incorporaba, así fuera deficientemente, a grupos cristianos de origen indígena y también de origen negro, que difícilmente permitirían repetir los cánones eclesiásticos de las iglesias misioneras. Además, el surgimiento de las clases medias y de una conciencia protestante latinoamericana a través de los esfuerzos de las mismas misiones que ya en este siglo trataron de fomentar la independencia de las nuevas iglesias en todos los órdenes, contribuyó ampliamente a desarrollar expresiones y realizaciones propias de un cristianismo que estaba alcanzando su madurez en nuestros países.

Obviamente, el catolicismo por su antigüedad llevaba cierta ventaja sobre los movimientos protestantes, pero en la actualidad es posible hablar de un patrimonio cristiano común que debe ser conocido, valorado y proyectado en la apropiación que cada confesión lleve a cabo por su cuenta y riesgo. Uno de los mayores obstáculos en este sentido fue la cerrazón que mutuamente experimentaron católicos y protestantes por igual. Los primeros, azuzados por las cúpulas clericales acostumbradas al control monopólico del campo religioso, se resistieron durante años a ser acompañados por los evangélicos, a quienes su rencor natural, causado por la intolerancia fanática y por la memoria de tantos mártires, les impedía también entrar en una sana relación de convivencia con sus antiguos verdugos. El ecumenismo en América Latina, en su peculiaridad, ha atravesado varias fases, que van desde la búsqueda católica programática por hacer volver al redil a los “hermanos separados”, hasta la mutua desconfianza en los propósitos de unidad y trabajo común, pasando por los intentos de imponer la modalidad europea de relación interconfesional. En la actualidad, es en el campo teológico donde parece haber mayor disposición para la construcción de un perfil cristiano propio, que incluso ha sido reconocido desde hace un buen tiempo por estudiosos de otras latitudes, particularmente en Europa y en los Estados Unidos.²³⁶ Los núcleos teológicos de vanguardia, a pesar de las trabas que encuentran para su trabajo, siguen caminando hacia la meta de darle voz y cuerpo a la fe cristiana asumida, muchas veces, desde situaciones que pueden calificarse, por lo menos, de marginales, para ya no hablar de aspectos más duros y exigentes que la fe enfrenta por estos rumbos, como es el caso, recientemente, de la imposición de modelos económicos incompatibles con la realidad de las mayorías latinoamericanas.

Ha habido algunos intentos por clarificar lo específico del quehacer teológico en América Latina. Y aun cuando no se ha escrito todavía ninguna historia de la teología latinoamericana como tal, son dignos de mencionar los trabajos de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), que se remontan hasta 1979 y que aparecen resumidos en varias obras, sobre todo en: *Materiales para una historia de la teología en América Latina. (VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima, 1980)*, San José, CEHILA-

²³⁵ Cf. J. Míguez Bonino, “Historia y misión”, en Varios, *Protestantismo y liberalismo en América Latina*. San José, DEI, 1983, pp. 21-27. Este ensayo explica muy bien el choque teológico (y psicológico) causado por la implantación del protestantismo en América Latina, dominada por la mentalidad hispano-católica.

²³⁶ Dos ejemplos sueltos son los libros de B. Chenu, *Teologías cristianas de los terceros mundos*. Barcelona, Herder, 1989 (en el que se reconoce el impulso fundador de la teología latinoamericana como una teología “original, impresionante, inventiva, cuya unidad de proyecto yo valoraría más que la diversidad de sus expresiones”); y de O. Maduro y M. Ellis, eds., *The Future of Liberation Theologies. Essays in Honour of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll, Orbis, 1989 (en el que participaron teólogos y teólogas europeos y norteamericanos como Schillebeeckx, Sölle, Metz, Cox, Schüssler Fiorenza y Cone, entre otros).

Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1981, y *Raíces de la teología latinoamericana*, San José, DEI, 1985, ambas editadas por Pablo Richard. En continuidad con esos esfuerzos, parece que ya es tiempo de hacer un corte transversal de los logros, aún parciales y provisionales, del quehacer teológico latinoamericano, para lo cual es necesario, simultáneamente, replantear la interpretación en torno a *lo específico, lo plural y lo orgánico* de dicho quehacer. Las presentes líneas quieren ser una búsqueda de los aspectos mencionados, con el fin de acompañar la elaboración de un *Diccionario de Teólogos Latinoamericanos*, que presente las obras fruto de la reflexión y la acción de las iglesias latinoamericanas.

1. La especificidad del quehacer teológico latinoamericano, fenómeno socio-cultural y de la historia del pensamiento

La especificidad del quehacer teológico en América Latina depende de la especificidad de América Latina. Para llevar a cabo, en el momento presente, un corte transversal de la producción teológica latinoamericana es menester encarar la tarea no sólo desde una perspectiva eclesial (su ámbito natural), sino también desde el campo cultural, tal como ha sucedido con el pensamiento, la narrativa, la poesía y el cine latinoamericanos. No es posible olvidar aquí la obra de Leopoldo Zea, quien llevado por una pasión histórica de apego a la verdad, ha intentado admirablemente situar la historia, el pensamiento y la cultura latinoamericanas en las coordenadas universales.²³⁷ Esta lucha coincide plenamente con uno de los postulados teológicos principales: la historia de América Latina tiene que ser vista como *historia sin más*, en el marco de la universalidad, y como *historia de salvación*, en el marco de los designios de Dios.²³⁸ Y es que no es lo mismo *leer teológicamente* la realidad de América Latina en la historia que hacer historia de la Iglesia en América Latina, aunque las relaciones entre ambos proyectos no dejen de ser profundas.

Esta toma de posición histórica podría caracterizarse como el punto de partida básico para situar la especificidad de la teología latinoamericana: es decir, el *momento cristiano, eclesial y teológico* en el que se deja de vivir, existencialmente, en otras coordenadas históricas e ideológicas para llevar a cabo el traslado de nuestro *ser cristiano* al espacio geográfico y espiritual en el que vivimos. En otras palabras, se deja de teologizar desde el centro o centros, ya no académicos sino eclesiales, para producir, por fin, una reflexión sobre el misterio cristiano desde la historia, el pensamiento y la cultura donde Dios nos ha colocado. De este modo la teología latinoamericana se presenta, también, como un subcapítulo de la historia de las ideas en el área, pero también como parte de la historia de la cultura latinoamericana, donde por cierto no ha dejado de reconocerse, pero siempre como un añadido relacionado más con las formas del fanatismo popular, que como un auténtico factor de movilización a partir de una conciencia religiosa sana.

De lo anterior se deduce que la pasión latinoamericanista, en lucha permanente contra un regionalismo enfermizo y reduccionista, viene a ser una premisa irremplazable en la conciencia y en la práctica teológica de la Iglesia en América Latina. Los cursos de historia eclesial que se imparten en muchos seminarios, casi nunca aterrizan en nuestro continente, y cuando lo hacen, los sucesos del cristianismo latinoamericano son vistos muchas veces desde la óptica de las misiones, hispano-católicas y anglosajona-protestantes. Es decir, la visión panorámica de la historia del continente, subsumida en la historia eclesial occidental, sigue siendo ajena a nuestras categorías de pensamiento. Ello podría explicar la gran fobia existente, en ambos campos religiosos, hacia la teología india o autóctona, la cual efectivamente plantea problemas serios de apreciación a causa del sustrato religioso mesoamericano o prehispánico.²³⁹ Se podría decir aquí que se practica un *indigenismo*

²³⁷ Dentro de la vasta obra de Zea en este campo, es imprescindible mencionar la serie de obras que la UNESCO le encomendó coordinar en los años 60: "América Latina en su cultura", y de la cual aparecieron los tomos correspondientes a la literatura (1972), las artes (1974), la arquitectura (1975), la música, las lenguas indígenas (1983). El correspondiente a las ideas, coordinado e introducido, específicamente, por el propio Zea, se publicó en 1986, y constituye una veta riquísima para lo esbozado en el presente ensayo.

²³⁸ Cf. E. Dussel, "Interpretación histórico-teológica del continente latinoamericano", primera sección del libro ya mencionado, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, pp. 15-87.

²³⁹ En este sentido van las recientes declaraciones del cardenal Joseph Ratzinger en su visita a México, acerca de los principales problemas doctrinarios que enfrenta América Latina: la teología de la liberación, las sectas protestantes, y el neoindigenismo. "Ratzinger citó como desviaciones doctrinarias a aquellos movimientos que van queriendo una teología india y valerse de estos pueblos para proponer puntos de vista particulares, sobre todo para hacer una regresión y dejar a un

teológico que no permite al cristiano más complicado del continente, el indígena, pensar su fe desde los elementos ancestrales de su cultura, dado que si su fe es testimonio y verificación actual de la acción remota de Dios en este ámbito geográfico, se tendría que seguir con atención y respeto su itinerario de apropiación e interpretación cristianas de dichos elementos religiosos, y no tratar de guiar autoritariamente sus intentos, sólo porque parezcan extravagante algunas de sus aproximaciones y conclusiones.

Las ideas para explicar la “rareza latinoamericana”, aparecen así como referencias obligatorias para la teología, desde los acercamientos regionales hasta las visiones de conjunto. Al trabajar simultáneamente, el teólogo latinoamericano se encuentra lado a lado con la labor de los intelectuales o científicos sociales que contribuyen a profundizar en la especificidad de América Latina. Toda aportación a la historia, al pensamiento y a la cultura del continente es útil para la tarea teológica. Es el caso, para mencionar algo que raras veces se señala, de las referencias o alusiones a poetas y novelistas que practican muchos teólogos conocidos como Gutiérrez (quien frecuentemente cita a Vallejo y Arguedas), Leonardo Boff o Pedro Trigo, un especialista en los análisis teológicos de la narrativa de autores hispanoamericanos. Pero también otros autores menos famosos, protestantes, han aprovechado y desarrollado ideas teológicas, aplicables a la vida cotidiana de las iglesias, a partir de elementos culturales. Entre ellos se puede mencionar a Ángel Mergal,²⁴⁰ Alberto Rembao,²⁴¹ Orlando Costas,²⁴² y a Cecilio Arrastía.²⁴³

La teología, además, vino a ser una de las últimas áreas de manifestación de la especificidad latinoamericana. Entre algunos de los factores que probablemente influyeron para esta situación de rezago, se encuentra el hecho de que los propios núcleos eclesiásticos latinoamericanos siguieron viéndose a sí mismos como objeto de misiones foráneas. En el campo católico, la proporción de sacerdotes extranjeros sigue siendo muy elevada en el clero nacional. Del lado protestante, aún es posible ver el grado de influencia y control que ejercen elementos pastorales y misioneros, que a pesar de haber vivido algunos años aquí, todavía conservan los criterios exteriores de manejo de la vida eclesiástica. Asimismo, en ambos espacios se percibe una cierta extrañeza institucional al afrontar la tarea de elaborar una teología más genuinamente relacionada con el entorno de nuestros países. El diálogo teología-realidad se confronta con una nebulosidad propia de otras épocas. La relación protestantismo-liberalismo, por ejemplo, sigue siendo un problema ideológico que plantea la necesidad de observar y analizar atentamente con qué ideas se comparten valores y estrategias. Si el liberalismo triunfante del siglo XIX posibilitó el ingreso de esta disidencia religiosa, la forma que alcanzaron los países donde ello se dio no necesariamente coincidió con las esperanzas de los protestantes, dado que las consecuencias políticas y sociales de dicho triunfo se canalizó hacia la consolidación de las oligarquías y la preservación de las desigualdades. El liberal reformista impuso su proyecto de país y se sirvió de todas aquellas formas de asociación y de disidencia que le permitieran afianzar sus intenciones. Con el paso de los años, las sociedades latinoamericanas donde arraigó el protestantismo a partir de esta simbiosis ideológica no pudieron ser testigos de un impulso renovador, guiado por un fermento teológico que podía trazar sus líneas originarias hasta las reformas religiosas europeas del siglo XVI, a través del cual los evangélicos aplicaran en la praxis social sus postulados ético-religiosos. Tal vez esta situación podría caracterizarse como una *desteologización generalizada de la vida eclesial*, y, por extensión, de la vida social. Pero con los impulsos exteriores (intelectuales y políticos), encaminados a preguntarse por la peculiaridad propia de América Latina, la Iglesia indirectamente comenzó a

lado el cristianismo. ‘Quieren resucitar los ritos, creencias y religiones de los indígenas, como cuando estaban antes de la Conquista, como si el Evangelio hubiera sido opresor. La conquista sí, pero el Evangelio es la salvación del hombre’, dijo el prelado”. José Antonio Román y Gerardo Rico, “La Iglesia, contra *narcos, sectas y neoindigenismo*”, en *La Jornada*, 11 de mayo de 1996, p. 10.

²⁴⁰ Cf. su libro *Reformismo cristiano y alma española*. México, Buenos Aires, 1949, en el que ensaya una especie de historia cristiana de la cultura desde las raíces hispánicas heterodoxas.

²⁴¹ En *Pneuma. Los fundamentos teológicos de la cultura*. México-Buenos Aires, CUPSA-La Aurora, 1957, Rembao practica una disección teológica de la cultura, aplicada a la realidad evangélica hispanoamericana.

²⁴² En su libro de homilética, *Comunicación por medio de la predicación*. San José-Miami, Caribe, 1973, se atreve a sugerir que se puede predicar basándose en obras literarias contemporáneas.

²⁴³ En varios de sus libros alude continuamente a escritores, pero en donde más se advierte su celo y aprovechamiento de la literatura es en la bibliografía final de *Teoría y práctica de la predicación*. Miami, Caribe, 1989, donde presenta una lista de novelas hispanoamericanas útiles para la predicación.

darle cauce a sus interrogantes teológicas, que no alcanzaron una forma bien delimitada sino hasta la segunda mitad del siglo que está por terminar.

Los congresos evangélicos son el testimonio de un itinerario de búsqueda de una identidad concreta. La lucha por definir un *protestantismo genuinamente latinoamericano* se libró en varios frentes: desde el esfuerzo por salir de un panamericanismo impuesto por las élites religiosas norteamericanas,²⁴⁴ hasta el intento por encontrar formas propagandísticas más cercanas al carácter y a la idiosincracia latinoamericanos. Esto último encontró su expresión cuando se reclutaron predicadores latinoamericanos que reprodujeran, a escala, las campañas de Billy Graham. Sin embargo, estos esfuerzos por encontrar una identidad evangélica latinoamericana con perfiles bien definidos, no pueden considerarse propiamente como una tarea teológica, hecha desde el lugar específicamente latinoamericano. En síntesis, la especificidad de la teología latinoamericana es un asunto realmente reciente.

2. La diversidad teológica latinoamericana, expresión de su fuerza y de su vocación universal

Lado a lado con el problema de la especificidad, aparece el de la diversidad de la teología latinoamericana, que puede abordarse de varias maneras. La primera, y tal vez la más elemental, sería aquella que considerara la diversidad cultural como matriz obligada de la diversidad teológica. La variedad de la teología latinoamericana sería explicable, entonces, no sólo con argumentos teológicos, sino que se tendría que rastrear, en la historia común de los países, la manera en que los énfasis y los condicionamientos propios de la cultura, han exigido una respuesta cristiana. Por ejemplo, en el ya mencionado caso de las teologías indígenas, es muy diferente la manera de plantearse el tema en Argentina o en Uruguay, países con escasa población autóctona, que en México, Perú o Bolivia, con una enorme población de ese tipo. Incluso en la teología chicana de las minorías hispanas de los Estados Unidos o en la de los propios indígenas del norte de América, al afrontar una discusión así, encontrarán diferentes vías para el tratamiento de sus distintos aspectos.

Otra forma de plantearse la diversidad en el quehacer teológico latinoamericano sería la variedad de énfasis en la reflexión desde el punto de vista doctrinal. Manuel Alcalá distingue nueve corrientes: espiritual-pastoral, metodológica, sociológica, histórica, política, eclesiológica-popular, cristológica, pedagógica y autocrítica.²⁴⁵ Esta clasificación, aun cuando se refiere básicamente a las teologías de liberación, incluye los diversos matices o campos en los que se han enfrascado los teólogos latinoamericanos en los últimos años. Además, al no hacer distinciones rigurosas entre católicos y protestantes, estos territorios se expresan con cada vez más factores en común. Cada campo, sin embargo, encuentra múltiples formas de expresión a lo largo y ancho de las diversas iglesias y comunidades. El ejercicio teológico académico, por ejemplo, puede encontrar subdivisiones en cada una de ellas. Aquí sólo señalaremos algunos detalles. La eclesiológica, pensada desde el contexto de las relaciones Iglesia-Estado, conflictivas en algunos países, tendrá matices muy característicos según se vivan dichas relaciones. La pastoral, según se exprese en ambientes con marcada población rural o urbana, también se trabajará de distinta manera en un país que en otro, o incluso en regiones de un mismo territorio. En 1974, Orlando Costas mencionaba la influencia de los pastoralistas católicos (Segundo Galilea, Casiano Floristán, José Comblin, entre ellos) en el protestantismo atento. Él veía eso como otra forma de “trasplante teológico”, peligroso en la medida que seguía perpetuando la ausencia de una reflexión propia.²⁴⁶ La ética, estudiada también con varias perspectivas, encuentra por fin algunos autores especializados, como es el

²⁴⁴ Cf. J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México, FCE, 1994, pp. 153-166, donde se resume apretadamente el desarrollo de la “conciencia protestante latinoamericana” desde el Congreso de Panamá, en 1914, en el que campeó el panamericanismo como consigna, hasta el de La Habana, en 1929. Se pueden ver también, para el caso de México, R. Ruiz Guerra, “Panamericanismo y protestantismo: Una relación ambigua”, y C. Mondragón, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional, 1920-1950”, ambos en R. Blancarte, comp., *Cultura e identidad nacional*. México, FCE, 1994, pp. 261-304 y 305-342, respectivamente.

²⁴⁵ “Théologie de la libération. Histoire, courants, critique”, en *Théologies de la libération*. Paris, Cerf-Centurion, 1985, pp. 31-32, cit. por B. Chenu, *op. cit.*, p. 23.

²⁴⁶ “Hacia una pastoral evangélica para el hombre latinoamericano”, en *El protestantismo en América Latina hoy: Ensayos del camino (1972-1974)*. San José, INDEF, 1975, pp. 77-113.

caso de Francisco Moreno Rejón.²⁴⁷ El tema de la espiritualidad, desarrollado en sus varios aspectos, tiene hoy en Segundo Galilea²⁴⁸ y en Camilo Maccise²⁴⁹ a dos de sus principales exponentes. La educación cristiana, en los trabajos de Daniel Schipani²⁵⁰ y Matías Preiswerk,²⁵¹ ha alcanzado notables niveles de análisis. La religiosidad popular, se estudia con muchos matices, no obstante que se trata de un aspecto en que los investigadores han encontrado bastantes similitudes en varias regiones. Entre sus principales exponentes hay que mencionar sobre todo a Diego Irrázaval, quien ha estudiado los reacomodos religiosos de las sociedades chilena y peruana, a la luz de los últimos cambios socioeconómicos.²⁵²

Un ejemplo de esta apreciación son los trabajos de Cristian Parker, sociólogo católico chileno, quien desde su país ha hablado de *la otra lógica* que rige en el continente ante los avances de la modernización capitalista y de la globalización económica. Este autor discute polémicamente la posibilidad de que la fe cristiana siga estando fuertemente ligada a la identidad cultural a causa de que la religión permanezca o no como la esencia misma de la cultura, tal como se ha postulado durante mucho tiempo. Esto resulta de particular importancia ante la globalización cultural, para la que los viejos esquemas que uniformaban a la identidad cultural hispanoamericana no tienen respuestas muy claras. En una de sus conclusiones afirma, no sin cierto optimismo:

La fe cristiana, en toda la gama de sus manifestaciones en el pueblo latinoamericano, en toda su pluralidad de lenguajes y conocimientos sapienciales, en su *pathos* y estructura sincrética de mentalidad, ofrece alternativas de sentido en el marco de una coyuntura de transición cultural (...) La pluralización del campo religioso continental, — antaño monopolizado por el catolicismo de horizonte colonial y oligárquico— con la expansión de las sectas, de los cultos orientalistas, de los fundamentalismos e integristas, de los carismatismos desencarnados, en fin, de variadas prácticas supersticiosas, incluso satánicas, que parecen revivir ese rescoldo de magia de la mentalidad popular, pueden llevar el peso de nuevas alienaciones. Pero también es cierto que, como se ha demostrado, la mentalidad popular, en su opción por la vida, conserva un fondo de rebeldía, sana forma de resistir los embates de una cultura dominante que, a cada paso, amenaza la integridad de su cultura e incluso de la propia existencia humana.²⁵³

Un enfoque amplio sobre la diversidad teológica latinoamericana lo constituye la mirada general sobre algunas subdivisiones teológicas, cuestionadas por muchos, pero válidas en muchos sentidos. Se habla, así, de la teología desde la mujer,²⁵⁴ de la teología negra,²⁵⁵ de la teología indígena o india,²⁵⁶ de la teología ecologista,²⁵⁷ de la teología en su relación con la economía,²⁵⁸ etc. Estas corrientes siguen produciendo

²⁴⁷ *Teología moral desde los pobres. Lo moral en la reflexión teológica desde América Latina*. Madrid, Instituto Superior de Ciencias Morales, 1986.

²⁴⁸ Cf. entre otras obras: *Espiritualidad de la liberación*. Santiago, ISPLAJ, 1973, *El camino de la espiritualidad*. Bogotá, Paulinas, 1983, y *Espiritualidad de la esperanza*. Madrid, Narcea, 1988.

²⁴⁹ Cf. *La espiritualidad de la nueva evangelización*. México, CRT, 1990, y *Espiritualidad del libro de los Hechos de los Apóstoles*. México, CRT, 1991.

²⁵⁰ Cf. *El Reino de Dios y el ministerio educativo de la iglesia*. Miami, Caribe, 1983, y *Teología del ministerio educativo*. Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación-Eerdmans, 1994. (Título original: *Religious Education Encounters Liberation Theology*. Birmingham, Religious Education Press, 1988).

²⁵¹ Cf. *Educación en la palabra viva. Marco teórico para la educación cristiana*. Lima, Celadec, 1984, y *Educación popular y teología de la liberación*. San José, DEI, 1994.

²⁵² Cf. *Religión del pobre y liberación*. 1978, y "Religión popular", en J. Sobrino e I. Ellacuría, eds., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. II*. Madrid, Trotta, 1990, pp. 345-375.

²⁵³ Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile, FCE, 1993, p. 402.

²⁵⁴ En este caso, pueden recordarse a muchas teólogas reconocidas mundialmente como Elsa Tamez, Ivone Gebara, María Pilar Aquino, Beatriz Melano Couch, María Clara Bingemer, Tereza Cavalcanti. Existe además la Asociación de Teólogas y Pastoras de América Latina y el Caribe, que coordina muchas actividades y enlaces entre ellas. Para una valoración profundamente autocrítica de esta teología, cf. María José F. Rosado Nunes, "La voz de las mujeres en la teología latinoamericana", en *Concilium*, febrero de 1996, pp. 13-28.

²⁵⁵ Cf. Armando Lampe, *Descubrir a Dios en el Caribe. Ensayos sobre la historia de la iglesia*. San José, DEI, 1990.

²⁵⁶ Cf. Raúl Vidales, *Utopía y liberación: El amanecer del indio*. San José, DEI.

²⁵⁷ Cf. los trabajos de Ingemar Hedström y Fernando Mires publicados por el DEI.

interesantes análisis a sus campos correspondientes. En el terreno de la historia y de la sociología también existen autores dedicados a estudiar diversas épocas en países o regiones específicos. Mencionarlos nos pondría en riesgo de omitir muchos nombres.

Otra forma de afrontar esta diversidad es la comprensión de la falta de monolitismo al interior de las grandes confesiones. Cuando se generaliza y se habla ingenuamente de teología “protestante” o “católica”, se pasa por alto que ambos campos no son homogéneos en su reflexión. Hay sectores conservadores (quizá los mayoritarios) y hasta fundamentalistas y de otros matices, en un amplio espectro que abarca también a los grupos radicalizados, en ambos espacios. La gran necesidad de una actitud tolerante se deja ver, a veces, en el seno mismo de los bloques y de las confesiones. La polarización en las posturas, así como la satanización mutua que se practica en tantos ambientes, es una negación de la diversidad teológica como expresión de la gran riqueza espiritual que se ha venido generando en las grandes familias de la Iglesia latinoamericana. El histórico acercamiento que se produjo en CLADE III entre los protestantes *evangélicos* y los *ecuménicos* vino a romper algunas barreras que amenazaban con prolongar el desencuentro entre formas diferentes de interpretar la herencia del movimiento protestante misionero. Si el Clai y Conela se han acusado mutuamente de extremistas, ya era tiempo de superar los reduccionismos ideológicos y/o doctrinales para avanzar en el diálogo dentro de la misma tradición, que sin duda alguna engloba los elementos a los que cada organismo le ha prestado mayor atención. Entre los registros históricos que revisan los reacomodos al interior del protestantismo latinoamericano pueden mencionarse los de Rodrigo Zapata, quien ha intentado hacerlo con una imparcialidad ejemplar, requisito indispensable para leer la historia de la presencia protestante;²⁵⁹ Pablo A. Deiros, quien en ocasión de la celebración del Quinto Centenario publicó una monumental *Historia del cristianismo en América Latina*,²⁶⁰ donde, al explicar los resultados de las diferencias entre ambos organismos, señala: “Al igual que el CLAI, Conela no ha sabido articular hasta el presente un auténtico movimiento de unidad y cooperación cristiana entre los evangélicos latinoamericanos. Las consultas celebradas y la labor de sus diversas organizaciones no ha producido hasta el presente efectos significativos sobre la vida de las iglesias y la misión que éstas tienen que llevar a cabo”;²⁶¹ el otro historiador es Bastian, quien ha evolucionado en su observación de las “vanguardias ideológicas legitimadoras del orden establecido”, como calificó a la Fraternidad Teológica Latinoamericana en su *Historia del protestantismo latinoamericano* (México, CUPSA, 1990), donde veía el trabajo teológico de dicha organización como bíblico-conservador y con escasas bases científicas para desarrollar un análisis riguroso. “Marcado por un pensamiento teológico espiritualista, sus ensayos constantemente se elaboran en contra del protestantismo ecuménico” (p. 231). En la edición revisada de la misma obra,²⁶² modera sus apreciaciones y afirma que, luego de unos inicios marcados por un biblicismo desmedido y una teología espiritualizante, la FTL “súbitamente” se interesó en la política, “cuando surgieron regímenes activamente apoyados por los evangélicos”.²⁶³

La explosión pentecostal, que amenazaba con arrasar a las demás manifestaciones del cristianismo en el continente, ya es vista con otros ojos.²⁶⁴ A esto ha contribuido el surgimiento de muchos teólogos pentecostales, quienes han venido a darle un nuevo aire a la reflexión protestante, al mismo tiempo que han respondido a las clásicas críticas acerca de la escasa profundidad teológica de dicha tradición.²⁶⁵

²⁵⁸ Cf. los libros de Franz Hinkelammert (*Las armas ideológicas de la muerte, Sacrificios humanos y sociedad occidental*), Hugo Assmann (*Economía y religión, Sobre ídolos y sacrificios*) y Julio de Santa Ana (*La práctica económica como religión. Crítica teológica de la economía política*), publicados por el DEI. En México, Jesús Camargo escribió un libro sobre el TLC.

²⁵⁹ *La Iglesia del Kyrios presente en América Latina*. Quito, 1988.

²⁶⁰ Buenos Aires, FTL, 1992. 847 pp.

²⁶¹ *Ibid*, p. 813.

²⁶² Ver nota 13.

²⁶³ J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 244.

²⁶⁴ Un ejemplo reciente de esta revaloración del fenómeno pentecostal desde las iglesias históricas es el libro editado por Benjamín F. Gutiérrez, *En la fuerza del Espíritu. Los pentecostales en América Latina: Un desafío a las iglesias históricas*. México-Guatemala, AIPRAL-CELEP, 1995, en el que se combinan estudios de casos con análisis desde diferentes puntos de vista, sin los viejos rencores mutuos.

²⁶⁵ Entre otros esfuerzos, se puede recordar el encuentro Pentecostalismo y Liberación, llevado a Cabo en Santiago de Chile en 1990, y cuyas ponencias se publicaron en 1992, editadas por Carmelo Álvarez.

Por otra parte, el sano diálogo y la participación ecuménica no son la contraparte ni la negación de la diversidad, sino su consecuencia. El hecho de que teólogos católicos y protestantes trabajen por separado temas comunes los acerca, no solamente por el ejercicio formal de alguna área de la teología, sino por la riqueza que aportarán con sus enfoques peculiares a la comprensión del significado de la fe para el pueblo latinoamericano. La editorial Rehue y el Centro Ecuménico Diego de Medellín de Santiago de Chile publicaron en 1991, aproximadamente, un *Breve diccionario teológico latinoamericano*, en el que los teólogos protestantes invitados, no solamente explicaron el fenómeno protestante de manera global, sino que colaboraron en áreas que en épocas pasadas no se les hubieran asignado.²⁶⁶ Eso debe verse como una muestra de la comunidad de intereses y del respeto mutuo que enriquece la aceptación de la pluralidad.

La diversidad, además, puede ser analizada también desde la variedad de estilos de los diferentes autores. También debe destacarse un aspecto mencionado líneas arriba: el feliz acercamiento entre la teología latinoamericana y la literatura. Esta notable amalgama entre valor artístico y reflexión pensamiento propiamente latinoamericano no es algo desdeñable en absoluto, dado que, el surgimiento reconocible de la reflexión cristiana en América Latina es riguroso contemporáneo del mal llamado *boom* de la narrativa del continente. Los valores literarios de la teología latinoamericana se han visto complementados y alimentados por el interés de algunos teólogos por la literatura, interés que ha ido más allá de la cita ocasional de novelistas o poetas. Dicha inclinación demuestra el grado de apropiación de la tradición cultural hispanoamericana que han llevado a cabo varios teólogos, como es el caso de Gustavo Gutiérrez, recientemente recibido como académico de la lengua en su país;²⁶⁷ Juan Luis Segundo, por su parte, hizo el doctorado en Letras con una tesis sobre Berdiaeff;²⁶⁸ Rubem Alves en los últimos años ha incursionado en la escritura teológico-poética,²⁶⁹ en un estilo muy similar al del obispo Pedro Casaldáliga, reconocido exponente de dicha veta, quien aun cuando incurre en ciertos excesos retóricos, no deja de ser un gran ejemplo de la expresión lírica de las intuiciones teológicas latinoamericanas.²⁷⁰ Un caso parecido es el de Ernesto Cardenal, quien ha puesto su pluma al servicio de la relación entre fe, poesía y revolución, a través de trabajos sumamente polémicos. Este autor, a quien se podría considerar como un visionario que desde los años cincuenta vislumbró la necesidad de llevar a cabo una escritura cristiana *comprometida*, según el uso corriente de este término en aquellos años, desembocó en la traducción radical de una experiencia espiritual, contemplativa y liberadora, cara a cara con la historia. Su estilo, calificado por él de *exteriorismo*, incluye todos los matices expresivos en donde se mezclan por igual los logros de Walt Whitman, Rubén Darío y Ezra Pound. Con *El Evangelio en Solentiname* (1975-1978),²⁷¹ Cardenal articuló la poesía con la relectura popular de la Biblia dentro de las claves de la teología de la liberación, antes del triunfo de la rebelión sandinista. Asimismo, con *La santidad de la revolución* (1976), intentó relacionar de una manera más teórica sus ideas al respecto. El *affaire* papal ocasionado por su participación en el gobierno sandinista le dio mucha difusión a sus posturas dentro del marco de la descalificación vaticana de la teología de la liberación en los años ochenta.

²⁶⁶ Carmelo Álvarez escribió el artículo "Iglesias evangélicas en América Latina", Manuel Ossa colaboró con Sergio Torres en el correspondiente a Ecumenismo, y Humberto Lagos Schuffenegger redactó el relativo a "Sectas religiosas, una visión sociológica", entre otros más.

²⁶⁷ Su discurso de ingreso, "Lenguaje teológico: plenitud del silencio", es un fino ejercicio de acercamiento entre literatura, lingüística, historia y teología, en el que no dejó de afirmarse la obra liberadora de Dios a través de las edades. Gutiérrez insistió en el hecho de que "la teología debe proteger las categorías del relato y el recuerdo si desea mantenerse fiel a sus fuentes y cumplir una función liberadora de todo aquello que no permite al ser humano hacer respetar su dignidad y desplegar todas sus posibilidades. Instintivamente lo hace el pueblo pobre cuando a través de relatos y leyendas (...) retoma los grandes temas humanos y cristianos, expresando a través de ellos su fe en el Dios liberador". *Páginas*, núm. 137, febrero de 1996, pp. 85-86.

²⁶⁸ Berdiaeff. *Une réflexion chrétienne sur la personne*. París, Aubier, 1963.

²⁶⁹ Cf. R. Alves, *Créio na ressurreição do corpo*. Río de Janeiro, Cedi, 1983, *Idem*, *Pai Nosso*. São Paulo, Paulinas, 1987.

²⁷⁰ Un ejemplo del reconocimiento a su labor poética lo constituye su inclusión en la antología *Nuevo mester de clerecía*, recopilada por Florencio Martínez Ruiz y publicada en Madrid por la Editora Nacional en 1978.

²⁷¹ La primera parte se publicó simultáneamente en Caracas (Signo Contemporáneo) y en Salamanca (Sígueme). La segunda en Caracas. Con el triunfo del sandinismo, el DEI de San José y el Ministerio de Cultura nicaragüense reeditaron la obra, cuando Cardenal era ministro del gobierno.

En este punto es posible señalar el carácter “vallejano” de una buena porción de la teología latinoamericana en su interrogación sobre Dios, sobre la realidad y las tragedias, no solamente socio-políticas, del continente. Las interrogaciones poéticas que Vallejo desarrolló expresan hondamente la crisis específicamente latinoamericana de ver al Dios cristiano como a alguien que no ha influido decisivamente en los comportamientos de los seres humanos. Aquí bien valdría citar las palabras autocríticas de Samuel Ruiz, presentadas en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968):

Debemos poner fin al mito repetido con frecuencia de que América latina es un continente católico. Si la Iglesia es una comunidad de fe, de esperanza, de amor, este concepto no se ha realizado en América latina. Es superfluo aducir los incontables contra-testimonios que constituyen en la Iglesia obstáculos insuperables para la evangelización. Los pobres no pueden ser evangelizados si nosotros somos propietarios de latifundios; los débiles y los oprimidos se alejan de Cristo si nosotros aparecemos como aliados de los poderosos; los analfabetas no podrán ser evangelizados si nuestras instituciones religiosas siguen buscando el paraíso de las grandes ciudades, y no los suburbios y las aldeas desheredadas.²⁷²

Estos énfasis “vallejianos”, donde la perspectiva poética vanguardista parece haber influido indirectamente sobre el modo de pensar la fe, han hecho reflexionar seriamente a algunas jerarquías eclesiósticos sobre el carácter y la importancia de dichos acercamientos a la realidad cristiana. La Sección de Pastoral de la Cultura y el Secretariado para los no creyentes del Celam organizaron jornadas de estudio sobre la problemática de Dios en la novela y en la poesía latinoamericanas. Fruto de esas discusiones fueron dos volúmenes que reúnen las ponencias presentadas.²⁷³ (A propósito de estos esfuerzos, llama la atención que las iglesias evangélicas, hasta donde se sabe, no se preocupen por tener en sus estructuras alguna área dedicada al diálogo cultural). Otros acercamientos, como el de María de la Nieves Pinillos (“Repercusión de la teología de la liberación en la narrativa iberoamericana”²⁷⁴), catedrática de la Universidad Complutense de Madrid, manifiestan el interés extra-eclesióstico por el más variado cruce de influencias entre pensadores y creadores afines. La teología llega así a provocar la inserción de elementos cristianos en la expresión formal o cultural del imaginario latinoamericano, tan distinto al de otros ámbitos geográficos. Hay que insistir precisamente en esto, dada la insistencia de algunos en el triunfo de la secularización. En Hispanoamérica es difícil afirmar que se ha llevado a cabo a la manera europea o norteamericana. Si la ha habido, tiene perfiles propios. Estos territorios, los culturales o específicamente los artísticos, que usualmente se exploran poco, son espacios a los que ha entrado la teología *formal* y donde ha encontrado cauces para su manifestación y divulgación. Tal vez la cultura de élite, en su afán por englobar las expresiones más actuales o novedosas, ha incorporado estos elementos de renovación artística-religiosa a su bagaje, pero no es posible dejar de percibir que la diversidad teológica latinoamericana tiene mucho qué interactuar con la cultura, popular o no. Es el caso de la música, sobre la cual indudablemente se ha trabajado más. Allí, las traducciones populares de los avances teológicos pueden encontrarse más a flor de piel, aun cuando en muchos núcleos eclesiósticos se desprecie su análisis serio como una forma de acercamiento a la apropiación mayoritaria de las ideas teológicas que circulan en las comunidades. La peculiaridad sociológica de los pentecostalismos sería incomprensible si se dejara de reconocer el peso específico de las formas musicales que manejan. Casi se podría afirmar que en esos ambientes la teología popular literalmente *circula* en moldes estrictamente musicales, dado su apego a la oralidad en todas sus manifestaciones.

3. La organicidad de la teología latinoamericana: una búsqueda común por historizar la fe cristiana

Un camino fácil para hablar de la organicidad de la teología latinoamericana sería la repetición de los lugares comunes sobre el ecumenismo y la pasión latinoamericanista. Acerca del primero hay que decir que necesariamente debe apreciarse, con el paso de los años, de otra manera. No todos los teólogos del continente

²⁷² Cit. por Carlos Fazio, en *Samuel Ruiz, el caminante*. México, Espasa-Calpe, 1994, pp. 92-93.

²⁷³ Sobre la novela: *Agoniza Dios*. Bogotá, CELAM, 1988; sobre poesía: *Presencia de Dios en la poesía latinoamericana. Dios siempre vivo*. Bogotá, CELAM, 1989. En este último, llaman la atención dos trabajos dedicados precisamente a Vallejo: “La dimensión religiosa en la poesía de C. V.”, de Ricardo González Vigil (Universidad Pontificia de Lima), y “El concepto de Dios en la poesía de C. V.”, de Yolanda Westphalen.

²⁷⁴ *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, Nueva Época, Año II, Vol. 6, núm. 12, 1988, pp. 60-68.

lo asumen de la misma forma. Los hay, católicos, que siendo supuestamente muy radicales y críticos, siguen viendo a los protestantes en general como sus enemigos mortales. Del lado protestante aún hay muchas reservas también, como las de aquellos que ven la terminología y la práctica de “lo latinoamericano” como una conspiración para seducir y llevar otra vez a la idolatría a las mentes evangélicas más puras. Estos y otros más, siguen siendo muchos de los pecados del ecumenismo latinoamericano. Julio de Santa Ana ha aportado nuevos matices a esta discusión con el propósito de superar las falsas expectativas que algunos siguen teniendo en el ecumenismo superficial y oportunista. Escribe: “El camino de convergencia son las luchas que testimonian la presencia del reino de Dios entre nosotros”.²⁷⁵ Es decir, más allá del esnobismo geográfico, religioso y cultural, de la ingenuidad sobre-espiritualizante y de cualquier forma de triunfalismo continental de corte pseudo-bolivariano se encuentra la búsqueda común, llevada a cabo a través de múltiples luchas particulares, a partir y dentro de variadas teologías, que puede unir a los cristianos con mayor intensidad que otras motivaciones. En ello hay que ver la fuerza y el valor de la reflexión teológica latinoamericana, no tanto en su rigurosa novedad o en su impecable método (aun cuando este último sea un factor imprescindible en su organicidad).

Dicha búsqueda es la que tiene que ser la plataforma para la unidad y la organicidad de los esfuerzos desde los diversos niveles de las iglesias latinoamericanas. A partir de ella pueden trazarse todos los demás panoramas de apreciación acerca de la vigencia de un proyecto teológico común, o incluso de su abandono. Pero no es posible dejar de ver que el reino de Dios, manifestándose en otras áreas de la vida del continente, atrae hacia sí, teo-lógicamente, las valoraciones históricas necesarias para situar el pensamiento cristiano como una forma de apropiación de las realidades con las que Dios confronta a los seres humanos en este continente, a fin de revelarse como el redentor y el liberador de todas las alienaciones, individuales, colectivas y estructurales. La organicidad de la teología, entonces, estará al servicio de la revelación del Dios de Jesucristo al “hombre latinoamericano”, como le gustaba decir a Orlando Costas. Dicha “organicidad” no será fruto de un prurito meramente intelectual, sino de una urgencia por ser un canal genuino de servicio para las sociedades e iglesias. Luego entonces, la organicidad tampoco se expresa ni se expresará necesariamente en forma de colaboraciones para proyectos comunes, los cuales a veces resultan teledirigidos para cargarlos hacia un rumbo u otro.

Un ejemplo de esta organicidad e incluso de trabajo en común ha sido la colaboración de teólogos de diversas iglesias en la revista *Concilium*. En ella es posible encontrar colaboraciones de protestantes como Míguez Bonino, Costas, Santa Ana, Pixley, Tamez o Ricardo Couch, al lado de los teólogos católicos más conocidos: Boff, Gutiérrez, Comblin, Dussel, Ellacuría, Scannone, Sobrino, etcétera. Muy relevante en ese sentido fue el número 96, de 1974, titulado “Praxis de liberación y fe cristiana. El testimonio de los teólogos latinoamericanos”, en el que Míguez Bonino colaboró con un artículo sobre “La piedad popular en América Latina”. Este número fue preparado en la reunión de El Escorial (1972).²⁷⁶ La inclusión de Gutiérrez y L. Boff en el Consejo de Dirección de dicha revista también puede ser vista como el reconocimiento explícito del valor de las aportaciones de la teología latinoamericana a la vida de la iglesia actual. En la elección específica de ellos dos se percibe también otro tema muy relevante para el presente y el futuro de la teología en el continente: el relevo en las generaciones de teólogos. Gutiérrez representa una etapa pionera y visionaria, donde también se puede mencionar a Segundo, Assmann, Scannone, Comblin y Dussel; Boff algo así como el arranque de la segunda generación de teólogos ya específica y orgánicamente latinoamericanos, entre quienes se encuentran también Libanio, Sobrino, Ellacuría, Richard y Codina.²⁷⁷ Entre los protestantes, se reconoce comúnmente a Míguez Bonino como el “decano”, con Emilio Castro, Alves, Santa Ana y Barreiro, como miembros de la primera generación; atrás de ellos vienen los teólogos de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL): Escobar, Padilla, Costas, Savage, Arana, aunque dentro de esta misma hay nuevos nombres que últimamente han tomado la estafeta. Resulta interesante la forma en que Dussel hace su valoración de este movimiento. Para él, la FTL surge como reacción contra la teología de la liberación, aunque luego se orientó hacia posturas de diálogo, no

²⁷⁵ J. de Santa Ana, *Ecumenismo y liberación*. Madrid, Paulinas, 1987, p. 307.

²⁷⁶ E. Dussel, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México, Potrerillos, 1995, p. 126.

²⁷⁷ En la celebración de los 20 años del encuentro de El Escorial, únicamente asistieron Comblin y Segundo, de los teólogos del encuentro original. Gutiérrez envió una carta, disculpándose. Los demás participantes latinoamericanos fueron de la segunda generación. Cf. J. Comblin, J. Sobrino y J.I. González Faus, *Cambio social y pensamiento cristiano*. Madrid, Trotta, 1993.

exentas de cierto idealismo (institucionalista o fundamentalista), presente también en el conservadurismo católico.²⁷⁸

No obstante esto último, lo relevante es que la organicidad teológica se transmite mediante la continuidad de las escuelas, del aprendizaje eclesial, del ejemplo y del magisterio de los pensadores que han dejado una cauda de discípulos tras de sí. En mayor o menor medida, la teología latinoamericana sigue contribuyendo a la ampliación de la perspectiva de la Iglesia actual. Lamentablemente, las posturas jerárquicas recientes, como la de la reunión del Celam en Santo Domingo (1992), que restringió el acceso a más observadores protestantes (el único fue el presbiteriano venezolano Edgar Moros, a nombre de la Alianza Reformada Mundial²⁷⁹), siguen obstaculizando sistemáticamente la marcha de este proceso de articulación orgánica de la reflexión teológica en el continente. Las continuas declaraciones anti-protestantes de muchos obispos crea un clima de mutua desconfianza para el acercamiento y la comprensión de las tareas comunes que aún están pendientes. Entre ellas se encuentra, por ejemplo, el rescate histórico de los antecedentes teológicos casi anónimos en ambas tradiciones, y la incorporación de otros núcleos cristianos que todavía no se integran al proceso. En el ambiente protestante, un asunto pendiente es la recuperación teológica de la tradición oral expresada por medio de la predicación, como instrumento genuinamente evangélico de difusión o popularización de las ideas teológicas.

Finalmente, la organicidad de la teología cristiana se ha manifestado también en la emergencia de un método propio para pensar la fe, el cual toma muy en serio la situación social circundante, lo que se deja ver tanto en los trabajos de teólogos radicales (como Clodovis Boff, con su *Teología de lo político*, por ejemplo), como en los de teólogos que plantean con más mesura una *misión integral*, como es el caso de Samuel Escobar o René Padilla. Juan Carlos Scannone, en una reunión del Celam para estudiar precisamente este asunto, colocó lado a lado con el método de las teologías de liberación, otras posibilidades para el quehacer teológico latinoamericano, que coinciden con las tendencias mencionadas en otras partes de este trabajo: la teología del pueblo, la cultura, la pastoral popular; las llamadas “teologías populares”; la hermenéutica bíblica popular; intentos de teología inculturada; y la teología india.²⁸⁰ Como se ve, todas ellas confluyen en un punto: responder con claridad a las exigencias de vivir la fe en un continente *sui generis*, el único de mayoría nominalmente cristiana como fruto de las misiones. Los resultados de la aplicación del mejor método teológico en este continente se verán en la manera más adecuada en que se sigan expresando las verdades cristianas para los hombres y mujeres necesitados de esperanza que nos rodean y entre quienes queremos servir a Dios.

²⁷⁸ E. Dussel, *op. cit.*, p. 148.

²⁷⁹ Cf. J.O. Beozzo, “Perspectivas del ecumenismo a partir de Santo Domingo”, en *Christus*, vol. LVIII, núm. 669-670, octubre-noviembre de 1993, pp. 57-61.

²⁸⁰ J.C. Scannone, “Situación de la problemática del método teológico en América Latina”, en *El método teológico en América Latina*. Bogotá, Celam, 1994, pp. 19-51.

GÉNESIS DE LA NUEVA TEOLOGÍA PROTESTANTE LATINOAMERICANA (1949-1970) (1998, 2004)

1. La teología protestante latinoamericana hasta 1949: características y líneas generales

Cuando Peter Wagner publicó en 1969 un libro sobre teología latinoamericana, señaló la extrañeza que significaba, entonces, y más para un misionero norteamericano como él, hablar de teología producida desde nuestro continente por latinoamericanos.²⁸¹ Y es que sólo podía hablarse de “teología misionera” en casos como el de John A. Mackay, el insigne misionero presbiteriano escocés. *El otro Cristo español* (1933), quizá su obra fundamental, cuya versión española (1952)²⁸² vino a ser uno de los puntos de arranque de la teología protestante en nuestro continente, concentra en sí misma mucho de aquella extrañeza, la de escribir con parámetros protestantes en castellano, algo que solamente se había visto desde los tiempos de Cipriano de Valera y Juan de Valdés.

José Míguez Bonino se quejaba amargamente de la esterilidad teológica prevaleciente en América Latina, luego de casi 500 años de presencia cristiana. Señalaba:

La Iglesia cristiana tiene una larga deuda con América Latina: cuatro siglos y medio de Catolicismo Romano y uno de protestantismo no han producido el mínimo de pensamiento creador que estos pueblos tienen derecho de esperar de quienes sostienen haber recibido la misión de anunciar la Palabra de Dios a los hombres.

La escasa literatura producida hasta hace pocos años no ha hecho más que traducir, reproducir o imitar la de otras latitudes como si no hubiera nada en el hombre y la circunstancia latinoamericanos que evocara aunque más no fuera un vocabulario nuevo para comunicar el mensaje de Cristo.

La falta de una teología en un continente en el que la Iglesia ha dispuesto de tan amplia base humana no puede menos que resultar sintomática. ¿Dónde está el vigor y la creatividad que dejó huellas imborrables en la cultura y el pensamiento en cada crisis histórica a partir del primer siglo? ¿Qué ha pasado con la Iglesia de Orígenes y Agustín, de Tomás y Calvino, del Puritanismo o Pascal? Con la excepción de tímidos intentos aislados y periféricos, ni las crisis de la conquista y la colonización, ni las de la independencia y las nacionalidades latinoamericanas han evocado una interpretación teológica.

Nos hace falta una interpretación de la historia del cristianismo en América Latina que permita entender este hecho curioso. Permítasenos sugerir una hipótesis: *ni el Catolicismo Romano ni el Protestantismo han tenido (como iglesias) el arraigo necesario en la realidad humana latinoamericana para alumbrar un pensamiento creador. En otros términos, ambas iglesias han permanecido marginales a la historia de nuestros pueblos.*²⁸³

La “teología misionera” se pensaba desde los países misioneros y se reproducía sobre todo en los seminarios, espacios naturales para propiciar y promover la tarea teológica. El énfasis bíblicista-pietista marcó a muchas generaciones de pastores y teólogos, como testifica Emilio Castro:

Llegamos a la primera conceptualización de nuestra fe en el marco de un pietismo a-histórico de gran subjetividad personal. La palabra experiencia es dominante. Y en relación a la lectura del texto bíblico, se insiste en una empatía con los personajes del mismo, de tal manera que pudiera haber una transposición de su situación personal, existencial, a nuestra propia situación. Valiosa desde el punto de vista emocional, psicológico, desencarnada, difícilmente tomaba en consideración ni la historia real bíblica, ni la historia de nuestros pueblos.²⁸⁴

La teología protestante latinoamericana, heredera de la tradición misionera y no tanto de la Reforma, se caracterizaba, durante toda la primera mitad del siglo XX, por repetir celosamente los contenidos evangelizadores del discurso misionero. La relación de éste con el liberalismo de los gobiernos latinoamericanos propició un estrecho maridaje ideológico que ha sido identificado como una de las claves que explican el tono y el estilo

²⁸¹ P. Wagner, *Teología latinoamericana: ¿Izquierdista o evangélica? La lucha por la fe en una iglesia creciente*. Miami, Vida, 1969.

²⁸² J.A. Mackay, *El otro Cristo español*. 2a. ed. México, CUPSA-Semilla, 1989.

²⁸³ J. Míguez Bonino, Prólogo a Rubem Alves, *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* Montevideo, Tierra Nueva, 1970, pp. I-II (Cursivas de L.C.). Cf. también “Historia y misión”, en *Protestantismo y liberalismo en América Latina*. San José, DEI, 1983, y *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación-Eerdmans, 1995.

²⁸⁴ E. Castro, “La creciente presencia de criterios de interpretación histórica en la evolución de la hermenéutica bíblica”, en Varios autores, *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Montevideo, Tierra Nueva, 1972, p. 213.

“extranjerizantes” del pensamiento cristiano heterodoxo. La repetición de fórmulas, centrada sobre todo en la práctica homilética y en la propaganda, difícilmente podría ser calificada como “teología”, aun cuando esos mismos vehículos ideológicos podían ser identificados como ejercicios teológicos llevados a cabo por los núcleos nacionales de las iglesias organizadas por los misioneros.²⁸⁵

Los debates en las iglesias norteamericanas y la inclinación misionera a no entender como trabajo teológico el esfuerzo por presentar coherentemente el discurso religioso se encontraban separados tendenciosamente para que los misioneros pudieran pasar por todo, menos por teólogos.²⁸⁶ La reflexión teológica era vehiculada mediante proyectos evangelizadores o civilizatorios dedicados a introducir los valores estadounidenses, entendidos como sinónimos del Evangelio o del progreso. De ahí que durante mucho tiempo no pudiera hablarse de *teología* propiamente dicha sino de *pensamiento* protestante.²⁸⁷

La dependencia económica de las nuevas iglesias se traducía en una dependencia ideológica que duró muchos años. Así, cuando Estados Unidos puso en marcha la agresiva campaña del panamericanismo, contemporánea de la primera Guerra Mundial, el cual encontró su eco misionero en el Primer Congreso Evangélico de Panamá (1916), esta nueva bandera ideológica era como una puesta al día del liberalismo del siglo anterior. La recepción acrítica y ahistórica de esta nueva avanzada ideológica proponía una renovación de la mentalidad evangélica latinoamericana al aglutinar los esfuerzos evangélicos con un énfasis regional, apelando a la cultura común de las iglesias locales, pero siempre bajo el control norteamericano, como se evidencia en la existencia del Comité de Cooperación Latinoamericano (CCLA). Como señala Bastian: “No se debió al azar que el congreso se celebrara en Panamá, símbolo reciente de la hegemonía norteamericana en el continente. Los dirigentes misioneros lanzaron un proyecto más ambicioso que el que únicamente buscaba administrar lo adquirido, o renovarlo dándole una orientación social”.²⁸⁸

A los protestantes nacionales les costaba mucho trabajo percibir que las raíces del panamericanismo no se encontraban en una política desinteresada “de buenos vecinos”, sino en la Doctrina Monroe. El presbiteriano brasileño Erasmo Braga, se refirió a estos desarrollos como “el aspecto religioso del panamericanismo”.²⁸⁹ Estudios recientes de jóvenes historiadores reconocen implícitamente que durante unos 40 años, aproximadamente (entre dicho Congreso y durante la publicación de la revista *La Nueva Democracia*), no es posible hablar de teología protestante propiamente latinoamericana.²⁹⁰ Por ello, es posible llevar a cabo, como lo hace Carlos Mondragón, un perfil de “las ideas protestantes” presentes en el debate cultural latinoamericano de esa época, en el que la revista mencionada cumplió un papel relevante.

Este reconocimiento, coincidente con la crítica de Míguez Bonino, compromete la pregunta por la necesidad de una genuina reflexión teológica en el continente que dejara atrás las polémicas internas del protestantismo en los países misioneros, particularmente entre “fundamentalistas” y “modernistas”. El desgaste producido por ella en el seno del protestantismo latinoamericano se ha perpetuado hasta la fecha, haciendo crónica, en los nuevos cuadros intelectuales, la dificultad para expresarse teológicamente. Esto debido, entre

²⁸⁵ Julio de Santa Ana hace un excelente resumen de esta situación en “The influence of Hromadka’s thinking in Latin America”, en M. Opocensky, ed., *From the Reformation to tomorrow. In memory and appreciation of Joseph L. Hromádka (1889-1969)*. Ginebra, Alianza Reformada Mundial, 1999, pp. 98-102.

²⁸⁶ Jean-Pierre Bastian dice que el misionero “podía ser un pastor, un médico, un enfermero, un maestro de escuela, o también, a menudo, una misionera, una enfermera o una institutriz”, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, FCE, 1994, p. 112. “Además de reformador moral y religioso, el misionero llegaba a ser [...] fuente de información económica y política”. Era, también, un “expositor de los fundamentos teológicos del nuevo orden social, fruto de un pacto entre Dios y los hombres”, p. 113.

²⁸⁷ Incluso organismos como la Fraternidad Teológica Latinoamericana, con todo su esfuerzo por pensar y vivir contextualmente la fe, han incurrido en la debilidad de reducir lo “teológico” a ciertos aspectos de la misionología.

²⁸⁸ J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 156.

²⁸⁹ E. Braga, *Panamericanismo, aspectos religiosos*. Nueva York, Sociedad para la Educación, 1917. Braga fue uno de los principales dirigentes protestantes de la época. Cf. Júlio Andrade Ferreira, *Profeta da unidade*. Río de Janeiro, Tempo e Presença, 1975.

²⁹⁰ Cf. C. Mondragón, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional”, en Roberto Blancarte, comp., *Identidad y cultura nacional*. México, Conaculta-FCE, 1993. Además, Rubén Ruiz Guerra, “Protestantismo y latinidad: el caso de México”, publicado también en Tomás Gutiérrez S., ed., *Protestantismo y cultura en América Latina*. Quito, Clai-Cehila, 1995,

otras cosas, a que la mayor parte de las instituciones bíblico-teológicas siguen repitiendo los esquemas doctrinales de los manuales usados en las iglesias conservadoras norteamericanas. Paradójicamente, tuvieron que ser algunos teólogos posgraduados en el exterior, quienes comenzaron a articular discursos más contextuales.

La trayectoria de Míguez Bonino muestra una admirable evolución hacia énfasis completamente latinoamericanos ya presentes en textos suyos de 1958. En 10 años llegó a ser uno de los precursores de la teología de la liberación. Santa Ana, por su parte, evolucionó desde una visión sociocultural un tanto limitada hasta fundamentar sólidamente las bases de un ecumenismo de base amplia, impensable para gente que compartía sus postulados doctrinales elementales.²⁹¹ Ya desde el Congreso de Panamá, según él, se buscó establecer las grandes líneas estratégicas para el movimiento evangélico en nuestros países sin abandonar todavía la concepción de que la culpable de los males del continente era la Iglesia Católica. Al observar lo anterior, Santa Ana sugiere que los protestantes creyeron que la evangelización, a su estilo, era la única solución para remediar los males del continente.²⁹² ¿Cómo pudieron estos teólogos alcanzar una evolución de este tipo si ellos mismos han hablado de sus raíces evangélicas tradicionales? Tal vez sea Míguez Bonino quien lo resume con mayor agudeza:

La generación de 1960 percibe claramente el fracaso del modelo desarrollista y, ante el nudo gordiano que representa el entrelazamiento del ideal humanista y el capitalismo dependiente, acude a la técnica de Alejandro Magno: desenvaina la espada y corta el nudo: libertad, democracia, desarrollo, vienen a ser términos peyorativos; una interpretación unilateral de la “teología de la crisis” y una aplicación igualmente parcial del análisis marxista alimentan lo que llamaré, más modestamente, la “estrategia de la ruptura”. Sin duda, intervienen también factores psicológicos en la dureza con la cual la ruptura se manifiesta en algunos sectores del protestantismo (y también del catolicismo): la toma de conciencia de que la búsqueda de justicia a la que la realidad humana del continente y la fe cristiana los había impulsado había sido ideológicamente manipulada en un sistema de opresión, produce una crisis personal, precisamente en las personas más lúcidas y comprometidas de esta generación [...] Desechado el “protestantismo liberal” y vedado teológica e ideológicamente el “protestantismo conservador”, se produce en este protestantismo una crisis eclesial y teológica que aún no hemos superado.²⁹³

El carácter eminentemente querigmático de la teología protestante latinoamericana, basada en el poder de la predicación y en el celo evangelizador, se evidencia en el trabajo de alguien como Emilio Castro, quien ha manifestado en la evolución de su trabajo estos intereses. Desde sus más tempranos libros, recopilaciones de sermones predicados a finales de la década de los 50,²⁹⁴ hasta sus esfuerzos por aglutinar las fuerzas evangélicas en un solo frente (como secretario general de Unelam), sin dejar de mencionar sus empeños por canalizar una transformación en la concepción de la evangelización y las misiones (en su papel de editor de la *International Review of Missions*, y más tarde, director de la Comisión de Evangelización y Misión Mundial del CMI), y sus contribuciones a la renovación de la pastoral,²⁹⁵ Castro ha sobresalido por encarnar en su persona la trayectoria de toda una generación evangélica forjada al calor de las incertidumbres marcadas por la herencia misionera y los nuevos desarrollos teológicos de la época. El tiempo que pasó cerca de Karl Barth influyó decisivamente. Su acceso al cargo de secretario general del CMI representó la forma en que dicha generación asumió el compromiso por la renovación eclesial a través de una sólida convicción ecuménica.

Como consecuencia, tratar de entender lo sucedido en los años anteriores al despegue de la teología latinoamericana, implica reconocer su perfil mimético, repetitivo de las fórmulas prevalecientes en “el primer

²⁹¹ Nos referimos especialmente al arco que va desde su primer libro *Cristianismo sin religión*. Montevideo, Alfa, 1969, hasta *Ecumenismo y liberación*. Madrid, Paulinas, 1987.

²⁹² J. de Santa Ana, “La reflexión teológica en las iglesias de América Latina”, en *Protestantismo, cultura y sociedad: Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires, La Aurora, 1970, p. 110.

²⁹³ J. Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, pp. 29-30.

²⁹⁴ Cf. E. Castro, *Cuando molesta la conciencia y Evangelio y estilo de vida*, ambos publicados en Buenos Aires por La Aurora en 1962.

²⁹⁵ Cf. E. Castro, comp., *Pastores del pueblo de Dios en América Latina*. Buenos Aires, La Aurora, y *Hacia una pastoral latinoamericana*. San José, INDEF; ambos de 1974. Más recientemente ha publicado el libro de sermones *Las preguntas de Dios*. Buenos Aires, Kairós, 2003.

mundo teológico". Su consolidación se llevaría a cabo, en las décadas posteriores, en medio de un fuerte debate ideológico acerca de la fidelidad a la Palabra de Dios, de la persistencia en dar testimonio de la obra redentora de Jesucristo y de las conflictivas obligaciones generadas por los acelerados cambios que tendrían lugar en las décadas siguientes. La deuda teológica evangélica persiste aún, pero adquiere otros matices a medida que se observan los logros, escasos, pero visibles, de las generaciones de teólogos que han arriesgado su palabra y su sobrevivencia eclesial para responder coherentemente a dichos desafíos.

2. Situación de las iglesias y coyunturas sociopolíticas del continente: una relación polémica

Hemos callado demasiado frecuentemente cuando habríamos debido hablar y hemos hablado demasiado cuando habríamos debido callar.²⁹⁶

MARTIN NIEMÖLLER

La cita de Niemöller expresa la manera en que se han comportado las iglesias protestantes latinoamericanas de cara a la compleja realidad sociopolítica, económica y cultural en la que viven. Julio Barreiro, al citarla, se identificaba plenamente con una corriente teológica de vanguardia, y entendía la enorme dificultad de las iglesias para responder con pertinencia a las exigencias sociopolíticas del momento. Efectivamente, cuando las iglesias debieron hablar (lo cual no quiere decir que no lo hicieran aisladamente), como cuando abundaron las dictaduras en la década de los 70, no lo hicieron suficientemente. Por el contrario, cuando 20 años después han obtenido el reconocimiento jurídico y una aceptación social generalizada, se han lanzado, muchas veces irresponsablemente, ya sea en campañas abiertamente políticas (por medio de partidos "evangélicos") o abanderando causas dudosas (como en el caso de Fujimori en Perú).

El propósito de este apartado es indagar algunas de las relaciones que se han dado, dentro de un marco general, entre la vida y la autoconciencia de las iglesias evangélicas latinoamericanas y las coyunturas sociopolíticas en los países e incluso en el continente. La identificación de dichas coyunturas ha sido también un problema para las iglesias, puesto que durante mucho tiempo se ha usado un lenguaje reiterativo referido a "la crisis de nuestro tiempo". La observación de los hechos relevantes y la manera específica en que desafían a las comunidades, implica asumir una dialéctica entre la fe y la realidad que cuesta trabajo llevar a cabo, sobre todo si se sigue aceptando que la principal y unívoca misión de la Iglesia es la evangelización individual. Rubem Alves, por ejemplo, en su tesis doctoral, intentó discutir las corrientes teológicas que informan "los lenguajes de la comunidad de la fe y los paradigmas de liberación humana que ellos contienen",²⁹⁷ algo muy complicado, porque es proverbial la distancia que existe entre las instituciones teológicas y la vida de las comunidades. Tal vez en un periodo comprendido entre los años 20 y 40, esta distancia se redujo por medio de las lecturas que muchos estudiantes y pastores tenían a su alcance, gracias a traducciones de obras teológicas como el *Bosquejo de Dogmática*, de Karl Barth y *Nuestra fe*, de Emil Brunner.²⁹⁸ Naturalmente, se trata de apreciaciones referidas al ámbito del protestantismo histórico, clásico, liberal, más ligado a la herencia del siglo XVI.

En este sentido, resulta útil el seguimiento de Bastian de los elementos ideológico-teológicos que influyeron sobre los dirigentes misioneros y las primeras iglesias nacionales, como el "evangelio social", al grado de que aquéllos "quisieron lanzar una pastoral de los pobres y de los indígenas para responder al reto 'de la revolución industrial que ya se acerca a América Latina'".²⁹⁹ A dicho interés le siguió más tarde el "apoyo

²⁹⁶ Cit. por Julio Barreiro, "Nuevas dimensiones para la misión de la Iglesia en América Latina", en "El futuro del ecumenismo en América Latina", Separata de *Cristianismo y sociedad*, No. 52-53, 1977, p. 5.

²⁹⁷ R. Alves, *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* Montevideo, Tierra Nueva, 1970, p. 51. Recientemente se ha publicado la tesis de maestría que Alves defendió en el Seminario *Union* de Nueva York en 1963: *Teologia da Libertação em suas origens. Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil*. Trad. de Antônio Vidal Nunes y Carlos Felipe Tavares. Revista *Redes*,. Vitória, IFTAV-Facultad Salesiana de Vitória, febrero de 2004.

²⁹⁸ Hay que consignar la notable contribución de los españoles Manuel y Claudio Gutiérrez Marín, quienes en años tan tempranos pusieron al día, con sus traducciones, a los interesados en la mejor teología protestante de la época.

²⁹⁹ J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 155. La cita proviene de una de las resoluciones del Congreso de Panamá: *Christian Work in Latin America*, 1917, t. I., p. 183.

protestante a los movimientos democráticos”, algo que puede rastrearse en varios de los países latinoamericanos.³⁰⁰

Míguez Bonino, a su vez, analiza la evolución posterior de las ideas teológicas protestantes en relación con el cambio social. Para él, el pensamiento protestante remonta sus orígenes a la línea liberal (más tarde del “evangelio social”) y a la llamada “evangélica”, debido a la influencia de las iglesias libres de Inglaterra y Estados Unidos, excluyendo “las formas más crudas de la teología del *revival*, por una parte, y las más humanistas del liberalismo, por otra”.³⁰¹ De los componentes del liberalismo, resalta más el “social” que el “científico”. Así, la crisis de este pensamiento teológico, que ya se anunciaba desde 1960, implicó la quiebra del proyecto histórico liberal-modernista, de la ideología liberal burguesa y de la teología liberal. Míguez hace luego un excelente resumen cronológico de la situación teológica occidental, aplicada al continente:

Las corrientes teológicas post-liberales europeas (Barth, Brunner y el neoortodoxo norteamericano Niebuhr) se hicieron sentir en el protestantismo latinoamericano [...] desde la década del 50. Aparece en las discusiones, aunque no en los documentos de 1949 [CELA I], pero ya se ha hecho dominante en 1961 [CELA II]. Y en 1969 [CELA III] incluso se ha avanzado sobre ella a una teología de la encarnación [...] Por otra parte, la segunda y tercera generación evangélica comienza a sentirse suficientemente arraigada en la realidad nacional como para asumir la problemática de ésta, dejarse influir por corrientes de pensamiento que la agitan y mirar críticamente su propia tradición religiosa.³⁰²

Emilio Castro también observó la influencia de la teología europea en el desarrollo de la conciencia teológica latinoamericana:

Es mérito de la teología Barthiana y Bonhoefferiana que nos hayan impulsado a la participación en el quehacer histórico de nuestra América Latina, aun cuando a partir de puntos de partida teóricos diferentes. Barth en su énfasis de lo ya hecho de una vez para siempre en Jesucristo nos dio la seguridad interior, el coraje de abrimos al mundo exterior, en particular al mundo marxista, sin temor, preconceptos ni afán proselitista, ya que tanto ellos como nosotros, estábamos a partir de Jesucristo condicionados por el “sí” de Dios a la humanidad y en consecuencia liberados para nuestra colaboración. Igualmente a partir de Bonhoeffer ya teníamos una aceptación de la secularidad como el campo de lucha de los cristianos, independientemente de cualquier necesidad de aprobación o sanción religiosa [...] más tarde Moltmann nos produce una total implicación en la historia.³⁰³

Ante los comportamientos eclesiásticos mencionados, parece insuficiente el abordaje que algunos analistas protestantes han llevado a cabo.³⁰⁴ Muchos manejan el asunto únicamente desde una perspectiva histórica, dejando de lado el análisis de las razones teológicas de dichos comportamientos. Algunos se expresan como si con ellos hubiera empezado la preocupación por el diálogo y la interacción entre la fe y la política. Así, muchas veces se realizan recuentos cronológicos de periodos clave de la historia reciente latinoamericana sin arriesgar interpretaciones sólidas. Hay que mencionar aquí dos ejemplos. En la “Primera Consulta Evangélica sobre Ética Social”, Samuel Escobar esbozó un cuadro resumido acerca de lo que denominó “la década turbulenta”, comprendida entre 1960 y 1970, y cuyos hechos más relevantes fueron, en su opinión:

³⁰⁰ *Ibid*, pp. 176-182.

³⁰¹ J. Míguez Bonino, “Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no católicas”, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1973, p. 190.

³⁰² *Ibid*, p. 192.

³⁰³ E. Castro, “La creciente presencia de criterios de interpretación histórica en la evolución de la hermenéutica bíblica”, en Varios autores, *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Montevideo, Tierra Nueva, 1972, p. 216.

³⁰⁴ Entre ellas, hay que citar, sobre todo, las iniciativas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), que han producido cuando menos tres volúmenes de importancia: C. René Padilla, ed., *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires, Certeza, 1974; Pablo Deiros, ed., *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación-Eerdmans, 1986, y C. René Padilla, comp., *De la marginación al compromiso: Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires, FTL, 1991. Más recientemente, Tomás Gutiérrez, *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe*. Lima, CEHILA, 1996.

- 1) el fracaso de la Alianza para el Progreso,
- 2) la creciente toma de conciencia de la dependencia,
- 3) la toma de conciencia de la existencia de una *Pax Americana*,
- 4) la militarización del continente, y
- 5) el surgimiento de un nuevo nacionalismo.³⁰⁵

Basándose en Escobar, Orlando Costas señalaba que las principales coyunturas del continente, hasta 1976, eran las mismas, excepto otras dos: la desintegración de la Democracia Cristiana y el impacto de la Revolución Cubana (la cual había mencionaba Escobar como una especie de inicio anticipado de la década mencionada).³⁰⁶ Cuando estudiosos como Escobar y Costas se impusieron como voceros autorizados de algunas iglesias evangélicas y presentaban estos análisis,³⁰⁷ se pasaba por alto el hecho de que otros evangélicos ya habían intentado análisis de la realidad continental. Luis Odell, Hiber Conteris y Ricardo Couch habían trazado un panorama de la misma en una guía de estudios publicada en 1964,³⁰⁸ y la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad publicó un manual bajo el título de *Realidad social de América Latina*.³⁰⁹ Con más aliento y proyección, en 1966, Leonardo Franco identificó tres líneas de análisis coyuntural: el endurecimiento de los defensores del *statu quo* (Estados Unidos y los gobiernos de la región), las consecuencias de la situación internacional (congelamiento de la misma, desmoronamiento del tercer mundo), y la crisis en la dirección de las izquierdas.³¹⁰ Estos autores pertenecían al protestantismo identificado con el movimiento ecuménico. En esa misma línea, ISAL publicó también la versión castellana del libro de Phillippe Maury, *Cristianismo y política*, de fuerte impacto entre la juventud, el cual afirmaba, entre otras cosas, que es imposible “para el cristiano testificar de Jesucristo sin involucrarse en la lucha política” y, tampoco, “funcionar responsablemente sin tratar de inyectar a la esfera política principios cristianos”.³¹¹ La postura de estos materiales era bastante más crítica de las instancias sociopolíticas identificadas con las clases dominantes.

Muchos años atrás, la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (Ulaje) manifestó una clara preocupación política en los temas que trataba en sus reuniones. El lema escogido en el momento de su organización (1941) fue “Un mundo nuevo con Cristo”. Bastian señala que el nuevo movimiento empezó a reflexionar sobre la coyuntura, buscó reunir las fuerzas protestantes, condenó el sistema capitalista del momento, llamó a la implantación de un sistema económico de cooperación y manifestó su deseo de apoyar todas las iniciativas tendientes a incorporar a los indígenas a la vida de los países.³¹² En 1946, el segundo congreso realizado en La Habana tuvo como tema central “La juventud cristiana y la libertad”. Según Dafne Sabanes Plou, entre 1956 y 1966,

se acentuó lo que ya había sido una característica de Ulaje: su reflexión y compromiso social y su preocupación por la justicia. Ante los movimientos populares que surgían en el continente propugnando importantes cambios sociales y políticos, los jóvenes evangélicos comenzaron a ampliar su visión e inserción en este sentido adoptando posturas en

³⁰⁵ S. Escobar, “La situación latinoamericana”, en C. René Padilla, comp., *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires, Certeza, 1974, pp. 19-31.

³⁰⁶ O.E. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America: Missiology in Mainline Protestantism: 1969-1974*. Amsterdam, Rodopi, 1976, pp. 61-69.

³⁰⁷ Hay que reconocer un avance en el pensamiento de Escobar al respecto, puesto que cuando estudió con más detalle las teologías de la liberación, su análisis coyuntural es más afinado. Cf. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso, CBP, 1987, pp. 28-32.

³⁰⁸ *La responsabilidad social del cristiano. Guía de estudios*. Montevideo, Iglesia y Sociedad en América Latina, 1964. 140 pp.

³⁰⁹ *Realidad social de América Latina. Manual para institutos de líderes*. Montevideo, ISAL, 1965.

³¹⁰ L. Franco, “La coyuntura histórica”, en *América hoy: Acción de Dios y responsabilidad del hombre*. Montevideo, ISAL-Tauro, 1966, pp. 21-36.

³¹¹ A.P. Neely, *Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation*. Tesis doctoral, Washington, American University, 1977, p. 173.

³¹² J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 196.

favor del cambio y la transformación sociales y realizando una denuncia significativa de la injusticia económica a la cual consideraban que estaba sometida buena parte de la población del continente.³¹³

En 1966, en el quinto congreso, el tema central fue aún más explícito, “Viviendo entre los tiempos”, y reflejaba el interés de las juventudes evangélicas por expresar un testimonio en los días convulsionados que vivía el continente, particularmente en Brasil, donde muchos jóvenes eran víctimas de la dictadura militar. Para Waldo César, ex presidente de dicho movimiento, en esa época éste experimentó muchos problemas “fundamentalmente porque la misma juventud de las iglesias entra en crisis, haciendo imposible contar con un movimiento continental vigoroso que continuara en la tradición que había manifestado hasta entonces debido a que las bases no representaban una realidad que lo justificara”.³¹⁴ Carlos Sintado, secretario ejecutivo entre 1973 y 1976, afirma, por su parte, que aquel “fue un periodo en el que se hacía una gran polarización entre la Iglesia y los movimientos populares, como si cada uno tuviera que andar por carriles distintos”, lo cual “podía ser cierto en algunas situaciones, pero la historia ha demostrado que la Iglesia estuvo en la vanguardia de la lucha por la vida”.³¹⁵

El desencuentro propició el abandono de las iglesias por parte de muchos contingentes juveniles, lo cual no frenó el avance ideológico y del compromiso del movimiento, que en 1970 modificó el adjetivo “Evangélicas”, por el de “Ecuménicas”. Este distanciamiento no impidió que surgiera una genuina preocupación teológica, al grado de que se organizó una consulta sobre “Teología juvenil”, la cual enfatizó la postura de Ulaje en términos de un compromiso más definido por “la liberación sociopolítica de los pueblos de nuestro continente como inseparable de la redención total que Cristo ofrece”,³¹⁶ postura que, lamentablemente, no apoyaban las escasas bases eclesiásticas, dada la distancia que se dio a causa del elitismo de los núcleos más avanzados.

El Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), entre 1953 y 1964, menos ligado a las iglesias, e incluso a contracorriente de ellas,³¹⁷ desarrolló líneas de reflexión específica sobre este tema en sus comisiones locales sobre política, como la brasileña, presidida por Richard Shaull, y en *Testimonium*, su órgano oficial. Si en sus inicios esta revista se mostraba muy tradicional, experimentó una radicalización política que no coincidía con lo que sucedía en las iglesias, a la cual le siguió el desencanto luego del golpe militar en Brasil.

La polarización ideológica, que siguió al fuerte distanciamiento de las facciones de los protestantismos históricos, se expresó con claridad en la opción teológico-práctica que llevaron a cabo algunas: “Los herederos del movimiento original que continuaban buscando nuevas aplicaciones del 'Evangelio social', y los sectores que, ante la explosión pentecostal y el 'peligro comunista' se replegaban en un fundamentalismo teológico y en un despertar pietista”.³¹⁸ En otras palabras, los sectores mayoritarios de las iglesias siguieron creyendo, durante mucho tiempo, que la única solución para los problemas de América Latina era la evangelización masiva. Prueba de ello fue el aparente éxito de un movimiento como “Evangelismo a Fondo”, que se presentaba como el movimiento “verdaderamente revolucionario” del momento, en los días más agudos de los años 60.³¹⁹

La situación en que desembocaron estos acontecimientos en las élites intelectuales protestantes, permeó en esos años el permanente desencuentro entre las prácticas de las comunidades y la realidad tan cambiante de la región. Bastian describe este proceso:

³¹³ D. Sabanes Plou, *Caminos de unidad: Itinerario del diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991*. Quito, Clai-HELA, 1994, pp. 89-90.

³¹⁴ *Ibid*, p. 90.

³¹⁵ *Idem*.

³¹⁶ N. Míguez, “De Rosario a Oaxtepec: Los movimientos ecuménicos y la búsqueda de la unidad cristiana en América Latina”, en *Oaxtepec 1978: Unidad y misión en América Latina*. San José, Clai (en formación), 1980, pp. 123.

³¹⁷ Feliciano V. Cariño opina al respecto que: “Las contribuciones más creativas que han hecho a la vida y misión de la Iglesia, han sido forjadas en esta relación dialéctica de 'ser de la Iglesia', pero no parte integrante de ésta; entre su compromiso con la misión de la Iglesia y su rechazo a ser atrapados y aprisionados dentro del *statu quo* de la vida de las iglesias”, “Notas históricas sobre la relación del MEC y las iglesias”, en *Nuestro siglo*, México, Cecope, núm. 32, ene-mar 1986, cit. por D. Sabanes Plou, *op. cit.*, p. 92.

³¹⁸ J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 233.

³¹⁹ Cf. Dayton Roberts, *Los auténticos revolucionarios: La historia de Evangelismo a Fondo*. San José, Caribe, 1969.

Los antiautoritarios protestantes latinoamericanos de finales de los años cincuenta, se oponían tanto al poder de las oligarquías como a la dictadura del proletariado, dentro de un socialismo para el cual la religión era el opio del pueblo y estaba condenada a desaparecer. La crisis de los años sesenta condujo al fortalecimiento autoritario de los regímenes políticos latinoamericanos y al debilitamiento —incluso la desaparición— de la cultura política del liberalismo. El protestantismo histórico entraba en crisis: había perdido sus escuelas, y sólo contaba con una base social restringida, sin dinamismo demográfico; veía que los jóvenes intelectuales protestantes se dejaban seducir por los llamamientos revolucionarios de las guerrillas, mientras que la generación que había forjado un “protestantismo de civilización” cedía el lugar a un protestantismo evangélico y al pentecostalismo”.³²⁰

3. Primeros brotes teológicos: la obra de Richard Shaull en Brasil e ISAL. La teología de la revolución

Julio de Santa Ana ha dado testimonio de la importancia de Richard Shaull para su pensamiento y para el surgimiento de una auténtica teología genuinamente latinoamericana. Así describe la “aparición” de Richard Shaull en el escenario teológico latinoamericano:

La primera vez que lo encontré fue en agosto de 1952, cuando yo era estudiante en la Facultad Evangélica de Teología en Buenos Aires. Venía de una reunión latinoamericana de la Federación Mundial Cristiana de Estudiantes, que tuvo lugar en Brasil. El Dr. B. Foster Stockwell era rector de la Facultad, y con su buen olfato supo detectar, en aquel joven pastor presbiteriano, a una persona que podría dirigirse a los estudiantes sobre cuestiones relativas a los desafíos que el proceso social le presentaba a la fe cristiana. Durante aquel ciclo de conferencias, los estudiantes pudimos percibir inmediatamente la solidez de la formación académica de Shaull. Más aún, lo que más nos impresionó fue su valor para afirmar, a través de la predicación de la Palabra, cómo estaba presente Dios en nuestra situación, y al mismo tiempo indicar, con la fuerza de un profeta moderno, la manera por la cual la comunidad de creyentes podría expresar su fe y obediencia a Dios en las circunstancias que le tocaba vivir. Llegar a hacer tal cosa de manera convincente, como hizo Shaull durante aquellos días que convivió con la comunidad estudiantil de Buenos Aires, significaba un conocimiento de la historia de nuestro tiempo que solamente es posible para quien, de una o de otra manera, participa en ella de modo significativo. Y, más allá de eso, llegar a afirmar la acción de Dios en la historia exigía aquella capacidad de intérprete, de hermeneuta [...]

Por eso, muchos de nosotros, estudiantes evangélicos de teología, debemos a Shaull esta lección inolvidable: tener la percepción, en un momento dado, de lo que significa intentar ser fieles al Dios vivo buscando explicitar el contenido de nuestra fe.³²¹

Shaull recuerda que aquellas conferencias en realidad formaron parte de un curso sobre el tema enunciado en el título del volumen que recogió el texto de las mismas,³²² tres años después.³²³ Este desfase temporal no resta importancia al hecho de que, como el mismo Shaull reconoció, dichas exposiciones fueron consecuencia de lo que él había observado en su estancia de casi 10 agitados años, como misionero y pastor, en Colombia. Allí, según sus palabras, encontró “una nueva generación de jóvenes con una búsqueda de fe más actualizada, una teología más al día que no se hallaba en la iglesia”.³²⁴ Con algunos de estos jóvenes Shaull intentó una labor de concientización con respecto a los problemas sociales más agudos, invitándolos a acompañarlo “a las *favelas* y a las zonas rurales y a participar en campañas de alfabetización, entrenamiento de laicos y evangelización”.³²⁵ Pero su labor fue muy limitada y en 1950 abandonó el país para ir a Estados Unidos a profundizar en el análisis del comunismo bajo la dirección de Reinhold Niebuhr. Luego pasó a Princeton para doctorarse bajo la dirección de Paul Lehmann.

Las conferencias de 1952 en Buenos Aires fueron el pórtico de la participación que Shaull tendría más tarde, como protagonista casi central, en lo que sucedería en Brasil durante toda esa década, especialmente en el área de trabajo que escogió como suya: el acompañamiento y la reflexión teológica con grupos de universitarios cristianos mientras ejercía la docencia en un seminario presbiteriano.

³²⁰ *Ibid*, p. 221.

³²¹ J. de Santa Ana, “A Richard Shaull: Teólogo e pioneiro ecuménico- Um testemunho reconhecido”, en R. Alves, ed., *op. cit.*, pp. 35-36. (Trad. de L.C.)

³²² Eliseo Pérez Álvarez, “Richard Shaull, sobre la marcha” (Entrevista), en *Cencos. Iglesias*, XIX, 218, mayo 1997, p. 29.

³²³ R. Shaull, *El cristianismo y la revolución social*. México-Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones-La Aurora, 1955.

³²⁴ Eliseo Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 27.

³²⁵ R. Shaull, “Entre Jesus e Marx: Reflexões sobre os anos que passei no Brasil”, en Rubem Alves, ed., *op. cit.*, p. 187.

Santa Ana afirma que Shaull fue el primero en sugerir a los estudiantes brasileños las implicaciones políticas de la vida y el pensamiento teológico de Dietrich Bonhoeffer. Agrega que incluso el desarrollo del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina podía trazarse con base en la actividad de Shaull. En ese sentido, afirmó que la existencia de ISAL

se debió principalmente a la formación de una generación ecuménica en América Latina por medio del programa de entrenamiento para líderes de la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC). Fue durante uno de estos seminarios en Sitio de Figueiras, Brasil, en 1952, que Richard Shaull comenzó a hablar acerca de la obra de Bonhoeffer; en ese tiempo sólo se mencionaba su *Nachfolge* [*El precio de la gracia*]. Las palabras de Shaull tuvieron un considerable impacto sobre los estudiantes, quienes expresaron un fuerte deseo de saber más acerca de la vida y obra del teólogo-mártir. Ellos veían en él a alguien diferente, cuyo pensamiento y acción podían ayudarles a superar el dualismo de la vida protestante de la época.³²⁶

Neely expresa una opinión similar acerca del efecto del pensamiento de Shaull sobre los estudiantes que destacarían posteriormente como teólogos: “Él amplió sus horizontes intelectuales, sociales y religiosos. Los inspiró y los animó. Actuó como catalizador y ayudó en la concientización de estudiantes, al mismo tiempo que era concientizado por ellos”.³²⁷ Sus recuerdos también son elocuentes, referidos sobre todo a su estancia en Brasil:

Lo más importante fue la experiencia en Campinas y el contacto con una nueva generación que estaba buscando una orientación teológica y social que no encontraba en ningún lugar [...] lo que yo pude hacer fue abrir espacios para lo que en ese tiempo era una teología dinámica, neoortodoxa, poniendo al estudiante en contacto con el pensamiento ecuménico [...]

En Campinas tuve la oportunidad de trabajar con estudiantes fascinantes.³²⁸

Calificar a Shaull como el iniciador de una teología verdaderamente latinoamericana puede parecer atrevido porque parecería que antes de él no había signos que mostraran el intento por “autoctonizar” la tarea teológica desde América Latina. Acaso la influencia ejercida por John Mackay (en su interés por este continente) y su rechazo a establecerse como un pastor común y corriente en los Estados Unidos, fueron factores que coadyuvaron para que su orientación se definiera con claridad y en el mediano plazo su labor teológica no se limitara a repetir lo que hacían casi todos los pastores o misioneros, salvo honrosas excepciones.

En 1952 apareció la traducción castellana de *The Other Spanish Christ*. Quizá Mackay, con todo y su interés por la riqueza cultural de la América hispánica y la relevancia de su trabajo entre los estudiantes hispanoamericanos de su época, no encarnó el ideal o el inicio de la genuina reflexión teológica latinoamericana.³²⁹ Si Shaull lo consiguió, se debió tal vez a la inédita amalgama de elementos que llevó a cabo: hacer dialogar a la teología neo-ortodoxa, en la versión “historizada” de Paul Lehmann, con las exigencias de la realidad latinoamericana.

Algunos consideran a Shaull como una especie de “profeta maldito” que desencaminó a muchos para descarriarlos por la senda de la preocupación social. Les duele, sobre todo, el manejo que hizo del concepto “revolución” que, anacrónicamente, se equipara con el que manejó más tarde la teología de la liberación. René Padilla enjuicia la influencia de Shaull en ISAL poniendo el énfasis, desde el punto de vista metodológico, en su supuesto relegamiento del testimonio bíblico. Critica que, siguiendo a Lehmann, encuentre que “el hecho central

³²⁶ J. de Santa Ana, “The Influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation”, en *The Ecumenical Review*, XXVIII, 2, abril 1976, p. 188. (Traducción de L.C.)

³²⁷ A. P. Neely, *op. cit.*, p. 256.

³²⁸ E. Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 29.

³²⁹ Sobre J.A. Mackay, véase L. Rivera-Pagán, “Myth, Utopia and Faith: Theology and Culture in Latin America”, en *Essays from the Diaspora*. México, Centro Basilea de Investigación y Apoyo-Centro Luterano de Formación Teológica-Lutheran School of Theology at Chicago-El Faro, 2002, pp. 9-18. Este texto fue expuesto en las Conferencias Mackay en el Seminario de Princeton, en febrero de 2000.

del mensaje bíblico” sea “lo que Dios hace a fin de otorgar y mantener la condición humana del hombre”.³³⁰ Padilla no advierte que Shaull no hace una afirmación categórica con respecto a dicho “mensaje central”, sino que más bien lo maneja (igual que Lehmann) como una posibilidad. Shaull intentaba relacionar la herencia bíblica con la situación contemporánea. Reconoce la gran dificultad para hacerlo, debido precisamente a que “no hay otra posibilidad que llevar a cabo esta tarea, porque de otro modo nos limitaremos a seleccionar aquellas parábolas, conceptos o paradigmas de la Biblia que parecen más adecuados a nosotros y a nuestra situación”,³³¹ que es lo que Padilla le reprocha, y desemboca en una pregunta inquietante: “¿Hay posibilidad de encontrar este criterio hermenéutico que nos permita relacionar la totalidad del testimonio bíblico con nuestra situación humana presente? El profesor Paul Lehmann ha sugerido *una* posibilidad”.³³²

Shaull fue identificado con cualquier acercamiento a las relaciones entre fe, Iglesia o teología con la revolución. No obstante, y como ya se señaló, Shaull utilizaba el concepto “revolución”, al menos en dos formas distintas. Una de ellas la expresa él mismo no sin manifestar cierta extrañeza por dicha identificación:

Yo no sé de dónde vino todo eso. Lo cierto es que en la trayectoria que va lo que allí escribí [*El cristianismo y la revolución social*] y en escritos posteriores, junto con la Conferencia de Iglesia y Sociedad, que di en Ginebra en 1966, yo usaba la palabra revolución como instrumento de análisis social. La comprensión de la sociedad en que estábamos viviendo, como un sistema total y la necesidad de una sociedad más justa, exigía una transformación sistémica, en este sentido usaba la palabra revolución. Parece que el hecho [de] que yo usara este término contribuyó para que entrara en un vocabulario más amplio. Cuando Helmut Gollwitzer, el teólogo alemán que había trabajado más a Marx, estaba en Princeton en los sesenta, lo invité a la clase que estaba enseñando. *Él empezó su presentación reconociendo que yo era la persona que le había dado a la palabra revolución un sentido teológico.*³³³

La segunda le hacía plantearse a la revolución *el* problema del momento para la fe cristiana, como una realidad transformadora que demandaba de los cristianos un esfuerzo por reaccionar creativamente en su tarea de testificar acerca del mensaje de Jesucristo.³³⁴ El socialismo se veía a sí mismo como el gran competidor del cristianismo que pretendía cubrir las áreas de la vida humana que aquél había descuidado. Después de sus años en Colombia, Shaull consideró la necesidad de examinar todo lo que había pensado acerca del marxismo. En las conferencias de *El cristianismo y la revolución social*, reconoce la influencia de Reinhold Niebuhr, para quien “el marxismo, como una doctrina total, como un sistema cerrado, era en esencia totalitario y, por tanto, no había posibilidad de relacionarse con esa filosofía política totalitaria. Según él, el marxismo era un sistema absoluto y sacro de verdad, lo que quería decir que el diálogo con el marxismo, y cualquier movimiento de cambio social en el que participaran marxistas, debería ser excluido”.³³⁵

Con todo, la influencia de Niebuhr le permitió percibir la necesidad de que los cristianos comprometidos encontraran alternativas al marxismo. Las ideas que presidían ese libro eran, según Shaull:

- a) Una fe viva y una teología dinámica pueden y deben servir como motivación y constituir la base de la acción de una sociedad orientada hacia los cambios fundamentales;
- b) en América Latina esto significa participar en los movimientos políticos más progresistas, avizorando una sociedad más justa e igualitaria, esto es, una alternativa tanto al capitalismo como al comunismo;

³³⁰ C. R. Padilla, “Iglesia y Sociedad en América Latina”, en C. R. Padilla, comp., *op. cit.*, p. 123. Padilla se basa en la ponencia “...y un Dios que actúa y transforma la historia”, presentada por Shaull en El Tabo, Chile, en enero de 1966, recogida y adaptada en *América hoy: Acción de Dios y responsabilidad del hombre*. Montevideo, ISAL-Tauro, 1966, pp. 57-70.

³³¹ R. Shaull, *op. cit.*, p. 61.

³³² *Idem.* (Subrayado de L.C.)

³³³ E. Pérez Álvarez, *op. cit.*, pp. 28-29. (Subrayado de L.C.)

³³⁴ Para J. Andrés Kirk, en *¿Una teología de la revolución?* Buenos Aires, Certeza, 1972, la revolución no ameritaba ser tratada como un tema teológico legítimo. Su crítica de autores como Lehmann y Sergio Arce (por su ensayo “¿Es posible una teología de la revolución?”, en Varios, *De la Iglesia y la sociedad*. Montevideo, Tierra Nueva, 1971, pp. 227-254) gira alrededor del supuesto uso discriminatorio de la Biblia que da “por sentado que el concepto de la revolución es el único principio hermenéutico válido para nuestros días”, p. 5.

³³⁵ *Ibid.*, p. 28.

c) los estudiantes cristianos deben involucrarse en esa lucha con un sentido de vocación. La lucha se vuelve la causa propulsora de sus vidas; esa lucha se expresa a través de la identificación con los pobres, la participación en los movimientos políticos y el uso de la profesión propia para servir al prójimo, cambiando las estructuras sociales injustas.³³⁶

Al respecto, y tratando de aplicar estas ideas a la vida de cada creyente, afirma:

Estoy llamado, como siervo de Jesucristo, a estar presente en esas áreas como un instrumento voluntario en las manos de Dios para hacer su voluntad. La vida cristiana no es un aislamiento del mundo en que uno vive tranquilamente de acuerdo con principios que pueden llegar a hacer imposible la acción. Es cuestión de una diaria sumisión y obediencia a un Señor viviente que me ha puesto en el mundo y quiere que *allí* cumpla yo mi vocación cristiana.³³⁷

De este modo Shaull emprendió un diálogo apasionado con el marxismo y con su bandera, la revolución, que mostraba lo que Rubem Alves ha observado atinadamente acerca de la manera en que Shaull veía venir los cambios sociopolíticos y eclesiásticos: se trataba de anunciar y prepararse para la venida de un huracán.

El problema es que Shaull decía otra cosa: “Ustedes buscan a Dios donde todas las cosas están tranquilas ¿no? Les sugiero que busquen a Dios en el ojo del huracán” [...]

Para él, era justamente en los problemas del mundo donde se encuentran las señales de Dios. Dios aparece como hombre en el lugar donde es vivida la vida humana común: este es el sentido de la encarnación [...]

Por causa de esto comenzó a usar una palabra terrible, conocida y temida, alejada de las multitudes y de los campos de batalla. Él decía: “revolución”. No, no se asusten. Él no estaba proponiendo la revolución. Porque sólo se propone algo que todavía no existe. No se invoca a la lluvia debajo de la tromba. Shaull sólo decía: “¿Ven? Miren sólo las señales de los tiempos... Quiten los ojos de las piedras, dejen de meditar sobre las fuentes tranquilas, salgan del abrigo de los subterráneos... Por todas partes hay indicios de que algo grande y terrible va a suceder. Los cimientos del mundo se estremecen. Los poderosos construyen fortalezas de dinero y de armas. Se hicieron ricos y su orgullo creció sobre los muertos. Los banqueros, los dictadores, los países ricos, los ejércitos de derecha y de izquierda... Pero, por todo el mundo se levanta un gran gemido, el gemido de los pobres, de los oprimidos... Y este gemido es más que un gemido humano: es el gemido del propio Dios. El grito de los que sufren: venganza de nuestro Dios...” Y así, Shaull apuntaba su dedo, hablaba y pedía que viéramos las señales de Dios donde nunca las habíamos soñado. Señales de Dios: aquellas cosas que van aconteciendo, indicando que el huracán está en camino. Dios, el gran huracán. Oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va...

Pienso que la teología de Shaull fue esto, una meditación sobre el huracán. Y lo que llama la atención es que él hablaba sin miedo, como si el huracán no fuese algo ruin: el huracán como señal de esperanza...³³⁸

En su segundo libro,³³⁹ en opinión de Neely, “se movió incuestionablemente del compromiso con la evangelización hacia el de la justicia social”.³⁴⁰ Esto se percibe en afirmaciones como la siguiente:

Este nuevo hecho de la Iglesia Mundial entendido a la luz de los propósitos de Dios para la historia es lo más revolucionario que la comunidad cristiana estadounidense podría imaginar, y puede solamente conducir a una total reorientación de la vida, del pensamiento, y del programa de cualquier iglesia local que se atreva a tomarlo en serio. El destino último del mundo, y de cada país, descansa sobre la fortaleza de las iglesias jóvenes y de su voluntad para actuar en el mundo y crucificarse por él, de modo que Dios pueda actuar a través de ellas. Si esto es así, nuestra misión primaria como cristianos estadounidenses es dedicar los tremendos recursos humanos y económicos que tenemos para el fortalecimiento de estas iglesias.³⁴¹

³³⁶ R. Shaull, “Entre Jesús e Marx”, p. 200.

³³⁷ R. Shaull, *El cristianismo y la revolución social*, p. 93.

³³⁸ R. Alves, *op. cit.*, pp. 22-23.

³³⁹ R. Shaull, *Encounter with Revolution*. Nueva York, Association Press, 1955.

³⁴⁰ A.P. Neely, *op. cit.*, p. 259. Este autor se refiere específicamente a los dos últimos capítulos del libro: “The Witness of the American Christian Community” (“El testimonio de la comunidad cristiana estadounidense”), pp. 115-131; y “The World Mission of the Church and the Destiny of the World” (“La misión mundial de la Iglesia y el destino del mundo”), pp. 132-145.

³⁴¹ R. Shaull, *Encounter with Revolution*, p. 137. (Traducción de L.C.)

Como se ve, estas ideas cambiaban radicalmente de eje la tarea tradicional de las misiones. Neely señala también que “probablemente una de las afirmaciones más proféticas que Shaull escribió durante este periodo tuvo que ver con el tema de la liberación, al referirse a lo que calificó como una 'manera irresponsable de hablar acerca de la liberación’³⁴² de quienes se encontraban bajo regímenes comunistas. Concluía diciendo: “La perspectiva profética cristiana condenará cualquier lucha por la liberación que devuelva el poder a aquellas fuerzas cuyo fracaso dio oportunidad al comunismo. ¿Qué esperanza le ofrecemos al mundo si la única alternativa que tenemos contra la tiranía comunista es el restablecimiento de los grupos privilegiados a quienes estos pueblos han rechazado?”³⁴³

Al inicio de la década de los 60, Shaull estaba plenamente comprometido con alguna forma de revolución para América Latina y había dejado de ver al marxismo como un adversario, describiéndolo más bien como una ideología que fascinaba precisamente por ofrecer la esperanza “de un cambio estructural y un desarrollo nacional en medio de la confusión y desorientación presente”.³⁴⁴ Shaull siguió en esa línea, prediciendo, analizando y promoviendo una esperanza revolucionaria durante algunos años, en los que se ganó el mote de “apóstol de la violencia”. Esta tarea teológica, alimentada por la labor realizada en Brasil, tuvo dos momentos culminantes, uno de ellos su participación en la Conferencia Mundial de Teología, en Estrasburgo, Francia (1960). Según lo recuerda un ex-alumno suyo,

El objetivo de la conferencia era establecer un diálogo entre los grandes teólogos de Europa y del resto del mundo, con la juventud pensante de la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos. El punto más alto de la conferencia fue el diálogo colectivo con el teólogo suizo Karl Barth. Pero el honor del primer mensaje (¡y qué honor!), el honor del discurso de apertura nos perteneció a nosotros, los brasileños, en la voz de Richard Shaull. Para nosotros era un momento de gloria. Era un momento histórico no sólo porque nuestro profeta estaba siendo escuchado con gran interés por una asamblea de tal envergadura, sino porque estábamos hablándole al mundo a través de él. Todos los miembros de la Unión Cristiana de Estudiantes habíamos participado en la elaboración de aquel mensaje.³⁴⁵

El otro momento fue la Conferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad (julio de 1966), la cual tuvo una importante participación de latinoamericanos, sobre todo de algunos miembros o colaboradores de ISAL, como Emilio Castro, Orlando Fals Borda, Leopoldo J. Niilus, Julio de Santa Ana, Gonzalo Castillo Cárdenas, Hiber Conteris, Mauricio López y Valdo Galland. En total, asistieron 42 representantes de la región.³⁴⁶ Shaull presentó una de las ponencias principales: “El cambio revolucionario en una perspectiva teológica”,³⁴⁷ en la que desafió la idea prevaleciente de que los cristianos no deben emplear nunca la violencia en su lucha contra la opresión. La no-violencia puede ser un error, porque “pueden haber, de hecho, algunas situaciones en las cuales sólo el uso de la violencia puede poner en movimiento el proceso de cambio”.³⁴⁸ Agregaba que la decisión estará determinada por el hecho de que la Iglesia desee o no “proveer el contexto en el cual la gente esté libre y estimulada para aceptar este compromiso revolucionario, y se le ayude a elaborar una perspectiva teológica y una ética para la revolución”.³⁴⁹ Para Neely, esta participación de Shaull en Ginebra señaló también la declinación de su influencia en América Latina.³⁵⁰

³⁴² A.P. Neely, *op. cit.*, p. 259. Cf. Shaull, *Encounter with Revolution*, p. 91.

³⁴³ R. Shaull, *Encounter with Revolution*, p. 93.

³⁴⁴ R. Shaull, “El nuevo espíritu revolucionario de América Latina”, en *Cristianismo y sociedad*, I, 3, 1963, p. 37.

³⁴⁵ Jovelino Ramos, “Voce não conhece o Shaull”, en R. Alves, ed., *op. cit.*, p. 31.

³⁴⁶ A.P. Neely, *op. cit.*, p. 105.

³⁴⁷ R. Shaull, “Revolutionary Change in Theological Perspective”, en J. C. Bennett, ed., *Christian Social Ethics in a Changing World*. Nueva York, Association Press, 1966. “El cambio revolucionario en una perspectiva teológica”, en *Cristianismo y sociedad*, IV:12, 1966, pp. 49-70; “Perspectiva teológica de los cambios revolucionarios”, en *Hacia una revolución responsable. Ensayos sobre socio-ética cristiana*. Buenos Aires, La Aurora, 1970, pp. 11-36.

³⁴⁸ *Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time*. World Conference on Church and Society, Ginebra, 12-16 julio 1966, p. 15.

³⁴⁹ *Idem*.

³⁵⁰ A.P. Neely, *op. cit.*, p. 261.

Su idea acerca de “la nueva diáspora de la Iglesia en medio de la vorágine revolucionaria”³⁵¹ en opinión de Carmelo Álvarez, “es la más prometedora y desafiante cuestión para la teología contemporánea”.³⁵² Según este autor, son varios los puntos claves en relación con esta “nueva diáspora”, esto es, que Shaull

a) percibió la llegada de una nueva época “para la iglesia que toma en serio el propósito de Dios en crear un nuevo pueblo a través de su presencia activa en una comunidad basada en Cristo y su encarnación”;

b) “ve la acción del Espíritu como un elemento correctivo y un constante cuestionamiento para la Iglesia”. Dios llama a la Iglesia a una nueva diáspora luego de dos mil años y, en medio de la crisis y el desafío, “le convoca a renovar sus formas de existencia y a proclamar nuevas formas con mayor autenticidad”;

c) observó que la Iglesia en esta nueva diáspora “asume una solidaridad concreta para poder luchar y buscar nuevos caminos para la vida digna”.³⁵³

La conclusión de Shaull en el ensayo mencionado, es elocuente:

Si la iglesia otorga más atención a la comunidad de testigos entregados a la lucha del hombre de hoy, algo nuevo y excitante puede ocurrir. Para los que se hallan en esa lucha, los medios tradicionales de gracia pueden tomar nuevas formas; pueden llegar a convertirse en el mismo sostén de la vida. Más aún, cuando llegamos a ver que la gracia se halla “en todas partes”, nos sentiremos libres para transitar en el aire fresco del mundo moderno, y encontrar allí las formas que harán más visible a Jesucristo en una sociedad secular [...]

Debemos estar dispuestos a asistir a la muerte de nuestras más preciadas formas de vida eclesial, para que la Iglesia pueda vivir. Esto es lo que ha sucedido dentro y a través de la dispersión judía; también puede suceder en nuestra época. Y puesto que es el mismo Señor de la Iglesia el que actúa dentro y por medio de ella de esa manera, no hay razón para que nos hallemos indebidamente trastornados si descubrimos que él nos está llamando a servirle en una nueva diáspora.³⁵⁴

Morir para vivir, resurrección de la verdadera Iglesia, indicios de un nuevo fermento del pueblo de Dios. Shaull avizó una nueva forma de eclesiogénesis, en una línea muy cercana a la que después desarrolló Leonardo Boff. De ahí el posterior aprecio y reconocimiento del propio Shaull hacia las comunidades eclesiales de base, que saludó como “heraldos de una nueva Reforma”.³⁵⁵

4. Las CELA, Unelam e ISAL y su relación con la nueva teología

La vanguardia protestante latinoamericana estuvo representada entre 1949 y 1978 por tres movimientos cuya vitalidad puso de manifiesto lo expresado por John Mackay en *Prefacio a la teología cristiana*: la teología verdadera se hace no “desde un balcón”, sino “en el camino”. Este marco cronológico va desde la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA, Buenos Aires, 1949), hasta la reunión preparatoria para la organización del Consejo Latinoamericano de Iglesias, fruto de los esfuerzos del Movimiento para la Unidad Evangélica Latinoamericana (Unelam), en Oaxtepec, México, 1978. El tercer movimiento fue Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), surgido en 1961.

Al incluir a estos movimientos en el análisis del surgimiento de la nueva teología protestante, es decir, aquella que se niega a repetir los moldes de la teología misionera, no se pretende demostrar que unívocamente expresaron o manifestaron por sí mismos esta nueva teología. Se trata de exponer cómo constituyeron un caldo de cultivo en el cual comenzaron algunos brotes personales o colectivos de esta nueva orientación teológica. Esto significa que no todos los participantes e incluso ni siquiera muchos de sus dirigentes u organizadores estuvieron plenamente conscientes de su contribución específica.

³⁵¹ Esta frase es una combinación de los títulos de dos ensayos de Shaull: “La forma de la Iglesia en la nueva diáspora”, en *Cristianismo y sociedad*, 2,6, 1964, pp. 3-17; e “Iglesia y teología en la vorágine de la revolución”, en Varios autores, *De la Iglesia y la sociedad*. Montevideo, Tierra Nueva, 1971, pp. 23-48.

³⁵² C. Álvarez, “La Iglesia en diáspora” de Ricardo Shaull: Un aporte protestante a la teología de la liberación”, en *Vida y pensamiento*, 10, 1, 1990, p. 45.

³⁵³ *Ibid*, pp. 45-46.

³⁵⁴ R. Shaull, “La forma de la Iglesia en la nueva diáspora”, p. 17. Subrayado de L.C.

³⁵⁵ Cf. R. Shaull, *Heralds of a New Reformation: The Poor of South and North America*. Maryknoll, Orbis, 1984, pp. 119-137; *La Reforma y la Teología de la Liberación*. San José, DEI, 1993, pp. 37-44. Posteriormente, Shaull vio con enorme simpatía al pentecostalismo, al cual dedicó un libro, escrito en colaboración con Waldo César.

En la primera CELA, en una situación de posguerra, y sólo un año después de la organización del Consejo Mundial de Iglesias, las iglesias evangélicas latinoamericanas afrontaron la necesidad de desarrollar el movimiento aglutinador iniciado en 1916 con el Congreso de Panamá, que fue seguido por las reuniones de Montevideo (1925) y La Habana (1929). En los 20 años transcurridos entre este último congreso y la primera CELA, se presentaron algunas iniciativas que intentaron cubrir la falta de continuidad de la cooperación protestante latinoamericana. Al no poder concretarse la creación de una Federación Internacional Evangélica, como se acordó en La Habana, los nuevos consejos, federaciones y uniones nacionales y regionales recogieron aquel impulso. Como ejemplo de ello, ya se mencionó a Ulaje (1941), resultado de la iniciativa de un grupo de uniones juveniles sudamericanas.³⁵⁶

Durante la Conferencia Misionera Internacional (1938), los 20 representantes de la región insistieron en “la creciente importancia de América Latina en la vida del mundo y de las jóvenes iglesias latinoamericanas en la comunión cristiana universal”.³⁵⁷ Esta comprensión no necesariamente pasaba por el filtro de la teología ni se refería al quehacer teológico como tal, algo que sí llegó a sostener, aunque no con esas palabras ni orientación explícita, el escritor mexicano Alberto Rembao, en su *Discurso a la nación evangélica*.³⁵⁸

El énfasis de la primera CELA, como cabía esperar, recayó en la evangelización. Mackay, presidente del Consejo Misionero Internacional, presentó una de las ponencias principales. Algunos latinoamericanos son mencionados como autores de “trabajos literarios preliminares”: Ángel M. Mergal, por ejemplo, con *Reformismo cristiano y alma española*.³⁵⁹ Según el informe de la conferencia, Mergal calificó su libro como un “prontuario” para la interpretación de la reforma religiosa en España en el siglo XVI”, y como una “obra en la cual, con profusión de citas originales se muestra cuán vigorosa fue la respuesta que en España halló el movimiento inicial del protestantismo”.³⁶⁰ Sobre el libro de Rembao, se dice que “en sus páginas el conocido director de *La Nueva Democracia* presenta al movimiento evangélico en la América Latina como una entidad con vida propia y promisorias esperanzas”.³⁶¹ Y de Gonzalo Báez-Camargo se menciona su ensayo “La nota evangélica en la poesía hispanoamericana”.

Aunque hubo algunas referencias a la responsabilidad cristiana en el área social, los diagnósticos y las orientaciones fueron superficiales. Se dijo, por ejemplo, que “la falta de aplicación de los principios cristianos” a la realidad social era una de las causas de los violentos conflictos ideológicos. Además, se seguía viendo a la iglesia Católica como uno de los grandes males, puesto que “no había logrado ofrecer un sentido cristiano de la existencia”.³⁶² Según Neely, la primera CELA “tendió a ver los problemas sociales en términos de los siempre presentes ‘pecados de la carne’ y de la ausencia de la tan mencionada ética protestante del trabajo y el ahorro”.³⁶³ Bastian no duda en calificar esta conferencia como “expresión del fin del proyecto protestante liberal, impotente ante las transformaciones económicas estructurales de los países latinoamericanos”.³⁶⁴ No obstante, la conferencia no dejó de lado su herencia teológica y su atención hacia la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), y afirmó:

A la luz de las enseñanzas y el ejemplo de Jesucristo, proclamamos la dignidad y el valor imponderable del ser humano como criatura de Dios. Todos los hombres son iguales ante el Creador y, por lo tanto, deben tener las mismas oportunidades y los mismos derechos ante las leyes y la sociedad. Cualquier sistema político, social o económico que rebaje la personalidad humana, la utilice en cualquier sentido como un mero instrumento o impida su libre expresión, es anticristiano y antihumano.

³⁵⁶ J.-P. Bastian, *o. cit.*, p. 196.

³⁵⁷ *La misión mundial de la Iglesia. Informe oficial del Consejo Misionero Internacional*, 1939, p. 231, cit. por Bastian, *op. cit.*, p. 202.

³⁵⁸ A. Rembao. *Discurso a la nación evangélica*. México, Casa Unida de Publicaciones, 1949.

³⁵⁹ A.M. Mergal, *Reformismo cristiano y alma española*. Buenos Aires, La Aurora, ¿1948?

³⁶⁰ *El cristianismo evangélico en América Latina*. Informe de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I). México-Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones-La Aurora, 1949, p. 17.

³⁶¹ *Idem*.

³⁶² J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 207.

³⁶³ A.P. Neely, *op. cit.*, p. 148.

³⁶⁴ J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 207.

Las libertades de conciencia, pensamiento y religión, con sus consecuentes expresiones individuales y colectivas, son inherentes a la personalidad humana y tienen sus bases más profundas en el Evangelio de Jesucristo.³⁶⁵

Míguez Bonino rescata los matices teológicos básicos de la conferencia: “el amor universal de Dios, la centralidad de la persona [incluyendo enfáticamente vida y enseñanza] de Jesucristo, la salvación cabal del hombre, la valoración de la personalidad humana, el sentido ético de la religión cristiana”,³⁶⁶ lo mismo que los elementos de su análisis histórico. Para demostrar que el Evangelio de Jesucristo es la única fundamentación posible de una sociedad justa y democrática, la conferencia afirmó: “En la implantación de ‘los principios del reino de Dios’ está la garantía de la nueva sociedad humana, la fuente de la verdadera democracia, el sentido más profundo de la reverencia por la personalidad humana y la inspiración para la vida ética”.³⁶⁷

Unos días antes de la CELA II, ISAL llevó a cabo su primera consulta. Este movimiento sería reconocido como “la vanguardia en el intento por relacionar la responsabilidad social con la teología cristiana”.³⁶⁸ Aunque en realidad su efecto fue muy reducido en las iglesias evangélicas, su impacto se hizo sentir más allá de ellas. Tuvo su origen en dos vertientes bien definidas: una juvenil, proveniente de las iniciativas de Ulaje, y la otra, como resultado del estudio promovido en 1954 por el Consejo Mundial de Iglesias sobre el tema “La responsabilidad de la Iglesia frente a los rápidos cambios sociales”. Dicho estudio causó revuelo en las juventudes protestantes de Brasil y el Río de la Plata. Alrededor de 1956 se comenzó a publicar un boletín que contribuyó a crear comisiones nacionales de “Iglesia y Sociedad” en las federaciones evangélicas de Argentina y Uruguay, que en 1957 celebraron una consulta.³⁶⁹ En Brasil, la Confederación Evangélica realizó reuniones en 1955, 1957, 1960 y 1962.³⁷⁰

El tema de la primera consulta fue “La acción cristiana evangélica latinoamericana ante la cambiante situación social, política y económica”.³⁷¹ Asistieron Míguez Bonino, Shaul, Hiber Conteris y Luis Odell, quienes más tarde serían dirigentes del movimiento. Míguez presentó la ponencia de apertura.³⁷² La consulta afirmó que en medio de la revolución social la Iglesia es llamada a participar en los cambios mediante un diálogo creativo con una sociedad tecnificada y la promoción de una espíritu comunitario en áreas urbanas donde la vida se había despersonalizado, apoyando también la liberación de las mujeres e identificándose con los sindicatos en sus esfuerzos por fortalecer su presencia y la conciencia de su responsabilidad social en la vida nacional. Desde esta perspectiva se identificaba el problema de la secularización: “La revolución auténtica debería considerar seriamente el problema de la secularización; es decir, el alejamiento del hombre frente a Dios y a su prójimo. Comprender este alejamiento y ocuparse espiritual y socialmente de superarlo, quizás constituya la mayor contribución que la iglesia pueda hacer al proceso revolucionario”.³⁷³

Arias llama la atención a que en esa reunión asomó “la pauta encarnacional”, como puede apreciarse en expresiones como la siguiente:

A base de nuestra profunda convicción de que Dios es Cristo, Señor de la historia, está *presente* con su amor, justicia y poder *en medio de los conflictos* y la cambiante realidad social, estimamos que la iglesia debe *ubicarse con realismo en el mundo* de la “paciencia de Dios” y anunciar también, *a través de su vida*, “el mundo por venir”, cuyo punto de partida está en la resurrección de Cristo.

³⁶⁵ *El cristianismo evangélico en América Latina*, p. 11.

³⁶⁶ J. Míguez Bonino, “Visión del cambio social...”, p. 184.

³⁶⁷ *El cristianismo evangélico en América Latina*, p. 45.

³⁶⁸ A.P. Neely, *op. cit.*, pp. 165-166.

³⁶⁹ D. Sabanes Plou, *op. cit.*, p. 94.

³⁷⁰ W. César, “Do individualismo à comunidade: Uma reflexão sobre os anos do Richard Shaul no Brasil”, en R. Alves, ed., *op. cit.*, p. 45.

³⁷¹ Cf. *Encuentro y desafío. La acción cristiana evangélica latinoamericana ante la cambiante situación social, política y económica*. Montevideo, ISAL, 1962.

³⁷² J. Míguez Bonino, “Fundamentos bíblicos y teológicos de la responsabilidad cristiana”, en *Encuentro y desafío*, pp. 19-26.

³⁷³ *Encuentro y desafío*, p. 34.

Como cristianos debemos acercarnos con arrepentimiento y oración al estudio de la realidad temporal, buscando su sentido y dando nuestro testimonio en medio de la sociedad.³⁷⁴

No obstante, como advierte Santa Ana: “aún persistía el esquema de separar la iglesia del mundo, la realidad social de la vida eclesiástica [...] De ahí que fue surgiendo poco a poco la conciencia de que no sólo había que observar el proceso de cambios sociales [...], sino que había que participar en el mismo”.³⁷⁵ Este camino lo recorrería ISAL en su desarrollo posterior.

En la CELA II (Lima, 1961) se utilizó como categoría teológica la encarnación, un eje alrededor del cual se articularon las observaciones, reflexiones y resoluciones. Esto se nota en las tres ponencias principales: J. Míguez Bonino, “Nuestro mensaje”;³⁷⁶ E. Castro, “Nuestra tarea inconclusa”;³⁷⁷ y Tomás J. Liggett, “La situación actual de la obra evangélica en América Latina”.³⁷⁸ Míguez trasladó el énfasis cristocéntrico, tan abstracto en la CELA I, hacia dos aspectos más concretos, hasta ese momento inéditos en el protestantismo latinoamericano: la encarnación y la soberanía presente de Cristo. En su exposición, Míguez lanzó una serie de preguntas con respecto a la encarnación:

¿No nos ha faltado en nuestra obra evangélica un sentido de identificación con el hombre latinoamericano que corresponda al mensaje de la encarnación, un sentido de solidaridad con los perdidos, con los pecadores, con los desorientados? ¿No hemos querido nosotros salvar a la gente desde afuera, sin acercarnos demasiado a ellos por temor de contaminarnos? ¿No hemos despreciado incluso un tanto a nuestros pueblos sintiéndonos nosotros superiores, demasiado santos para mezclarnos con sus turbios problemas y pasiones? ¿No es eso parte del problema de nuestras misiones?³⁷⁹

Sostuvo, además, que “el Cristo que proclamamos responde a la ansiedad de transformación de nuestro pueblo. Él es el que hace en verdad todas las cosas nuevas. Él no está nunca lejos de los que sufren, de los que buscan o de los que anhelan”.³⁸⁰

Castro, por su parte, dijo: “La tarea que se impone en nuestra generación es la encarnación del Evangelio en todas las capas de nuestra comunidad local o nacional” y mencionó tres áreas fundamentales en las que se requería hacer realidad la encarnación: la evangelización, la edificación de la Iglesia y el reconocimiento del señorío de Cristo en todos los ámbitos en los que se mueven los creyentes, “en el ámbito de su conducta personal y en el ámbito de su conducta social”, subrayó.³⁸¹

Liggett alentó a la conferencia sobre el verdadero peligro: “Toynbee nos recuerda que el futuro siempre está en las manos de las minorías creadoras. Nuestro peligro no está en ser pocos sino en no ser creadores. Creadores de un nuevo testimonio íntimamente relevante a esta situación actual”.³⁸² La creatividad evangélica sería una forma de sintonizar con la encarnación de Jesucristo. Las nuevas formas de testimonio permitirían encarnar con más pertinencia el mensaje de Jesucristo.

En general, en la CELA II se hizo notar una decidida toma de distancia del liberalismo y una clara huella de la teología neo-ortodoxa, especialmente en la afirmación de la acción divina. Se luchó así, sin menospreciarlos, contra el subjetivismo pietista, el individualismo y el dualismo del avivamentismo. Con ello se pudieron mencionar los problemas socioeconómicos y políticos por su nombre, evadiendo las tendencias trascendentalistas de la neo-ortodoxia. Se comenzó a asumir el subdesarrollo y se percibió una conciencia de la

³⁷⁴ *Ibid*, p. 28. El subrayado es de M. Arias, *op. cit.*, p. 51.

³⁷⁵ J. de Santa Ana, “La reflexión teológica de las iglesias evangélicas...”, pp. 126-127.

³⁷⁶ *Cristo, la esperanza para América Latina. Ponencias, informes, comentarios de la II Conferencia Evangélica Latinoamericana. 28 de julio a 6 de agosto de 1961. Lima, Perú.* Buenos Aires, Confederación Evangélica del Río de la Plata, 1962, pp. 67-92.

³⁷⁷ *Ibid*, pp. 92-110..

³⁷⁸ *Ibid*, pp. 49-67.

³⁷⁹ *Ibid*, pp. 73-74.

³⁸⁰ *Ibid*, p. 84.

³⁸¹ *Ibid*, p. 94.

³⁸² *Ibid*, p. 66.

necesidad de cambios estructurales, aun cuando no se abandonara la perspectiva desarrollista. No era poca cosa para los 12 años que habían pasado desde la primera CELA.

Como consecuencia de esta conferencia se crearían (o se integrarían más orgánicamente) tres movimientos: Unelam, ISAL y la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (Celadec), y se alcanzó una formidable conciencia ecuménica. Santa Ana explica que esta “creciente definición positiva hacia el movimiento ecuménico” no se dio sin las consabidas fricciones intradenominacionales.³⁸³

Constituido formalmente en 1962, ISAL continuó su trabajo de varias formas: fomentó la organización de más movimientos nacionales y creó la revista *Cristianismo y Sociedad* (1963), que publicó múltiples trabajos teológicos y consolidó los nombres de los teólogos más influyentes del movimiento.³⁸⁴ En este trayecto se celebró la segunda reunión continental en El Tabo, Chile (1966), y la tercera en Montevideo (1967). En El Tabo, ISAL continuó la línea encarnacional, como se advierte en el análisis coyuntural de L. Franco, quien expresó: “Jesucristo se encarna en el mundo real, tal como éste se nos presenta, no en el mundo ideal que debiera ser”.³⁸⁵

El libro que recoge las ponencias de la consulta registra la necesidad de encontrar “una categoría teológica que permitiese interpretar, desde el punto de vista de la iglesia, la naturaleza y el significado de este cambio profundo, la revolución social. La noción surge del concepto de *historia*, y se resuelve, en cierto modo, en una teología de la historia”.³⁸⁶ ISAL emprendió así una “reflexión total sobre la historia”. La revolución social fue vista como “la revolución de la iglesia”.³⁸⁷ La búsqueda de humanización determinaba el sentido actual de la misión de la Iglesia. Míguez Bonino advertía, a su vez, contra el uso superficial del criterio encarnacional:

Aquí nos hace falta una teología de “Iglesia y Mundo” que sea fiel a la totalidad del testimonio bíblico. Nos debatimos entre dos herejías: la fundamentalista, que tiende a ignorar el hecho de que Cristo reconcilió al mundo consigo, y otra corriente —que se insinúa— que desconoce, a su vez, el llamado a la fe, a la conversión, a la decisión [...] se habla de identificación y encarnación irresponsablemente, en forma “impresionista”, sin buscar el significado real de esas afirmaciones bíblicas. La lectura de Filipenses 2 puede ayudar a comprender los peligros de esta situación.³⁸⁸

Años más tarde señaló las etapas por las que atravesó ISAL:

[1] Durante los primeros años (1960-1965), el análisis de la situación, que osciló en un comienzo entre un enfoque desarrollista y otro revolucionario, alcanzó mayor consistencia, adoptó la “sociología de la dependencia” (estructurada en torno a las categorías de neocolonialismo y dependencia) y una estrategia revolucionaria vinculada a una opción socialista. [2] Esta clarificación fue seguida en los años 1966-1968 por una transformación de la perspectiva teológica, que deriva de una teología predominantemente barthiana a una “teología de la acción transformadora de Dios en la historia”, fuertemente influenciada por la teología de Paul Lehmann y Richard Shaull, hasta que Rubem Alves le dio una expresión creadora en diálogo crítico con Marcuse por una parte y con Moltmann por otra.³⁸⁹

Para Álvarez, en la teología de ISAL se destacan tres elementos sustantivos: la acción de Dios en la historia, la acción de los cristianos en la sociedad para la humanización de la misma y el papel de la iglesia en la sociedad.³⁹⁰ La reunión de 1966 planteó abiertamente que la meta de la actividad de Dios en la historia es la humanización y que el hombre sólo puede ser humano si es libre para ejercitar su humanidad. Aquí se puede rastrear la influencia de Bonhoeffer en ISAL, bien observada por Santa Ana, al enumerar los problemas teóricos que afrontó, en las tres etapas que distingue:

³⁸³ J. de Santa Ana, “La reflexión teológica de las iglesias evangélicas en América Latina”, p. 139.

³⁸⁴ Ver el índice de la revista por autores, hasta los años 90, que aparece al final de este trabajo.

³⁸⁵ *América hoy*, p. 36.

³⁸⁶ *Ibid*, p. 16.

³⁸⁷ *Ibid*, p. 17.

³⁸⁸ *Ibid*, p. 54.

³⁸⁹ J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 80-81.

³⁹⁰ C. Álvarez, *op. cit.*, p. 48.

ISAL comprendió que la Iglesia tenía que aceptar la emancipación del mundo respecto del control intelectual e institucional de los dogmas y la autonomía de la cultura, de la razón humana, la economía, la política y la organización social. Este reconocimiento de la autonomía de lo secular respondió básicamente al hecho de que lo dicho por Bonhoeffer se confirmaba por las experiencias del movimiento. En un intento por ser coherentes en sus demandas, los miembros del movimiento intentaron enmarcar su acción como testimonio de Cristo más allá de las fronteras de la Iglesia. Así, comenzaron a actuar en la vida cultural, económica, política y sindical de sus países, una pauta de acción inusual para los protestantes latinoamericanos de su época.³⁹¹

Padilla reaccionó a este deslizamiento teológico-ideológico considerando que con él “quedó superado por completo el intento de que el movimiento proyectara una actitud cristiana ‘desposeído de todo contenido político e ideológico’”.³⁹² Esto demuestra que Padilla no sitúa dicho deslizamiento en el marco del desarrollo teológico de la época, con lo que defiende la idealizada postura evangélica que pretende estar por encima de cualquier opción teórica.³⁹³ ISAL se anticipó a este tipo de críticas cuando, asumiendo explícitamente el tema de la encarnación, evaluó en 1967 sus logros y desaciertos.³⁹⁴

En El Tabo se discutió la oportunidad para la fe cristiana de articular “la palabra liberadora”.³⁹⁵ La Iglesia y sus miembros deberían ser una vanguardia liberadora. ISAL había arribado al tema de la liberación y a la lucha por su consecución al lado de los movimientos revolucionarios. Esta última redefinición produjo que, entre 1967, cuando celebró su tercera asamblea, y 1969, se acentuara la distancia que separaba a ISAL de las iglesias, aun cuando en 1967 apareció el fantasma del desencanto por la extrema lentitud del proceso de liberación. En 1969, los editores de *Cristianismo y Sociedad* consideraron necesario un acercamiento al elaborar un documento para los delegados de la CELA III, el cual fue recibido con sospechas.³⁹⁶ Allí se exhortaba a las iglesias a sumarse a las luchas de Dios y a renovarse como una forma de acceder a la resurrección: “Es preciso morir para vivir. Verdad que se aplica no sólo a las personas sino también a las instituciones y estructuras de nuestro mundo. Esta es la razón por la cual no hay un camino para un nuevo hombre y un nuevo mundo que no necesite primero la muerte del viejo hombre y de las viejas estructuras. La Iglesia es la institución que debe vivir del coraje de morir diariamente, para entonces resucitar, comenzando a vivir de nuevo, junto a su Señor”.³⁹⁷

La CELA III (Buenos Aires, 1969), cuyo lema fue “Deudores al mundo”, ha provocado los análisis teológicos más concienzudos ya que, como observa Míguez Bonino, desde el lema se advirtió su sentido de autocrítica, a causa de las deudas contraídas por el protestantismo latinoamericano: falta de arraigo, insuficiente compromiso con la realidad de la región, divisionismo y un excesivo celo por la polémica.³⁹⁸ A pesar de que se reiteran algunas convicciones evangélicas como la participación esencialmente individual para cambiar las estructuras, la idealización de la democracia convencional y el rechazo de toda definición ideológica o partidaria, aparecen tres nuevas líneas teológicas:

- a) el reconocimiento de la situación revolucionaria y de las justas demandas de los oprimidos, resistidas por un sistema político, económico y social represivo e injusto, es decir, el hecho de la conflictividad;
- b) la afirmación de que el evangelio no se refiere únicamente a la vida personal (y sólo por medio de ella a las estructuras) sino a las estructuras mismas de la sociedad [...]

³⁹¹ J. de Santa Ana, “The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation”, en *The Ecumenical Review*, XXVIII, 2, abril 1976, p. 190.

³⁹² R. Padilla, *op. cit.*, pp. 120-121.

³⁹³ Cf. Emilio Núñez, *Teología de la liberación*. Miami, Caribe, 1986, quien absolutiza las posturas evangélicas tradicionales como la definición cristiana ante los problemas sociopolíticos. Escobar (*La fe evangélica y las teologías de la liberación*) no llega a tanto, pero depende por completo de las opiniones de Padilla. Cf. las reseñas de Mortimer Arias a ambos libros, en *Vida y pensamiento*, 10, 1, 1990, pp. 90-102; y 8, 1, 1988, pp. 69-73, respectivamente.

³⁹⁴ “ISAL, un intento de ‘encarnación’”, en *Cristianismo y sociedad*, 5, 14, 1967, pp. 113-119.

³⁹⁵ R. Shaull, “...y un Dios que actúa y transforma la historia”, pp. 67, 69.

³⁹⁶ “Sobre la vida de las iglesias y el movimiento ecuménico en América Latina”, en *Cristianismo y sociedad*, 7, 19, 1969, pp. 5-15.

³⁹⁷ *Ibid*, p. 15.

³⁹⁸ J. Míguez Bonino, “Visión del cambio social...”, p. 186.

c) la posibilidad de un compromiso revolucionario de los cristianos.³⁹⁹

Es decir, se estaba produciendo un avance hacia una teología de la encarnación, en el mismo rumbo que anticipó Justo L. González desde 1965,⁴⁰⁰ al afirmar que la participación social como cristianos depende de nuestra cristología, rompiendo así con el docetismo y el ebionismo tan expandidos. La encarnación es una intervención de Dios en la historia y no un hecho aislado, pues se trata de una realidad permanente que debe expresarse “en el sacramento del servicio al prójimo en su integralidad espíritu-mente-cuerpo”. Según esta doctrina y el imperativo del servicio, “el cristiano debe participar en la revolución latinoamericana”.⁴⁰¹

Siguiendo esta línea, Costas encuentra que emergía una “nueva conciencia protestante”, desde el punto de vista teológico, caracterizada por: una misiología encarnacional (la noción de encarnación se presenta como “modelo misional”⁴⁰²); una eclesiología orientada hacia el servicio; una cristología latinoamericana; una antropología liberadora; y una preocupación por el Espíritu (influida por la creciente importancia del pentecostalismo).⁴⁰³

La CELA III constituyó, así, una sólida respuesta al Vaticano II y a la II CELAM (Medellín, 1968), que habían comenzado a cambiar el rostro del catolicismo latinoamericano. La CELA III sirvió para reformular la misión del protestantismo, “buscando así responder a la miseria y al hambre que se padece en Latinoamérica, apoyar las reformas agrarias y comprometerse en 'el proceso de transformación social, económica y política de nuestros pueblos'”.⁴⁰⁴ Todo ello sin definir las formas del compromiso más allá de las opciones individuales.

Lamentablemente, las fisuras y tensiones que se advirtieron en la conferencia, sobre todo en relación con la juventud, que obligó a incluir un “dictamen de la minoría”,⁴⁰⁵ no dejaron de influir en que, a pesar de los avances mencionados en la mentalidad teológica, se presentara una fuerte discrepancia en la manera en que se asimilaba el trabajo eclesial tradicional y la apertura a la situación del momento. Se podría decir que al tomar una postura abiertamente revolucionaria, la conferencia contribuyó a consumir el distanciamiento entre los núcleos de vanguardia y las comunidades protestantes más moderadas o francamente conservadoras, cuyo líderes se confundían, sobre todo a la hora de intentar poner en marcha los planteamientos finales. El mensaje final aludió a que muchos de los participantes asistieron con “aprensiones y temores fruto de la incomunicación en que vivimos” y que habiendo “confrontado en acuerdo y discrepancia, respectivas opiniones” se anhelaba “cumplir en fidelidad con la deuda que tenemos los unos para con otros como miembros del cuerpo de Cristo, para habilitarnos así para un mejor cumplimiento de nuestra deuda como pueblo de Dios”.⁴⁰⁶ Se dijo que

Debemos a América Latina un ministerio integral; una tarea evangelizadora que llame al hombre a alistarse como discípulo de Jesucristo; una identificación con los dolores y esperanzas del hombre latinoamericano, que exprese la misma identificación de Jesucristo con su pueblo en su peregrinar hasta la cruz; un servicio inteligente y eficaz en la búsqueda de formas de organización social más justas y humanas; todo ello expresado en la vida de una comunidad liberada de toda esclavitud por la resurrección de Jesucristo y convocada a expresar esa libertad en gozosa búsqueda del mañana de Dios para nuestro continente.⁴⁰⁷

³⁹⁹ *Ibid*, p. 188. De manera parecida, O. Costas traza el perfil de esta mentalidad social protestante latinoamericana. Cf. *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, pp. 86-88.

⁴⁰⁰ J.L. González, *Encarnación y revolución*. Río Piedras, Seminario Evangélico de Puerto Rico, 1965.

⁴⁰¹ M. Arias, “El itinerario protestante hacia una teología de la liberación”, en *Vida y pensamiento*, 8, 1, 1988, p. 52. Cf. J. L. González, *op. cit.*, pp. 72-80.

⁴⁰² O. Costas, “Una nueva conciencia protestante: La III CELA”, en Varios autores, *Oaxtepec 1978: Unidad y misión en América Latina*. San José, Clai (en formación), 1980, p. 85.

⁴⁰³ O. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, pp. 92-102.

⁴⁰⁴ J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 235. La cita procede de: *Deudores al mundo. III Conferencia Evangélica (CELA)*. Montevideo, Unelam, 1969, p. 22.

⁴⁰⁵ *Ibid*, pp. 44-45.

⁴⁰⁶ *Ibid*, p. 49.

⁴⁰⁷ *Ibid*, p. 50.

Con estas palabras se resumió muy bien el espíritu de una teología encarnacional como “fundamentación, poder y modelo de presencia cristiana”.⁴⁰⁸

Unelam desarrolló dos iniciativas especialmente importantes para la tarea teológica latinoamericana: la consulta “El rol de la mujer en la iglesia” (1967)⁴⁰⁹ y, sobre todo, las consultas-encuestas dedicadas al tema “¿Quién es Jesucristo hoy?” proyectadas en 1972, calificadas como su proyecto más ambicioso,⁴¹⁰ celebradas en Brasil (1973) y Perú (1974), ésta de carácter continental, que produjeron dos libros: uno, limitado a Brasil,⁴¹¹ y otro, cuyas ponencias aparecieron en *Cristianismo y Sociedad*.⁴¹²

En su cuarta reunión continental realizada en Ñaña, Perú (1971), ISAL reconoció su alejamiento de las iglesias al mismo tiempo que se orientó resueltamente hacia la lucha política. El volumen que recoge las discusiones prácticamente no contiene ninguna aportación teológica en sentido estricto, excepto la de Hugo Assmann,⁴¹³ que no menciona la especificidad protestante en el proceso de concientización y lucha revolucionaria.⁴¹⁴

Míguez Bonino ubica lo sucedido en Ñaña como “una clara definición ideológica y estratégica [que] demanda una teología que no se proponga una explicación sistemática y global (y por consiguiente hay gran desconfianza hacia las teologías importadas) sino que se entienda a sí misma como reflexión nacida de un activo compromiso cotidiano”.⁴¹⁵ Es mediante esta aparente “renuncia a la teología” que, curiosamente, se da un retorno a las iglesias, “como campo y como instrumento de acción”.⁴¹⁶ La desconfianza con respecto a las teologías importadas, subraya Míguez, condujo a una “toma de conciencia teológica”, en el sentido de que la teología debe brotar, verdaderamente, “de la propia lucha del pueblo”: “La reflexión teológica *debe ser secretada*”, no desde una abstracción, “sino a nivel estratégico, como una crítica de la propia conciencia cristiana comprometida a su propia praxis liberadora y en ella”.⁴¹⁷ La teología se entiende como “la intercomunicación de la reflexión en la marcha, y no [como] la reflexión abstraída y sistemática que se sostiene a sí misma”,⁴¹⁸ siendo esta última práctica la más común en el seno de las iglesias tradicionales. De aquí surge la “aporía” en la cual insiste Míguez, es decir, la indefinición eclesial, al darse cuenta de la toma de partido que debían realizar mientras que sus acciones no manifiestan dicha opción: “Los problemas que se plantean en la vía de la concreción, son evidentes en el plano teológico. ¿No se subordina allí de tal manera la especificidad cristiana a la opción ideológica-estratégica que el dato teológico, la continuidad y universalidad del pueblo de Dios, quedan totalmente absorbidos? En términos eclesiológicos, la teología “confesional” a nivel de lo estratégico-táctico, resulta una fragmentación sectaria sin límite casi”.⁴¹⁹

Estas tensiones estratégico-tácticas fueron bien percibidas por el núcleo principal de ISAL en el encuentro llevado a cabo en Buenos Aires, en 1971, previo a la reunión de Ñaña y cuyas ponencias se recogieron en el volumen *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Hay que recordar el debate entre Julio de Santa Ana y Hugo Assmann.⁴²⁰ De modo que cuando ISAL se disuelve en 1975, se cierra un ciclo y se consume lo que Bastian describe dramáticamente: “El rompimiento de los teólogos protestantes con la herencia del liberalismo social

⁴⁰⁸ M. Arias, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁰⁹ *El rol de la mujer en la Iglesia y la sociedad*. Montevideo, Unelam, 1968.

⁴¹⁰ Cf. O. Costas, *Theology of the Crossroads in contemporary Latin America*, pp. 168-173.

⁴¹¹ Jasci C. Maraschin, ed., *Quém e Jesus Cristo no Brasil?* São Paulo, ASTE, 1974.

⁴¹² J. Míguez Bonino, comp., *Jesús: Ni vencido ni monarca celestial*. Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977. En *Cristianismo y sociedad*, 13, 43 y 44, 1975.

⁴¹³ H. Assmann, “Aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina”, en *América Latina: Movilización popular y fe cristiana*. Montevideo, ISAL, 1971, pp. 73-96.

⁴¹⁴ O. Costas analiza las discusiones e implicaciones de la reunión de Ñaña, en *Theology of the Crossroads...*, pp. 199-222.

⁴¹⁵ J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, p. 82.

⁴¹⁶ J. Míguez Bonino, “Visión del cambio social...”, p. 201.

⁴¹⁷ *Idem*. Subrayado de L.C.

⁴¹⁸ *Idem*.

⁴¹⁹ *Ibid*, pp. 201-202.

⁴²⁰ J. de Santa Ana, “Teoría revolucionaria, reflexión a nivel estratégico-táctico y reflexión sobre la fe como praxis de liberación”; y H. Assmann, “¿Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico”, en *Pueblo oprimido, señor de la historia*, pp. 225-242 y 243-248, respectivamente.

anterior, unida a su estrecha colaboración con los teólogos católicos, les hizo perder, en parte, sus nexos con las iglesias protestantes. Poco después, durante los años ochenta [...] la especificidad protestante, ahogada en la teología católica de la liberación, desapareció del escenario teológico latinoamericano”.⁴²¹

⁴²¹ J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 240.

TEOLOGÍA LATINOAMERICANA Y POSMODERNIDAD: UN DIÁLOGO *SUI GÉNERIS* (2011)

Para Alberto F. Roldán, amigo y colega, a quien tanto le deben estas páginas

Pero los “derrotados” no abandonan sus Cristos, sus rostros se muestran en las “sectas” de los pobres y marginales a lo largo de la historia de la Iglesia.⁴²²

JOSÉ MÍGUEZ BONINO

1. Teología latinoamericana y posmodernidad: contextos y coyunturas

Más allá de cualquier esquema de periodización ya superado, ligado sobre todo a eventos o acontecimientos eclesiales que las instituciones aprovechan para situarse como protagonistas de los lentos procesos de diversificación ideológica o cultural, lo que hoy se conoce como “teología latinoamericana”, es decir, ese conjunto de obras y testimonios de una praxis cristiana que emergió desde los años sesenta del siglo pasado, se ha establecido como una realidad incuestionable incluso en el análisis socio-político. Esta presencia, ganada mediante un esfuerzo intelectual sostenido y obtenida luego de amplios debates intra y extra-eclesiales, se ha visto confrontada en los años recientes por algunos cuestionamientos que plantean la duda acerca de su verdadero estatus en estos tiempos en los que la posmodernidad, como categoría de análisis, pone en entredicho algunos de sus planteamientos.

Si se considera que la reflexión sobre la posmodernidad en teología comenzó a fines de los años ochenta mediante una reflexión que quiso poner al día los paradigmas que habían presidido su desarrollo, y que en este aspecto fue muy perturbadora y desafiante la labor de alguien como Hans Küng, quien, a despecho de algunos teólogos latinoamericanos reconocidos, como Enrique Dussel, y para su desesperación, no colocó el concepto “liberación” como nuevo paradigma.⁴²³ Küng quería ir más allá del debate acerca del origen o la pertinencia de las teologías emergentes y sugería que el cambio de paradigma en teología (y, en este caso, la instalación del “paradigma posmoderno”) era algo mucho más relevante para la sobrevivencia de esta disciplina en un mundo cuyos modelos espirituales estaba al borde del colapso. Así lo escribió:

No nacen nuevos modelos teológicos de interpretación porque a algunos teólogos les gusta jugar con el fuego o porque se dedican en su despacho a construir nuevos modelos, sino porque el modelo tradicional de interpretación fracasa, porque los “solucionadores de enigmas” de la teología normal no encuentran respuestas satisfactorias a las grandes cuestiones planteadas en los nuevos contextos históricos, y los “inventores de paradigmas” ponen en juego, al lado de la teología normal, una teología extra-normal o “extraordinaria”.⁴²⁴

Y es que uno de los presupuestos que subyacen a la idea de posmodernidad es el de un *agotamiento cultural y espiritual*, es decir, que los paradigmas o modelos vigentes de religiosidad han cedido su lugar a un abismo de incertidumbres que, en solución de continuidad con los triunfalismos de la modernidad, la sustituye, rebasa y cuestiona de raíz. La observación de que para los europeos la teología, como labor académica, es casi una especie de *hobby*, en América Latina, en casos muy extremos, ha sido cuestión de vida o muerte, se puede ejemplificar con el asesinato de los teólogos jesuitas en la Universidad Centroamericana de El Salvador, en noviembre de 1989. Precisamente una de las búsquedas en este terreno, y desde la teoría filosófica, es la de un creyente como Gianni Vattimo, quien ha utilizado la categoría de “pensamiento débil”, a partir de la aplicación del

⁴²² J. Míguez Bonino, “Universalidad y contextualidad en teología”, en *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, ISEDET, 1997, p. 89. Cit. por A.F. Roldán, *¿Para qué sirve la teología?* 2ª ed. revisada y ampliada. Grand Rapids, Libros Desafío, 2011, p. 126.

⁴²³ En los años 90, un aula del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) fue el lugar en donde Dussel le reclamó airadamente a Küng esta supuesta “falta de sensibilidad” ante la emergencia de una teología tan sólida y pertinente como se veía entonces la producida en este continente.

⁴²⁴ Hans Küng, *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*, trad. Gilberto Canal Marcos, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 122.

concepto de la *kénosis*, el “vaciamiento” de Jesucristo, según el Nuevo Testamento.⁴²⁵ Su fundamentación para esta aplicación es como sigue:

Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kénosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos “naturales” de la divinidad.⁴²⁶

Una definición útil de para los propósitos de este trabajo es la de José María Mardones, cuando señala que la posmodernidad es una “expresión de una búsqueda superadora de las inhumanidades producidas por el proyecto moderno”.⁴²⁷ Obviamente, Mardones hablaba desde un espacio cultural que, sin ser del todo parte de las “metrópolis culturales” y asumiendo su tarea intelectual desde la fe,

Por su parte, José Benigno Zilli explica así la relación de América Latina con la modernidad:

Todas estas cosas, como se ha dicho, se estilan en los ambientes de la vanguardia, mientras nosotros trabajosamente nos dirigimos hacia la modernidad que siempre se nos escapa. Ha sido nuestro amor imposible. Y son muy amplias las capas de nuestro pueblo que viven en una situación pre-moderna, o sea, de tipo medieval, o casi primitiva. Pero con estas vueltas y revueltas ahora resulta que su situación es envidiable, porque habrían alcanzado lo que los europeos buscan, que es vivir al día como ellos viven, sin ninguna preocupación por el futuro, y sin complicaciones reflexivas o teóricas. Habrían llegado antes, por no haberse movido de su sitio, dado que la cultura en realidad habría dado la vuelta sobre sí misma.⁴²⁸

Este desfase de América Latina en relación, no con los “pulsos espirituales” de las diversas épocas, sino más bien de la valoración de los mismos desde los polos dominantes del pensamiento, se ha visto complementada con la escasa lucidez con que muchas cúpulas eclesásticas han asumido la confrontación con las nuevas corrientes filosóficas o culturales.⁴²⁹ Así, al proverbial rechazo de los aspectos aparentemente más negativos de la modernidad en nombre de un desapego a la secularización como *valor ético y social*, se ha agregado la forma en que el despertar religioso o, como dicen algunos, el hecho de que nuestro continente siga siendo una de las “reservas religiosas” de Occidente. Por esa razón, hubo autores que se negaron a otorgar a la teología latinoamericana el halo de la modernidad y que renegaron de ella como una especie de emanación de la religiosidad periférica que caracteriza, según otros, a la fe cristiana y sus productos ideológicos o de consumo.

El “cristianismo de liberación”⁴³⁰ y otras vertientes informadas por los desarrollos teológicos recientes de otras épocas se ve confrontado hoy con los énfasis del descompromiso, el desencanto y la desmovilización que caracteriza a ciertas zonas de la posmodernidad, aun cuando sigue contribuyendo a la deconstrucción de la práctica cristiana tradicional y, a la vez, a la consolidación de formas de resistencia espiritual y cultural que a ciertos sectores les resultan útiles en estos tiempos globalizadores.⁴³¹

2. Fe, posmodernidad y praxis en América Latina

La “cultura del fragmento”, en palabras de Mardones, es una de las caracterizaciones más extendidas de la posmodernidad. Ante ella, la pluralidad y la diversidad teológica latinoamericana que parecería abonar más a

⁴²⁵ Cf. A.F. Roldán, “La Iglesia frente al desafío de la posmodernidad y el pluralismo”, en *Teología y Cultura*, año 1, vol. 1, agosto de 2004, pp. 2-3. Este texto fue recogido con modificaciones en *¿Para qué sirve la teología?*, pp. 119-135.

⁴²⁶ G. Vattimo, *Crear que se cree*. Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 50.

⁴²⁷ J.M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1988, p. 11.

⁴²⁸ J.B. Zilli Manica, “Lyotard y la postmodernidad”, en *Poesis. Revista de Filosofía*, www.geocities.com/fdomauricio/lyotardylapostmodernidad.htm.

⁴²⁹ Un intento de comprensión de la posmodernidad desde una teología un tanto conservadora es el de José Pacheco Castillo, “La posmodernidad y sus efectos sobre [sic] las iglesias evangélicas latinoamericanas”, en *Recursos Teológicos*,

⁴³⁰ Cf. J.M. Sung, “Cristianismo de liberación”, serie de cinco artículos, en *Adital*, www.adital.com.br, marzo-abril de 2007.

⁴³¹ Véase, por ejemplo, G. Vattimo, *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona, Paidós, 2003, donde hace un análisis posmoderno de algunas ideas desarrolladas por teólogos como Dietrich Bonhoeffer.

esta idea, en realidad va en sentido contrario, pues sus intuiciones originarias, es decir, aquellas que le permitieron establecerse hace casi medio siglo como una manera coherente de actualizar el mensaje cristiano en nuestra situación, siguen funcionando en clave crítica a la hora de señalar (como se dice en el argot teológico mismo, *proféticamente*) los extremos a los que pueden llegar los reacomodos simbólicos y espirituales propios de nuestras sociedades. Una muestra de ello es lo escrito por José Míguez Bonino, uno de los teólogos protestantes latinoamericanos más identificados en el ámbito mundial, quien muy lejos ya de cualquier perspectiva confesional, apocalíptica o fundamentalista, valoraba, desde 1997, el riesgo de la actitud relativizadora, típica de la posmodernidad, para la teología latinoamericana. Decía entonces: “Que cada pueblo, cada momento, cada género, cada ‘temperamento’ cree su propia teología, su propia imagen de Cristo —¡una es tan buena como la otra! El *mood* del llamado posmodernismo [*sic*] legitima cultural y filosóficamente esa solución del ‘dilema’”.⁴³²

Es notorio que Míguez Bonino se mueve también en la tendencia posmoderna de la integración cultural y que presenta una postura que no coincide con la defensa de los valores religiosos o teológicos tradicionales. Su trayectoria, procedente en su etapa más temprana de una formación protestante convencional (o *evangélica*) evolucionó hasta una comprensión incluyente o, como dicen algunos más *holística*, propia del debate ecuménico de décadas anteriores. El *modo posmoderno*, al que hace referencia el teólogo argentino, es capaz de legitimar tendencias contradictorias, pero parecería que las teologías latinoamericanas de liberación, sobre todo, están blindadas para aceptar cualquier forma de negociación con opciones contrarias a su línea fundadora. Algo similar se puede decir acerca del trabajo de otros teólogos/as como Marcella Althaus-Reid, Claudio Carvalhães, Iván Petrella o el ya mencionado Jung Mo Sung, quienes con un lenguaje fuertemente autocrítico cuestionan el tono triunfalista de la teología latinoamericana en sus inicios y plantean nuevos desarrollos precisamente en los terrenos que aquella atisbó, especialmente en temas tan controversiales como la sexualidad.⁴³³ Los y las biblistas son quienes, quizá, mejor han asimilado las lecciones posmodernas en sus acercamientos poscoloniales y posconfesionales de las Escrituras, alcanzando estadios interpretativos que incluso iglesias o comunidades muy avanzadas aún no alcanzan a aterrizar en el plano práctico, debido al sólido proyecto deconstructivo que desarrollan y que radicalizan aspectos esbozados por las corrientes estructuralistas y post-estructuralistas.

En este sentido resultan esclarecedoras (y amargas) las palabras de José Comblin, teólogo belga-brasileño recientemente fallecido, cuya trayectoria personal encarnó ejemplarmente el desarrollo fructífero de una búsqueda que no vaciló en preguntarse, durante sus inicios, sobre las implicaciones de la revolución (años 50, misma época en que, por el lado protestante, Richard Shaull trabajaba el mismo tema), contribuyó al despegue de la teología de la liberación y arribó a enfoques netamente posmodernos al final de su vida. Su visión sobre la actualidad religiosa latinoamericana es un tanto catastrofista y desencantada, pero iluminadora, con ecos de un desencanto posmoderno, pero vital. Ciertamente, el tono de reproche del entrevistador parece haber influido en las respuestas lapidarias, pero sinceras de Comblin.:

¿Qué queda de la teología de la liberación?

El promedio de edad es de 80 años, los teólogos de la liberación son mayores de 80 y no apareció una nueva generación. La represión fue muy fuerte, terrible y la dictadura del Papa aquí en América Latina es total y global. Acá se puede criticar a Dios, pero no al Papa. El Papa es más divino que Dios. Cualquier cosa que venga de Europa se aplica radicalmente, por otra parte, el papa Juan Pablo II, nombró toda una serie de obispos disciplinados, sumisos, obedientes, de tal modo que es difícil encontrar en América Latina algún obispo con cierta personalidad, fueron elegidos justamente porque no tenían personalidad. Ahí las consecuencias: sumisos. [...]

¿Qué va a pasar con esta Iglesia, dónde está poniendo el acento hoy y cuál es la proyección de esto en la medida que ustedes no pudieron transformarla?

En el mundo popular, en América Central el 50 por ciento de la población es evangélica. En otros países, el 30 por ciento. La Iglesia Católica ha abandonado a las clases populares, salvo los viejos, algunas reliquias del pasado como Mariano Puga, en las nuevas generaciones no se encuentran personalidades así. No se interesan más, salvo en algunos discursos o palabras bonitas. En la práctica, no. Hoy las universidades y colegios católicos son para la

⁴³² J. Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 89.

⁴³³ Cf. I. Petrella, *The future of liberation theology. An argument and a manifesto*. Hampshire, Ashgate, 2004; M. Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona, Bellaterra, 2005; y M. Althaus-Reid e I. Petrella, eds., *Beyond Liberation Theology. A polemic*. Londres, SCM, 2008.

burguesía. El porvenir de América Latina es ser un continente evangélico protestante, salvo su clase alta. Así el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, y todas esas asociaciones que hay de ultra derecha, van creciendo en ese sector.⁴³⁴

Nicolás Panotto señala muy bien algunas áreas desde las cuales, al menos en el campo protestante, las prácticas con huella “posmoderna” resultan cuestionables:

A la hora de analizar el fenómeno posmoderno desde lo eclesial, saltan temas como teología de la prosperidad, mega iglesias, crecimiento de estructuras jerárquicas, promoción de una espiritualidad intimista, etc. Últimamente se escucha hablar del “movimiento emergente”, pero no fuertemente aún. Como se puede ver, no existe una mirada positiva en torno a este fenómeno. Lo posmoderno se relaciona con la destrucción de lo comunitario, el crecimiento del poder y la formación de un espacio óptimo para el capitalismo salvaje desde un marco religioso.⁴³⁵

Finalmente, son algunos de los nuevos rostros eclesiales los que, debido a sus formas implícitas de teología, las que obligan a practicar deslindes ideológicos y culturales muy concretos, pues como sucede con las llamadas “teologías de la prosperidad”, al énfasis tan intenso en el eclecticismo con que las personas deben asumir su acceso a la religión, esto es, a su capacidad para escoger de entre las formas religiosas tradicionales aquellos matices, hábitos o rituales que mejor les acomoden, se suma un componente sociológico que lleva a los creyentes de hoy por senderos impensados, mediante lecturas y aplicaciones de los textos sagrados (los “metarrelatos”) que en otro tiempo resultaban impensables. Lo malo es que a veces ganan más notoriedad estas “teologías” perniciosas y no alcanzan las primeras planas otros énfasis como el diálogo interreligioso, tan extendido actualmente, pero que no logra penetrar las estructuras mentales de las comunidades cristianas todavía, aunque queda bien claro que, en el caso de las culturas autóctonas existe una cierta extrañeza, pues en realidad se trata de “dialogar con nosotros mismos”, con el sustrato religioso y simbólico anterior a la presencia cristiana.

Panotto coincide en que sólo un análisis abierto y comprehensivo de los énfasis posmodernos ayudará a situarlo en una sana perspectiva teológica:

Estoy convencido de que tomar lo posmoderno, no como causa de los males actuales sino como marco de análisis, no nos hará ingresar en el campo de una laxitud relativista y analítica, como se suele temer en diversos campos del saber y experiencia sociales, dentro de ellos la misma teología. Más bien, nos ayudará a profundizar en la comprensión de los innumerables contextos sociales, políticos y culturales que vemos diariamente dibujados en nuestro contexto latinoamericano y cómo ello repercute en los diversos espacios de exclusión y construcción. Más aún, nos llevará a ampliar los marcos de análisis y los posibles caminos de confrontación y reconstrucción en el contexto de sufrimiento y dolor reales en nuestro continente, como las teologías latinoamericanas han promovido desde sus orígenes.⁴³⁶

Por todo ello, una propuesta como la de Roldán parte de la necesidad de superar, de una vez por todas, el autoritarismo y la autolegitimidad de algunas teologías que así evidencian su origen y de asumir los aspectos más rescatables de la posmodernidad, en el entendido de que, en América Latina, no se superó adecuadamente el desafío de la modernidad y, ahora, las vertientes de esta nueva forma de pensar y de vivir obligarán (y liberarán) a la teología (el viejo sueño de Juan Luis Segundo) para capacitarla en su camino de servicio para contribuir a que la vida siga siendo humana en el mundo, a años-luz de su supuesta superioridad epistemológica y con una auténtica participación comunitaria, sin ninguna forma de iluminismo mesiánico: “Sólo una teología que —con humildad, respeto y horizontes abiertos— se construya desde la comunidad de fe, en diálogo permanente con la realidad social, política, económica y cultural de nuestros pueblos, puede ser instrumento en las manos de

⁴³⁴ “José Comblin, creador de la Teología de la Liberación: ‘La Iglesia Católica optó por los ricos’”, en *Argenpress*, 7 de enero de 2011, www.argenpress.info/2011/01/jose-comblin-creador-de-la-teologia-de.html,

⁴³⁵ N. Panotto, “La teología latinoamericana frente a lo posmoderno”, en *Lupa Protestante* (España), 24 de febrero de 2010, www.lupaprotestante.com/index.php/teologia/2084-la-teologia-latinoamericana-frente-a-lo-posmoderno.

⁴³⁶ N. Panotto, *op. cit.*

Dios para el servicio del mundo”.⁴³⁷ Es lenguaje religioso, sí, para muchos superado, pero al que no puede renunciar la teología con una actitud de fondo necesariamente distinta.

⁴³⁷ A.F. Roldán, *op. cit.*, p. 204. Otro enfoque interesante sobre la posmodernidad y la teología actual es el de Alfonso Roper, “La misión cultural de la Iglesia en el mundo postmoderno”, en *Lupa Protestante* (España), 29 de marzo de 2011, www.lupaprotestante.com/index.php/teologia/2379-la-mision-cultural-de-la-iglesia-en-el-mundo-postmoderno.

EL MANANTIAL ETERNO: TEOLOGÍA, POESÍA Y LIBERTAD EN RUBEM ALVES (2007)

Para Rubem, maestro de vida y amigo entrañable

La razón para nuestro desentendimiento es simple: los teólogos académicos se avergüenzan de ser hijos de la hechicería. Su madre pasó a ser, para ellos, motivo de vergüenza. Trataron, entonces, de negar sus orígenes. Y hasta se cambiaron de casa: se establecieron en las universidades. Y empezaron a pensar y escribir del mismo modo en que piensan y escriben quienes viven en el mundo académico. Fue así que transformaron la teología, algo maldito, en cosa respetable. La hechicería se volvió teología científica o teología moral.⁴³⁸

R.A.

1. La teología protestante latinoamericana: entre la Iglesia y el pensamiento

En 1995 la revista *Pasos*, del Departamento Ecuménico de Investigaciones (San José, Costa Rica), publicó un número especial sobre la teología de la liberación (TL) y su relación con el pensamiento latinoamericano. Helio Gallardo desglosaba muy bien los diferentes tipos de teologías de liberación que flotaban en el ambiente; Franz Hinkelammert contextualizaba puntualmente dicha corriente teológica; y José Duque la vinculaba con las ideas dominantes del protestantismo, particularmente el *principio protestante* planteado por el teólogo luterano Paul Tillich. Sus propósitos en dicho texto merecen ser citados:

Las reflexiones, aún abiertas, las he ordenado en tres partes: primero, con lo que considero es la piedra de ángulo del espíritu protestante, del espíritu contestatario, el cual trasciende la tradición evangélico-protestante. Una segunda reflexión, gira en relación con la disyuntiva que nos plantea la tensión existente entre cristiandad y protestantismo. En una tercera parte, veo que el espíritu contestatario está en la esencia de la Teología de la Liberación, pues es esencia del evangelio y esta es evangélica”.⁴³⁹

Más adelante, agrega, citando a Rubem Alves:

El principio protestante es anti-idolátrico, es protesta “profética”, en él no se sacraliza lo finito, como lo son las ideologías, las clases sociales, las Jerarquías, las iglesias, las confesiones, los dogmas e incluso la unicidad de sentido de la Biblia. Asume carácter de protesta contra el mismo protestantismo cuando éste pierde su capacidad de transformarse, cuando se afina en el statu quo y se hace estático. [...]

Sobre todo en momentos de crisis, el contemplar y asumir la realidad histórica de nuestro mundo, coloca a las iglesias frente a posiciones con posibilidades utópicas o ideológicas. Para Rubem Alves, el protestantismo-evangélico tiene esa disyuntiva, y las posibilidades utópicas las puede fundamentar esta tradición, apelando a aquellos elementos fundantes contestatarios de la Reforma. Insiste Alves, que *...desde sus orígenes la mentalidad protestante implicaba un rechazo radical al carácter acabado o sagrado de cualquier estructura*.⁴⁴⁰

Esta triple aportación resultaba fundamental, más aún, ante las perspectivas planteadas desde Alemania por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, quien intentaba acercar el pensamiento religioso del continente a lo más granado de la reflexión actual. Tampoco puede pasarse por alto el volumen *Filosofía de la liberación*, de Horacio Cerutti, redactado precisamente en los años más explosivos y creativos de esta teología.

Con todo, el elemento protestante no aparecía, con un lugar propio, a la hora de explicar la emergencia de esta teología en el ambiente eclesial latinoamericano. Se reconocían, eso sí, los nombres de autores(as) protestantes cuyo trabajo trascendió los límites confesionales para dialogar con las urgencias del momento: José Miguez Bonino y la carta abierta del teólogo reformado alemán Jürgen Moltmann, por ejemplo, Julio de Santa

⁴³⁸ R. Alves, *Lições de feitiçaria*. 2ª ed. São Paulo, Loyola, 2000, p. 8.

⁴³⁹ J. Duque, “El espíritu protestante en el quehacer de la teología de la liberación”, en *Pasos*, segunda época, núm. 61, septiembre-octubre de 1995, www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?id=468&pasos_nro=5&fecha_pasos=1995&especial=1. Énfasis agregado.

⁴⁴⁰ *Idem*.

Ana y sus enfoques sobre la relación entre teología y economía, Victorio Araya y su acercamiento al concepto de Dios en varios autores católicos y, más tarde, Elsa Tamez y su relectura de la justificación por la fe, eran algunos de los hitos más sobresalientes en este campo religioso. Pero Rubem Alves era la *rara avis* de la historia, pues, cuando se le mencionaba, sólo se hacía colateralmente y pasando rápido a otra cosa. Y es que él representaba cierta incomodidad para los círculos teológicos, pues no era un buen ingrediente para la *latinoamericanidad* de esta teología el hecho de que un pensador protestante fuera uno de sus pioneros.

De ahí que en 1997, cuando emprendí la construcción de un proyecto de investigación, centrado originalmente en la necesidad de un *Diccionario de teólogos/as latinoamericanos*, me encaminaba, todavía sin saberlo, al encuentro directo con uno de los más formidables renovadores de la teología producida en el continente. Paralelamente, en los trabajos de Carmelo Álvarez, Mortimer Arias y Alan Preston Neely se encuentran más argumentos históricos acerca de la participación protestante en el surgimiento del movimiento más amplio de la TL.⁴⁴¹ Y es que, al interior de las iglesias e instituciones de educación teológica pertenecientes a esta tradición eclesial, era casi un tabú suponer que existían componentes afines a la misma que participaran en la TL, tal era el grado de satanización de que fue objeto.

2. De la teología de la liberación a la poesía

Por todo lo anterior, la lectura minuciosa de la obra de Alves constituyó la revelación de un autor que efectivamente había sido uno de los fundadores de la TL en el campo protestante y fuera de él, a pesar de las reservas de muchos estudiosos.⁴⁴² Su libro inicial, *Hacia una teología de la liberación* (título original en inglés, para lo que después se llamó *Una teología de la esperanza humana*, y más tarde, *Cristianismo: ¿opio o liberación?*⁴⁴³) fue seguido por *Hijos del mañana*, un auténtico manifiesto renovador del pensamiento religioso, pues en él lleva a cabo una crítica profunda de la civilización actual. Los títulos se multiplicaron y al impacto inicial siguió *Protestantismo y represión*, un severo ajuste de cuentas con la tradición presbiteriana; y *Dogmatismo y tolerancia*, una reunión de ensayos que celebran las virtudes de la teología reformada así como señalan sus abismos.

La teología como juego (cuyo título original era toda una provocación: *Variaciones sobre la vida y la muerte: el hechizo herético-erótico de la teología*) sacudió completamente el edificio de las ideas que abrigaba sobre una concepción cerrada, dogmática, de la labor teológica, para proyectarla hacia el ámbito del juego, el erotismo y la poesía. Eso ya se anunciaba en *Hijos del mañana*, pero ahora era toda una realidad. Se trata de un libro que ha merecido una nueva y hermosa reedición.⁴⁴⁴ Las ideas son presentadas como un juego de cuentas de vidrio que iluminan y se iluminan mutuamente con sus destellos. Inspirado en Hermann Hesse, Alves parte de la idea de que la teología es precisamente un juego, sólo que en él lo que se debate es la vida y la muerte de las personas, creyentes o no. En este juego, el papel que el mundo moderno le otorgó a la teología resulta bastante cruel, pues quienes controlan el mundo no toman en serio lo que hacen los teólogos al saberse dueños y señores

⁴⁴¹ Cf. M. Arias, "El itinerario protestante hacia una teología de la liberación", en *Vida y pensamiento*, 8, 1, 1988; Carmelo Álvarez, C. Álvarez, "La Iglesia en diáspora" de Ricardo Shaull: Un aporte protestante a la teología de la liberación", en *Vida y pensamiento*, 10, 1, 1990; y A.P. Neely, *Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation*. Tesis doctoral, Washington, American University, 1977.

⁴⁴² Aquí hay que hacer justicia a Enrique Dussel, quien en su reconstrucción histórica del movimiento de la TL siempre ha reconocido la importancia de la obra de Alves, a la que califica de "un primer gran paso". Cf. E. Dussel, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos Editores, 1995, pp. 96-99; y R. Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. Lima, CEP, 1977, 147-167. Para un panorama de la producción teológica protestante, véase: L. Cervantes-Ortiz, "Génesis de la teología protestante latinoamericana (1949-1970)", en *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, vol. XXIII, 2004, pp. 221-250, y *Redes. Revista Capixaba de Filosofía e Teología*, Vitória, IFTAV-Faculdade Salesiana, año II, núm. 4, enero-junio de 2005, pp. 9-48.

⁴⁴³ En realidad, las ideas de Alves se encuentran en germen desde su tesis de maestría, *A theological interpretation of the meaning of the revolution in Brazil*, defendida en el Seminario Union (Nueva York) en 1963. En portugués apareció como *Teologia da Libertação em suas origens. Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil*. Trad. de A. Vidal Nunes y C.F. Tavares. Vitória, IFTAV-Faculdade Salesiana de Vitória, 2004.

⁴⁴⁴ R. Alves, *Variações sobre a vida e a morte ou O feitiço erótico-herético da teologia. A teologia e a sua fala*. São Paulo, Loyola, 2005.

del ámbito *secular*. Pero la teología, despreciada y relegada al desván de las antigüedades aún tiene mucho que decir, por ejemplo, que el cuerpo es el centro de todo y allí se decide la felicidad o infelicidad de los seres humanos. Cada capítulo (o *variación*) de este libro es una inmersión en las verdades que los cuerpos humanos reclaman para saciar sus necesidades, pues éstas van más allá de lo económico o visceral. La insistencia de la teología en crear símbolos que otorguen esperanza y sentido a la vida es, efectivamente, una cuestión de vida o muerte.

Algo similar sucedió con *Creo en la resurrección del cuerpo*, abordaje inédito a la doctrina cristiana tradicional, y con *Padre Nuestro*, paráfrasis poética, libérrima, de la oración por excelencia. Al romper las amarras del lenguaje y del pensamiento, Alves se liberó de las ataduras del convencionalismo y la solemnidad. Lamentablemente, sus propios compañeros de la TL no comprendieron su evolución y lo consideraron un bicho raro en el espectro del pensamiento teológico latinoamericano. Sus intuiciones sobre el juego, el cuerpo y la educación, que comenzó a inquietarlo debido a su trabajo como profesor universitario, lo llevaron más tarde a la escritura de cuentos infantiles y *crónicas*, un género anfibio entre el ensayo y la narración, que ahora desarrolla frenéticamente.

De ese modo, Alves salió para siempre del gueto de las iglesias para entrar de lleno en el terreno de la imaginación. Además, practica profesionalmente el psicoanálisis, pues, paradójicamente, en ello se refugió para ejercer, *secularmente*, la labor pastoral. Su teología siguió siendo liberadora, aunque ahora con un marco referencial radicalmente distinto: sólo desde la belleza podrán todos los seres humanos, no sólo los pobres, destinatarios originales de esta teología, acceder a la participación plena en la transformación social, integral. Esto sonó y suena, para los ortodoxos teólogos de la izquierda cristiana, como una concesión al pensamiento burgués, dominante, pues parece que únicamente reproduce los esquemas mentales predominantes. Pero, por el contrario, es un intento por socavar, desde las raíces, los fundamentos de una fe adocenada y domesticada, precisamente por esas fuerzas sociales e ideológicas.

3. Teología y poesía: la ruptura epistemológico-estética de Alves

¿Cómo explicar la ruptura epistemológica experimentada por Alves? Cuando me dirigí a él, en junio de 1997, en busca de su “aprobación” y apoyo para el proyecto, su respuesta fue tajante: “mi trabajo no espera producir tesis académicas, sino felicidad en quien lo lee”. Semejante reacción desarmó mis intenciones iniciales y me llevó a experimentar una auténtica aventura poética, más acorde con los propósitos de tamaña obra. No intenté responder a la pregunta sobre dicha ruptura, pues al seguir el hilo cronológico del pensamiento alvesiano fui encontrando una especie de espejo en la tarea intelectual de Alves, quien se acercó a la poesía de la única manera posible: el azar. Él confiesa, por ejemplo, que nunca había oído hablar de T.S. Eliot, hasta una ocasión en que al final de una conferencia, alguien lo mencionó. Confiesa, asimismo, que su respetabilidad académica se fue a pique cuando rompió con el lenguaje académico y se entregó a los brazos de la poesía.

No obstante, su labor puede ubicarse en lo que algunos han denominado *teopoética*, es decir, una forma de reflexión teológica dominada, no por los resortes escolásticos de la teología dogmática o sistemática, sino más en la línea del diálogo ludo-poético-erótico, es decir, un acercamiento personal, subjetivo, estético, a las verdades religiosas. Aunque, hay que aclarar, que en rigor, Alves nunca ha abandonado la forma de pensar que aprendió en sus ya lejanos años de Princeton, cuando estuvo bajo la dirección de su maestro Richard Shaull, a quien conoció en el seminario presbiteriano de Campinas. Pero ni siquiera estos antecedentes logran explicar la extrañeza de un quehacer intelectual *sui generis*. Acaso sólo podría decirse que la experiencia vital se conjugó con una *conversión estética* que le ha permitido, hasta la fecha, poner a dialogar fecundamente la teología y la poesía. Prueba de ello son los volúmenes que sigue dedicando a los temas teológicos, aunque eso sí, tratados ahora con un desenfado y un alegre escepticismo que no dejan de llamar la atención. Para ello, recurre ahora al auxilio de las ciencias sociales filtradas mediante un proceso que no queda más remedio que calificar de *humanístico*, en el sentido más amplio.

Antônio Carlos de Melo Magalhães ha evaluado con justicia la labor literaria y teológica de Alves, al subrayar que, sin ser un teórico de la teopoética, la ha puesto en marcha mediante una práctica escritural que es, en sí misma, todo un modelo dentro de esta corriente de diálogo entre teología y literatura. Para él, Alves “fue asumiendo de manera creciente un hablar sobre Dios, que tiene en los poetas y otros autores literarios sus

principales interlocutores en la presentación de sus imágenes sobre Dios”.⁴⁴⁵ En este sentido, agrega que Alves reconoce, en primer lugar, que los temas teológicos no son meros objetos de racionalización y conceptualización, sino que viven en los cuerpos de las personas. La teología, así, no pertenece a la academia, sino a la vida cotidiana, pues ésta “se entrelaza en la tela simbólica, formando las diversas relaciones que nos forman”.⁴⁴⁶ Esta manera de experimentar la interacción teología-vida ha alcanzado varias etapas en las obras de Alves. De ese modo, es posible trazar un arco que va desde *Variações sobre a vida e a morte*, hasta *Livro sem fim*, pasando por *Lições de feitiçaria* y *Transparências da eternidade*, entre otros.

Desde un punto de vista personal, esas obras son los cruces de camino que Alves ha recorrido hasta llegar al punto en que su escritura es claramente reconocible. El *estilo alvesiano*, caracterizado por una serie de reiteraciones que, seguramente, en un guiño psicoanalítico acaso nunca confesado, bombardea la imaginación del lector (decir *mente* sería un atentado contra la esencia de esta literatura) para construir referencias intermitentes continuas que tocan a los autores caros a Alves. El agregado de nuevos nombres, casi imperceptible en sus libros más recientes, provee a la lectura de un toque informativo, pero gozoso, mediante el cual es posible adivinar o atisbar la alegría con que el autor de los textos alvesianos se ha ido encontrando con más y más autores. Su pasión por Adélia Prado, por ejemplo, obliga a que los lectores asuman la intertextualidad como una forma de vida, pues Alves transmite obsesivamente su experiencia antropofágica, algo que ha expresado diáfananamente, muy en la estela de Oswald de Andrade, pero con el infaltable tono teológico:

La literatura es un proceso de transformaciones alquímicas. El escritor transforma —o, si prefieren una palabra en desuso, utilizada por los teólogos antiguos, “transustancia”— su carne y su sangre en palabras y dice a sus lectores: “¡Lean! ¡Coman! ¡Beban! ¡Ésta es mi carne, ésta es mi sangre!”. La experiencia literaria es un ritual antropofágico. La antropofagia no es gastronomía, es magia. Se come el cuerpo de un muerto para apropiarse de sus virtudes. ¿No es ése el propósito de la Eucaristía, el ritual antropofágico supremo? Se come y se bebe la carne y la sangre de Cristo para hacerse semejante a él. Yo mismo soy lo que soy por los escritores que devoré... Y si escribo es con la esperanza de ser devorado por mis lectores”.⁴⁴⁷

Lições de feitiçaria es la resurrección continua de *O poeta, o guerreiro, o profeta*, que ha ido desde ser una estación importantísima en el diálogo alvesiano entre teología y poesía, a desembarazarse de la primera y volverse un tratado íntegramente dedicado al potencial poético de los seres humanos como forma de vida, por lo que ahora su nuevo subtítulo es *Meditações sobre a poesia*. La idea de lo profético en relación con lo sagrado está muy cerca de las ideas de Octavio Paz y el contacto cotidiano con la realidad que, siendo la misma todo el tiempo, esconde misterios que esperan la atención de los ojos y oídos humanos. Aquí es muy palpable la frase de Valéry que ha seducido a Alves durante mucho tiempo: “¿Qué sería de nosotros sin el auxilio de aquello que no existe?”. De ahí parte, entonces, hacia el acecho del silencio y se dirige a romper el hechizo de lo establecido como real, esto es, de aceptación obligatoria para todos. Son dignas de citarse algunas palabras del prólogo a la edición intermedia, sin el subtítulo mencionado, pues allí recupera una visión teopoética indispensable para avanzar en sus indagaciones: “Me gustaría que la teología fuese esto: las palabras que vuelven visibles los sueños y que, cuando se pronuncian, transforman el valle de los huesos secos en una multitud de niños. De ahí la sugerencia que hago: que la palabra teología sea sustituida por la palabra teopoésia, es decir, nada de saber, todo de belleza”.⁴⁴⁸

El nuevo prólogo apunta profundiza la búsqueda de horizontes: “Este libro es una meditación sobre la poesía. Los poetas siempre reconocieron que la poesía y la magia son hermanas gemelas. La secreta esperanza

⁴⁴⁵ A. Magalhães, *Deus no espelho das palavras. Teologia e literatura em diálogo*. São Paulo, Paulinas, 2000 (Literatura e religião), p. 144.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁴⁷ R. Alves, “A beleza dos pássaros em vôo...”, en *Na morada das palavras*. Campinas, Papirus, 2003, p. 66. Este texto es también el prólogo a L. Cervantes-Ortiz, *A teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas, Papirus, 2005. Oswald de Andrade hizo público su “Manifiesto Antropófago” en 1928 y lo publicó en la *Revista de Antropofagia*, que fundó junto con Raúl Bopp y Antônio de Alcântara Machado. Cf. Haroldo de Campos, *De la razón antropofágica y otros ensayos*. Ed. y trad. de Rodolfo Mata. México, Siglo XXI, 2000.

⁴⁴⁸ R. Alves, *Lições de feitiçaria*, p. 13.

de todo poeta es que sus versos realizarán de nuevo el milagro del nacimiento virginal...”.⁴⁴⁹ Se consuma así la sustitución plena de la teología por parte de su hermana la poesía, una búsqueda intensa de sentido dirigida siempre por la imaginación para la recuperación de otros ojos con qué mirar el mundo. No es otra cosa la poesía según el ideal bíblico-romántico de volver a nombrar las cosas como si se vieran por primera vez. No resulta extraño, entonces, que cada capítulo esté presidido por epígrafes tomados de poetas o de la Biblia, especialmente cuando se trata de hablar de las palabras “buenas para comer” como le sucedió al profeta Ezequiel y al vidente de Patmos. Porque el cuerpo lo procesa todo y si es iniciado en la belleza, hasta la política y la educación serán realidades más amables, más benignas, más justas. El libro concluye con una oda a la belleza:

La belleza es infinita;
ella nunca se satisface con su forma final.
Cada experiencia de belleza es el inicio de un universo.
El mismo tema debe ser repetido,
cada vez, de una forma diferente.
Cada repetición es una resurrección,
un eterno retorno de una experiencia pasada
que debe permanecer viva.
El mismo poema, la misma música, la misma historia...
Y, mientras tanto, nunca es la misma cosa.
Pues, con cada repetición, la belleza renace nueva y fresca
como el agua que brota del manantial...⁴⁵⁰

Por su parte, *Transparências da eternidade* sintetiza nuevamente la teología alvesiana en una nueva etapa del pensamiento alvesiano. Es como si sus cinco secciones respondieran las dudas planteadas por sus crónicas dedicadas a Dios: desde “¿Dios existe?” hasta “La apuesta”, la mirada de Alves sobre Dios y lo sagrado coloca al misterio en un ámbito insondable pero discernible plenamente desde la imaginación poética. Sobre la existencia de Dios, su profesión de fe es diáfana, irrefragable: “Claro que creo en Dios, como creo en los colores del crepúsculo, como creo en el perfume del mirto, como creo en la belleza de la mirada que me contempla en silencio. Todo es tan frágil, tan inexistente, pero me hace llorar. Y, si me hace llorar, es sagrado. Es un pedazo de Dios...”.⁴⁵¹

Estamos, pues, ante un caso de *fe poética, estética*, no mayor ni superior a la otra, sino más bien su complemento o posibilidad. Y ese es el tono de todo el libro, una peregrinación lúdica, erótica, hacia lo sagrado, con la nostalgia de lo aprendido en años pasados. Esto se evidencia en que Alves se atreve, aún, a declarar su amor por la Iglesia con base en lo que los artistas han producido a partir de ella, sin contenido dogmático, y concluye al respecto: “Deja que la belleza, sin palabras ni catecismo, evangelice al mundo. Dios es Belleza”.⁴⁵² Aunque en otro lugar, Alves se confiesa incapaz de amar a Dios *en abstracto*, pero anhela y ve en él un esteta que juega: “Quiero a Dios como un artista que recoge los trozos de mi vitral, roto por las pedradas al azar, y los pone de nuevo en la ventana de la catedral, para que los rayos de sol pasen por ellos de nuevo. Lo que yo quiero es un Dios que juegue con las cuentas de vidrio; y quiero ser yo una de las cuentas de vidrio, una de las cuentas de colores de su juego...”.⁴⁵³ Porque *fuera de la belleza no hay salvación*.

En *Livro sem fim*, Alves se muestra de cuerpo entero en la lucha del escritor consigo mismo: planea una obra que se le resiste y él tiene que *abandonarla*, tal como decía Paul Valery, pues cobra vida propia y quiere tener una existencia aparte. El título del libro refleja muy bien lo sucedido y el contenido se despliega de una manera libre, con las citas y notas que, como llamada de atención, invaden el campo visual del lector. El esquema del libro es claro: una explicación sobre sus características de *cajón de sastre*, de resumen vital, de

⁴⁴⁹ R. Alves, *Lições de feitiçaria. Meditações sobre a poesia*. São Paulo, Loyola, 2003, p. 13.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁵¹ R. Alves, *Transparências da eternidade*. Campinas, Verus, 2002, p. 17. Español: *Transparencias de eternidad*. Trad. de Paula Abramo Tostado. México, Dabar, 2006, p. 15.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 70; español: *Ibid.*, p. 59.

⁴⁵³ *Ibid.*, pp. 37-38; español: *Ibid.*, p. 31.

cómo surgió del cuerpo de Alves para hacerse a sí mismo desde el *desaprendere* barthesiano y el aprendizaje de los saberes y los sabores del cuerpo (*variaciones*). Éste es el centro de la obra, lo era ya desde *Hijos del mañana* y aquí reclama una vez más su reino, porque *sabe sin saber*: “Yo busco la filosofía del cuerpo. No busco una filosofía sobre el cuerpo. La filosofía sobre el cuerpo es lo que los filósofos piensan. La filosofía del cuerpo son los saberes que el cuerpo sabe sin saber. Es la *sabiduría*. Es la voz de los poetas, de los artistas, de los niños...”⁴⁵⁴

Los aterrizajes de este libro interminable son exactos: teología-filosofía-economía-cocina, todo alrededor del cuerpo de Rubem, quien se solaza en dejar que su flujo imaginativo, su verborrea traída y llevada por la felicidad y el asombro, se manifieste como una epifanía de sí mismo y de lo que ha vivido. Como nuevo teólogo ya no husmea en la fisiología divina sino en lo que otros, en este caso San Agustín, han dicho sobre Dios. Así, al lado de la “Feria de las Utilidades” de la creación originaria, está la “Feria de la fruición”, esto es, del deseo, del goce, adonde Dios se recrea y juega con las cosas en apariencia *inútiles*: “Una sugerencia poética para los teólogos: Dios como dueño de una tienda de juguetes. [...] El juego y el arte son las únicas actividades permitidas en el Paraíso. El poeta, el artista, el niño: esos son los seres paradisiacos. En el Paraíso no existe el trabajo. Sólo juego y arte”⁴⁵⁵

Muy al modo del escritor guatemalteco Augusto Monterroso, famoso por su concreción y la extrema estilización de sus textos, Alves ha alcanzado en *Quarto de badulaques* y *Mais badulaques*, la máxima condensación de su estilo fragmentario, corto, de naturaleza relampagueante, pues a través de acercamientos transversales, sesgados, microscópicos a los más variados aspectos de la realidad, su teopoética desgrana momentos intensos de felicidad lingüística y, por qué no decirlo, filosófica. Frecuentemente sus lectores llaman la atención al hecho de que nunca habían imaginado una variación mental o vivencial del modo que Alves interroga los sucesos de la cotidianidad. Así, por ejemplo, sus comparaciones de la política con los jardines, de la educación con sus diversos matices y propósitos, o de los pensamientos que le propició una cocinera, resultan deslumbrantes episodios de reflexión y observación vital.

Pero Alves no puede olvidarse de Dios y su retorno al tema está presidido por una exquisita ironía al preguntarse “¿Qué sería de nuestra alma sin la sociología, las investigaciones, las estadísticas?”, para referirse a las abrumadoras cifras sobre la población creyente. No obstante, escribe: “Por la lectura de los textos sagrados fui informado acerca de que hay un pueblo más religioso que el nuestro y que, mercedamente, ganaría la medalla de oro: la población de los reinos de Satanás, habitantes del infierno. 100% de los demonios creen en Dios. Y no sólo creen sino que se estremecen al escuchar su nombre”⁴⁵⁶. De ese modo, Brasil obtendría la medalla de plata. Y concluye observando que la fe popular en Dios no garantiza que dejen de surgir los grupos religiosos más exóticos imaginables. Este tipo de escritura hace que sus lectores más desprevenidos lleguen incluso a escribirle para preguntar si sigue creyendo, a lo que él responde siempre con una sonrisa y otro texto más agudo que el responsable de la consulta personal.

Allí mismo declara su amor por la poesía y expone su tardío acercamiento a ella: “¡Qué pena! ¡Cuánto tiempo perdido! La poesía es una de mis mayores fuentes de alegría y sabiduría”. Y recomienda: “Lea poesía para ver mejor. Lea poesía para volverse más bonito. Lea poesía para aprender a oír. ¿Ya pensó en la posibilidad de que tal vez habla demasiado”⁴⁵⁷. Curiosa, pero no casualmente, Alves experimenta la misma pasión de los emisarios anónimos que en San José (Costa Rica) inundan la ciudad con letreros que invitan a acercarse a la poesía... Y es que en Alves poesía y teología son inseparables, como cuando habla de Emily Dickinson, la solitaria de Nueva Inglaterra cuyos poemas, todos breves, extrañas criaturas poliédricas, se conocieron póstumamente y con quien Alves congenia perfectamente, sobre todo en este poema que él hubiera querido escribir y que traduce como sigue:

Algunos guardan el domingo yendo a la iglesia –
Yo lo guardo permaneciendo en casa –
Con un gran árbol como cantor –

⁴⁵⁴ R. Alves, *Livro sem fim*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 78.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, pp. 105-106.

⁴⁵⁶ R. Alves, *Quarto de badulaques*. São Paulo, Parábola, 2003, p. 46.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, pp. 104-105.

Y un pomar por santuario. –
Algunos guardan el domingo en ropas blancas –
Pero yo sólo uso mis alas –
Y en vez del repicar de las campanas –
Nuestro pájaro canta en la palmera –
Es Dios que está predicando, predicador admirable –
Y su sermón siempre es corto.

El retrato de Dickinson es entrañable: “Mujer frágil dotada de alas, con un delicado sentido del Misterio. Pero por eso mismo, por sentir el asombro del Misterio que nos rodea, despreciaba lo que decían sobre él los religiosos”.⁴⁵⁸ Como Walt Whitman, quien encontraba cartas dejadas por Dios en todas partes, Dickinson-Alves se vuelve a un Dios callejero, presente y hablando en los seres vivos... Porque Alves ha encontrado sus poetas-compañeros, poetas-teólogos, sus hermanos que lo hacen volar en el viento para encontrar una sabiduría que está al alcance de todos. Sólo que el aprendizaje *alvesiano* es una peregrinación hacia el deseo...

Su incursión en la autobiografía es otra lección de cómo desde la memoria fragmentaria es posible revisitar los lugares, las atmósferas de la infancia, los nombres del misterio. Con la insistencia temática manifestada hasta aquí, su texto sobre “Los domingos” es una pieza perfecta de superación de lo vivido mediante la imaginación del recuerdo.⁴⁵⁹ Pues aunque no deja de poner el dedo en la llaga, es decir, de subrayar lo doloroso y difícil, la luz de la experiencia ilumina de otra forma lo sucedido. La reconstrucción de esas horas interminables pasadas en la iglesia, además de una reinterpretación jocosa de los motivos de sus padres para asistir a los cultos presbiterianos, es todo un ajuste de cuentas con la exterioridad eclesiástica administrada por misioneros extranjeros insensibles a las circunstancias específicas de las personas. La anécdota que narra Alves no podía terminar mejor: “Las meretrices entrarán al Reino de Dios antes que vosotros...”.

Cuando se suponía que Alves no podía sorprender como antes, se descubre que guarda un as bajo la manga. Con *Perguntaram-se me acredito em Deus*, se reinventa como teólogo al crear una serie de fábulas bíblicas renovadas que bucean profundamente en la sabiduría de las Escrituras para transmitir una forma de vida libérrima. Nuevamente, el título del libro remite a las dudas de los lectores de sus crónicas para producir un remanso textual que no sólo coloca en su lugar la nueva fe alvesiana sino que rescata de la Biblia algunos aspectos que no brillarían de otra manera. El Maestro Benjamín, *alter ego* de Alves, pasa revista a las historias sagradas y les extrae un jugo vital aderezado con toques de ironía basados en una profunda observación de las realidades humanas, desde el Arca de Noé hasta las peculiaridades de una oración heterodoxa que rompe los esquemas establecidos para indagar en los abismos del deseo humano porque el mundo sea diferente, justo, limpio. Las primeras palabras del libro son otra declaración de fe:

Me preguntaron si creo en Dios.
Respondí con versos de Chico:
“La nostalgia es el revés del parto.
Es preparar el cuarto para el hijo muerto”.
¿Cuál es la madre que más ama?
¿La que prepara el cuarto para el hijo que volverá
o aquella que lo hace para el hijo que no regresará?
Construyo altares junto a un abismo oscuro y silencioso.
Los construyo con poesía y música.
Los fuegos que enciendo con ellos iluminan mi rostro
y me calientan.
Pero el abismo permanece oscuro y silencioso.⁴⁶⁰

Como se ve, la fecunda hibridez de la escritura alvesiana ha conseguido ir más allá de la religión convencional, pero también de la idea de literatura tradicionalmente aceptada. El carácter experimental de su

⁴⁵⁸ R. Alves, *Mais badulaques*. São Paulo, Parábola, 2003, p. 46.

⁴⁵⁹ R. Alves, *O velho que acordou menino*. São Paulo, Planeta, 2005, pp. 255-257.

⁴⁶⁰ R. Alves, *Perguntaram-se me acredito em Deus*. São Paulo, Planeta, 2003, p. 7.

producción literaria en la que ha llegado al extremo de publicar agendas con selecciones de aforismos, audiolibros y videos le han proporcionado otra forma de acceso a quienes no recurrirían tan fácilmente a la letra escrita. En ocasión de la presentación del volumen *Serie de sueños*, envió un video entrañable que conmovió intensamente al auditorio, a pesar de las limitaciones del idioma. Además, su desdoblamiento como autor de historias infantiles, corrobora lo sucedido con los heterónimos de su admirado Fernando Pessoa, pues los varios Rubem Alves con que es posible encontrarse en sus textos hacen que la escritura que brota de sus manos cumpla la función que él sueña para ella: propiciar felicidad en sus lectores. Y lo consigue plenamente.

El teólogo que fue y sigue siendo Alves, preocupado también por la labor educativa, ha aportado una serie de volúmenes que critican también profundamente los usos y costumbres pedagógicos prevalecientes. En *La alegría de enseñar*, por ejemplo, propone que los maestros y maestras asuman, sobre todo, su propia personalidad y desarrollen las de los alumnos más apegados a la vida misma, a la vida diaria, al ritmo que marca ésta para el aprendizaje de cada quien, en vez de recaer, una y otra vez, en las fórmulas ya establecidas. Su pleito permanente es, desde estas premisas, la abolición de los exámenes de admisión, que él considera innecesarios.

En cuanto al psicoanálisis, podría decirse que es otra fe que ha adquirido, pues, asumiendo la otra, la religiosa, como una duda bondadosa, aquélla le ha servido para conocerse mejor y a aquellos a quienes atiende. Alves representa, así, una síntesis impensable entre teología, poesía y búsqueda de la liberación integral de los seres humanos. Parecería pues, que, en el fondo, siempre luchó por lo mismo.

VIDA, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LA LUZ: UNA LECTURA TEOLÓGICO-POÉTICA (2008)

Para Victorio Araya, en sus 40 años de búsqueda incesante de la luz

La luz hace nacer todas las formas,
extranjera venida de la altura
en visita a la tierra cada aurora,
palabra de lo eterno repetida
hasta el fin de los siglos siempre virgen,
más vieja sin embargo que las piedras
o que los animales o las plantas.
Madre del universo pasajera
de planeta en planeta que, por turno,
se animan al amor de su mirada.⁴⁶¹

JORGE CARRERA ANDRADE
"Las armas de la luz"

1. Teología y símbolos: teoría y praxis

Para Rubem Alves, quien sigue muy de cerca a Hermann Hesse (en la novela *El juego de los abalorios*), la teología es como un juego de cuentas de vidrio en el que las o los practicantes se entretienen combinando la luminosidad de los colores mediante variaciones al parecer interminables. "¿Qué hace un teólogo?", se pregunta, y responde:

Él habla.

Puede ser que haga muchas otras cosas más gratificantes, más bellas, más relevantes: lo que no se puede negar es que, como teólogo, él lidia con símbolos. Juega con ellos.

¿En qué se distingue de otros jugadores de símbolos?

Es simple. Él usa cuentas de vidrio que los demás no utilizan y no usa muchas que los otros emplean.⁴⁶²

Debe quedar claro que Alves no habla del juego como algo banal, insignificante o irresponsable, sino como de algo profundamente serio, pues dicha práctica es capaz de transformar el mundo según los rumbos de la imaginación y el deseo humanos. En ese sentido, el juego puede ser una actividad extraordinariamente subversiva, pues permite a quienes lo experimentan trascender las realidades inaceptables y crudas que viven todos los días para crear y recrear, mediante la concentración en lo lúdico, universos o situaciones que van más allá de la facticidad, de la vida concreta, gracias al poder de la imaginación y de la capacidad para nombrar de nuevo las mismas realidades cotidianas susceptibles de transformarse en situaciones amigables y dignas de vivirse continuamente.

Jugar con el símbolo de la luz, por ejemplo, es un ejercicio de *ars combinatoria* que posibilita dejarse llevar por los misterios de nuevos colores impredecibles producidos por el fenómeno físico implícito. Sobre los vitrales, Alves agrega:

¿Cómo caracterizar las cuentas teológicas? No es difícil. Su brillo, sus colores, su calor... No es posible confundirse.[...] ...el teólogo, nuestro amigo, se dirige al arca adonde se encuentran guardadas sus cuentas. Y comienza a retirarlas. Mitos, ritos, símbolos, visiones utópicas, poemas, salmos, rezos, maldiciones, historias, gestos, desiertos, ciudades, muertes, asesinatos, resurrecciones, esperanzas, hombres y mujeres tomadas de la mano,

⁴⁶¹ J. Carrera Andrade, *Antología*. Sel. y pról.. de Vladimiro Rivas Iturralde. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 211-212.

⁴⁶² R. Alves, *Varições sobre a vida e a morte. A teologia e a sua fala ou O feitiço erótico-herético da teologia*. [1982] São Paulo, Loyola, 2005, p. 24. Este libro apareció en español con el título *La teología como juego*. Buenos Aires, La Aurora, 1982. Alves presentó el contenido del volumen en la Cátedra Carnahan del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (hoy Instituto Universitario ISEDET), de Buenos Aires, en 1981. La traducción usada aquí es propia.

cuerpos unidos en amor, prisiones, lágrimas, dolores, muchos dolores, sonrisas, muchas sonrisas, rostros, muchos rostros...⁴⁶³

La nueva teología acepta que *juega con símbolos* porque todos ellos proceden de las almas y las ansiedades humanas, las cuales experimentan el mundo a ras de suelo, pero siempre con la esperanza de dejar una huella reconocible. Eso son los símbolos: retos de pasos humanos significativos con los cuales llevar a cabo procesos alquímicos de transformación para que, reciclados, proyecten la vida concreta. Ésa es la diferencia con la teología antigua, la que se entretenía con la *fisiología divina*, con las entrañas de aquello que se suponía era querido, deseado, por la divinidad. Incluso el Dios cristiano fue *trabajado* de esa manera, en sentido contrario al de la encarnación, pues si algo representó fue la inserción de lo divino en la vida humana, arrojándose con las esperanzas y las frustraciones de las personas. El símbolo, entonces, no sólo “hace pensar” (Paul Ricœur) sino que también vehicula los sueños y aspiraciones humanas. Porque el trabajo del teólogo consiste en acunar las cuentas de vidrio, preñadas de luz, y frotarlas para que produzcan vida, una vida distinta, fresca:

Y el teólogo toma las cuentas inertes, las calienta en sus manos, y ellas fulguran, cobran vida, y él comienza a organizarlas como si fuesen alfombras, amarrando los símbolos unos con otros hasta que la red de alargue lo suficiente para ser colocada a ambos lados del abismo. ¿Recuerdan a Zaratustra?

“El hombre es una cuerda sobre un abismo...”.

Y el teólogo extiende sobre el abismo la red simbólica que tejió en su juego de cuentas de vidrio para quienes quieran tomar el riesgo de descansar en ella sus cuerpos.⁴⁶⁴

La antigua solemnidad de la labor teológica, insiste Alves, no permitía estas libertades para sus practicantes, porque la teoría o el método teológico no se atrevía a llamar a los símbolos por su nombre. Ya debe haber quedado claro que los símbolos son de la más diversa índole y que los elementos imaginativos que inundan la reflexión teológica más seria no deberían restarle un ápice de su credibilidad y pertinencia, pues como escribió Jorge Luis Borges, la teología es una de las formas más sublimes de la literatura fantástica.⁴⁶⁵ La teología, así, es un ejercicio imaginativo capaz de *pastorear los símbolos y las esperanzas de los seres humanos* con el debido respeto de su procedencia. Se trata de un trabajo más arduo que cualquiera de los encargos académicos o eclesiásticos convencionales.

La teología puede entonces decir que arraiga sus empeños en la más genuina búsqueda de humanidad para por lo menos enunciar los gemidos más hondos del alma humana, incluso aquellos que parecen surgir del primitivismo o la animalidad. Porque no debe creerse que todo símbolo es capaz de movilizar las fuerzas innatas para el cambio o la adecuación de las situaciones contrarias al deseo profundo de la humanidad por vivir en un mundo mejor. Algunos símbolos han ocasionado muerte y destrucción como sucedió en la Alemania nazi, pues el símbolo de entonces (la svástica o cruz gamada) era una deformación y proyección de deseos soterrados de venganza. Por ello, quien trabaja con símbolos (músicos, poetas, artistas en general, pero también los científicos, los economistas y un larguísimo etcétera, quienes se dediquen a prestar atención a todo lo humano) debe estar consciente de su polivalencia, de su potencial auto-referencial, positivo y negativo según las condiciones de vida.⁴⁶⁶

La relación entre la teología y los símbolos siempre ha existido, pero con demasiada frecuencia ha hecho de ellos contenidos dogmáticos de fe que escasamente proyectan las ansiedades y conflictos humanos más que de forma tangencial. Tal vez por ello, para las juventudes alemanas de hoy, por poner un caso, “la Iglesia es una de muchas proposiciones para buscar sentido a la vida”.⁴⁶⁷ La escatología, por ejemplo, siendo como es un territorio futuro en donde se juntan los alcances de todas las utopías, sólo recientemente ha sido redescubierta

⁴⁶³ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁶⁵ La cita precisa es: “Es que creo en la teología como literatura fantástica. Es la perfección del género”.

⁴⁶⁶ Una muestra del trabajo simbólico profundo en la pintura es la obra de los surrealistas Remedios Varo y Leonora Carrington, cuyos lienzos no reclaman, necesariamente, más interpretación que la evidencia de su hondura anímica y visual.

⁴⁶⁷ “Young Germans failing to respond to Pope Benedict, survey finds”, en *Ecumenical News International*, www.eni.ch, 15 de abril de 2008.

por segmentos de creyentes que la veían sólo como el último capítulo de la doctrina cristiana y dejaban de ver su potencial de resistencia y esperanza. Los símbolos del Apocalipsis de san Juan no producían más que espanto y terror, aunque en su momento sirvieron para criticar y denunciar radicalmente el carácter tanatófilo del imperio del momento y elevó la esperanza a alturas inconcebibles al visualizar y anticipar el triunfo del Cordero de Dios sobre la barbarie aparentemente incontenible. Ese símbolo, el de un cordero indefenso, pero victorioso, hizo que miles de personas afrontaran con certidumbre el rechazo, la persecución y el martirio, no con una sonrisa forzada, sino con la convicción de que el mal y a muerte, como escribió el poeta Dylan Thomas, “no impondrían su reino”.

Victorio Araya resume muy bien todo este andamiaje conceptual:

El símbolo, podemos decir, es “el lenguaje del misterio”. Cuando las palabras no bastan, el símbolo llega en nuestra ayuda. Lo expresado simbólicamente “vale más que mil palabras”. Por eso el símbolo no se explica, habla por sí mismo. Por otra parte, tratándose del Misterio Inefable, nuestro lenguaje siempre será imitado, insuficiente. Es aquí cuando viene en ayuda el símbolo para expresar mejor lo vivido, lo sentido, lo querido. Es un “no hablar” impregnado de realidad y sentido.⁴⁶⁸

Por eso la poesía, es decir, el lenguaje en su forma más auténtica, siempre en busca de algo más allá que la enunciación denotativa, se sumerge en el misterio luego del venir del silencio y encuentra que las cosas que se atreve a nombrar son más genuinas que la realidad impuesta. De ahí que sea preciso “afinar el corazón” con la poesía, con la palabra poética, como escribió Karl Rahner, para ser capaces de aspirar a escuchar la Palabra divina.

2. “Vistámonos las armas de la luz”: realidad salvífica y símbolo vital

“Para quien tiene fe, todas las cosas empiezan a brillar”. Es la cita de Pierre Teilhard de Chardin con que Araya inicia su reflexión sobre las velas y la luz como símbolos de fe y que resume en gran medida la perspectiva que asumió para su abordaje de la fe desde hace un par de décadas.⁴⁶⁹ A semejanza de Alves, como él, uno de los precursores protestantes de la teología latinoamericana de la liberación, y quien pasó por un *giro estético-poético* que transformó su manera de vivir y hacer teología, Araya experimentó una conversión inesperada hacia los misterios de la luz como canal de gracia, bendición y comprensión del Dios cristiano. Lejos de los manuales dogmáticos y mucho antes del *boom* editorial de los diccionarios de símbolos y afines (algunos sumamente útiles para atisbar las profundidades del asunto⁴⁷⁰), aunque autores como Carl Gustav Jung ya habían adelantado mucho al respecto, Araya tomó como punto de partida la liturgia y, progresivamente, se fue adentrando en la certeza de que la luz era la realidad y el símbolo que lo estaba esperando. Y no es que haya renunciado a la perspectiva que construyó en los años heroicos, como él mismo explica: “Juzgo que mi producción actual esta en línea de continuidad con mi producción anterior. Puede que no sea valorada como teología social y secular. Ciertamente, pertenece a un ámbito más intrabíblico y eclesial-litúrgico, pero no es menos liberador”.⁴⁷¹

Al referirse a la matriz bíblico-teológica del tema de la luz, afirma:

En la historia de la Salvación la luz está al principio —Génesis— y al final —Apocalipsis—. La Luz en su riqueza simbólica apunta hacia la plenitud de vida y bienestar (*shalom*) que constituye la voluntad primera y última de Dios para toda su creación. Pero también expresa el compromiso cristiano: el que no ama a su prójimo está en tinieblas. La anti-vida, la mentira, el odio-violencia son expresión de los mecanismos históricos de los poderes del mal. Esas fuerzas de oscuridad mataron a Jesús, creyendo que se podía sepultar la luz-vida de Dios”.⁴⁷²

⁴⁶⁸ V. Araya, “Las velas: símbolo de luz y fe”, en *Signos de Vida*, CLAI, núm. 13, septiembre de 1999, p. 29.

⁴⁶⁹ *Idem*.

⁴⁷⁰ Para mencionar sólo dos títulos imprescindibles: Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*. 6ª ed. Barcelona, Herder, 2000; y Manfred Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1994.

⁴⁷¹ Jonathan Pimentel, “La alegría de hacer teología: el peregrinaje teológico de Victorio Araya” (entrevista), en *Signos de Vida*, núm. 44, junio de 2007, p. 35.

⁴⁷² *Idem*.

Las intuiciones de Victorio Araya en relación con la luz parten de una atenta lectura (liberadora siempre) de los textos bíblicos y del encuentro con un símbolo omnipresente, ligado como pocos a la manifestación de lo sagrado en la historia de las religiones. Paso a paso, Araya se va encontrando con que la luz es protagonista activa de la historia de salvación, al grado de que cuando Jesús mismo anuncia su identificación con ella, el sesgo cristológico (tema trabajado también brillantemente por él) de la reflexión teológica encuentra un asidero conectado con la más genuina tradición cristiana, justamente aquella que sustituyó al Sol con la figura de Jesucristo, expresada en el lenguaje profético-apocalíptico como la llegada de la Aurora (Lucas 1.78b).

“Las armas de la luz” a las que se refiere San Pablo (Romanos 13.12b) son el instrumento para invadir el mundo y la sociedad con la transformación querida por Dios. Ella es el instrumento del cambio al realizar el anuncio divino: exhibir la injusticia, desnuda, sin disfraces, para superar lo que sucede en las tinieblas. La luz, así, forma parte del kerigma cristiano, pues dondequiera que se impone hace llegar un nuevo día y cada espacio iluminado se proclama como territorio liberado. La luz es profeta, misionera, ente comprometido con la voluntad de Dios de anular la oscuridad del caos derrotado desde los instantes fundadores del mundo. Por ello, Araya recuerda las hermosas palabras de Isaías 58.6-10, “en las que se ligan la ‘luz y la práctica bienaventurada de la misericordia’”: “Cuando acabes con todas las opresiones y compartas tu pan con el hambriento y a los pobres sin techo ofrezcas albergue, cuando cubras con ropa al desnudo y no te desentiendas [o invisibilices] a tu hermano, entonces brillará tu luz como la aurora..., entonces surgirá tu luz en las tinieblas y tu oscuridad se convertirá en medio día”.

La omnipresencia de la luz en la Biblia hizo que Araya siguiera su rastro liberador para conectar su realidad con la vida humana que requiere símbolos para su lucha cotidiana en términos de vida, felicidad, salvación, paz, presencia de Dios, acción del Espíritu, Día del Señor... Eso ya está expresado en el Antiguo Testamento: “Tú eres mi lámpara, oh Jehová” (II Samuel 22.29, “Señor, tú eres mi candela”, según la versión que prefiere Araya. El salmo 18 (vv. 28-29) dice, de manera similar:

En verdad, Tú al pueblo humilde salvas...
En verdad, Tú alumbras mi candela, ¡oh Señor!
¡Oh mi Dios! Tú esclareces mis tinieblas.⁴⁷³

Araya comenta cómo estos textos bíblicos destacan una gran verdad, la de la fe-confianza del pueblo de Dios, y añade:

Para expresar la experiencia vivida de liberación y victoria, se recurre a la fuerza de un símbolo ligado a la experiencia vital del autor. En medio de la oscuridad, la fuerza salvadora de Dios se manifestó como luz: “Dios es nuestra candela-luz”, ¡y la energía que la mantiene encendida!

Una vez más el símbolo (vela-luz-oscuridad) nos abre un camino para hablar del misterio de Dios, facilitando expresar lo vivido. Lo vivido es siempre mayor que lo expresado.⁴⁷⁴

El teólogo, entonces, como dice Alves, pasa a ser también un artesano, y hay que ver a Victorio Araya, el teólogo y profesor universitario, afanado en su tarea de elaborar velas, *candelas*, para los amigos y hermanos/as de todas las latitudes que se encuentran con él en su taller teológico-artesanal, preocupado por encontrar sus colores preferidos. Allí es adonde se constata la forma en que la búsqueda genuina de la luz puede hacer posible iluminar las tinieblas humanas... Desde esta perspectiva, la celebración litúrgica comunitaria alrededor de las velas (práctica que en el protestantismo latinoamericano no se ha extendido lo suficiente) sirve para hacer memoria de los misterios de la salvación pues

la simbólica de la luz [...] enriquece la fiesta litúrgica. De ahí la importancia de la vela encendida en nuestras celebraciones como símbolo de la luz de Dios, quien hizo la luz como señal primera de su vida abierta en gracia hacia los seres humanos.

⁴⁷³ *Sagrada Biblia*. Versión crítica de Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975., en V. Araya, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁷⁴ V. Araya, *op. cit.*, p. 30.

La vela encendida significa la luz de la fe y nos ilumina para vivir esa fe con gratitud y fidelidad como hijos e hijas de la luz. Y al mismo tiempo nos remite a la vida de la comunidad cristiana como "luz del mundo".⁴⁷⁵

Esta representación de los creyentes en la figura de las velas encendidas subraya el espíritu atento y vigilante de la fe *que no quiere apagarse*, que desea seguir encendida "gesto de fidelidad, entrega y confianza en el triunfo definitivo de la luz divina sobre la oscuridad y el caos que desean recuperar terreno.

3. La luz, realidad acompañante en la génesis cotidiana del mundo

Según las Escrituras hebreas, en el momento de la Creación del mundo, Dios instaló la luz en el mundo gracias a su poder de separar el caos del orden. La luz, así, aparece como el primer elemento creado en ponerse del lado de Dios. Fue la primera compañera de Dios y quien la acompañará siempre. Por eso, T.S. Eliot (1888-1963) considera que también debe celebrarse:

¡Oh Luz Invisible, Te alabamos!
Demasiado brillante para los ojos de los hombres.
Oh Luz Suprema, Te alabamos por lo más pequeño,
Por la luz de oriente que tocan de mañana nuestros chapiteles,
Por la luz que toma una posición oblicua al anochecer,
El crepúsculo con vuelo de murciélagos sobre los quietos estanques,
La luz lunar y el resplandor de los astros, la luz del búho y la falena,
La lámpara de la lucerna en una brizna de hierba.
¡Oh Luz Invisible, Te adoramos!

(“Coros de *La Roca*”)⁴⁷⁶

Porque de ella procede la luminosidad que alumbra la vida de la humanidad, en una suerte de traslado amoroso que va de mano en mano, del santuario religioso a la vida cotidiana y es un reflejo del ser divino:

Te damos las gracias por las luces que hemos encendido,
La luz del altar y la del santuario;
Pequeñas luces de los que meditan a la medianoche
Y luces emitidas por los cristales multicolores de las vidrieras
Y la luz reflejada en la piedra bruñida,
La dorada madera tallada, la coloreada pintura al fresco.
Nuestra mirada es submarina, nuestros ojos miran hacia arriba
Y ven la luz que se quiebra por el agua movediza.
Vemos la luz, pero no vemos de dónde viene.
¡Oh Luz Invisible, Te glorificamos!

El poema desarrolla, así, una visión al mismo tiempo trascendente y cotidiana de la luz, pues ella la que acompaña la vida humana, con toda su conflictividad, pues ella representa un asidero, un recordatorio de la divinidad, la cual incluso puede rechazarse para añorarla después. El versículo eliotiano de gran aliento expresa esta interacción con gran intensidad:

En nuestro ritmo de vida terrena nos cansamos de la luz. Nos alegramos cuando termina el día, cuando se acaba la función; y el éxtasis es dolor en demasía.
Somos niños cansados prontamente: niños levantados por la noche que se hacen dormidos cuando se arroja el cohete; y el día es muy largo para el trabajo o el juego.
Nos cansamos de la distracción o de la concentración, dormimos y nos alegramos de dormir;
Regidos por el ritmo de la sangre y del día y la noche y de las estaciones.
Y tenemos que apagar la vela, apagar la luz y volverla a encender;
Siempre tenemos que apagar, siempre tenemos que volver a encender la llama.

⁴⁷⁵ *Idem.*

⁴⁷⁶ Todas las citas de poemas proceden de la antología inédita *Cegados por la luz*, selección y prólogo de L. Cervantes-Ortiz.

Por eso te damos las gracias a Ti por nuestra pequeña luz, salpicada de sombra.
Te damos las gracias a Ti, que nos has impulsado a edificar, encontrar, moldear con la yema de nuestros dedos y los rayos de nuestros ojos.
Y cuando hayamos erigido un altar a la Luz Invisible, tal vez podamos poner en él las pequeñas luces para las que fue hecha nuestra visión corpórea.
Y te damos las gracias de que las tinieblas nos hagan presente la luz.
!Oh Luz Invisible, Te damos las gracias por Tu gran gloria!

De modo parecido, Odiseas Elitis (Grecia, 1911-2000) celebra, con un lenguaje cercano al surrealismo, el surgimiento de la luz en el Génesis como el alumbramiento original del mundo en su camino hacia la vida:

En un principio la luz Y la hora primera
en que los labios todavía en el barro
prueban las cosas del mundo
Sangre verde y en la tierra bulbos dorados
Bellísima en su sueño se tendió la mar
sin blanquear las gasas de éter
bajo los algarrobos y las grandes erectas palmeras
Allí sólo hice frente
al mundo
llorando amargamente
Mi alma buscaba Señalero y Herald
Vi entonces recuerdo
a las tres Mujeres de Negro
levantando las manos hacia Oriente
Dorada su espalda, y la nube que dejaban
apagándose poco a poco
por la derecha Y plantas de distinta figura
Era el sol todo rayos que llamaba
con su eje en mi interior Y
el que yo era en verdad, el muchos siglos antes
el todavía verde dentro del fuego el arraigado en el cielo
sentí que venía y se inclinaba
sobre mi cuna,
igual que memoria hecha presente
tomó la voz de los árboles, de las olas:
"Misión tuya, dijo, este mundo
escrito en tus entrañas
Lee y esfuézate
y lucha", dijo
"Cada cual con sus armas", dijo
Y los brazos extendió como
un joven primerizo Dios que crea a un tiempo sufrimiento y alegría
Primero arrancadas con fuerza
se desclavaron y cayeron de las almenas
las siete Hachas
como en la Tormenta
punto cero en que empieza nuevamente
la fragancia del pájaro
pura regresaba la sangre
y los monstruos tomaban forma humana
Qué patente lo Incomprensible
Después llegaron también todos los vientos de mi familia
los muchachos con los carrillos hinchados
y las anchas verdes colas como Sirenas
Y otros ancianos, de antiguos familiares

conchados, barbudos
Y la nube partieron en en dos Y luego en cuatro
y soplaron los restos, echándolos hacia el Norte
Impuso su ancho pie sobre las aguas arrogante la gran Torre
La línea del horizonte brilló
visible densa impenetrable
Éste el primer himno.

“El Génesis”

El chileno Jorge Hübner Bezanilla (1892-1964) retoma el tema de la creación y descubre las virtudes creadoras de la luz:

La luz con unas nubes hizo encendidas fraguas,
disfrazó a los torreones con un amplio albornoz,
alzó náyades diáfanas de la paz de las aguas:
¡la luz formó de nada sus mundos, como Dios!
("La luz")

Rainer M. Rilke (1875-1926), por su parte, desde una visión de temor, con una proyección más amplia y subjetiva de lo religioso se refiere a la luz como primera criatura de Dios, considerándola como primicia del cosmos:

Tu primera palabra ha sido: luz;
y se hizo el tiempo. Luego callaste largo rato.
Tu segunda palabra se hizo hombre, temerosa
(aún somos oscuros en su tono)
y tu semblante vuelve a meditar.

Pero yo no deseo la tercera.

Esta manera de *sufrir la creación* dota al canto de un tono elegíaco que avizora no sólo la infabilidad de la luz sino también su “inmaterialidad metafísica”, algo así como su protagonismo acompañante en silencio de los momentos fundadores. Jorge Luis Borges (1899-1986) no deja de aludir a su ceguera en un entrevista reencuentro poético con la luz negada, pero siempre creadora:

Pero de nuevo el mundo se ha salvado.
La luz discurre inventando sucios colores
y con algún remordimiento
de mi complicidad en la resurrección cotidiana
solicito mi casa,
atónita y glacial en la luz blanca,
mientras un pájaro detiene el silencio
y la noche gastada
se ha quedado en los ojos de los ciegos.
“Amanecer”

Isabel Fraire (México, 1934) evoca, a partir de un instante determinado, los momentos originarios en que la luz era la primera criatura y el mundo silencioso era apenas el escenario con la presencia divina presidiéndolo todo:

como un inmenso pétalo de magnolia
se despliega la luz de la mañana

no hay casas no hay pájaros

no hay bosques

el mundo
ha quedado vacío
hay solamente luz

Y siguiendo en ese mismo espíritu de indagación, se encuentra con la luz genesiaca en otros momentos de contemplación del mundo, de la realidad circundante, porque allí sigue vigente, vigilante, la compañera del Creador:

las estrellas nos mandan
únicamente el nombre de su luz

lámpara
luz oscura
sacada de la tierra

luz y noche se asombran
mutuamente

amanecer
de pronto
la luz se hace silencio

la luz
nada en el silencio
el día se mueve

la luz juega a ser espejo
y baila
coqueta enardecida
con su sombra

la luz en el agua
corre
perseguida por sus cabellos [...]

Carlos Bousoño (España, 1923) también lo advirtió al intuir la relación entre Dios y su primera criatura. Dios desciende en su forma más delgada y perfecta, y busca al ser humano agazapado entre los pliegues del mundo:

Dios está entre los aires vivo y puro,
pero durante el día
su presencia de luz se desvanece
ante la claridad que dulce gira.
Cuando llega el crepúsculo,
lenta aparece en la vibrante cima
de los aires su forma en resplandores,
su presencia purísima.
Hace falta la noche para verte
entero, ¡oh Dios! Entre la noche viva
quiero tenerte, ver tus ojos puros
que lucientes me miran.
Mucha noche hace falta en las estrellas,

pero más en el alma se precisa.
[...]
Tu aparición entonces sobre el cielo
del alma en vasta noche oscurecida,
allá, en el más profundo firmamento,
luce hondamente y sin medida.
Tu luz desciende clara,
trémula, pura: el aire se ilumina.
Toda mi alma en el amor se empapa,
y tiembla, y brilla.
¡Oh alma traspasada!,
bebes luz que desciende, luz divina,
y te levantas sosegadamente
y oreas a Dios como una brisa.
Dios en la brisa. Puros cielos limpios.
No existe el mundo. Espacio sólo brilla.
El alma llega, toca, pasa, gime
de amor, y se retira.
Dios hecho luz cubre los cielos.
Tú ya no existes, alma mía.
Sólo el espacio iluminado.
Sólo la luz se extiende límpida.

“La luz de Dios”

Era, según Roberto Juarroz (Argentina, 1925-1995), “la inocencia de la luz”, la misma que puede, eventualmente, encontrarse (o perderse) en Dios:

La inocencia de la luz
no sirve para los lugares intermedios
y menos todavía
para los fundamentos
y las digitaciones del vacío.

La luz no puede modelar el tiempo,
sino tan sólo confundir sus huellas
y clasificar con tedio sus orillas.

La luz no sirve para verte,
sino tan sólo para deslumbrarme
y hacerme deletrear tus nombres falsos.

La luz no sirve para verme,
sino tan sólo para hundir mis ojos
en otra forma de ceguera.

La luz sólo podrá servirnos
cuando pierda,
como dios,
su inocencia.

(Poesía vertical)

Otros, como José Lezama Lima (Cuba, 1910-1976), se refieren a la luz como “el primer animal visible de lo invisible” y se encuentran con ella en cada amanecer, como si en todas las mañanas se repitiera el milagro del primer *fiat lux*. Jorge Guillén (España, 1893-1984) en “Amanece, amanezco”, así lo expresa:

Es la luz, aquí está: me arrulla un ruido.
Y me figuro el todavía pardo
Florece del blancor. Un fondo aguardo
Con tanta realidad como le pido.

Luz, luz. El resplandor es un latido.
Y se me desvanece con el tardo
Resto de oscuridad mi angustia: fardo
Nocturno entre sus sombras bien hundido.

Aun sin el sol que desde aquí presiento,
La almohada —tan tierna bajo el alba
No vista— con la calle colabora.

Heme ya libre de ensimismamiento.
Mundo en resurrección es quien me salva.
Todo lo inventa el rayo de la aurora.

David Huerta (México, 1949) ha seguido esa huella de la llamada *poesía pura* y explora el amanecer como una veta siempre refulgente de posibilidades creadoras para sumarse al devenir interminable del mundo, incluso en las cosas más pequeñas:

Cunde el amanecer:
polvo que tiembla pálido
a la orilla del día,
esplendor indeciso
en los techos profundos,
claridad primordial
y leve incandescencia.
Qué perfección de tenue
laberinto de espejos,
de murmullos, de calles.
La vigilia enarbola
imágenes pausadas.
Amplio respira el mundo
que se ahonda sin límite.

“Amanecer”

La luz trabaja todos los días recreando el mundo, igual que Dios, como si repitiera sus hallazgos cotidiana, insistentemente, y de ese modo constatar que “el mundo es bueno”. Incluso los seres humanos, al renovarse cada día, pueden celebrar la novedad del día, gracias a la recepción gozosa del impulso anímico de la luz:

Me ilumino
de inmensidad

“Amanecer”

En un supremo ejercicio de concisión, Giuseppe Ungaretti (Italia, 1888-1970), procedente de un estilo hermético, pero intimista, consigue plasmar la experiencia humana del encuentro cotidiano pero potencialmente trascendental con la memoria de los instantes primigenios, recreados por el retorno mágico de la luz. Vicente Aleixandre (1898-1984), a su vez, se interroga sobre el origen y sentido de la misteriosa presencia lumínica y trata de saber si esa luz quiere decirle algo acerca del creador

¿De dónde vienes, celeste túnica que con forma de rayo luminoso
acaricias una frente que vive y sufre, que ama como lo vivo?;

¿de dónde tú, que tan pronto pareces el recuerdo de un fuego ardiente tal el hierro que señala,
como te aplacas sobre la cansada existencia de una cabeza que te comprende?

Tu roce sin gemido, tu sonriente llegada como unos labios de arriba,
el murmurar de tu secreto en el oído que espera,
lastima o hace soñar como la pronunciación de un nombre
que sólo pueden decir unos labios que brillan. [...]

Dime, dime quién es, quién me llama, quién me dice, quién clama,
dime qué es este envío remotísimo que suplica,
qué llanto a veces escucho cuando eres sólo una lágrima.
Oh tú, celeste luz temblorosa o deseo,
fervorosa esperanza de un pecho que no se extingue,
de un pecho que se lamenta como dos brazos largos
capaces de enlazar una cintura en la tierra. [...]

“La luz”

Y en ese mismo espíritu contemplativo, José María Pemán (1897-1981) no tiene más remedio que dirigirse a la luz en oración:

Señor: yo sé que en la mañana pura
de este mundo, tu diestra generosa
hizo la luz antes que toda cosa
por que todo tuviera su figura.

Yo sé que te refleja la segura
línea inmortal del lirio y de la rosa
mejor que la embriagada y temerosa
música de los vientos en la altura.

Por eso te celebro yo en el frío
pensar exacto a la verdad sujeto
y en la ribera sin temblor del río;

por eso yo te adoro, mudo y quieto;
y por eso, Señor, el dolor mío
por llegar hasta ti se hizo soneto.

“Oración a la luz”

Octavio Paz prefiere seguir el rumbo de la luz como un ente autónomo que ilumina el mundo para redescubrirlo siempre:

La luz sostiene —ingrávidas reales—
el cerro blanco y las encinas negras,
el sendero que avanza,
el árbol que se queda;

la luz naciente busca su camino,
río titubeante que dibuja
sus dudas y las vuelve certidumbres,
río del alba sobre unos párpados cerrados;

la luz esculpe al viento en la cortina,
hace de cada hora un cuerpo vivo,
entra en el cuarto y se desliza,
descalza, sobre el filo del cuchillo;

la luz nace mujer en un espejo,
desnuda bajo diáfanos follajes
una mirada la encadena,
la desvanece un parpadeo;

la luz palpa los frutos y palpa lo invisible,
cántaro donde beben claridades los ojos,
llama cortada en flor y vela en vela
donde la mariposa de alas negras se quema:

la luz abre pliegues de la sábana
y los repliegues de la pubescencia,
arde en la chimenea, sus llamas vueltas sombras
trepan los muros, yedra deseosa;

la luz no absuelve ni condena,
no es justa ni es injusta,
la luz con manos invisibles alza
los edificios de la simetría;

la luz se va por un pasaje de reflejos
y regresa a sí misma:
es una mano que se inventa,
un ojo que se mira en sus inventos.

La luz es tiempo que se piensa.

“La vista, el tacto”

4. “La luz en las tinieblas resplandece”: redención y cotidianidad

“La luz/ no muere sola/ arrastra en su desastre/ todo lo que ilumina” (Eduardo Lizalde): la luz atribulada. Como reza el epígrafe de este apartado, la luz no escapa de las nefastas consecuencias de la situación humana caída, ¡pues también ella espera su redención escatológica! En su analogía con el amor, Lizalde (México, 1929) esboza lo que algunas zonas poéticas han explorado acerca de la lucha de la luz contra las tinieblas en un mundo torcido que escoge a las segundas como dice el evangelio de Juan (3.19): “pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz porque sus obras eran malas”. Y vaya que la tradición del Discípulo Amado trabajó incisivamente esta oposición llevando la comparación hasta el límite de sus posibilidades, muy en la línea de las comunidades apocalípticas del primer siglo que ansiaban la intervención cataclísmica de Dios para poner en orden la historia y reivindicar a “los hijos de la luz”. Esta visión, rayana en el maniqueísmo, asumía el simbolismo de la luz como una fuerte contraposición ante los poderes terrenales que, en opinión de los grupos religiosos en cuestión, no hacían otra cosa que perpetuar la oscuridad como forma de existencia. El apego o la fascinación por la luz los ayudó a manifestar su obediencia al plan divino, según lo entendían, mediante la antítesis luz-tinieblas, que les sirvió para delimitar su proyecto comunitario y, más tarde, teológico.

La poesía también asume el conflicto de una luz sometida, sumisa, inmersa en la lucha cotidiana y traduce alegóricamente su agonía como parte de su drama. Así lo hace José Gorostiza (México, 1901-1973):

La luz, la luz sumisa
(si no fuera
la luz, la llamaran sonrisa),
al trepar en los muros, por ligera,
dibuja la imprecisa
ilusión de una blanda enredadera.
¡Ondula, danza y, trémula, se irisa!
Y la ciudad, con íntimo candor,

bajo el rudo metal de una campana,
despierta a la inquietud de la mañana,
y en gajos de color
se deshilvana.
Pero puso el Señor,
a lo largo del día,
esencias de dolor
y agudo clavo de melancolía.
Porque la claridad, al descender
en giros de canción,
enciende una alegría de mujer
en el espejo gris del corazón.
Si ayer vimos la luna desleída
sobre un alto silencio de montañas...;
si ayer la vimos derramarse en una
indulgencia de lámpara afligida...,
nos duele desnatar en las pestañas
el oro de la luna.

“La luz sumisa”

Este gran poeta reflexivo mira la luz sujeta al dolor y la melancolía, en una dinámica teológica muy cercana a “Muerte sin fin”, su mayor poema, en donde la conciencia busca a Dios y encuentra sólo sus huellas en el mundo perdido, transido de penurias y nihilismo. Con todo, el poema ve cómo la luz puede aún “encender una alegría de mujer” que puede rescatar a los seres de la oscuridad.

En esa misma tónica del dolor, del desgarramiento, Francisco Matos Paoli (Puerto Rico, 1915-2000) indaga acerca del “misterio de iniquidad” en el mundo, que pone a luchar “la luz contra la luz”:

Misterio
de iniquidad:
la luz contra la luz.

El Poderoso
adopta suavidades insomnes,
permite el dolor
de las cosas.

[...]

Insiste el césped
donde se violenta el sueño.

A pesar de la prohibición
(terquedad del hombre)
se impone
la cintura redonda reducida
a silencio.

Sin embargo,
la niebla no es todo.
El pobre de espíritu
aparece
contra el amor de la luz.
Y vuelvo a declinar,
al encontrar la estrella sobre el polvo,
pisada por la policía.

No acabará el combate
de los ríos huyentes
que nunca se eslabonan
al mar.

La tierra asombra
con su azar de montaña renacida.
La luz contra la luz.
"La luz contra la luz"

Milton Zárate (Costa Rica, 1956), cuyos poemas extensos están plétóricos de una espiritualidad que no se contiene y se libera con efluvios de fe aderezada con atisbos del dolor que fluye y crea ambientes propicios para una nueva comprensión de los símbolos.

[...]
Emprenderemos la muerte
con la nostalgia que brota del insecto
en cada noche,
con la sumisa oquedad
de un beso partiendo,
con el canto inútil
del pánico en los ojos.

En cada lejanía
hay un mar inocente y solo,
donde la muerte
es un deseo luminoso y exacto
que nos une,
estertor del mundo que pasa
como un pájaro soñado
por la escarcha última,
donde el hombre y su plenitud
son una sombra que estalla
ante el rotundo clamor de la ceniza.

Emprenderemos la luz
y su abisal huída,
sobre mi piel y sus signos
de intangible soledad.
Sólo así,
con el acento de mi voz sellada,
cruzaremos la puerta
del milagro asido a la caricia.
Sólo así,
tendrá destello en cada pupila
emergente,
el mágico rocío
de la noche, naciendo.
"La luz poseída"

"Nacer a la noche" es una forma de protesta que se levanta para rescatar los misterios escondidos en los pliegues nocturnos. El rocío, como depositario de la luz, es testigo de una esperanza que se niega a morir porque prefiere seguir naciendo todos los días.

Carlos Pellicer (México, 1897-1977), desde una vida atormentada por la dualidad existencial, se dirigió a la luz para que, como viéndose en su espejo prismático, tratar de dilucidar su propia relación con el misterio, no siempre gozoso. Sus dos "Sonetos de la luz" traslucen esa búsqueda personal que se proyecta hacia niveles colectivos. En el primero se pregunta por el tipo de conocimiento de fe que no le permite salir de los brazos de la muerte y cómo intuye que la luz es un sendero transitable hacia el encuentro místico:

¿Cómo sabiendo que Tú eres la vida,
ando en la muerte lleno de alborozo?
Me inclino sobre mí como ante un pozo:
¡Y en sombras bajas, la estrella encendida!

Qué espesor de silencio en esa herida
tan desangrada como un calabozo.
Pero allá abajo chispea con gozo
esa punta de sol jamás partida.

Si te quiero cubrir, pequeño abismo,
sería sepultarme así en mí mismo.
Pero al cerrar los ojos, en mis ojos

la inescandible luz allí estaría.
Y entre la destrucción y sus despojos
deja esa luz su cordial joyería.

En el segundo, advierte que la luz, efectivamente es una puerta hacia la vida y que, gracias a su mediación podrá llegar hasta un encuentro furtivo con Cristo:

La luz descubre la verdad que es vida.
¿Estoy amaneciendo muy despacio?
El cuerpo, tumba en luz, será un palacio;
la copa, con el agua confundida.

Quiero ver sin los ojos, descendida
e invasora de cuanto en mí es espacio
la jocunda explosión de ese topacio
que en luz esconde su verdad cumplida.

Iluminarme luminosamente
como el agua que sale bajo el puente
y en el instante que el cenit ordena.

La luz descubre la verdad que es vida.
¡Cristo, Dueño y Señor, pon la azucena
sobre el sepulcro de la ceiba hendida!

El perfil soteriológico se esboza, también, en la concisión de alguien como Paul Celan (1920-1970), quien sucintamente advierte cómo la luz acompaña este designio divino:

Una vez
lo oí,
lavaba el mundo,
inadvertido, toda la noche,
real.

Uno e Infinito,

aniquilado,
hilar.

Luz fue. Salvación.

Lezama Lima ha llegado, en “Himno para la luz nuestra” hasta el colmo de la identificación cristológica, pues luego de un periplo verbal exploratorio, implora que la luz sea quien suba a la cruz:

De la inteligencia de la misa
a los placeres de la mesa,
el rayo vital no cesa
de engrandecerse con la vista.

Aunque el oído me da la fe,
la visión como un mastín rastrea
lo que el Arcángel flamea
en el punto donde no se ve. [...]

El joven luz, Apolo justo,
separa la hoja de la playa
de la tortuga que no raya
la meta del tiempo. Qué buen gusto,

magnífico paladar que se apoya
en la hoja que va a su desgaire.
Plumón y cierzo Don Aire
peina al revés la corriente que ignora

[...]

Pero la luz descubriendo su rostro
y el agua consagrando su estatua.
Las cenizas que afloran al agua
reavivan al centenario Cagliostro.

Hay un cielo que no crepita,
cuando concurre a la siesta
en guiraldas. Abre la espita,
acolcha la toronja su ascua. [...]

El dios mayor, armado todo
de metal, de lluvia y de semilla,
hasta que la insolencia de las estaciones
rompió en risa la luz temprana.

[...]

El halo canónico de la trucha
hiera la uva del poniente.
Diga la luz que nos escucha
la compañía del astro sonriente. [...]

Amargo fue, su ondulación extraña,
medir la luz en su balanza,
ser y ser lo que no se alcanza,
resplandecer y ser huraña.

[...]

Pero la luz igual bajó al hombre,
se enredaba en las zamarras barbiluna,
en el cántaro sin agua, una
señal tejida se decidió a ser nombre.

Con su cítara penetraba las ovejas dormidas,
se le rendían los cielos en su potestad superior,
la música total en las proporciones escindidas
y el ritmo en el gusano arador.

[...]

Luz junto a lo infuso, luz con el daimon,
para descifrar la sangre y la noche de las empalizadas.
Las tiras de la piel ya están golpeadas,
y ahora, clavada la luz en la cruz de la Pasión.

De esta manera y otras múltiples formas, la poesía y la teología se encuentran en un diálogo simbólico adonde la luz es atisbada como misterio, vehículo de lo sagrado y manifestación de lo inefable. La frase *Post tenebras lux* enuncia muy bien los horizontes futuros prometidos por la fidelidad al relámpago divino, en un espectro que va desde la fe religiosa hasta la certeza del milagro en todas sus formas.

El teólogo es poeta, y viceversa, cuando se niega a aceptar las distinciones fáciles y trata de reconocer el misterio de Dios dondequiera que se encuentre. Su canto, entonces, regresa a los orígenes y el lenguaje se dedica a celebrar la intensidad del misterio eterno:

La luz es el poder espiritual de Dios.
ORÍGENES

Dios vio antes del comienzo de las cosas, usándose a Sí mismo como luz.
FILÓN DE ALEJANDRÍA

La luz arquetípica estaba en el Logos.
JUAN

A las tres en cuyo día he vivido.

Honor a Quien tuvo la primera idea de la luz y juega con su metáfora.

Gracias a Aquél que nos dio la luz, y ojos para mirarla.

Lumen angelicum, lumen fidei, en mi oscuridad, ¿no me contestas?

Por tu luz veremos luz, dicen los Salmos.
Por tu ausencia estaremos ciegos, dice el pintor.
Por tu silencio estaremos muertos, dice el poeta.
Por tu recuerdo reviviremos, dicen los hombres.

Esta luz, dice el pintor, no se puede pintar,
apenas vislumbrar,
acaso balbucir.

Para describir la luz, dice el poeta,

se necesitan todas las palabras del idioma,
pero ninguna palabra puede transmitir
la sensación de verla brillar en tus ojos.

Para el individuo la luz es una experiencia personal,
para la especie es una forma continua de la historia;
para ti, es el rayo único del momento,
la materialización de lo indecible.

La luz y la vida son varias y diferentes,
en el fondo están unidas y concuerdan;
su unión procede del Uno que las ordena
y del Ojo que las mira irse.

La luz es el deseo hecho cuerpo,
la duración del rayo hecho mirada.

La luz es el pensamiento visible de Dios,
es uno de sus nombres secretos,
es el principio y el fin del tiempo,
es el Ser presente.

La luz no sabe que es luz y no se ve a sí misma,
la luz es ciega como una rosa.

Los pintores de los primeros días
sabían que la luz es forma y la forma es tiempo.
Yo sólo conozco las cosas por la sombra que dejan en el suelo,
afirma el pintor.

¿Se aproxima esa hora de luces increíbles
cuando por un despliegue de imágenes felices
la conciencia se baña en un mar de claridad?,
se pregunta el poeta.

Pasamos de la luz corpórea a la incorpórea,
y se abren los ojos de la mente;
pasamos de la luz incorpórea a la corpórea,
y se abren los ojos de los sentidos, dicen los hombres.

¿Quién le dará a la luz un pasado biográfico,
ancestros y descendientes de sombra?
¿Quién la hará nacer y desnacer en un lugar del tiempo,
en la ensoñación de un ojo humano?

Esta luz que tarda mil años para llegar
dura un momento en el ojo.
Esta luz que se propaga instantáneamente
todavía está lejos.
Esta luz que sucede ayer y ahora
sucede aquí y allá. Esta luz que desciende a lugares inmundos
permanece incólume en la pupila.
Esta luz imposible de pensar
es la posibilidad de lo soñado.
Toda ella ve, toda ella habla, toda ella siente.

La luz es la primera y la postrera *visio Dei* en este mundo.

La luz penetra a los cuerpos con sus rayos visionarios,
de manera que materia y sueño
se vuelven actualmente,
históricamente inseparables.

La luz es la crónica del día corpóreo,
es el presente formal de lo pensado,
es el ojo del entendimiento sobre las cosas olvidadizas,
es el verbo que ilumina al hombre.

La luz, contenida en una forma,
sin cesar escapa de sí misma.
Yo juego en mis manos con la luz formal.

Cuando la luz divina entra, la humana se pone.

El carácter autorrevelante de la luz, no la revela.

Toda luz viene de arriba, toda muerte sale de adentro.

No apartes tu cara de la luz,
puedes caer en la tiniebla ubicua.

Frente a la Luz las luces de la tierra
son dependientes, limitadas, opacas;
en sus Ojos nuestros ojos son sombras,
lo vivo es una doncellez embalsamada,
un devenir postrero;
en sus Ojos, cerramos los párpados y seguimos viendo.

Antes de que Dios fuera fijado en una forma y en un nombre
estaba Solo, profundamente Solo,
en la imaginación del hombre que estaba creando.

La luz se va volando cuando apenas llega.

El ser es luz presente.

HOMERO ARIDJIS (México, 1940), "La luz"

RESISTENCIA, MÍSTICA Y SILENCIO EN UN COMUNICADO DEL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (1998, 2005)

Es probable que los profetas hayan sido los primeros en comprender la ambivalencia de la religión: sirve para propósitos opuestos, dependiendo de quienes manipulan los símbolos sagrados. Puede ser usada para iluminar o para cegar, hacer volar o paralizar, dar coraje o atemorizar, liberar o esclavizar. De ahí la necesidad de separar a Dios, en cuyo nombre hablaban, el Dios de los oprimidos, que despertaba la esperanza y apuntaba hacia un futuro nuevo, de los ídolos de los opresores, que se volvían personas gordas, pesadas, satisfechas consigo mismas, arraigadas en su injusticia y ciegas para advertir el juicio divino que se aproximaba...⁴⁷⁷

RUBEM ALVES

1. Religión y cambio social: perspectivas

Dos perspectivas aparentemente contrarias, la del teólogo-poeta Rubem Alves y la del sociólogo Otto Maduro coinciden al advertir que el valor de la religión depende del uso que recibe en manos de quienes la instrumentan y la hacen operativa.⁴⁷⁸ Coinciden también al señalar que el lugar de la religión en la lucha por el cambio social implica una serie de conflictos adicionales a los propios del ámbito sociopolítico. Es decir, que al agregar el ingrediente religioso al caldo de cultivo político-ideológico se producen todavía más conflictos.

Lo anterior apunta, aunque en otro sentido, hacia lo que tanto ha insistido Hans Küng al referirse al hecho de que no habrá paz en el mundo mientras no exista paz entre las diversas tradiciones religiosas. La ambigüedad propia del elemento religioso obliga a discutir su relación con el cambio social desde la óptica intrínseca que la preside y que se encadena con lo que es propio a su vez, del debate político, esto es, el manejo de las esperanzas de colectividades en su búsqueda por formas más igualitarias de vida.

Si la religión se ubica en un espacio nada virtual que canaliza ideológicamente dichas esperanzas de un modo determinado, aun cuando su fuerza operativa haya dejado de ser la dominante en una sociedad pretendidamente secularizada (o secularizada a medias), entonces no deja de ser relevante interrogar los canales por los cuales sigue ejerciendo influencia en el imaginario colectivo. Incluso si tal influencia se hace concreta mediante procedimientos, actores o situaciones ajenos a las religiones institucionales. Chiapas, México y, por extensión, toda América Latina, son un laboratorio sumamente complejo adonde estas redes de influencia religiosa expresada a través de una fenomenología abiertamente no religiosa se manifiesta intensamente.

Aunado a esto, el (re)surgimiento de nuevas maneras de experimentar la religiosidad, complica más las interpretaciones de dicho fenómeno. Las comunidades indígenas que aparentemente han optado por transformar su cosmovisión mediante la inserción de nuevos paradigmas religiosos constituyen un espacio privilegiado para apreciar cómo el sincretismo producto de estas transformaciones vehicula también otras posibilidades de lucha por el cambio social.

En la interpretación de todo esto, habitualmente campean dos perspectivas mutuamente excluyentes, la triunfalista y la pesimista, las cuales intentan encerrar tan complicada problemática, en un esquema absoluto que define lo que sucede. La primera, como una renovación absoluta de dichas comunidades gracias a las nuevas prácticas religiosas, y la segunda, como una aceptación acrítica de las formas religiosas heterodoxas que acaban con todo lo preexistente, siendo que los niveles de apropiación y reconstrucción de las esperanzas colectivas experimentan matices múltiples.

2. La “trayectoria textual” del EZLN

Desde que apareció públicamente, en varias ocasiones se ha señalado la fuerza literaria de los comunicados del EZLN. Octavio Paz y Carlos Fuentes no dejaron de advertirlo. La recopilación de los mismos en varios volúmenes ha permitido apreciar con mayor perspectiva los alcances de la novedad representada no sólo por el estilo sino

⁴⁷⁷ R. Alves, “O Deus dos oprimidos”, en *O que é religião*. [1981] São Paulo, Ars Poetica, 1996, p. 84. Trad. de L.C.-O.

⁴⁷⁸ Cf. O. Maduro, *Religión y lucha de clases*. Caracas, Ateneo de Caracas, 1979, pp. 107-119.

por sus contenidos y sus apreciaciones.⁴⁷⁹ Ahora es posible leerlos todos en su página de internet. Si bien es cierto que se podría acusar al subcomandante Marcos de un fuerte “protagonismo literario”,⁴⁸⁰ que le ha ganado una fuerte antipatía en muchos sectores, dado que aparecería como un oportunista aspirante a escritor que se ha valido de la lucha armada y sus pausas interminables para ganarse un lugar en la historia literaria,⁴⁸¹ también es verdad que la manera intensamente poética de muchos documentos y comunicados ha calado hondamente.

Por lo anterior, aquí se pretende asumir la “ambigüedad literaria” de lo que se denominaría, provisionalmente, la escritura neo-zapatista y la cosmovisión indígena que trasluce. Con ello no se acepta del todo que sean las voces indígenas las que se expresan en un discurso público ampliamente publicitado (y en un idioma que nunca ha sido suyo, debido su papel de instrumento privilegiado de la dominación cultural), dado que se trata, en el mejor de los casos, de una formidable traducción que hace inteligibles esas voces, que nunca han tenido espacios formales de difusión, a la cultura clasemediera urbana al mismo tiempo que dialoga críticamente con las coyuntura sociopolíticas del país. Un ejemplo reciente es “El evangelio según san Marcos”, la respuesta cifrada de Octavio Rodríguez Araujo a “La (imposible) ¿geometría? del poder en México”, uno de los más ácidos comunicados sobre la situación política, escrito a la luz de las próximas elecciones presidenciales.⁴⁸²

En su texto, Rodríguez Araujo utiliza sardónicamente la estructura literaria y algunas líneas teológicas del texto neo-testamentario para comentar las opiniones expresadas en el comunicado. Desde los primeros documentos, que tomaron por sorpresa a la opinión pública, se percibió su intención poético-mística, aderezada con fuertes dosis de ironía, sobre todo en su comprensión de las perversas relaciones que han regido, durante 500 años, la relación vida-muerte en esa región de Mesoamérica y, por qué no decirlo, en buena parte de las comunidades indígenas de México. Según Antonio García de León, aquellos documentos iniciales reflejan la transformación del discurso político en discurso poético y el uso radicalmente creativo de la guerra y de la información [...] una particular combinación de discurso radical, teñido a menudo de un sentimiento rulfiano ante la muerte [...] En esta combinación desconcertante es por donde la palabra verdadera ha logrado avanzar con fuerza hacia los otros espacios y rincones de la patria, poniendo en jaque al poderoso, al hombre de oro, al de los palacios solitarios.⁴⁸³

El nuevo estilo político del EZLN se complementa, indisolublemente, con un “lenguaje fresco y directo, lleno de referencias simbólicas y con una poesía nata que le viene de sus estructuras pensadas en las lenguas mayas de la región”.⁴⁸⁴ Esta confluencia se aprecia con claridad en uno de los primeros documentos que se salen de la coyuntura directa; se trata de “Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía”, redactado en agosto de 1992, el año del Quinto Centenario.

La lucha zapatista se ha dado, en buena medida, en el terreno del lenguaje, algo completamente insólito: “Nunca antes el terreno de la guerra se había desplegado tan claramente en la arena del lenguaje mismo [...] Nunca antes, en el transcurso de nuestras vidas, las palabras habían significado tan claramente lo que

⁴⁷⁹ Margo Glantz advierte “ la extraña mezcla de discursos [¿o géneros literarios” ?] que Marcos ha cultivado, en los que pasa de la proclama política y la declaración de guerra a la parodia, la caricatura, el sermón, el texto cosmogónico, a la fábula, a la visión profética y, ¿por qué no?, aunque parezca un término obsoleto, a una conciencia desgarrada”, “Paz y Marcos: máscaras y silencios”, en *La Jornada Semanal*, supl. de *La Jornada*, núm. 185, 20 de septiembre de 1998, p. 5.

⁴⁸⁰ Un eco de esta duda se plantea en la pregunta que hace Glantz acerca de la ambigüedad del Marcos escritor, al referirse a un texto que califica como “ pastiche político del Quijote”: “ ¿Se trata simplemente de un texto que revela las veleidades de un hombre que aspira a ser escritor y alcanzar una voz propia, literaria, pero a la vez pretende darle una voz a una comunidad indígena sin expresión en castellano y que transmite su saber a un mediador que nos lo comunica?”, *Idem*.

⁴⁸¹ Esta imagen se ha reforzado con la larga lista de libros que han aparecido con su nombre: *Desde las montañas del sureste: cuentos, leyendas y posdatas del Sup Marcos* (Plaza & Janés), *Detrás de nosotros estamos ustedes* (Plaza & Janés), *El sueño zapatista* (Anagrama), *La historia de la espada, el árbol, la piedra y el agua* (Colectivo Callejero), *La historia de las preguntas* (Colectivo Callejero), *La historia de los colores* (Colectivo Callejero), *Cuentos para una soledad desvelada* (Publicaciones Espejo) y la novela *Muertos incómodos*, escrita junto con Paco Ignacio Taibo II (Planeta). En la página web www.geocities.com/ccd-utopia/fzln/estetica/estetica.htm puede leerse un análisis amplio: “La propuesta estética del zapatismo”.

⁴⁸² Cf. O. Rodríguez Araujo, “El evangelio según san Marcos”, en *La Jornada*, 23 de junio de 2005; “La (imposible) ¿geometría? del poder en México”, en *La Jornada*, 20 de junio de 2005.

⁴⁸³ A. García de León, “Prólogo”, en *EZLN: Documentos y comunicados. 1° de enero/ 8 de agosto de 1994*, p. 12.

⁴⁸⁴ *Idem*.

supuestamente significaban, poniendo tan en claro la naturaleza acartonada e hipócrita del discurso oficial”.⁴⁸⁵ Además, esta lucha también ha sido interpretada, como un enorme esfuerzo por hacer de “el poder de la palabra [...] el epicentro simbólico de un movimiento revolucionario que no se concibe como vanguardia”,⁴⁸⁶ algo completamente distinto a los propósitos de las guerrillas latinoamericanas de otros tiempos. En palabras de Yvon Le Bot: “La novedad del EZLN no está en que se haya metido en la comunicación satelital [...] Está en una redimensionalización de la palabra política [...] No inventar un nuevo lenguaje sino resemantizar o darle un nuevo significado y un nuevo significado a la palabra en la política”.⁴⁸⁷

Muchos intelectuales, guiados por sus temores y sus fobias, no pudieron reconocer la autenticidad de esta palabra y creyeron ver en los comunicados el ejercicio de una mentalidad esotérica “que muy poco tiene que decirle al mundo de hoy”. No pudieron percibir la forma en que este nuevo lenguaje se opone al “realismo ortodoxo”, basado en las estadísticas económicas, al que nos tiene tan acostumbrados el neoliberalismo triunfalista y ciego.

3. Las posibles lecturas teológicas

Los primeros intentos por interpretar teológicamente las propuestas zapatistas no tomaban en cuenta el matiz místico-poético del discurso guerrillero. Obviamente, los críticos al servicio del régimen, no dejaron de señalar negativamente la vertiente mística de los comunicados. Para ellos, esta inclinación de índole espiritual alejaba a los zapatistas de un contacto realista con la problemática que pretendían resolver, convirtiéndolos en un conjunto de iluminados desprovistos de una clara visión política. Además, se atribuía esta orientación a la influencia (entendida como perniciosa) de los elementos indígenas que, en una mezcla sincrética y caótica, aparecían cada vez que los dirigentes del movimiento abrían la boca.

El desprecio por el lenguaje utilizado para expresar la protesta y las reivindicaciones exigidas era una manifestación más de la enorme incomprensión de que siguen siendo objeto los y las herederos de la tradiciones ancestrales del “México profundo”. Dentro de los intentos de análisis teológico del discurso zapatista, se pueden mencionar tres muy valiosos: en el campo católico, una recopilación de artículos escritos por periodistas y sacerdotes,⁴⁸⁸ donde, entre varias colaboraciones ciertamente muy breves, pero brillantes, Jesús Vergara pasa revista a la teología de la liberación y su relación con el conflicto chiapaneco.⁴⁸⁹ En el campo protestante, y como parte de un seminario de análisis del programa político del EZLN llevado a cabo por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en Costa Rica, Enrique Schäfer ha intentado trasladar, sin ningún triunfalismo, algunas de las consecuencias del programa zapatista (“Por una sociedad donde quepan todos”) al debate ideológico-táctico actual, dentro del marco de las nuevas organizaciones sociales.⁴⁹⁰

Francisco Limón, por su parte, intentó una “lectura teológica” del movimiento guerrillero, a través de un análisis de algunas de las frases o consignas más persistentes.⁴⁹¹ Algunas proceden casi directamente de los evangelios, como es el caso de “los más pequeños”. Otras, especialmente las que relacionan la vida con la muerte, aluden reiteradamente (aunque no se mencione) al tema de la muerte vicaria o de la resurrección. Ejemplos de estas frases son los siguientes fragmentos:

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? [...] ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin, el “¡YA BASTA!” que devolviera a esas

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁸⁶ A. García de León, “Prólogo: Redes de transición, selva de símbolos”, en *EZLN: Documentos y comunicados*, 2, p. 20.

⁴⁸⁷ Y. Le Bot, *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista*. México, Plaza & Janés, 1997, pp. 348-349, cit. por M. Glantz, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁸⁸ Varios autores, *Chiapas: El Evangelio de los Pobres. Iglesia, justicia y verdad*. México, Temas de Hoy, 1994.

⁴⁸⁹ J. Vergara Aceves, “La teología de la liberación en Chiapas”, en *Chiapas: El Evangelio de los Pobres...*, pp. 129-134.

⁴⁹⁰ E. Schäfer, “La posible dulzura de una derrota. Consideraciones praxiológicas en torno a ‘una sociedad en la que quepan todos’”, en *Pasos*, San José, DEI, 68, nov.-dic. de 1996, pp. 20-36.

⁴⁹¹ F. Limón, “Lectura teológica del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, en *Vida y Pensamiento*, San José, Costa Rica, vol. 16, núm. 2, noviembre de 1996, pp. 145-156.

muerdes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez pero ahora para vivir?

Y miren lo que son las cosas porque, para que nos vieran, nos tapamos el rostro; para que nos nombraran, nos negamos el nombre; apostamos el presente para tener futuro; y para vivir... morimos.⁴⁹²

De ahí que no sea una casualidad que García de León abra una de las secciones de su primer prólogo a los documentos zapatistas con un epígrafe de Isaías 53.3-4, el pasaje del Siervo Sufriente: “Despreciado y tenido como la basura entre los hombres, hombre de dolores y familiarizado con el sufrimiento, semejante a aquellos a los que se les vuelve la cara, estaba despreciado y no habíamos hecho caso de él. Sin embargo, eran nuestras dolencias las que él llevaba, eran nuestros dolores los que le pesaban, mientras nosotros lo creíamos azotado por Dios, castigado y humillado por Él”.⁴⁹³ Esté o no detrás de esta cita la mano de Carlos Monsiváis, García de León se coloca, sin proponérselo, muy cerca de la línea bíblico-teológica de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, quienes han trabajado sólidamente el tema de los pueblos crucificados como encarnación del Siervo Sufriente.⁴⁹⁴

Entre los trabajos mencionados únicamente Schäfer alude a la mística o cosmovisión que, desde el título de su ensayo, plantea una dinámica muy diferente respecto a la victoria o a la derrota del movimiento. Y es que, justamente, las resonancias religiosas, teológicas o incluso místicas del discurso zapatista no son evidentes en una lectura superficial e incluso política.

En ese sentido, tendría que plantearse la posibilidad de una lectura místico-teológico-poética, lo cual implica el uso de una hermenéutica en la que converjan estos tres ejes.

Las tesis que manejamos aquí son las siguientes: a) el efecto político-popular de las resonancias místico-poéticas de los comunicados zapatistas, y b) la existencia de una espiritualidad indígena, de corte cristiano-sincrético que ha sintonizado con las raíces proféticas latentes (y adormecidas operativamente por las iglesias) en las prácticas populares de la religiosidad cristiana nominal que prevalece en la sociedad mexicana.

4. Resistencia, mística y silencio

A continuación, se intentará trazar un esquema interpretativo de la forma en que actúan discursivamente estos elementos, a partir de un texto con el que el EZLN abandonó el silencio que se prolongó desde marzo hasta julio de 1998. Se trata de “México 1998. Arriba y abajo: máscaras y silencios”,⁴⁹⁵ un extenso documento cuya estructura revela la conjunción y el contrapunto de elementos literarios, políticos y religiosos mencionados al principio:

- I. México, mitad de 1998.
- II. Las máscaras y los silencios de arriba.
- III. 1998. El Ejército Federal Mexicano: entre Ángeles y Huertas.
- IV. Las máscaras y los silencios para los de abajo.
- V. Las siete víctimas de la nueva estrategia gubernamental para Chiapas.
- VI. El viejo Antonio contra el maoísmo trasnochado.
- VII. La séptima máscara y el séptimo silencio.

⁴⁹² *Ibid*, pp. 153-154. Cf. “[¿De qué nos van a perdonar?, 21 de enero]”, en EZLN: Documentos y comunicados [1], p. 90; “[Carta para agradecer apoyo desde el extranjero, 22 de marzo de 1995]”, en *EZLN: Documentos y comunicados* 2, p. 285. Cursivas de L.C.

⁴⁹³ A. García de León, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁹⁴ Cf. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, en Varios autores, *Cruz y resurrección*. México, CRT-Servir, 1978, pp. y en *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, núm. 18, 1989, pp. 305-33; J. Sobrino, “Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé”, en *Concilium*, 232, 1990, pp. 497-506, y en *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander, Sal Terrae, 1992, pp. 83-95. Alguien que ha seguido esta línea en México es la profesora Bárbara Andrade, de la Universidad Iberoamericana.

⁴⁹⁵ “México 1998. Arriba y abajo: máscaras y silencios”, en *Perfil político de La Jornada*, supl. de *La Jornada*, 17 de julio de 1998, VIII pp.

El texto abre con un epígrafe del *Juan de Mairena*, de Antonio Machado, relativo al hombre público, el político, a quien hay que exigirle “fidelidad a la propia máscara” dentro del juego político, entendido como “una confusión de máscaras, un mal ensayo de comedia”, según las palabras del poeta español. Las palabras del comunicado son contundentes:

Esta cara, la más irracional que el Estado mexicano haya tenido en toda su historia, oculta su horripilante imagen detrás de una máscara. Y el sonido de la sangre que cobra día a día, se calla tras un silencio.

Pareciera evidente que las máscaras ocultan y los silencios callan.

Pero es verdad que las máscaras también muestran y que los silencios hablan.

Ocultar y callar, mostrar y hablar máscaras y silencio. Estos son los signos que ayudarán a entender este fin de siglo en México.

Sí, éste es un país de máscaras y silencios.⁴⁹⁶

Estas dos metáforas son el eje de todo el documento, crítica lapidaria y profunda del modelo económico-político impuesto, literalmente a sangre y fuego, sobre el país. Echando mano de Hamlet (“Ya he oído hablar de sobra de vuestros maquillajes: Dios os ha dado una cara y os hacéis otra; andáis a brincos, os contoneáis, pronunciáis mal, ponéis apodos a las criaturas de Dios, y hacéis de vuestra ignorancia vuestra lascivia”).⁴⁹⁷ Marcos arremete contra las máscaras oficiales productoras de silencios. Las máscaras gubernamentales (la “historia oficial”, el (inexistente, pero muy funcional) “Estado de Derecho”, la “modernidad” a ultranza, la “Macroeconomía”) se sirven del silencio de la desmemoria y del olvido para llevar a buen puerto sus propósitos. Según Glantz, Marcos ha jugado ampliamente con la ya clásica metáfora de las máscaras mexicanas de *El laberinto de la soledad*:

el gobierno se esconde tras una palabra enmascarada por lo que las pláticas de paz, ese diálogo tantas veces roto por el gobierno y el ejército, se convierte de facto en una palabra enmascarada. La ya larga lucha entre zapatistas y gobernantes va marcada por una disyuntiva, la que legitima a quienes llevan la máscara en el rostro y la palabra verdadera, y descalifica —ilegitima— según los zapatistas, a quienes representan al gobierno, es decir a quienes se des cubren el rostro pero enmascaran su palabra, los que se ocultan tras una palabra sospechosa y no son fieles a su propia máscara.⁴⁹⁸

La segunda y tercera secciones denuncian las violentas acciones gubernamentales y del ejército, quienes se han colocado “La Máscara de la Guerra”, porque “con ella viene el silencio de la muerte”: la muerte se ha convertido en una cifra, tal y como sucede con todo lo que toca el neoliberalismo. La cuarta sección mira hacia las máscaras y los silencios de los de abajo: el anonimato y el individualismo impuestos por la globalización para las mayorías del país, pero que no logran ocultar la pesadilla. Las máscaras de la apatía y el cinismo quieren cundir como plaga también. Y es ahí cuando surgen los más variados silencios:

El del rencor en contra de todo o de nadie, que se concreta en el que está al alcance. El de la impotencia de sentirse demasiado pequeño ante una máquina avasallante, inasible y, sin embargo, omnipresente. El de la desesperación de verse y saberse solo, sin una sospecha siquiera de que las cosas podrán ser mejores mañana. El de la resignación que asume lo inevitable de la injusticia y del papel de víctima mientras el victimario borra su rostro al concretarse en el patrón, el policía, el varón, el mestizo, el ladrón, el vecino, el-otro-siempre-el-otro. Y el silencio de la rabia explota en cualquier momento, un silencio que se acumula y crece en situaciones absurdas, inesperadas, incomprensibles: el hombre con la mujer, el banda con el transeúnte cualquiera, el trabajador con el trabajador, el indígena con el indígena, el uno con el otro, el rencor con el rencor.⁴⁹⁹

Se trata de un silencio múltiple, proteico, no necesariamente lastimero, negativo, sino también creador, impulsor de nuevas esperanzas y, en ese sentido, profundamente místico, místico para la acción: “Nuevas formas

⁴⁹⁶ *Ibid*, p. II.

⁴⁹⁷ Cf. W. Shakespeare, *Hamlet* [acto III, escena I]. Madrid, Aguilar, 1967, p. 117.

⁴⁹⁸ M. Glantz, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁹⁹ “México 1998...”, p. V. Cursivas de L.C.

de lucha van creando sus propias máscaras y van forjando sus silencios. Poco a poco crece y se multiplica la digna máscara de la resistencia [...] Detrás de la misma máscara del anonimato [...] [todos] se resisten a quedarse así-como-si-nada [...] Y con la resistencia camina y se levanta un silencio terrible: el silencio que acusa y señala”.⁵⁰⁰ Es, así, un silencio eminentemente profético, que denuncia (la violencia y la injusticia) y anuncia (la esperanza del cambio social), al mismo tiempo que transforma positivamente las máscaras y los mismos silencios. Como en un juego cruel en el que el número siete acude con fatal recurrencia, la quinta sección enumera a “las siete víctimas de la nueva estrategia gubernamental en Chiapas” y cumple con el anuncio de la sección anterior de señalar despiadadamente los últimos movimientos del régimen hasta ese momento.

La sexta sección, extremadamente alegórica, irrumpe con unos relatos del viejo Antonio “contra el maoísmo trasnochado”, alusión seguramente dirigida hacia el pasado maoísta de muchos gobernantes recientes, porque, explícitamente se habla de algunos ex-izquierdistas que actualmente trabajan como “asesores de la derecha”. La figura del león (¿el sistema omnívoro?, ¿el ogro filantrópico?) funciona como emblema de aquello contra lo que se combate y que se resiste de múltiples formas a la aniquilación. La sabiduría indígena intuye, poéticamente, cómo conseguirlo: “Cuando entendimos que sólo el león podía derrotar al león empezamos a pensar en cómo hacer para que el león se enfrentara consigo mismo. Los viejos más viejos de la comunidad dique había que conocer al león y nombraron a un joven para que lo conociera”.⁵⁰¹ El joven que es enviado para conocerlo logra que el león, al comerse una presa “infiltrada” con vidrios en el corazón, se mate a sí mismo. La alegoría plantea, así, una posible (y realista) profecía sobre el futuro de esa colaboración ex-radical con el régimen.

La última sección es, quizá, la más importante en términos de la afirmación del silencio como arma. Machacando una vez más con el número siete y retomando el simbolismo de la máscara y el silencio, el texto expone, de manera casi mística, los alcances y la fortaleza del silencio de los indígenas, pero también de todos aquellos que se sumen a la esperanza. Ellos, los indígenas, depositarios de la lucha ancestral, son los que perciben los caminos de los vientos invitando a que se unan a su barco, nueva arca de Noé, aquellos que sintonicen con la búsqueda de la democracia, la libertad y la justicia.

La suspensión del discurso, dice Glantz basándose en Sor Juana, está ligada casi siempre a estados místicos. Y si en la gran poeta, su silencio adquirió un sentido político, “la historia del zapatismo podría resumirse como una alternancia entre el silencio o suspensión del discurso y una producción desmesurada de palabras, [...] años en que la palabra hablada y la palabra escrita ocupan un lugar descomunal”.⁵⁰²

⁵⁰⁰ *Ibid*, pp. V-VI.

⁵⁰¹ *Ibid*, p. 7.

⁵⁰² M. Glantz, *op. cit.*, p. 4.

LOS “HIJOS DE LUTERO” EN MÉXICO: UN RECuento HISTÓRICO CON NOMBRES (2001, 2013)

No soy protestante en virtud de las ideas que tengo. No somos lo que somos por los conceptos o las ideas que tengamos. Tenemos las ideas que tenemos por ser lo que somos. Primero viene la vida, después el pensamiento... Es muy importante entender esto. ¿No es curioso que tanto los inquisidores como San Francisco de Asís hayan sido “católicos”? ¿No lo es también que tanto las personas que cazaron y mataron a las brujas de Salem, así como Schweitzer y Martin Luther King se hayan denominado “protestantes”? A fin de cuentas, ¿qué extraña magia es ésta que hace que una misma religión contenga cosas tan opuestas?...

Hay muchas formas de organizar las experiencias que guarda el protestantismo. Los inquisidores pondrán fuego en los ojos de su dios y con él consumirán a aquellos que se atrevan a ser diferentes. Los pacificadores colocarán fuego en las linternas y en los fogones, para iluminar, para calentar, para cocinar...⁵⁰³

Mi pasado es siempre mi método.⁵⁰⁴

RUBEM ALVES

Contra el alud de prejuicios en su contra desde que aparecieron en la historia de México en la época colonial, los protestantismos han vivido, con intensidad variable, la historia del país. Con las modificaciones constitucionales de 1992 que les dieron a todas las Iglesias reconocimiento legal y un marco jurídico explícito para su acción, las reacciones de las comunidades protestantes-evangélicas (pues el segundo término ha sustituido al primero) se han movido en un amplio espectro que va desde la más absoluta indiferencia hasta la ingenuidad política militante.

Ser protestante, a la luz de las nuevas circunstancias que ha vivido el país, requiere de una caracterización social distinta a la que preveía con anterioridad, sobre todo ante la ruptura progresiva del monopolio católico, símbolo de la cual fue el plural “iglesias” que apareció por primera vez en el anuncio de los cambios constitucionales en materia religiosa en el tercer informe presidencial de Carlos Salinas de Gortari (diciembre de 1991). A esta ruptura, con todos los avances y reajustes que ha sufrido sobre la marcha, se han agregado más recientemente otros logros en relación con la superación del corporativismo vertical en las esferas política, socio-cultural y laboral.⁵⁰⁵

Actualmente, ya se toleran más las convicciones de las personas, pero a pesar de ello aún se dejan ver actitudes y actos de incompreensión y de falta de reconocimiento de la pluralidad religiosa como un hecho innegable. Desgraciadamente, este tipo de situaciones son fomentadas en ocasiones por las autoridades, como por ejemplo la Secretaría de Educación Pública, la cual permite que se promuevan las misas por el fin de cursos en las escuelas o que se expulse a algunos alumnos que no saludan a la bandera a causa de sus creencias. Si esto sucede todavía en el plano oficial, quiere decir que las propias autoridades aún no perciben la necesidad de aceptar el carácter plural de la sociedad mexicana, influidas tal vez por la ceguera de las cúpulas católicas, incapaces de reconocer que su monopolio religioso terminó hace mucho tiempo.

La disidencia religiosa protestante fue vista durante mucho tiempo como un conjunto de prácticas religiosas exóticas, ajenas al contexto católico-romano, las cuales, además de ser perniciosas para los sujetos que las llevaban a cabo, tenían que ser extirpadas del país porque ponían en riesgo la identidad cultural de los

⁵⁰³ Rubem Alves, “Confissões de um protestante obstinado”, en *Tempo e Presença*, núm. 169, julio de 1981, p. 12.

⁵⁰⁴ Rubem Alves, “As ovelhas... os tigres...”, entrevista en *Tempo e Presença*, núm. 193, agosto-septiembre de 1984, p. 9.

⁵⁰⁵ En este sentido hay que incluir el surgimiento de nuevas alternativas a los medios masivos de comunicación prohibidos por el régimen dominante (el caso de Televisa y su difícil aprendizaje para enfrentar la competencia cada vez más fuerte de nuevas compañías, como Televisión Azteca, que paradójicamente surgió de componendas con el gabinete salinista); la debacle de la Confederación de Trabajadores de México, especialmente a partir de la muerte de Fidel Velázquez; y, sobre todo, el derrumbe priísta en las elecciones presidenciales del 2000.

mexicanos.⁵⁰⁶ Mario Vargas Llosa ha escrito que la sola mención de la palabra *identidad* le produce escalofrío, debido a que en nombre de ella se ha intentado desaparecer a grupos humanos completos como en el caso de las luchas en la antigua Yugoslavia, donde los serbios incurrieron en prácticas de *limpieza racial*, con resultados criminales. De modo que ese es uno de los peligros del celo por la “identidad cultural”, dondequiera que se presente.

Es imposible aceptar que por el hecho de ser protestantes, menonitas, testigos de Jehová o espiritistas, a algunas personas se les pueda acusar de ser “malos mexicanos” y de propiciar, por la misma razón, toda una serie de actos sospechosos de atentar contra las costumbres o los hábitos dominantes en el país. Más bien se trata de insistir en la perpetuación de la uniformidad ideológica, del corporativismo inmovilista que desgraciadamente todavía permea la vida del país.

El plural *Iglesias* aún no se asienta en la conciencia de todos. Pero para aprender a convivir sanamente con gente de todos los credos e ideologías también hace falta un proceso educativo firme y sistemático, en estrecha relación con lo que ahora se conoce como *el pleno respeto a los derechos humanos*. Un derecho humano es precisamente el de disentir, el de decir no a los criterios o modas dominantes con el fin de fundar alternativas reales que puedan competir o no con lo predominante, pero en un espacio de entera libertad y respeto. En ambas cosas es en donde debe fundamentarse la tolerancia y el ejercicio responsable de cada creencia. En este aspecto, algunos pensadores protestantes, como el historiador Kenneth S. Latourette, atisbaron la necesidad de desarrollar una mentalidad cristiana más abierta al diálogo, más dispuesta a reconocer, en todos los campos cristianos, aquellas aportaciones que puedan enriquecer la comprensión de la voluntad divina. Actualmente, estas intuiciones se han trasladado fuera del ámbito estrictamente cristiano, para que, a través del diálogo interreligioso se articulen conexiones inéditas en la búsqueda de una convivencia sana de creencias arraigadas en las poblaciones del continente, por medio del encuentro y aplicación de los elementos que tienen en común.

La irreversible pluralidad religiosa

1995 fue el año internacional de la tolerancia. Tolerar y respetar la identidad y los pensamientos de cada uno implica un esfuerzo sostenido y un ejercicio de la imaginación y de la mente. Pero parece que en México aún es muy fuerte la cultura de la intolerancia. Se sataniza y se lincha simbólicamente (a veces también físicamente) a todo aquel que no piensa como la generalidad de las personas. El derecho inalienable a decir *no* ante determinadas circunstancias se le limita a una inmensa cantidad de ciudadanos que han optado por ejercerlo, aun cuando sus opiniones entren en abierto conflicto con las ideas predominantes.

En el caso de los protestantismos, su carácter de práctica religiosa supuestamente *exótica* le ha granjeado lo que Samuel Escobar ha denominado “una nueva leyenda negra en América Latina”, la cual ha sido fomentada, según este autor, por vastos sectores de la prensa católica, de izquierda y de derecha, por algunos sociólogos e incluso por algunos sectores ecuménicos.⁵⁰⁷ Según dicha teoría (calificada muchas veces como “de la conspiración”) el enorme crecimiento del protestantismo se debería únicamente a las grandes cantidades de dinero administradas por la CIA y a un plan de penetración imperialista dirigido por los sectores más reaccionarios de los Estados Unidos. Agrega Escobar que “por ignorancia o por mala fe se han multiplicado las versiones de esta leyenda, desfigurando incidentes, propagando medias verdades o proponiendo interpretaciones ideológicas que no hacen justicia a los hechos”.⁵⁰⁸

El uso generalizado del concepto *secta* sigue creando mucha confusión, incluso en círculos medianamente ilustrados de la población, lo cual afecta decididamente la imagen que las y los protestantes tienen de sí mismos.⁵⁰⁹ Debido a ello, y básicamente por la falta de identidad histórica y cultural de un buen

⁵⁰⁶ Una muestra de esta postura es el libro de Erwin Rodríguez, *Un evangelio según la clase dominante*. México, UNAM, 1092.

⁵⁰⁷ Samuel Escobar, *Los evangélicos: ¿Nueva leyenda negra en América Latina?*, México, CUPSA, 1991, pp. 2-3.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁰⁹ Un texto clásico para el debate sociológico sobre el concepto “secta” en relación con el protestantismo es el de Roger Mehl, *Tratado de sociología del protestantismo*, Madrid, Studium, 1971. Bastian ha insistido persistentemente en demostrar el uso tendencioso de este término por parte de algunos sociólogos (Cf. su crítica al libro citado de Edwin Rodríguez en la “Introducción” a *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, 1983, pp. 9-16). Carlos Martínez García publicó una

número de evangélicos, hay una aceptación tácita o inconsciente de las acusaciones mencionadas, porque la “defensa” consiste en esbozar algunas argumentaciones superficiales o escapistas que no afrontan directamente el problema, pues se ha descartado, por lo general, hacer valoraciones históricas con datos concretos. Ser evangélico en un país con mayoría católica no es ni un estigma vergonzante ni una hazaña; tampoco se trata de un martirio o una cruz con la que hay que cargar como si fuera una fatalidad. Se trata más bien del ejercicio de una libertad consignada legalmente por la Constitución desde el siglo pasado y que en su forma actual pasa también por el filtro de los derechos humanos.

Pero ser protestante no quiere decir que automáticamente se tengan respuestas absolutas para todos los cuestionamientos. Sólo la ubicación responsable, crítica y equilibrada de cada núcleo protestante en su tradición bíblico-teológica e histórica posibilitará un sano planteamiento del problema social, cultural y nacional que representa el ser protestante en nuestros países. De lo contrario se corre el riesgo de vivir como extranjeros en su propia patria con una conciencia atribulada por la duda de ser cristiano, y al mismo tiempo un patriota a medias, o incompleto, aunque esto último ha cambiado en las últimas décadas.⁵¹⁰ El problema, entonces, no es sólo religioso, sino que involucra toda una serie de elementos que confluyen en un punto crítico: los miles de ciudadanos mexicanos que han optado por una disidencia como forma de vida.

La contextualización del protestantismo en México

La búsqueda de un protestantismo *nacional* siguió siendo un empeño difícil de lograr debido, en parte, a la resistencia de algunas comunidades a asimilarse al entorno nacional, aunque durante una época fue muy intensa la identificación ideológico-política con el liberalismo dominante, al menos en las llamadas “iglesias históricas”, pues como ha señalado Blancarte, las mentalidades de otras iglesias o comunidades afines (particularmente pentecostales y neo-pentecostales), no necesariamente coinciden con las ideas de los protestantismos que ingresaron al país durante la segunda mitad del siglo XIX:

...el protestantismo está pasando por el mismo proceso de adaptación a la cultura local que tuvo el catolicismo, sólo que cinco siglos después. Al final, lo que prevalece es el peso de las culturas y creencias tradicionales, siempre dispuestas a establecer sincretismos, adaptaciones y reformulaciones, tanto en el terreno de las creencias como en el de las identidades. La caja de herramientas identitaria, a partir de un repertorio de historias, provenientes de tradiciones diversas, permite a estos grupos tomar decisiones para actuar en una situación dada. Esta caja está compuesta de elementos tanto tradicionales como modernos, liberales, conservadores, anticlericales, anticatólicos, emocionales, racionales y ciertamente populares.⁵¹¹

En una época muy posterior a los planteamientos de Gonzalo Báez-Camargo (1899-1983) y Alberto Rembao (1895-1962), y en ocasión de los 500 años del nacimiento de Martín Lutero, Raúl Macín se preguntaba:

¿Ha estado presente Lutero en la historia de México? Si recordamos que a los héroes de nuestra independencia, don Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos y Pavón, se les acusó, tal como lo registran sus respectivas actas en la Santa Inquisición, de herejes y luteranos contumaces, podríamos contestar que sí, que por lo menos de esa manera sí ha estado presente; pero sin duda que no es ésa la respuesta que buscamos. Lo que deseamos saber es si las iglesias que en México son identificadas como protestantes —todas fruto de un proyecto misionero

elocuente apología del protestantismo en forma de crítica del concepto “Secta: Un concepto inadecuado para explicar el protestantismo mexicano”, en *Boletín Teológico*, núm. 41, 1991, pp. 55-72. También apareció en el periódico *Unomásuno* y en forma de folleto (México, CUPSA, 1991).

⁵¹⁰ Cf. Roberto Blancarte, “Las identidades religiosas de los mexicanos”, en R. Blancarte, coord., *Los grandes problemas de México. XVI. Culturas e identidades*. Manuel Ordorica y Jean-François Prud’homme, coords., México, El Colegio de México, 2010, pp. 109-111.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 110. Blancarte sigue las observaciones de J.-P. Bastian acerca de la dinámica religiosa pentecostal, en “La dynamique politique de pluralisation religieuse de l’Amérique latine”, París, Institut de Relations Internationales et Stratégiques, 2010, en Observatoire Géopolitique du Religieux, www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-religieux/2010-02-amerique-latine.pdf: “Sobre la base de un tipo de autoridad carismática, este movimiento ha crecido mediante cismas sucesivos. Extremadamente flexible, eso le ha permitido adaptarse a las tradiciones religiosas endógenas al mismo tiempo que las remodela” (p. 1).

de las iglesias protestantes de los Estados Unidos, que acompañó siempre al proyecto capitalista del país del destino manifiesto— han sabido o no testificar sobre el espíritu y el genio del protestantismo. Si sólo se han limitado a ser el aval religioso del liberalismo económico, entonces la respuesta será no, pero si a pesar de venir de donde vienen algunos han logrado avanzar hacia lo que el doctor George Williams llama la izquierda de la Reforma, entonces la respuesta será sí.⁵¹²

Y es que no ha existido otro país en el mundo que haya sido víctima tan directa de la relación entre el protestantismo, fundamento religioso-ideológico de la nación estadounidense y la doctrina política conocida como *destino manifiesto*, es decir, el derecho irrestricto, supuestamente legitimado por Dios, de los Estados Unidos a expandir su dominio por todas partes, sobre todo en su patio trasero, el resto del continente. Este tema tan conflictivo lo estudió como nadie el profesor Juan A. Ortega y Medina, en un libro ya clásico: *Destino manifiesto: sus razones históricas y su raíz teológica*.⁵¹³

Los trabajos históricos de Jean-Pierre Bastian, lo suficientemente amplios en su perspectiva como para permitir revisar la forma en que las iglesias comenzaron su implantación en la nación, han demostrado la forma en que los protestantes participaron en las luchas sociales de principios de siglo, ligados sobre todo al movimiento magonista y, más tarde, al maderista.⁵¹⁴

Otros acercamientos, como los de Roberto Blancarte, Carlos Martínez García, Rubén Ruiz Guerra y Carlos Mondragón, tampoco han tenido la divulgación que requieren. En el caso de Blancarte, sus observaciones y análisis desde fuera del ámbito protestante, tienen la virtud de plantear, en un marco de tolerancia y respeto por las convicciones religiosas de los mexicanos, la obligatoria aceptación del pluralismo ideológico en México al final del siglo. En un artículo publicado en 1991,⁵¹⁵ añoraba la existencia de comunidades cristianas no católicas bien situadas en relación con las coyunturas del país y solicitaba de éstas más interés en los asuntos relevantes para la sociedad mexicana.

En el caso de los otros autores, sus esfuerzos siguen siendo voces en el desierto, aunque su contacto con estudiantes evangélicos atentos, representa la posibilidad de que un núcleo representativo de las nuevas generaciones identificadas con las urgencias eclesásticas logre transformar un poco el ambiente de automarginación que aún caracteriza a algunas comunidades. Y es que prevalece, lamentablemente, una cierta timidez para hablar con seguridad acerca del destino del país y de la manera en que los últimos regímenes han manejado al país. Martínez García, semanalmente en el periódico *Unomásuno*, desde 1990, y más tarde en *La Jornada*, le toma el pulso a los acontecimientos nacionales y frecuentemente denuncia los actos de intolerancia provenientes no sólo de las jerarquías o grupos católicos. En 1993 reunió una buena cantidad de dichas colaboraciones bajo el título de *Intolerancia clerical y minorías religiosas en México*.⁵¹⁶

Rubén Ruiz ha investigado algunos aspectos de la relación entre el protestantismo y la democracia, al ocuparse de los presbiterianos, metodistas y bautistas y su búsqueda interna y externa de prácticas

⁵¹² Raúl Macín, *Lutero: presencia religiosa y política en México*, México, Nuevomar, 1983, pp. 9-10. Sobre Lutero se puede consultar el extraordinario libro de W. Altmann, *Lutero: entre Reforma e Libertação*. São Paulo, Ática, 1993. Recientemente, la Dra. Alicia Mayer, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, discípula de Juan A. Ortega y Medina, ha aportado mucha luz sobre la forma en que se percibió la figura de Lutero en la Nueva España. Es especialmente interesante su estudio iconográfico de la pintura colonial. Cf. Alicia Mayer, "The Heresiarch that Burns in Hell. The Image of Martin Luther in New Spain", en Hans Medick y Peer Schmidt, (eds.), *Luther zwischen den Kulturen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 119-140. Asimismo, el ya fallecido doctor P. Schmidt desarrolló intuiciones muy provocadoras acerca de la posible influencia de Lutero en la lucha por la independencia de México. Su conferencia "Lutero y la Independencia de México" fue un auténtico hito en la UNAM.

⁵¹³ Juan A. Ortega y Medina, *Destino manifiesto: sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Sep-Setentas, 1972. Reimpreso en 1989 por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (en coedición con Alianza Editorial Mexicana) en su colección Los Noventa. El profesor valdense italiano Mario Miegge publicó sobre el mismo tema, *Capitalisme* (Ginebra, Labor et Fides, 2001), donde actualiza el debate sobre las tesis de Max Weber.

⁵¹⁴ Se trata aquí, sobre todo, de su tesis doctoral de donde surgió el libro *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1989.

⁵¹⁵ "Protestantismo nacional", recogido en *El poder. Salinismo e iglesia católica*, México, Grijalbo, 1991, pp. 156-158.

⁵¹⁶ México, CUPSA, 1993.

democráticas.⁵¹⁷ Mondragón, por su parte, estudia actualmente las ideas protestantes tal como se expresaban en la revista *La Nueva Democracia*, una publicación pionera en los intentos por *latinoamericanizar* al protestantismo en los años fuertes del panamericanismo continental.

Algunos nombres

Acaso pasar revista a algunos nombres de protestantes o simpatizantes con cierto renombre nos ayude a encarnar las repercusiones socioculturales de la presencia protestante en México. Con ello no se busca rendir pleitesía a los personajes, llevar a cabo una hagiografía edificante, ni mucho menos. El objetivo es encontrar áreas representativas donde la actuación de ciertas personas revela, en alguna medida, la proyección de sus motivos, en este caso, religiosos. Para ello, es posible plantear una clasificación, primero, con base en su incidencia socio-política; segundo, su labor cultural o educativa; y tercero, por su presencia en otras disciplinas u oficios.

Dentro de los primeros, la lista muy bien podría empezar con un simpatizante del protestantismo como el doctor José María Luis Mora (1794-1850), ideólogo del liberalismo mexicano del siglo XIX y promotor de la lectura de la Biblia desde su exilio en Inglaterra, donde colaboró con la Sociedad Bíblica.⁵¹⁸ Ya en el siglo XX se pueden mencionar los nombres del líder revolucionario Pascual Orozco (1882-1915), miembro de la Iglesia congregacional.⁵¹⁹ Pedro Flores Valderrama, Abraham Franco, Aurora y Elvira Colín, intelectuales populares urbanos, militantes activos del Partido Liberal Mexicano; el profesor Otilio Montaña (1877-1917), uno de los redactores del Plan de Ayala zapatista, así como José Trinidad Ruiz (18??-1915)⁵²⁰ y Benigno Zenteno,⁵²¹ zapatistas también; Hexiquio Forcada⁵²² y José Rumbia Guzmán (1865-1913), intelectuales populares y propagandistas de la revolución, el segundo sobre todo por su participación en la huelga de Río Blanco.⁵²³ Andrés Osuna (1872-1957), director general de educación pública durante el régimen de Venustiano Carranza y firmante de la Constitución de 1917, junto con otros nueve militantes evangélicos.⁵²⁴

También el general Ignacio Gutiérrez Gómez (18??-1911), dirigente revolucionario en Tabasco, su estado natal.⁵²⁵ Gregorio A. Velázquez, pastor presbiteriano, encargado por Carranza de organizar la Oficina de Información y Propaganda Revolucionaria en 1915.⁵²⁶ Aarón Sáenz (1891-1983), regente del Distrito Federal y

⁵¹⁷ "Protestantismo y democracia en México. Estudio de tres casos", en Roberto Blancarte (comp.), *Religión, iglesias y democracia*, México, La Jornada Ediciones, 1995. Recogido también en Tomás Gutiérrez S. (comp.), *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*, Lima, CEHILA, 1996, pp. 333-347.

⁵¹⁸ Cf. Pedro Gringoire, "El 'protestantismo' del doctor Mora", en *Historia Mexicana*, (El Colegio de México), vol. III, núm. 3, enero-marzo de 1954, pp. 328-366; *idem.*, *El doctor Mora, impulsor nacional de la causa bíblica*, México, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1963.

⁵¹⁹ Cf. Friedrich Katz, *Pancho Villa. 1*, México, Era, 1998, pp. 81-83; "Llegada del protestantismo a Chihuahua, siglo XIX", en *Mapa Religioso de Chihuahua*, disponible en la red: <http://www2.uacj.mx/uehs/mapa/Protestantismo.htm>.

⁵²⁰ Cf. Valentín López González, *Los compañeros de Zapata*, México, Gobierno de Morelos, 1980, pp. 268-269.

⁵²¹ Alejandro Zenteno, "Benigno y Ángel Zenteno, héroes zapatistas desconocidos", en *México Desconocido*, disponible en la red: www.mexicodesconocido.com.mx/benigno-y-angel-zenteno-heroes-zapatistas-desconocidos.html.

⁵²² Cf., en *Regeneración*, disponible en la red: www.archivomagon.net/Periodico/Regeneracion/PrimeraEpoca/PDF/e1n27.pdf.

⁵²³ Jean-Pierre Bastian, "Itinerario de un intelectual popular liberal, protestante y francmasón: José Rumbia Guzmán (1865-1913)", en *Cristianismo y Sociedad*, (México), núm. 92, 1987, pp. 91-108.

⁵²⁴ Cf. Andrés Osuna Hinojosa, *Por la escuela y por la patria*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1943; Jean-Pierre Bastian, "Los propagandistas protestantes de la revolución constitucionalista, 1910-1920", en *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, 1983, pp. 128-131; Andrés Mendoza Salas, *La nueva escuela coahuilense. El principio (1787-1909)*, Saltillo, Secretaría de Educación de Coahuila, 1999, disponible en la red: <http://web.sec-coahuila.gob.mx/biblioweb/upload/LA%20NUEVA%20ESCUELA%20ESCOAHUILENSE.pdf>.

⁵²⁵ José Coffin, *El general Gutiérrez*, México, El Faro, 1988 [1912].

⁵²⁶ Gregorio A. Velázquez, "El señor Carranza y su acción heroica dentro de México", en Isidro Fabela, *Documentos históricos de la Revolución Mexicana. XVIII*, vol. 6, tomo I, México, Comisión de Investigaciones Históricas de la Revolución Mexicana/Jus, 1970, pp. 150-217, disponible en la red: www.biblioteca.tv/artman2/publish/1918_207/Revoluci_n_y_R_gimen_Constitucionalista_Documento_914_El_se_or_Carranza_y_su_acci_n_heroica_dentro_de_M_xico_printer.html.

precandidato a la presidencia de la República en 1929.⁵²⁷ Su hermano Moisés Sáenz (1888-1941), subsecretario de educación pública, creador de la escuela secundaria, y uno de los pioneros del indigenismo, autor del libro *México íntegro*.⁵²⁸

Rubén Jaramillo (1900-1962), metodista, dirigente campesino morelense masacrado junto con su esposa embarazada como castigo por no someterse a las políticas oficiales.⁵²⁹ Eva Sámano (1910-1984), profesora, esposa del presidente Adolfo López Mateos quien mandó matar a Rubén Jaramillo. Raúl Macín (1930-2005), pastor metodista que se adhirió al Partido Comunista Mexicano y se dedicó de lleno a la vida política para, más tarde, fundar la editorial Claves Latinoamericanas; poeta y autor de la ficha correspondiente al protestantismo en la *Enciclopedia de México*. Jonás Flores (1939-2009), político priísta nayarita y funcionario de la Secretaría de Gobernación. Evangelina Corona Cadena (1938), lideresa de las costureras a partir del terremoto de 1985 y diputada federal opositora.⁵³⁰ César Pérez, ex pastor metodista y ex candidato a la gubernatura de Querétaro por la oposición de izquierda. María de los Ángeles Moreno (1945), primera mujer presidenta del PRI, integrante del grupo salinista y funcionaria en diversos cargos de gobierno, actual senadora. Porfirio Montero (1947), político oaxaqueño, fundador del movimiento La Voz del Cambio. Humberto Rice, primer alcalde panista de Mazatlán, ex diputado federal que renunció a su militancia por los excesos guadalupanos de Vicente Fox. Pablo Salazar Mendiguchía (1954), ex gobernador del estado de Chiapas, miembro de la Iglesia del Nazareno. Hugo Eric Flores, ex profesor del Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE) muy cercano a Ernesto Zedillo, fundador de la agrupación política nacional Encuentro Social (PES), aliada del PRI en 2009, funcionario con una polémica participación en la investigación del caso Acteal y senador suplente por el PAN.⁵³¹ Abel Villicaña (1933-2011), ex procurador general de justicia en el Estado de México.⁵³² Alejandro Orozco y Rosa María de la Garza (*Rosí Orozco*, 1960), ligados a la iglesia Casa Sobre la Roca; él fue responsable del programa gubernamental Nueva Vida para combatir la drogadicción y ha dirigido el Instituto Nacional para los Adultos Mayores (Inapam); ella, a su vez, ha sido diputada federal, presidenta de la comisión de lucha contra la trata de personas y candidata al Senado por el PAN.⁵³³

⁵²⁷ Cf. Pedro Salmerón Sanginés, *Aarón Sáenz Garza: militar, diplomático, político, empresario*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2001; *idem.*, “Los orígenes de la disciplina priísta: Aarón Sáenz en 1929”, en *Estudios*, (México, ITAM), núm. 72, primavera de 2005, pp. 101-131.

⁵²⁸ John A. Britton, “Moisés Sáenz, nacionalista mexicano”, en *Historia Mexicana*, (México), vol. XXII, núm. 1, julio-septiembre de 1972, pp. 77-97, disponible en la red: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/K3LBY4PSRC7EVMALNMPJTBX9G3DA2R.pdf; Francisco Javier Guerrero, “Moisés Sáenz, el precursor olvidado”, en *Nueva Antropología*, año I, núm. 1, julio de 1975, pp. 31-55, disponible en la red: www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/1/cnt/cnt2.pdf.

⁵²⁹ Cf. Carlos Fuentes, “La muerte de Rubén Jaramillo”, en *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1971, pp. 109-122; Raúl Macín, *Rubén Jaramillo, profeta olvidado*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970; Tanalis Padilla, “Rubén Jaramillo: el muerto incómodo”, en *La Jornada*, 19 de mayo 2007, disponible en la red: www.jornada.unam.mx/2007/05/19/index.php?section=opinion&article=016a2pol; y Doralicia Carmona, “Jaramillo Méndez, Rubén”, en *Memoria Política de México*, disponible en la red: www.memoriapoliticademexico.org/Biografias/JMR00.html

⁵³⁰ Cf. Evangelina Corona Cadena, *Contar las cosas como fueron*, México, Documentación y Estudios de Mujeres A. C., 2007; boletín de DEMAC, año 10, núm. 30, otoño de 2008, disponible en la red: www.demacvirtual.org.mx/files/pdf/Boletin_30.pdf; y Elena Poniatowska, “Las memorias de una costurera: Evangelina Corona”, en *La Jornada*, 11 de mayo 2008, www.jornada.unam.mx/2008/05/11/index.php?section=opinion&article=a06a1cul.

⁵³¹ Cf. Claudia Herrera Beltrán, “En breve, pacto de Calderón con evangélicos críticos de Fox”, en *La Jornada*, disponible en la red: www.jornada.unam.mx/2006/02/11/index.php?section=politica&article=017n1pol; H. É. Flores y A. Posadas, “Acteal: la otra injusticia”, en *Nexos*, núm. 342, junio de 2006; e *idem.*, “Acteal nueve años después: ¿los culpables?”, en *Nexos*, (México), núm. 348, diciembre de 2006.

⁵³² Cf. Francisco Puy Muñoz, *La teoría de la justicia del magistrado Villicaña*, Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005.

⁵³³ Cf. Arturo Rodríguez García, “La secta que infiltró al gobierno y se nutre del presupuesto”, en *Proceso*, (México), 23 de julio 2011, disponible en la red: <http://noticiareligiosa.blogspot.mx/2011/07/revista-proceso.html>.

En el segundo grupo, aparecen los nombres de Juan de Dios Peza (1852-1910), poeta muy reconocido del siglo XIX. Sus textos de corte filial y patriótico se siguen recordando hasta el día de hoy.⁵³⁴ El escritor Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893), quien sin ser protestante colaboró estrechamente con la revista presbiteriana *El Faro*, fundada en 1885, y difundió la tolerancia ideológica y religiosa desde las páginas de la revista *El Renacimiento*, toda una institución cultural, en la que pudo reunir a escritores liberales y conservadores. Vicente Mendoza (1875-1955), autor de himnos muy populares que siguen vigentes.⁵³⁵

Entre los ya mencionados Alberto Rembao y Gonzalo Báez-Camargo, el primero fue un teólogo y escritor que tuvo mucho contacto con escritor de gran nivel,⁵³⁶ y el segundo, un intelectual y polígrafo metodista, quien como muchos laicos y pastores de principios de siglo participó activamente en la Revolución mexicana. Su prolífica labor periodística y literaria le valió ser admitido en 1981 en la Academia Mexicana de la Lengua.⁵³⁷ Sin olvidar a Carlos Montemayor, ex miembro de la iglesia adventista, prolífico escritor y polígrafo, experto en literaturas indígenas y movimientos armados, académico de la lengua. Aristómeno Porras (Luis D. Salem, 1917-2003), de origen colombiano, quien siguió los pasos de Báez-Camargo, escribiendo periódicamente en la prensa nacional y en todas las publicaciones evangélicas, autor, además, de un amplio número de libros. Juan M. Isáis, columnista de *Novedades* ("Prisma", el mismo nombre de la revista de su empresa particular) y antiguo propagandista de la evangelización masiva, también ya fallecido. Luis Rublío Islas (1940), escritor y periodista que ha escogido el camino fácil del oficialismo dilapidando la fluidez de su pluma.

Hay que incluir también a Gerald Nyenhuis (1928), profesor y ex director de la Facultad de Letras de la Universidad Iberoamericana, promotor de la hermenéutica filosófica y literaria, aunque su vida eclesial está marcada por la sombra del fundamentalismo, resabio de sus orígenes misioneros. Y a Adolfo García de la Sienra (1951), filósofo, profesor de la Universidad Veracruzana, promotor del llamado "voto útil" en 2000 y de un partido político evangélico que no se concretó.⁵³⁸

En el tercer grupo puede mencionarse al clavadista Joaquín Capilla (1928-2010), medalla de oro en los Juegos Olímpicos de Melbourne (1956), las cantantes Yuri y María del Sol, y Ernesto D'Alessio, el ex futbolista Carlos Reynoso, así como al árbitro del mismo deporte Marco Antonio Rodríguez, entre otros.

Un *inventario* de este tipo, muy incompleto, intenta mostrar la enorme heterogeneidad de la presencia protestante en México, de modo que no es posible sostener su monolitismo, univocidad o uniformidad porque, si al carácter esencialmente fisiparo de los protestantismos desde su origen, se le agrega el hecho de que las comunidades concretas que existen en la actualidad reaccionan de diferente forma a los estímulos que reciben y reciclan también de múltiples formas la herencia que han recibido, su comprensión como fenómeno plural obliga a reinterpretarlo con criterios distintos.

⁵³⁴ Un poema muy famoso de Peza es el que refiere la leyenda del jardinero de los Habsburgo, en Austria, quien hacía figuras con la letra M como presagiando el destino de Maximiliano al ser fusilado junto con los generales conservadores Miguel Miramón y Tomás Mejía. El padre Peza fue ministro de guerra de Maximiliano.

⁵³⁵ "Jesús es mi Rey soberano", disponible en la red: www.armonia.cl/web/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=139&Itemid=155.

⁵³⁶ Cf. Amira Plascencia Vela, "Alberto Rembao: una visión del protestantismo a través de la novela *Lupita, un relato de la revolución en México*", en *Relaciones*, (México, Colegio de Michoacán), vol. XXVII, núm. 108, pp. 105-122, disponible en la red: www.colmich.edu.mx/files/relaciones/108/pdf/Amira%20Plascencia%20Vela.pdf; y Alfredo Echegollen, "Alberto Rembao y la cultura del Evangelio", en *Signos de Vida*, (CLAI), núm. 11, marzo de 1999, pp. 36-39.

⁵³⁷ Cf. Jean-Pierre Bastian, *Una vida en el protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*. México, El Faro/Comunidad Teológica de México/Cenpromex, 1999; Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo: una vida al descubierto*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1996; y "Tiempo de saltar de las trincheras. Una entrevista con Gonzalo Báez-Camargo", en *Iglesia y Misión*, núm. 23, 1982, disponible en la red: www.kairos.org.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=1403.

⁵³⁸ Cf. Eugenia Jiménez, "Organizan foro sobre democracia dirigido a evangélicos", en *Milenio Diario*, 23 de febrero 2012, disponible en la red: www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/f8db089b0e2db8b2347556389af6bbef. Su blog personal es: <http://asiennrag.wordpress.com>.

Dos casos: Carlos Monsiváis y Sergio Cárdenas

Mención aparte merece Carlos Monsiváis (1938-2010), ganador del premio Anagrama de ensayo en 2000. Se trata de uno de los intelectuales más respetados de México. De trasfondo cuáquero, ex alumno de escuela dominical de Báez Camargo y ex miembro de la Iglesia Cristiana Interdenominacional, llevó a cabo una labor cultural, periodística y política, de gran envergadura. En 1966 publicó una precoz autobiografía, en la que sin ningún pudor presentó su formación infantil y adolescente como la del típico protestante mexicano de segunda generación que no tendría elementos para proyectar, en el futuro, sus pensamientos más allá de las cuatro paredes del templo al que asistía, excepto porque fue un adolescente que leyó (bien) al Karl Barth del *Bosquejo de dogmática* (en la clásica traducción del español Manuel Gutiérrez Marín) al lado de *El progreso del peregrino* de John Bunyan. De dicha autobiografía extractamos la siguiente cita:

A la Escuela Dominical debo asimismo una estructura moral que, con sorprendente malevolencia, vuelve en mí en los momentos menos oportunos. El pecado fue el tema central de mi niñez y la idea que de algún modo, no sé cuál, ha seguido rigiéndome hasta ahora. Para el esencialmente protestante Julien Green el Paraíso consistía en un cuarto poblado de estatuas bellísimas. En no poca medida comparto a pesar mío ese temor, ese invencible miedo cristiano a la unidad total del cuerpo y el espíritu. Por eso, caigo reiteradamente en la desconfianza, en la incertidumbre continua sobre mis acciones, sobre mi derecho a recibir algo, lo que sea, sobre mi derecho a gozar las cosas. Para conocerme a mí mismo sólo he utilizado una técnica, la sospecha. Para conocer a los demás, siempre he recurrido al recelo. En última instancia, podría definir mi formación moral como la vieja necesidad de poner en tela de juicio “incluso el menor movimiento del dedo meñique”.⁵³⁹

Como Rubem Alves, dio testimonio de una experiencia de ruptura, de anomia individual y cultural, que le hace experimentar la identidad protestante desde su lado trágico. Fue linchado simbólicamente y estigmatizado continuamente a causa de ser protestante y se defendió, como todos. Encontró su trinchera y la desarrolló como pocos, en la ironía, en la más fina expresión del humor cáustico, ése que está tan ausente de la mentalidad evangélica. (“Los protestantes siempre me invitan a cosas serias”, se quejó.⁵⁴⁰) Rompió y no rompió con su tradición: la transfigura y se vuelve un apasionado defensor de las causas emancipadoras. Simpatiza con los pintores comunistas, se vuelve experto en el cine contemporáneo (otro atentado contra la iconoclasia y la moralidad evangélicas) y escribe crónicas. Éste será su oficio mayor: cronicar los episodios nacionales desde una visión genuinamente protestante, desde la crítica de los comportamientos. Lucha incansablemente, como nadie, contra el lugar común. Antologó lo mismo poesía que cuento o crónica. Era ubicuo. Estaba presente en toda actividad relacionada con la cultura popular y de la otra. Publicaba por doquier, hablaba en todas partes, se le veía en todas partes. No despreció presentar lo mismo un libro de Bastian o de Octavio Paz (con quien escenificó uno de los más célebres *rounds* literarios e ideológicos) que uno sobre el subcomandante Marcos. Actuó en películas, *videoclips* o telenovelas, casi involuntariamente. Prestó su colección de luchadores de plástico para una exposición sobre arte popular y la Cineteca Nacional hizo ciclos de películas que él escogía personalmente.

En uno de sus libros más recientes (premiado y publicado en España), Monsiváis se refiere a las *migraciones espirituales* (en el capítulo “Desperté y ya era otro”) como el paso progresivo e irreversible “de la única fe a la explosión demográfica de credos”. Para ello, cita artículos de algunas constituciones de países latinoamericanos, como Colombia, donde todavía en 1887 se señala que el arzobispo era el responsable de designar qué libros podían y debían ser leídos ¡en las universidades y en todos los planteles de la enseñanza oficial!, y que el gobierno debía impedir la propagación de ideas contrarias al dogma católico. Dicha sección, termina con las siguientes palabras:

Al mismo tiempo, convicciones ya existentes (el espiritualismo, el esoterismo) multiplican a sus creyentes y el éxito del New Age obsesiona a la jerarquía católica. A fines de siglo, el catolicismo, en sus distintas vertientes, es sin duda mayoritario, y suscitador de la fe pública en ocasión de visitas papales, pero en América Latina ya se han

⁵³⁹ Carlos Monsiváis, *Carlos Monsiváis*, México, Empresas Editoriales, 1966, p. 15.

⁵⁴⁰ Cf. Mario Édgar López Ramírez, “Los protestantes siempre me invitan a cosas serias”, en *Folios*, (México, Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Jalisco), año III, núm. 20, otoño de 2010, pp. 38-41, disponible en la red: www.iepcjalisco.org.mx/sites/default/files/edicion20.pdf.

institucionalizado otros credos (el budismo incluso) o son simplemente agnósticas millones de personas. Y el pluralismo se ejerce en medio del anuncio cíclico de “la nueva evangelización de América Latina” a cargo del episcopado católico.⁵⁴¹

La revista *Proceso* publicó una amplia entrevista con él acerca de sus relaciones con el protestantismo.⁵⁴² En ocasiones recientes, Monsiváis volvió a dar testimonio de su filiación protestante. La primera, en la revista *Paréntesis*, al escribir sobre el tema de los santos. La segunda, en una entrevista que le hizo Ignacio Escribano para el diario *La Nación*, de Buenos Aires. Al preguntarle cómo definiría la “espiritualidad”, respondió:

Lo que yo entiendo por espiritualidad es Bach, es Mozart, es Borges, Kafka, Thomas Mann, es Orson Welles..., pero esa concepción me sirve a mí y no necesariamente a los demás. ¡La Biblia! (*exclama*). Debí haber incluido a la Biblia en mi noción de espiritualidad. No porque la profese dogmáticamente, pero sí como idioma y síntesis de una cosmogonía maravillosa. En México hay una espiritualidad de los conversos a las nuevas formas de creencias.⁵⁴³

En una trayectoria así, ¿cuál es el lugar de la identidad protestante, si ya no se está dentro de la Iglesia? Federico Hoffet anticipó una respuesta a este tipo de dudas:

Incrédulo o ateo, el hombre protestante mantiene su “conciencia” [...]

Estos rasgos [la tolerancia, el respeto a la libertad de los demás] subsisten, aun cuando la religión haya pasado del plano consciente al inconsciente. Practicante o no, el hombre protestante es siempre semejante a sí mismo [...]

La religión forma al hombre: ella imprime a su carácter un molde que permanece, aun cuando haya abandonado prácticas y creencias.⁵⁴⁴

Conceptos como éstos, difíciles de aceptar y prácticamente imposibles de colocar en la perspectiva eclesiástica convencional, se acercan más a la posibilidad de anclar una identidad que, aunque deje de tener rostro y expresión eclesiásticas, puede trascender social y culturalmente, más de lo que las iglesias institucionales, atadas a intereses y a formas establecidas, podrían lograr. Cuando Monsiváis se refirió, en el Segundo Encuentro Iglesias Evangélicas y Sociedad Mexicana (1993), a la legitimidad del protestantismo en la vida nacional mexicana, insistió en dejar bien claro que éste se la ha ganado mediante su persistencia. Invadir la cultura circundante con los elementos protestantes que reflejen una identidad sólida, exige el abandono de posturas de indiferencia y desprecio por el pasado. Los pioneros protestantes latinoamericanos (misioneros *transculturados* y nativos), intuyeron que la(s) identidad(es) fruto de la(s) Reforma(s) del siglo XVI nunca han sido ni son estáticas, sino que evolucionan y se adaptan para seguir encarnando la causa que les dio origen.

Más recientemente, en la conferencia inaugural del “Segundo Simposio sobre el Protestantismo en América Latina y el Caribe” (2004), hizo, entre otros, algunos planteamientos acerca de su pasado evangélico en relación con la historia del país.

El intelectual mexicano trató sobre los orígenes del protestantismo en México en el siglo XIX, y lo matizó con referencias familiares al mencionar que su abuelo fue uno de los primeros conversos en el estado de Zacatecas al norte del país.

Con el estilo ameno e irónico que le caracteriza, relató experiencias personales de su niñez cuando, por ser protestante, fue víctima del desprecio y segregación por parte de vecinos, compañeros de escuela y maestros.

Al respecto recordó: “No resisto a la tentación de referirme a otros episodios de mi memoria herética. Un profesor de historia, al tanto de que a su clase asistían cuatro alumnos protestantes, nos indicó con gran seriedad: “Piensen bien en sus creencias, porque en México ningún protestante puede ser presidente de la República”. El maestro nos

⁵⁴¹ Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 178.

⁵⁴² Rodrigo Vera, “Monsiváis, protestante de raíz familiar: ‘Serlo es ya una opción social legítima, salvo en zonas con cacicazgos exterminadores o clero católico muy intolerante’”, en *Proceso*, (México), núm. 1018, 6 de mayo 1996, pp. 24-25.

⁵⁴³ Ignacio Escribano, “Los aires de familia de un continente”, 15 de mayo 2002, disponible en la red: www.lanacion.com.ar/suples/cultura/0220/P03.HTM.

⁵⁴⁴ Federico Hoffet, *Imperialismo protestante*, Buenos Aires, La Aurora, 1951, pp. 64, 67-68.

preguntó qué pensábamos de esa prohibición y según recuerdo logré decirle, “es injusta, maestro, porque yo creo que todos deberíamos ser presidentes de la República”.

Este comentario de Monsiváis complementó el episodio histórico de 1929, cuando el Partido Nacional Revolucionario (PNR) eligió a Pascual Ortiz Rubio como candidato a la presidencia de México, en vez de Aarón Sáenz, a quien un día antes todos daban por seguro. La causa, el protestantismo de Sáenz.

Monsiváis anotó que los protestantes terminaron aceptando el rechazo y el martirio; además de autodeterminarse como ciudadanos de tercera clase. Mencionó también las múltiples persecuciones habidas, sobre todo en las zonas rurales, en las cuales “era de gran riesgo aventurarse a predicar la fe protestante.”⁵⁴⁵

Otro personaje que no reniega de su pasado protestante es Sergio Cárdenas Tamez (Ciudad Victoria, Tamaulipas, 1951), tal vez el músico mexicano más conocido en el extranjero, quien hizo sus primeros estudios en la Escuela de Música Sacra del Seminario Teológico Presbiteriano de México (a partir de 1967). Aparentemente, su carrera musical seguiría el rumbo convencional, es decir, organizaría coros a la manera evangélica convencional y dirigiría los cantos comunitarios, pero dadas las capacidades que mostró, cursó estudios en el Westminster Choir College, de Princeton, Estados Unidos, en donde se graduó con honores en la especialidad de Canto (1972). Un año después, obtuvo la maestría en dirección coral.⁵⁴⁶

Durante su estancia en Princeton, integró la Compañía de Ópera con la que estrenó mundialmente la ópera *Between the shadow and the dream*, de Olga Gorelli, cantando el papel principal del barítono. Al mismo tiempo, participó en cursos de dirección coral impartidos por Roger Wagner y Robert Shaw. Como integrante del Coro Sinfónico Westminster, cantó bajo las batutas de Pierre Boulez, Leonard Bernstein, Lorin Maazel, Leopold Stokowsky y otros afamados directores.

En 1975 se trasladó a la Universidad de Música Mozarteum, de Salzburgo, Austria, donde tuvo como maestros a Gerhard Wimberger y Nikolaus Harnoncourt, además de Sandor Vegh (violín) y Antonio Janigro (violoncello). Ya orientado plenamente a la dirección orquestal, continuó su preparación en los cursos de perfeccionamiento impartidos por Herbert von Karajan (Salzburgo, 1974), Witold Rowicki (Viena, 1975) y Sergiu Celibidache (Tréveris, Alemania, 1977).

En reconocimiento a su magnífica conducción de la ópera *El empresario*, de W.A. Mozart, en Salzburgo, durante la primavera de 1975 (a los 24 años), Cárdenas fue nombrado director titular de la Orquesta Sinfónica de la Universidad Mozarteum, de esa misma ciudad, puesto que ocupó los cuatro años siguientes, participando con gran éxito en las Semanas Internacionales Mozart y en los Festivales de Salzburgo. Su estancia en esa ciudad le permitió profundizar notablemente en la música de Mozart, lo que fue señalado por la crítica austriaca, que calificó sus interpretaciones como “ejemplares”, y como “algo que fija parámetros e impone estilos”.

A partir de entonces, desarrollaría una carrera muy personal y ascendente que, aunque lo alejó del ámbito eclesiástico, nunca dejó de relacionarse con su trasfondo religioso, prueba de lo cual fueron sus colaboraciones con el coro de la Asociación Musical Evangélica Nacional (AMÉN), con quien colaboró desde sus inicios. Fruto de esta colaboración fue su traducción del oratorio *El Mesías* de G.F. Haendel, que se presentó íntegramente en varios espacios culturales.

A principios de 1979, el Instituto Nacional de Bellas Artes lo invitó a ocupar la dirección artística de la Orquesta Sinfónica Nacional, en donde permaneció hasta septiembre de 1984. Su labor se concentró en recuperar el énfasis nacional de la agrupación, lo que lo llevó a fundar y dirigir los Festivales de Verano de Aguascalientes y de Primavera de Oaxaca, junto con giras por varias entidades federativas. Entre las diversas grabaciones que realizó con esta orquesta destacan las dedicadas a José Pablo Moncayo y Candelario Huízar. Con la Camerata de la misma orquesta, grabó un disco con trabajos de Manuel Enríquez, Ricardo Castro y Manuel M. Ponce.

⁵⁴⁵ “Aspectos de la discriminación a evangélicos, presentó Carlos Monsiváis”, en *ALC Noticias*, 25 de octubre de 2004, disponible en la red: www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=2677&lanCode=2. La conferencia se tituló “Aunque me llamen un aleluya...”. Las ventajas y las desventajas de las minorías religiosas”. Cf., además, Carlos Monsiváis y Carlos Martínez García, *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003, disponible en la red: <http://200.33.14.34:1010/Protestantismo.pdf>.

⁵⁴⁶ Todos estos datos provienen de la página web: <http://academia.uat.edu.mx/seriscarta/Curriculum/espanol.htm>. Consultada el 12 de octubre de 2012.

En 1985, Cárdenas ganó el concurso para seleccionar al director de la Orquesta Sinfónica de Hof, Alemania, para convertirse en su primer director mexicano. Allí estuvo hasta julio de 1989 y desde entonces regresa frecuentemente a dirigir esta orquesta, con la que estrenó las obras de su autoría: *So I will hope* (1999) y *Voces de los Montes Altos*, para rapero y orquesta sinfónica (2000), además de otras composiciones.

En 1986 fundó la Filarmónica del Bajío, que dirigió constantemente en el Festivales Cervantino, lo mismo que en giras por más de 12 estados de la República Mexicana y en 26 municipios de Guanajuato. En 1992, esta orquesta se estableció en Querétaro y Cárdenas la dirigió hasta julio de 1997, tras más de mil conciertos y siete discos, nuevamente con una intensa promoción de compositores mexicanos. Sobre este periodo, en el prólogo a *Estaciones en la música*, volumen que recopila textos de Cárdenas, algunos publicados en periódicos, Juan Villoro escribió:

Quando lo vi en acción en Querétaro, soplaban un viento tan frío como el de Salzburgo y el ambiente era igualmente enrarecido. Estábamos en un hangar infinito, con aspecto de arena de boxeo, asientos de trolebús y más chiflones que acústica. A pesar del mal tiempo había buena entrada. Cárdenas subió al podio con la apasionada desenvoltura de los directores que se deben a una ciudad (Bernstein en Nueva York, Von Karajan en Berlín, Solti en Chicago) y transformó el ambiente inhóspito en el mejor albergue para Brahms y Britten. Aunque había escuchado sus grabaciones y sus conciertos en la Sala Netzahualcōyotl, sólo entonces comprendí que Sergio Cárdenas dirige como quien encabeza una cruzada. La adversidad le parece un magnífico pretexto para divulgar su fe.⁵⁴⁷

En 2003, luego de cuatro años como director huésped de la Sinfónica de El Cairo, Egipto, ganó el concurso internacional para ser su titular. En esa orquesta apoyó a jóvenes talentos y compositores egipcios, llevando también autores e intérpretes mexicanos a participar con él. Realizó estrenos africanos y mundiales de varias obras suyas. Simultáneamente, ha dirigido agrupaciones en los demás continentes, destacando orquestas de Inglaterra, Alemania, Polonia, Lituania, y conjuntos corales en otros países. Esta última labor, marcada también por sus orígenes protestantes, la ha desarrollado en diversas oportunidades con el coro Convivium Musicum, el de Niños y Jóvenes y el de la Escuela Nacional de Música de la UNAM (en donde es profesor titular), el de Radio Cracovia, Polonia, y muchos más en Europa y Estados Unidos. Asimismo, contribuyó a fundar el Coro del Noreste Mexicano.

Además de *Estaciones en la música*, Cárdenas ha publicado otros dos libros: *Un rap para Mozart* (2003) y *Una dimensión no lineal* (2010), en los que manifiesta una profundidad poco común al referirse a aspectos religiosos de autores y obras musicales. El primero de ellos abre con varios textos dedicados a Mozart, entre los cuales destaca “La extensión de la fe mozartiana” y acaso el propio Cárdenas se ve reflejado en el gran compositor austriaco cuando escribe: “...el hecho de estar distanciado ‘oficialmente’ de la Iglesia no fue sinónimo de su distanciamiento con Dios”.⁵⁴⁸ Sobre la adscripción religiosa de Mozart, y en un análisis que mezcla este tema con aspectos especializados, agrega:

Puedo afirmar también que la fe mozartiana, si bien era una fe cristiana, trascendía al carácter puramente confesional. Lo anterior lo podemos corroborar por el uso indistinto que hace de formas musicales que en la época se asociaban con formas típicamente católicas o protestantes. Así, por ejemplo, las partes vocales del *Réquiem* son en muchos pasajes de un carácter fugado muy similar al de los compositores “protestantes” Bach y Haendel; en otros adquiere colores con movimientos vocales similares a los del salvador de la música católica, Giovanni Pierluigi da Palestrina.⁵⁴⁹

En ese mismo tenor llama la atención su atenta lectura de E.M. Cioran, particularmente en lo relacionado con “la música oficial del paraíso”, es decir, aquella que, mediante un juego imaginativo, se escucha en los ámbitos celestiales y divinos. Cárdenas incluyó en su primer libro un fragmento del ensayo “Mozart o mi encuentro con la felicidad”, del pensador de origen rumano, además de otros dos textos, uno referido a Johann Sebastian Bach, cuya influencia es notoria en “La prueba de la existencia de Dios”, artículo con el que rinde

⁵⁴⁷ Sergio Cárdenas, *Estaciones en la música*, México, Conaculta, 1999, pp. 10-11. Cursivas del original.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 23.

homenaje al músico barroco alemán, incluido en *Un rap para Mozart*. Allí, mediante una magnífica combinación de elementos técnicos (especialmente acerca del sistema *tonal*) y culturales, expone las características de la obra de Bach. Una observación muy puntual es ejemplo de esta mezcla afortunada:

...en el barroco se inicia, de manera vertiginosa, (también como resultado del movimiento reformatorio iniciado por Lutero), la secularización del control económico de la producción musical que, hasta entonces, había sido casi de la exclusividad de la Iglesia. Bach expresó estos profundos cambios en su música (queda por saber si de manera consciente) y, más que anticuada, mi convicción es que la producción musical de Bach es una de las que con mayor enjundia pueden adjudicarse el calificativo de *actuales*: su sistema de composición obedece al sistema de libre mercado en el que las fuerzas (musicales) actúan con libertad de movimiento y de expresión, dialogan, discuten, se incriminan y elogian mutuamente, luchan, sueñan, se ponen máscaras, sufren y gozan, odian y aman.⁵⁵⁰

Todo esto al lado de una afirmación que justifica lo anunciado desde el título del artículo: “Me parece, sin embargo, que es otra cosa lo que da vigencia a la música bachiana: nuestra necesidad de Dios, esa necesidad de romper con nuestros límites, esa necesidad de sobreponerse a todo en medio de la generalizada descomposición del mundo al que se nos ha aventado: Bach es, por sobre todo, la explicación más contundente de la existencia de Dios”.⁵⁵¹ (Y a continuación cita de nuevo a Cioran: “Cuando escucháis a Bach, veis nacer a Dios. Su obra es generadora de divinidad. Después de un oratorio, de una cantata o de una Pasión, es *necesario* que *él* exista”.)

Varias porciones bíblicas le han merecido obras importantes: Números 6 (la bendición aarónica), el Salmo 23, de entrañable memoria protestante, las Lamentaciones de Jeremías (un *spiritual* negro) y Hechos 2 (el episodio de Pentecostés). *Cor mundum* (2004), grabado en Alemania, incluye algunos cantos religiosos y textos bíblicos musicalizados, además de una obra basada en un poema de Octavio Paz.⁵⁵² “Sed de Dios” es un motete para coro mixto a capella, basado en el Salmo 63, compuesto en septiembre de 1996. “Ante tu cruz” es otro motete para coro masculino a capella, con texto de Rafael Sánchez M. y que fue estrenado en octubre de 1998 por el Coro de Cámara de México. *The flower is a key* es el título de su rap para Mozart, musicalización de un poema de Dyma Ezban e interpretado en su estreno por Simon Rattle, director de la Orquesta Sinfónica de Berlín en 2010 y en marzo de 2012 presentó en la UNAM otro dedicado a Beethoven.⁵⁵³

Además, su conocimiento de la lengua alemana le ha permitido un acercamiento constante a la poesía, lo que ha rendido frutos en sus magníficas traducciones de Rainer María Rilke. En 2011 editó un disco compacto con la *Elegías duinenses*.⁵⁵⁴ Celosamente, y como buen protestante apegado íntimamente a la música, Cárdenas ha resumido en un credo (resabio también de la tradición reformada) que es también un poema, las ideas que sigue llevando a la práctica, en el que lo religioso es el marco donde se inscribe su visión de la música. Dicho texto concluye como sigue:

La música es un misterio.
En algún momento,
por un momento,
ese misterio nos es revelado.
Es una revelación
cuya fugacidad perturba,
cuya plenitud envuelve y nos posee.

⁵⁵⁰ S. Cárdenas, “La prueba de la existencia de Dios”, en *Un rap para Mozart*. México, CONACULTA, 2003 (Cuadernos de *Pauta*), pp. 13-14. Énfasis original.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵² Cf. Merry Mac Masters, “Falta capacidad auditiva ‘para entender la música contemporánea’”, en *La Jornada*, 21 de septiembre de 2004, www.jornada.unam.mx/2004/09/21/02an1cul.php?printver=1&fly=1. El catálogo de obras de Cárdenas se encuentra en: <http://academia.uat.edu.mx/seriscarta/Sitio.htm>.

⁵⁵³ Emiliano Balerini Casal, “Un rap para Beethoven en la Nezahualcóyotl”, en *Milenio Diario*, 22 de marzo de 2012, www.milenio.com/cdb/doc/impreso/9133773. Consultada el 12 de octubre de 2012.

⁵⁵⁴ En su sitio web pueden leerse varias traducciones de Rilke, Gottfried Benn, Robert Gerhardt y Wislawa Szymborska, entre otros: <http://academia.uat.edu.mx/seriscarta/Sitio.htm>.

Es un acontecer que cuestiona y desnuda,
que remite a Dios.
La música es Dios.
¿Habrá quien resista su presencia?⁵⁵⁵

Finalmente, su opinión acerca de la música eclesiástica actual es muy crítica: “Siendo la música un vehículo para el encuentro de los seres humano consigo mismos y, eventualmente, para influir en la comunión con lo sagrado, ahora se utiliza sólo como una forma de entretenimiento y evasión”.⁵⁵⁶

Los esfuerzos que se llevan a cabo por situar de una manera más militante a los protestantismos mexicanos, continúan abriendo brecha en medio de la irresponsable indiferencia de amplios sectores de las iglesias, las cuales viven, en su mayoría en una lamentable pasividad, la cual no resulta coherente con la historia del país ni con la dinámica propia del protestantismo. Esto es una realidad flagrante, a tal grado, que algunos han llegado a señalar que el adjetivo “protestante” ya no es el mejor para definir la actitud básica de estas iglesias, debido a que la mentalidad protestataria y transformadora, esencial a la disidencia protestante original, ha sido sustituida por un “letargo social”, y, añadiríamos, cultural.⁵⁵⁷

En qué medida, lo que ha pasado en México, ha sucedido también en el resto de los países del continente, se podría apreciar en una exploración sistemática de la mentalidad de las nuevas generaciones de las iglesias, aunque no deja de haber buenas señales en algunos círculos de estudiantes, como es el caso de Rubén Arjona Mejía, joven pastor presbiteriano, quien, a pedido expreso de la Alianza Reformada Mundial, hizo una revisión de la situación actual del país, tratando de tomar lecciones de la Ginebra de Calvino para las condiciones actuales de la capital mexicana. Dice, por ejemplo:

El triunfo de la Reforma en Ginebra no fue producto de un gran evento evangelístico de dos horas en la Catedral de San Pedro (con Farel como predicador)... En el siglo XVI, los Reformadores vieron la mano de Dios en el desarrollo de la historia; al hacerlo, pudieron incorporar a la batalla todos los recursos disponibles. Del mismo modo, la Reforma que necesita la ciudad de México no ocurrirá como resultado de una gran campaña evangelística en el Estadio Azteca. Se requiere algo más que eso. La Iglesia, mientras proclama el Reino en el culto, debe también proclamarlo en cada esfera de la vida. Para lograrlo, deberá llevar a cabo alianzas estratégicas...

Existe un fuerte deseo entre algunos ministros y hombres y mujeres de iglesia por restablecer muchos de los principios reformados que se han perdido. En diversos niveles eclesiásticos se ha sentido la imperiosa necesidad de establecer un diálogo serio entre la iglesia y la(s) cultura(s) mexicana(s)...

Mucho del presente y del futuro de la iglesia depende de sus jóvenes, porque son vehículos de cambio.⁵⁵⁸

De modo que, en algunos sectores, se vislumbran buenas esperanzas de recuperación y aplicación de las viejas, pero siempre renovables, identidades protestantes. Como escribió Rubem Alves en la celebración del 450 aniversario de la aceptación de la reforma en la ciudad de Calvino, Ginebra:

El protestantismo es un sueño para mí. Lo amo porque cuando soy poseído por sus símbolos, siento que mi cuerpo se hace más ligero y casi vuela...

Amo el recelo calvinista hacia todas las formas de idolatría...

Amo el cuidado calvinista por la creación de Dios...

Amo, además, le belleza de la soledad profética...

⁵⁵⁵ S. Cárdenas, “Credo”, en *Un rap para Mozart*, p. 11.

⁵⁵⁶ L. Cervantes-Ortiz, “La música en algunas iglesias es demagógica, afirma Sergio Cárdenas”, en *ALC Noticias*, 24 de mayo de 2005.

⁵⁵⁷ Frase usada por Carlos Mondragón en “México: de la militancia revolucionaria al letargo social”, en C. René Padilla (compilador), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991, pp. 61-76.

⁵⁵⁸ Rubén Arjona Mejía, “Mexico”, en *Reformed World*, vol. 46, núm. 2, junio de 1996, pp. 84-85, www.warc.ch/who/what/youth/rw962/06.html. (Traducción mía) Se trata de una contribución al debate sobre la situación mundial desde el punto de vista de los jóvenes miembros de Iglesias reformadas o presbiterianas. El lema y tema general de trabajo de estos dos años en la ARM es “Romper las cadenas de injusticia (Isaías 58.6)”.

Ustedes saben: estos no son hechos; no son pedazos de la tradición o de las instituciones protestantes. Son visiones, símbolos de los objetos de nuestro deseo, nombres de nostalgias...

Si el protestantismo aún es joven...

Si aún tiene el poder de seducir...

Si es tan fuerte como para poseer cuerpos y hacerlos bailar, volar y luchar.

Todo depende de su poder para hacer que otras religiones y tradiciones sueñen. Tal vez no se conviertan al protestantismo, pero es seguro que se volverán más ligeras...⁵⁵⁹

⁵⁵⁹ Rubem Alves, "An invitation to dream", en *The Ecumenical Review*, (USA), vol. 39, núm. 1, enero de 1987, p. 62. (Traducción mía).

PROTESTANTISMO, PROTESTANTISMOS E IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA Y EN MÉXICO (2003)

La presencia protestante en América Latina remite, inevitablemente, al tema de la identidad de los miembros de las comunidades que reivindican ese nombre, pero visto bien, ¿a quién le importa en la actualidad? ¿A quién puede interesarle algo que suena a la mayor abstracción que se pueda concebir? ¿A quién o a quiénes les afecta redefinirla, vivirla, o siquiera plantearla?

En las iglesias protestantes (o evangélicas) de hoy, el territorio más comprometido con estas preguntas, es en donde menos parece preocupar la continuidad o discontinuidad que puede haber entre el proyecto original del protestantismo y su realidad presente. El gran fenómeno de la Reforma es visto como algo muy remoto, anclado en una historia completamente ajena a nuestros intereses. “Que se preocupen los europeos”, pensamos, “porque entre ellos surgió”.⁵⁶⁰ Pero entre nosotros no importa tanto, tal vez porque al parecer afrontamos otros cuestionamientos de índole histórica y la identidad protestante *clásica* nos resultaría una especie de camisa de fuerza importada para vehicular la manera en que nos hemos apropiado (y repartido) la herencia cristiana, a lo que hay que agregar que una clasificación así sería inaplicable para nosotros.

En los últimos años se han publicado en México dos libros importantes sobre la Reforma Protestante: del padre dominico Gonzalo Balderas Vega, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos modos de ser cristiano en la modernidad*. (Universidad Iberoamericana, 1996), y de Juan A. Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*. (UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1999). En este último se afirma que el mundo protestante, que condenaba las obras, progresó gracias a ellas y que, en cambio el mundo católico español que las exaltaba, se estancó sin remedio.

El católico posee la libertad trascendental, pero es esclavo del mundo. Puede argüirse que su libre albedrío bien gobernado por el entendimiento lo inclinará a elegir el bien, mas no se debe olvidar ni por un instante que el sumo bien es precisamente el renunciamiento total, y no hay razones por muy casuísticas que sean que digan lo contrario. Hay pues, un desequilibrio entre el ideal a que se aspira y las exigencias que la realidad impone. El calvinista, por contra, es esclavo de la trascendentalidad, pero vive en el mundo: y gracias a su vivir intramundano y activo puede manumitirse del yugo predestinatorio. La contradicción es, pues, sólo aparente, como lo fue en el pasado clásico el estoicismo [...]. De parecida manera bien pudiera el protestantismo haber hecho del hombre un siervo de la allendidad, pero un amo y señor de la aquendidad.⁵⁶¹

Lo anterior quizá se explique porque hemos entendido mal la observación generalizada acerca de que el carácter heterodoxo del protestantismo, como referente religioso, era (o es) incompatible con las sociedades hispanoamericanas, lo cual es cierto en el sentido en que éstas seguían siendo cerradas, poco democráticas e intolerantes hacia las minorías sociales. Así lo describió Octavio Paz:

En ese momento [la expulsión de los jesuitas de las colonias españolas] se hizo visible y palpable la radical diferencia entre las dos Américas. Una, la de lengua inglesa, es hija de la tradición que ha fundado al mundo moderno: la Reforma, con sus consecuencias sociales y políticas, la democracia y el capitalismo; otra, la nuestra, la de habla portuguesa y castellana, es hija de la monarquía universal católica y la Contrarreforma. Los criollos mexicanos no podían fundar su proyecto separatista en su tradición política y religiosa: *adoptaron*, aunque sin *adaptarlas*, las ideas de otra tradición. Ése es el momento del segundo nacimiento de México; más exactamente: es el momento en que Nueva España, para consumir su separación de España, se niega a sí misma. Esa negación fue su muerte y, al mismo tiempo, el nacimiento de otra sociedad: México [...]

Desde el siglo XVI nuestra historia, fragmento de la de España, había sido una apasionada negación de la modernidad naciente: Reforma, Ilustración y todo lo demás. Al principiar el siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna. El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros

⁵⁶⁰ Cf. P. Chaunu, *The Reformation*. Alan Sutton, Inglaterra, 1989, traducción del original francés: *L'aventure de la Reforme*; y “Prague VI. New Life in Christ”, en *Update*, boletín de la Alianza Reformada Mundial, vol. 10, núm. 1, marzo de 2000, p. 6.

⁵⁶¹ J.A. Ortega y Medina, *op. cit.*, p. 160.

mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos.⁵⁶²

Y en el mismo lugar agrega: “En nuestra América no hubo revolución religiosa que preparase la revolución política; tampoco hubo, como en Francia en el siglo XVIII, un movimiento filosófico que hiciese la crítica de la religión y de la Iglesia”.⁵⁶³ La presencia y el crecimiento del protestantismo representarían, entonces, la posibilidad de acceder, al menos en el campo de la religión, a algunas de las bondades de la modernidad occidental: la libertad de cultos y la ausencia del predominio de una sola tradición religiosa.

Protestantismo y tradición hispánica

Resulta difícil hablar de la convivencia, en el mismo corazón, de la tradición hispánica con la tradición protestante. Pero los lazos no son tan lejanos como parecen. John A. Mackay, en *El otro Cristo español* (1932),⁵⁶⁴ planteó que en la época de los inicios del movimiento de la Reforma en Europa, en España también había inquietudes relacionadas con el despertar de la fe cristiana más auténtica. Algunos casos, como el de San Juan de la Cruz y otros reformadores españoles, le sirven a él para demostrar la existencia de otras corrientes cristianas de renovación en el seno mismo de la Contrarreforma. El “otro Cristo”, el de la fe cristiana renovada se quedó en España y no llegó a las costas americanas con los conquistadores.

Un factor relevante de acercamiento entre ambas tradiciones lo constituye la traducción de la Biblia de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, cuyas dos primeras ediciones (1569 y 1602), aparecidas en el exilio, fueron contemporáneas de varias de las cumbres literarias del Siglo de Oro español, como *Don Quijote de la Mancha*. De modo que la lectura de dicha traducción ha conectado a los evangélicos de tradición hispánica en línea directa con nuestro tronco cultural común y con la tradición religiosa disidente en el interior de la misma, en la que sobresalen personajes tan importantes como Juan de Valdés, reformador español cuya vida y obra también debería ser más conocida por los protestantes hispanoamericanos, dada la altura de su pensamiento.⁵⁶⁵ El lugar histórico que han tenido dichas tendencias religiosas y espirituales se ha manifestado mediante autores tan relevantes en España como José María Blanco Crespo [White] (1775-1841),⁵⁶⁶ Antonio Machado⁵⁶⁷ y Miguel de Unamuno.⁵⁶⁸

Ante tales evidencias, la idea de la supuesta extranjería del protestantismo en estas tierras se desvanece. Por lo tanto, resulta muy necesario apropiarse críticamente de ambas tradiciones para encarnarlas adecuadamente en el tiempo que nos toca vivir, sin rubores de ninguna especie.

Un intento interesante por acercar las tradiciones protestante e hispánica (o latina) lo ha llevado a cabo Rubén Ruiz Guerra, quien en un trabajo al respecto cita al metodista cubano Luis Alonso en una alocución previa al Congreso Evangélico de La Habana de 1929: “La reforma religiosa tiene que generarse y no trasplantarse. Es una creación y no una adaptación... Si el protestantismo en América Latina no ha tenido aún un desarrollo más vigoroso y no ha alcanzado a las masas populares con mayor extensión es, acaso, entre otras razones, por el exotismo... América Latina será salvada con el esfuerzo de los latinoamericanos... La Iglesia evangélica no tendrá

⁵⁶² O. Paz, “El espejo indiscreto”, en *El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978*, México, Joaquín Mortiz, 1979, pp. 55-56, 57.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁶⁴ Reedición: México, CUPSA, 1989.

⁵⁶⁵ Cf. José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*. México, FCE. Del mismo autor debe mencionarse su libro sobre San Juan de la Cruz, publicado por la misma editorial.

⁵⁶⁶ Sobre este autor, quien vivió en Inglaterra a causa de la intolerancia religiosa, cuya obra es prácticamente desconocida en América Latina, se pueden consultar en internet: www.interbook.net/personal/cer/Enciclo/Blanco.htm, y www.icp-e.org/hemeroteca/e010227.htm.

⁵⁶⁷ Cf. J.M. González Ruiz, *La teología de Antonio Machado*. Santander, Sal Terrae, 1989.

⁵⁶⁸ Cf. E. Moros Ruano, “Kierkegaard y Unamuno: dos experiencias de fe sui géneris”, ponencia presentada en el coloquio internacional Historia del protestantismo en España y Portugal, Madrid, abril del 2000, presidido por el profesor de la Universidad de Estrasburgo, Francia, Jean-Pierre Bastian, www.interbook.net/personal/cer/Biblio/Actas/Ehpe/CI20.htm. Moros es un pastor presbiteriano venezolano que trabajó como misionero y en el Seminario Evangélico Unido de Teología (SEUT) en España. También pueden consultarse: N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*. Madrid, Gredos, 1985, y R. Segarra, *La fe de Unamuno. Un camino entre la niebla*. Terrassa, CLIE, 1998.

un papel trascendente hasta que se haya latinizado”.⁵⁶⁹ Y agrega: “Se requería, para esto, encontrar las características de lo latinoamericano con el fin de imprimirlas al protestantismo”.⁵⁷⁰

¿Evangélicos o protestantes?

Ahora se acepta que se es evangélico(a), pero no protestante, e incluso algunos estudiosos han renunciado al uso del término, sin explicación alguna.⁵⁷¹ En el interior de las iglesias la renuncia al nombre *protestante* se da muchas veces en términos agresivos y viscerales, porque se le identifica con una tradición abstracta, fría e intelectualizante. Al rechazársele sistemáticamente, deja de ser una referencia cultural y, aun cuando las doctrinas reconocidas como básicas se ubican en el espectro de lo típicamente protestante, las actitudes y la práctica eclesial manifiestan una abierta negación de los postulados concretos de las Reformas. Además, la casi nula aceptación y promoción de dichos postulados en los documentos de las iglesias, es resultado del escaso arraigo de la vertiente histórica de dicha tradición.

El término *evangélico* plantea problemas de ubicación histórica, doctrinal e ideológica, debido a la natural asociación con lo que representa el vocablo inglés *evangelical*, el cual remite, forzosamente, al origen exógeno de la presencia protestante en América Latina. El sociólogo brasileño Antonio Gouvêa Mendonça lo ha explicado muy bien:

El protestantismo como tal, es decir, el tradicional o histórico, como es llamado, llegó a América Latina bajo el signo de los *revivals*, que corresponden al extenso periodo que va de mediados del siglo XVIII hasta mediados del XIX. Los *revivals* [o *avivamientos*] consistieron en ondas sucesivas de intenso despertar religioso en los cuales la conversión individual ocurría en el entrecruzamiento de la razón con la emoción. En América Latina sucedió lo mismo porque la estrategia del mensaje religioso fue la misma. Con el tiempo los predicadores *revivalistas* que mantenían vivo al protestantismo desaparecieron. Lo que quedó fue una pedagogía racionalista, perdiéndose el rasgo emotivo del discurso. Esta religión racional no resistió la oleada de misticismo de la segunda mitad de este siglo.⁵⁷²

Con esto en mente, es posible advertir que la llegada del protestantismo a América Latina pasó por el filtro de más de cuatro siglos de confesionalismo e inculturación en la cultura anglosajona. De modo que, sin temor a equivocarse, es posible afirmar que a este continente llegó una versión del protestantismo en sus variantes denominacionales.⁵⁷³ Aunque, dicho sea de paso, uno fue el proyecto misionero (escuelas, hospitales, proyección sociopolítica de conversos notables, asimilación cultural) y otro, muy diferente, el que se concretó realmente por medio de las mutaciones de la clase media, su clientela privilegiada. Asimismo, las culturas (o subculturas) protestantes se han ido transformando mediante la popularización uniformadora, explicable tal vez por la profunda pentecostalización que todo lo fagocita e invade, incluyendo a ciertas zonas del catolicismo romano.⁵⁷⁴

Cómo y dónde sobrevive la identidad protestante

Por todo lo anterior, ¿cómo y dónde sobrevive la identidad protestante? Fragmentada y fragmentaria, se le puede encontrar sin duda entre algunas denominaciones “históricas”, pero experimentada en grados diversos de profundización. El legado teológico no necesariamente es visto como una herencia renovable y mucho menos,

⁵⁶⁹ R. Ruiz Guerra, "Formación de una conciencia de latinidad [sic]. El caso protestante", en Tomás Gutiérrez, comp., *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y proyecciones*. Quito, CLAI-CEHILA, 1994, p. 142.

⁵⁷⁰ *Ibid*, p. 143.

⁵⁷¹ Un ejemplo lo constituye el libro de Tomás Gutiérrez S., *Los evangélicos en Perú y América Latina*. Lima, Cehila-AHP, 1997, en el que la categoría “protestantismo” preside cinco de sus siete ensayos.

⁵⁷² A. Gouvea Mendonça, “O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo”, ponencia presentada en la mesa Dilemas del protestantismo latinoamericano. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, São Paulo, 22-25 de septiembre de 1998, <http://ejesus.com.br/o-protestantismo-latino-americano-entre-a-racionalidade-e-o-misticismo>. Versión: LC-O.

⁵⁷³ Una denominación, a diferencia de una confesión, es la manifestación eclesial institucional más típica de los Estados Unidos. Existe un estudio antiguo, pero sumamente valioso, de H. Richard Niebuhr, *The social sources of denominationalism* (1919). Sobre el trabajo misionero estadounidense, véase A. Piedra, *Evangelización protestante en América Latina*. Tomo II. Quito, CLAI, 2002.

⁵⁷⁴ Cf. J.-P. Bastian, *Las mutaciones religiosas de América Latina*, pp. 59-68, 203-207.

vitalizadora de la situación presente. ¿Cómo asumir entonces la identidad, la mentalidad o el espíritu protestante? ¿Cómo entender y aplicar aquello que Paul Tillich denominó “el principio protestante”?⁵⁷⁵

Además, hay que enfatizar las distinciones que lleva a cabo Bastian, en dos sentidos muy determinados: por un lado, observa que, a la hora de intentar una tipología de los protestantismos en México (y en el continente), salta a la vista que la mayoría de ellos responden más bien a la forma de los pentecostalismos, autoasumidos o no como protestantes, como presencia dominante en el amplio espectro denominado “protestantismo”.⁵⁷⁶

Este nuevo rostro del protestantismo latinoamericano, expresado —al menos en el caso mexicano— de una manera abrumadora en la nueva representación social de los protestantes, cuya dirigencia interdenominacional es mayormente pentecostal, tuvo que surgir como una transformación de lo que José Míguez Bonino ve como “un desafío y una tentación” para el protestantismo histórico en los años en que éste no sabía qué hacer con la llamada “explosión pentecostal”.⁵⁷⁷

Los pentecostalismos, como fuerza dominante dentro del abanico protestante, constituyen “otro protestantismo”, puesto que no refiere su identidad a componentes teológicos propiamente dichos, sino, en general, a prácticas determinadas, que algunos sociólogos ven como formas sincréticas de continuidad de la religiosidad popular hispano-católica.

Esta cultura religiosa proviene directamente de las tradiciones religiosas del catolicismo de las cofradías, de las asociaciones de laicos encargadas del culto a algún santo o de la administración de un santuario, pero a manera de reformulación porque rompe con ciertos aspectos del catolicismo popular, aun cuando conserve la continuidad con ciertas representaciones propias del imaginario-religioso-popular [...] Como en la religión popular, la figura de Cristo es ahistórica [...] El objetivo del sistema católico popular y el del pentecostalismo es, en este sentido, idéntico, ya que se trata de negociar con las fuerzas sobrenaturales [...] La festividad religiosa popular aparece reelaborada, reformulada, integrando modernos medios de comunicación a las formulaciones religiosas tradicionales.⁵⁷⁸

La segunda distinción consiste en advertir el abandono del carácter “protestatario” por parte de los protestantismos latinoamericanos y de su asimilación a proyectos de corte autoritario y antidemocrático en el continente.⁵⁷⁹ El llamado “clientelismo político” ha uniformado a los protestantismos fruto de la distinción anterior, en prácticas políticas de legitimación de regímenes dictatoriales, que a su vez ha redundado en una legitimación de ellos mismos y ha promovido reacomodos relacionados con la formación de agrupaciones en las que los protestantes tienen una presencia extremadamente visible y, en razón de su inexperiencia, ambigua.

En este sentido son sintomáticos los casos de Chile con Pinochet, de Brasil con la dictadura militar, de Guatemala con Efraín Ríos Montt y Jorge Serrano Elías en los ochenta, y de Perú con Alberto Fujimori en los noventa.⁵⁸⁰ Algo similar, pero con signo diferente ha ocurrido en Cuba, donde, en palabras de Jürgen Moltmann,

⁵⁷⁵ P. Tillich fue un teólogo y filósofo alemán que vivió en los Estados Unidos a causa de la Segunda Guerra Mundial. Según él, el *principio protestante* consiste en interpretar la doctrina de la justificación por la fe como un principio anti-idolátrico que “contiene la protesta humana y divina contra toda pretensión de absolutizar cualquier realidad, incluso de una iglesia protestante”. Cf. P. Tillich, *La era protestante*. Buenos Aires, Paidós, p. 163.

⁵⁷⁶ Walter Altmann opina que el asunto no puede plantearse solamente en términos de oposición entre protestantismo *histórico* y pentecostalismos *ahistóricos*, sino de saber reconocer que la *pentecostalidad*, es decir, la libertad y el dinamismo del Espíritu, “es mucho más amplia que sus respectivas expresiones confesionales pentecostales”. Cf. W. Altmann, “El otro dentro nuestro”, en *Signos de Vida*, CLAI, núm. 5, septiembre de 1997, p. 17.

⁵⁷⁷ J. Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación-Eerdmans, 1995, p. 78.

⁵⁷⁸ J.-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, FCE, 1994, pp. 251-252; Cf. *Idem*, “La dérégulation religieuse de l'Amérique latine”, en *Problèmes d'Amérique latine*, 24, enero-marzo 1997, pp. 3-15 (un número monográfico dedicado al tema “La expansión de los pentecostalismos”); e *Idem*, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, FCE, 1997.

⁵⁷⁹ Cf. J.-P. Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*. México, CUPSA, 1983.

⁵⁸⁰ J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad...*, pp. 268-278. Cf., para el caso peruano, Tomás Gutiérrez, “Los evangélicos: Un nuevo rostro en la política peruana de los '90”, en T. Gutiérrez S., comp., *Protestantismo y política en*

floreció un “marxismo de seminario” presente en “algunos pastores presbiterianos cubanos que defendían los intereses soviéticos en América Latina”,⁵⁸¹ y en Nicaragua, donde, en la época del triunfo de la revolución sandinista, “los dirigentes protestantes se revelaron como hábiles intermediarios entre el poder revolucionario y sus bases”.⁵⁸²

Estos “protestantismos sin protesta” forman parte del fenómeno más amplio de mutación de la presencia protestante histórica, caracterizada también por una ruptura con su herencia liberal, lo que la ha impulsado a asimilarse a las corrientes predominantes a fin de salvar, así sea un poco, su lugar dentro de las sociedades hispanoamericanas.

América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado. Lima, CEHILA, 1996, pp. 299-316, en donde se dice, entre otras cosas, que: “Estos ‘hermanos evangélicos’ [se refiere a 15 nuevos parlamentarios en 1990] fueron en el Parlamento más advenedizos políticos que hombres con propuesta y sentido de lo político en el país”, p. 309.

⁵⁸¹ Cit. por J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad...*, p. 240.

⁵⁸² *Ibid*, p. 265.

CALVINISMO Y FEDERALISMO EN MÉXICO: UNA MODERNIDAD PERIFÉRICA (2012)

A Emilio Monjo Bellido, con gratitud

Pobre de México, tan lejos de Dios y tan cerca de Estados Unidos.
Frase atribuida al presidente mexicano Porfirio Díaz

1. ¿Una modernidad periférica refractaria al “federalismo calvinista”?

Ciertamente el abordaje de esta temática parecería que comienza por el final, pero no es así, porque ha resultado casi una fatalidad ancestral en buena parte de los países hispanoamericanos creer y aceptar que la modernidad nos llegó tarde y mal, y como una copia poco elaborada de la modernidad europea y, para colmo, anglo-sajona. Basta con observar el nombre de muchos de nuestros países y las primeras páginas de nuestras Constituciones para advertir el grado de imitación, a veces bastante acrítica, con que nuestros primeros gobernantes siguieron al pie de la letra los rumbos jurídico-políticos de la nación americana protestante por excelencia, Estados Unidos, sin advertir que la razón de ser de los postulados que dieron origen a ese país fueron resultado de su asimilación y adaptación de los principios emanados de la vertiente calvinista de las reformas religiosas del siglo XVI. La revisión histórica de los primeros años de vida de las naciones hispanoamericanas no es sino un muestrario del esfuerzo casi patológico con que sus gobiernos intentaron que aquellas se parecieran lo más posible al vecino del norte, el cual, además, no dejaba de extenderse territorialmente, a costa primero, de los habitantes originarios de Norteamérica, y después, de las compras y manejos peculiares con que trataron a México, el naciente país mestizo de herencia indígena e hispano-católica.

Tuvo que ser hasta mediados del siglo XX que un estudioso colombiano, ex presidente de la República además, Alfonso López Michelsen, advirtiera, para escándalo de sus contemporáneos y detractores (que con este asunto aumentaron considerablemente) que el molde de las democracias latinoamericanas es de “estirpe calvinista”.⁵⁸³ Afirmar algo así en este continente es resultado de una observación de las condiciones políticas que llevaron a los fundadores de los países latinoamericanos a intentar reproducir el esquema estadounidense. Como explica Carlos Mondragón:

...hay que tomar en cuenta la influencia indirecta que el pensamiento calvinista tuvo a través del impacto de la revolución norteamericana y su Constitución política que sirvió de modelo a muchas otras naciones incluyendo las latinoamericanas [...]

algunos de los valores y principios de la democracia moderna tienen una historia que se articula con el movimiento de la Reforma religiosa del siglo XVI y que fueron promovidos y defendidos desde el ámbito religioso antes y después de la fundación del Estado moderno. Si esto es así, la influencia calvinista que López Michelsen encontró en la conformación de las instituciones políticas colombianas debería de ser ampliada al resto de las instituciones políticas del continente latinoamericano.⁵⁸⁴

Octavio Paz, en numerosas ocasiones se refirió a que una de las razones de la incapacidad democrática de los países latinoamericanos es su filiación contrarreformista, es decir, muy diferente a la de Estados Unidos, ligada a la Reforma Protestante:

En ese momento [la expulsión de los jesuitas de las colonias españolas] se hizo visible y palpable la radical diferencia entre las dos Américas. Una, la de lengua inglesa es hija de la tradición que ha fundado al mundo moderno: la Reforma, con sus consecuencias sociales y políticas, la democracia y el capitalismo; otra, la nuestra, la de habla portuguesa y castellana, es hija de la monarquía universal católica y la Contrarreforma. [...] Los criollos

⁵⁸³ Cf. A. López Michelsen, *La estirpe calvinista de nuestras instituciones políticas*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1947. Nueva edición: Bogotá Legis, 2006; *Idem*, “Nuevo prólogo” a *La estirpe...*, en L. Cervantes-Ortiz, ed., *Juan Calvino: su vida y obra a 500 años de su nacimiento*. Terrassa (España), CLIE, 2010, pp. 461-466; y Sandra Milena Martín Beltrán, “¿Se puede considerar a la estirpe calvinista como modelo de creación de nuestras actuales instituciones políticas?”, en <http://hdhc.blogspot.mx/2007/05/se-puede-considerar-la-estirpe.html>.

⁵⁸⁴ C. Mondragón, “Valores de la democracia. La herencia religiosa”, en H. Cerutti y C. Mondragón, comps., *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*. México, UNAM-Praxis, 1999, p. 168.

mexicanos no podían fundar su proyecto separatista en su tradición política y religiosa: adoptaron, aunque sin adaptarlas, las ideas de otra tradición. Ése es el momento del segundo nacimiento de México; más exactamente: es el momento en que Nueva España, para consumir su separación de España, se niega a sí misma. Esa negación fue su muerte y, al mismo tiempo, el nacimiento de otra sociedad: México [...]

Desde el siglo XVI nuestra historia, fragmento de la de España, había sido una apasionada negación de la modernidad naciente: Reforma, Ilustración y todo lo demás. Al principiar el siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna. El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos.⁵⁸⁵

La descripción de Paz, ciertamente muy esquemática, ayuda a explicar los intentos el naciente país por parecerse a Estados Unidos, aunque siempre a sabiendas de que su diferencia estribaba precisamente en sus características religiosas. A ellas se refirieron muchas veces varios analistas y políticos, sobre todo de talante conservadora, que veían con muy malos ojos las orientaciones de los gobernantes liberales en ese sentido. Y es que cada paso que se daba por tratar de modernizar el rostro del país se estrellaba, inevitablemente, con las fuerzas católicas que seguían asociando la identidad religiosa nacional con las conductas sociales y políticas que debían continuar vigentes.⁵⁸⁶

Algunos de los estudios de Juan A. Ortega y Medina, historiador de origen español, dan fe del “choque de civilizaciones” que representaba la simple comparación de formas de gobierno entre ambos países. Este autor fue pionero en los estudios que, sin ser notoriamente comparativos, demostraron cómo las diferencias ideológicas, culturales y políticas se relacionaban también con el trasfondo religioso que había dado origen a cada país o civilización. En *Destino manifiesto*, por ejemplo, tomando como base la doctrina calvinista de la predestinación, desmonta los impulsos que desembocaron en la llamada “doctrina Monroe”, sintetizada en la famosa frase que dice: “América para los americanos”.⁵⁸⁷ Alicia Mayer, discípula de Ortega y Medina, ha seguido una línea parecida en el ejercicio comparativo y ha encontrado, a su vez, vetas divergentes en pensadores contemporáneos de ambos países al enfrentar problemas políticos similares.⁵⁸⁸ La modernidad anglo-sajona, por así decirlo, vio como obligatorio el camino de “traducir” o adaptar la doctrina bíblica del pacto o alianza de Dios con el pueblo de Israel o la Iglesia para ser la base de las ideas, filtradas también por los ideales de las Luces, que conducirían al establecimiento de un “contrato social” entre los diversos estamentos sociales, en tanto representación de la ciudadanía que forjaría el Estado.

2. “Un federalismo de prestado”: la presencia soterrada de Calvino en México

La experiencia mexicana de mediados del siglo XIX, en el fragor de las luchas entre liberales y conservadores, estuvo marcada por una clara incompreensión mutua de los proyectos que tenían muchas cosas en común pero que se enfrentaron radicalmente debido a sus posturas dominadas, por el lado conservador, de la visión tradicional con que se intentaba sostener el centralismo del gobierno y del estado, y por el lado liberal, mediante la sobreideologización y el esquematismo de la aplicación de una receta social, teológico-política, cuyos alcances no se distinguían lo suficiente. Así, la imposición de un estado de derecho que pudiera sustituir el conjunto de privilegios de instituciones que en realidad funcionaban como un contrapeso para el Estado, específicamente la Iglesia Católica, ponía en entredicho los modelos de “modernización” que los gobernantes liberales quisieron establecer en el país. Si la entrada de las ideas protestantes estrictamente religiosas estuvo prohibida durante décadas, puesto que la Constitución de 1824 afirmó el carácter católico de la nación, los filtros políticos no pudieron evitar la entrada de creencias más que de prácticas concretas, porque así se movían las tendencias

⁵⁸⁵ O. Paz, “El espejo indiscreto”, en *El ogro filantrópico. Historia y política: 1971-1978*, México, Joaquín Mortiz, 1979, pp. 55-56, 57.

⁵⁸⁶ Cf. L. Cervantes-Ortiz, “Calvino y su tradición en México”, en *Un Calvino latinoamericano para el siglo XXI. Notas personales*. México, El Faro-CUPSA-Centro Basilea de Investigación y Apoyo-Federación de Iglesias Protestantes Suizas, 2010, pp. 123-128.

⁵⁸⁷ Cf. J.A. Ortega y Medina, *Destino manifiesto: sus razones históricas y su raíz teológica*. [1972] México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, 1989.

⁵⁸⁸ A. Mayer, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, reimpresión, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.

hacia la modernidad en aquella época, que pudieran desestabilizar el orden que heredaba la situación que prevaleció durante los 300 años de la Colonia.⁵⁸⁹

Lo que aquí llamamos “presencia soterrada” tiene que ver, primero, con la conformación de una ciudadanía que lograrse superar el esquema de castas para alcanzar progresivamente la igualdad que ya estaba consagrada constitucionalmente, pero que no se realizaba en los hechos. La superación del esquema de servidumbre mediante el cual los ahora ciudadanos seguían viéndose a sí mismos como súbditos y como elementos subsidiarios de un régimen tradicional, impuso todavía diferencias en la participación de los diversos grupos locales y regionales que no se consideraban como parte de una nación, porque el federalismo procedía de un pacto político que estaba lejos de realizarse. Los acuerdos partían de cúpulas tradicionales acostumbradas a no consultar su parecer al resto de la sociedad. De ahí que a las primeras convocatorias legislativas acudieron los representantes de poderes políticos y económicos que aún no habían interiorizado el esquema democrático, dado que les resultaba ajeno y extraño por causa de las mentalidades que se seguían arrastrando.

En segundo lugar, el comportamiento social no había incluido cláusulas de participación que efectivamente guiaran los procesos electorales, los cuales tardaron también varias décadas en ser vistos como el mecanismo predominante para la resolución de conflictos y el establecimiento de acuerdos básicos de convivencia. Los estamentos seguían siendo muy firmes en la separación de gremios, agrupaciones y comunidades, pues el trasfondo indígena que agrupaba a las poblaciones funcionaba dentro de esquema muy lejano al de la democracia, tal como se concebía en los tratados clásicos. La democracia estadounidense seguía siendo vista como algo “exótico”, pues aquí no se discutía aún el derecho de las personas a acceder a los espacios de poder. Además, el surgimiento de las élites de poder derivó en que éstas siguieran atadas a situaciones como la posesión de la tierra y otros recursos agrícolas como fuente de fuerza social y reconocimiento. De los demás grupos sólo es posible hablar como parte de colectividades que no discutían su destino común como parte de un todo, sino que se veían a sí mismas como cotos de poder restringido en donde la práctica democrática aún no se concebía. De modo que el federalismo calvinista derivó en el fortalecimiento de cacicazgos que aflorarían incluso en los tiempos de la revolución, en los inicios del siglo XX, y los gobiernos posrevolucionarios se encargarían de interpretar las leyes y, especialmente, aquellas secciones que mejor respondían a sus intereses aun cuando no coincidieran con los de la mayoría.⁵⁹⁰

Por eso, todavía hoy, a principios del siglo XXI, cuando las entidades federativas invocan el federalismo para, por ejemplo, la repartición de los recursos económicos, sale a la luz nuevamente el grado de incompreensión que se ha tenido de esta realidad política fruto de una interpretación audaz de las derivaciones político-sociales de los postulados de la Reforma Protestante del siglo XVI.

⁵⁸⁹ Cf. Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994; y Jaime Antonio Preciado Coronado, “La modernidad no resuelta de América Latina”, en www.insumisos.com/lecturasinsumisas/LA%20MODERNIDAD%20NO%20RESUELTA%20DE%20AMERICA%20LATINA.pdf

⁵⁹⁰ Cf. J.-P. Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*. México, Casa Unida de Publicaciones, 1983.

POLÍTICA Y NUEVO RÉGIMEN CONSTITUCIONAL DE LAS IGLESIAS. MENTALIDADES, DISCURSOS, ACCIONES (1995)

El actual es un marco legal posible y no el de todos deseable, pues éste no es factible dada la diversidad de intereses que componen las instancias de poder de toda la sociedad. Pocos pueden considerarse plenamente satisfechos con el marco legal reformado: unos, porque habiendo participado en la elaboración del proyecto, no prosperaron todos sus puntos de vista; otros, porque habiendo intervenido en el proceso legislativo, no tuvieron elementos ni tiempo para un mejor aporte, además de la presión disciplinaria ejercida sobre el partido mayoritario que aceleró los tiempos de aprobación de las enmiendas y elaboraciones de ley; otros más, porque habiendo expresado su parecer en los medios impresos, carecieron de fuerza social para influir en la toma de decisiones, y, las más, las mayorías, porque habiendo sido informadas de un proceso que las afectaba ni fueron invitadas a debatir e influir en los alcances de la reforma, ni tuvieron la fuerza suficiente para hacerse partícipes.⁵⁹¹

RODOLFO CASILLAS R.

Introducción

Al cumplirse tres años de las reformas constitucionales que permitieron el reconocimiento de las iglesias en México, se han ensayado varios balances desde diferentes niveles y perspectivas. Los primeros, procedentes de las cúpulas católicas, oscilan entre el triunfalismo y las severas dudas de su funcionalidad. Otros análisis, esbozados desde ambientes académicos, también señalan muchas contradicciones y deficiencias en la puesta en práctica de dichos cambios.⁵⁹² La mirada oficial, por su parte, y sobre todo en el régimen zedillista, ya no ubica dichas transformaciones dentro del marco de la tan mencionada modernización salinista, sino que más bien, y sobre todo a partir de los conflictos en Chiapas, manifiesta un cierto aire de lamentación por haber cedido a las iglesias un espacio de acción que no se previó en su momento. Ciertos círculos periodísticos, por su parte, no dejan de hablar superficialmente acerca de los males que ha ocasionado esa nueva legislación en el comportamiento de los grupos religiosos. Incluso, algunos legisladores del Partido Revolucionario Institucional (PRI) han llegado a plantear la necesidad de revisar los cambios y, si fuera necesario, dar marcha atrás en lo que estipulan. Los masones se han quedado francamente rezagados.

Ante tal variedad de apreciaciones no debería de pasarse por alto que, por encima de dichos pronunciamientos, vale la pena detenerse a observar, así sea sucintamente, la fenomenología propiciada por esos cambios constitucionales en la vida de las iglesias, particularmente en las evangélicas, las cuales, hay que recordar, no fueron las principales interesadas en ser reconocidas como asociaciones constituidas. Además, ante la creciente derechización del país, caracterizada por el aumento de la influencia del Partido Acción Nacional (PAN) en la vida nacional, por medio de sus triunfos en gubernaturas y en municipios, la manera de enfocar el asunto adquiere una dimensión nueva, estrictamente inédita en la época moderna del país, por cuanto era impensable hace por lo menos quince años que un grupo de evangélicos pensara seriamente en la posibilidad de organizarse como partido político regional. Las costumbres episcopales en su trato con el poder no han variado mucho, aunque el peso específico del catolicismo en la vida nacional haya disminuido. El caso es que este proceso de derechización coincide más bien con una laicización de la aplicación de los esquemas católicos tradicionales. Esto es posible advertirlo en las decisiones de los ayuntamientos panistas de Mérida, Monterrey y Guadalajara, acerca de la vida cultural de esas ciudades, y de las mojegaterías del gobernador interino de Guanajuato. Más recientemente, en la asunción de Norberto Rivera Carrera como arzobispo primado de México, la presencia de los gobernadores de Puebla y de Durango, son evidencias del mismo proceso.

⁵⁹¹ R. Casillas, "¿En qué momento nos cambiaron la historia? A propósito de la nueva legalidad religiosa en México", en *Perfiles Latinoamericanos*, año 2, núm. 2, junio de 1993, pp. 100-101.

⁵⁹² El programa televisivo "Nexos" del 13 de abril de 1995, en el que participaron Manuel Canto, Manuel Olimón, Carlos Martínez García y Bernardo Barranco, estuvo dedicado a evaluar la situación actual luego de los cambios constitucionales. Cf. "Intolerancia y abuso doctrinario frenan el reencuentro de las iglesias con la sociedad", en *El Nacional*, 14 de abril de 1995, p. 12.

Desde la muerte del cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo y el inicio del conflicto armado en Chiapas, no pasa un día sin que el elemento religioso salga a colación en casi todos los medios. La interminable y dudosa investigación de dicho crimen y el involucramiento directo del obispo de San Cristóbal en las negociaciones por la paz han marcado estos tiempos de una manera peculiar. La reciente expulsión de tres sacerdotes de dicha diócesis no puede ser leída más que como un intento político del régimen actual por subordinar y controlar a un núcleo católico que no ha sido sometido ni siquiera por el Vaticano a pesar de sus múltiples intentos. Girolamo Prigione, flamante embajador del Vaticano, ni siquiera ligeramente cuestionó el abuso de autoridad de que estos religiosos fueron objeto, porque dicho acto se inscribió en una línea de la que él participa.

Las iglesias evangélicas, por su parte, engolosinadas con sus tibios proyectos de expansión numérica y con sus tenuous pronunciamientos sobre la necesidad de adecuar las leyes a las nuevas realidades nacionales, poco a poco tuvieron que esforzarse en pensar seriamente acerca de las posibles consecuencias de un cambio en la legislatura del país. Por ejemplo, en febrero de 1991, en las instalaciones del Seminario Teológico Presbiteriano de México tuvo lugar un encuentro de análisis acerca de los artículos referentes a las relaciones Iglesia-Estado. Uno de los participantes, Óscar Moreno Pérez, haciendo gala de un priismo a toda prueba, quiso conducir el hilo principal de la reunión hacia la aceptación acrítica de todo lo que viniera desde el régimen. Ese año habría elecciones para renovar las Cámaras y Salinas de Gortari preparaba sus armas para asaltar el control de las mismas, luego de los bochornosos sucesos de julio de 1988: necesitaba un congreso arrodillado para poder, en la segunda mitad de su sexenio, aplicar las reformas *modernizadoras* que sintonizaran con sus intenciones de mantener la hegemonía de su grupo político hasta comienzos del siglo venidero. Los impulsos neoliberales encaminados al adelgazamiento del Estado y a la formalización del Tratado de Libre Comercio exigían cambios fundamentales en las áreas económica, agrícola, educativa y también en la cuestión religiosa, que se fueron dando sistemáticamente. Ya con las reformas constitucionales en marcha, varios organismos eclesiásticos trataron de reaccionar, unos con mayor fuerza y claridad que otros. Uno de los eventos más relevantes en este sentido fue el Encuentro Iglesias y Sociedad Mexicana, Relaciones Estado-Iglesia, llevado a cabo en enero de 1992.⁵⁹³

Cuando apareció publicada la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en el *Diario Oficial de la Federación*, el 15 de julio de 1992, la suerte de las iglesias estaba echada: ahora tendrían que acomodarse a una nueva forma de actuación social. Contra la costumbre de los grupos protestantes, habituados al silencio y la pasividad, las nuevas condiciones jurídicas les exigirían formas impredecibles de respuesta y de expresión de sus proyectos. A continuación se harán algunas breves observaciones sobre lo sucedido en estos tres años en el campo religioso protestante.

1. Las mentalidades: del apoliticismo consuetudinario y dualista al protagonismo coyuntural

Carlos Mondragón ha llevado a cabo uno de los mejores esbozos acerca de la evolución de las actitudes de los evangélicos mexicanos hacia la política.⁵⁹⁴ Partiendo del desarrollo histórico de los protestantismos mexicanos en la vida del país, llega a la conclusión de que, efectivamente, el desapego por un protagonismo real y eficaz en la situación social se contradice ampliamente con los impulsos que durante la época de la Revolución se dieron en las iglesias históricas. Señala:

El nivel de participación política de los evangélicos no ha sido el mismo en los diferentes momentos de la historia de México. Después de la década de los cuarenta se nota una disminución de la presencia protestante en la vida política mexicana. Este hecho está todavía por explicarse más ampliamente. Por el momento, un historiador como Bastian propone que esto se debió, entre otras cosas, a la pérdida de las escuelas protestantes y su pedagogía, así como al abandono de la herencia liberal-radical. Yo agregaría a a esto la pérdida, también, de una teología

⁵⁹³ Las ponencias fueron recogidas en el volumen *Las iglesias evangélicas y el estado mexicano*. México, CUPSA, abril de 1992. En 1993 se llevó a cabo otro encuentro similar sobre la cuestión cultural, y en 1994, un tercero sobre la coyuntura electoral.

⁵⁹⁴ C. Mondragón, "México: De la militancia revolucionaria al letargo social", en C. René Padilla, ed., *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires-Quito, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991, pp. 61-76.

evangélica que concebía la salvación del ser humano como un hecho *integral*, que no separaba las necesidades espirituales y materiales de la población.⁵⁹⁵

Este dualismo tan arraigado en la mentalidad evangélica ha contribuido grandemente al letargo social, el cual ahora parece ser sustituido por un protagonismo coyuntural muy ingenuo, que puede desembocar en el uso de los núcleos protestantes para beneficio de ciertas oligarquías, cuyos reacomodos se tratarán de señalar líneas abajo. Las “jerarquías amorfas” de las que hablaba Bastian se han ido conformando en estos tres años de una manera impredecible y errática hasta llegar a fortalecer nuevas formas de caciquismo religioso y político. El mismo Mondragón se refería a estas dificultades inéditas, aun desde antes que se dieran los cambios constitucionales: “El mayor peligro para su inexperiencia política está dado por aquellos que empiezan a ver en los evangélicos una potencial clientela política y electoral”.⁵⁹⁶ Este peligro recuerda lo sucedido en Perú, cuando Alberto Fujimori, incorporó a varios líderes evangélicos a su movimiento, Cambio 90, y quienes, como uno de los vicepresidentes, Carlos García, a la hora del autogolpe de estado, terminaron muy mal ubicados. Bastian, al analizar brevemente este episodio, cita al corresponsal del *Washington Post* en Lima, quien afirmó: “Mientras que el novelista Vargas Llosa se dirigía a un público anónimo, Fujimori entraba silenciosamente en contacto con otros sectores, aprovechando el ejército gratuito de los evangélicos para difundir su mensaje aun en valles muy lejanos y en barriadas polvorientas de reciente formación”.⁵⁹⁷

Otra perspectiva, sin embargo, mucho más favorable en muchos sentidos para el reajuste necesario de la mentalidad evangélica en cuestión política, lo ha proporcionado Roberto Blancarte con sus observaciones acerca de los efectos de los cambios en la legislación. En un artículo aparecido a principios de 1994, advertía:

Quando las Iglesias, y sobre todo la católica por ser la mayoritaria, han pretendido intervenir en la sociedad como factor de poder, los resultados han sido muy nocivos tanto para la Iglesia como para el conjunto de la sociedad. Por el contrario, cuando en nuestra historia las Iglesias han intervenido como instituciones proféticas, es decir liberadoras, y han hecho contrapeso al poder absoluto y muchas veces autoritario, los resultados han sido positivos para la sociedad y para las Iglesias mismas.⁵⁹⁸

Resultaría muy sencillo aplicar lo anterior únicamente al catolicismo, debido a su peso específico en la historia del país, pero no deberíamos olvidar la antigua solidaridad evangélica con la lucha revolucionaria de principios de siglo, a través de la cual, los protestantismos mexicanos hicieron sentir su valor como fuerza ideológica minoritaria. Si bien, como insistía Gonzalo Báez-Camargo, dicha participación no tuvo un carácter corporativo,⁵⁹⁹ eso no dejó de ponerlos en riesgo al apoyar una lucha que los puso decididamente del lado de la disidencia socio-política. Por ello, ante la coyuntura política actual, es preciso preguntarse si existe una alternativa sólida que sin caer en el corporativismo, permita que las bases evangélicas abandonen de una vez por todas su oficalismo prevaleciente. Blancarte, al intentar hacer un balance de los dos años de los cambios, le dedicó las siguientes líneas a la problemática específicamente protestante:

Las Iglesias protestantes históricas continúan cultivando su alianza implícita con el Estado mexicano. Pero al mismo tiempo, dichas iglesias se ven rebasadas por los acontecimientos sociales, debido entre otras cuestiones a la escasez de cuadros preparados e intelectuales orgánicos, lo que lleva a poca claridad del momento y a un bajo sentido de la oportunidad. La nueva legislación las obliga a replantearse su mismo papel como actores sociales, pero se encuentran incapacitadas para dar respuesta a la situación emergente. De ahí que se enfrasquen

⁵⁹⁵ *Ibid*, p. 75.

⁵⁹⁶ *Ibid*, p. 76. En el mismo tono se expresaba Carlos Martínez García al referirse a la falta “de tablas” que demostraron los líderes evangélicos al ser invitados por primera vez a un informe presidencial. En particular se refirió a la falta de acercamiento a la prensa. También, Luis Vázquez Buenfil tocó este tema, irónicamente, en su crónica de uno de los primeros desayunos de los dirigentes evangélicos con Salinas de Gortari, “Crónica de una hora que hizo historia”, *El Faro*, mayo-junio 1993, pp. 74-79.

⁵⁹⁷ J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México, FCE, 1994, p. 275.

⁵⁹⁸ R. Blancarte, “Las iglesias como factor de poder”, en *La Jornada*, 21 de febrero de 1994, p. 5.

⁵⁹⁹ G. Báez-Camargo, “Los protestantes en la Revolución Mexicana”, en *Estudios Ecueménicos*, No. 11, 1971, p. 15, cit. por C. Mondragón, *op. cit.*, p. 75.

permanentemente en conflictos internos de representatividad y olviden cuestionarse acerca del nuevo papel social que las circunstancias nacionales les exigen.⁶⁰⁰

Estas luchas internas por la representatividad las protagonizan políticos improvisados que se ven de repente llevados por la marea de las circunstancias a situaciones en las que tienen que expresar, con la típica mentalidad *evangelical*, carente de coordenadas políticas adecuadas, la perspectiva de grupos enteros. Es el caso, patético, de Alberto Montalvo, quien en una entrevista ampliamente difundida, y en el fragor de los inicios de la rebelión zapatista en Chiapas, atacó al obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz y a la teología de la liberación como detonantes de “la impartición de la justicia a través de las armas, de la violencia”, además de defender al Estado, criticando la labor de intermediación del obispo de San Cristóbal, cuya participación, según él, “debilita al Estado y lo presenta como inepto para atender sus tareas”.⁶⁰¹ Esta cuasi-idolatría del Estado, de creer que no se equivoca nunca, de suponer que patriotismo debe ser sinónimo de gobiernismo a ultranza, permea indudablemente las actitudes socio-políticas de los protestantes mexicanos. Hace falta poner en práctica una ética política cristiana eficaz que proceda de una efectiva articulación entre las verdades del Evangelio y las realidades de la conflictividad social. Como recordaba Carlos Ramírez al citar a Max Weber: “También los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el Diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño, políticamente hablando”.⁶⁰²

2. Los discursos: del prisma acríptico al politicismo beligerante

El Comité Nacional Evangélico de Defensa, con su clásico mitin anual del 21 de marzo, había monopolizado durante décadas la verbalización protestante en relación con el poder. Cada año el acto vespertino revestía el carácter de eco de la celebración matutina oficial, aderezada por supuesto con los excesos evangelísticos de los propagandistas de ocasión, que siguen convirtiendo a la Alameda Central en el espacio evangélico más vociferante de la ciudad. Pero, paulatinamente, esa organización empezó a ser rebasada en su representatividad. En 1992 se dio el primer conflicto, cuando los organizadores de la campaña del evangelista de masas Luis Palau, traído *ex profeso* a la capital para apuntalar los embates reformistas de la Constitución, trataron de apropiarse del acto, buscando que dicho orador participara en el mismo. Las discusiones entre los dirigentes tomaron muy en cuenta el hecho de que, por un lado, las reformas aún no se habían formalizado por completo y si alguien como Palau, extranjero, tomaba la palabra en el mitin, eso sería un atentado contra la supuesta obediencia evangélica a los artículos constitucionales, tal como se mantenían desde mucho tiempo atrás. Lo cual no impidió que las masas evangélicas, bien azuzadas, gritaran consignas del tipo de “¡Salinas, amigo/ Cristo está contigo!”.⁶⁰³ Al término de ese régimen y luego de padecer otro colapso económico fruto de las medidas neoliberales que se han impuesto en casi todos los países de la zona, un discurso semejante no vendría a ser más que la manifestación de una sutil complicidad con un sistema que sigue controlando a la nación. Además, la profesión pública de fe en el neoliberalismo del nuevo régimen nos presenta a un *Roboam* en el poder que no ha tratado de aligerar la carga que dejó el *Salomón* sexenal sobre las espaldas del pueblo.

Un buen signo de mejoría en la comprensión de la actuación del Estado y sus representantes ha sido el hecho sin precedentes de solicitar que se investigue a los culpables del colapso económico, ya que si esa administración “no tuvo el valor de encarar con la verdad al pueblo”, lo único razonable es “la aplicación de la justicia”. Asimismo, se le recriminó a los legisladores la obtención de un importante aumento en sus salarios,

⁶⁰⁰ R. Blancarte, “Estado-Iglesia: Un balance a dos años de la nueva relación”, en *Este País*, núm. 38, mayo de 1994, p. 5.

⁶⁰¹ *Proceso*, núm. 898, 17 de enero de 1994, p. 27. Un día después, el comisionado gubernamental para la Paz y la Reconciliación se había citado en la Iglesia “Príncipe de Paz” con una comisión evangélica que se formó para tratar de responder a la crítica situación chiapaneca. Finalmente, Camacho Solís no asistió y la reunión se pospuso hasta el 26 del mismo mes.

⁶⁰² C. Ramírez, en *El Financiero*, 3 de abril de 1994, p. 17. La cita proviene de *El político y el científico*.

⁶⁰³ Cf. la carta aparecida en *Iglesias*, No. 100, mayo de 1992, pp. 33-34, que denuncia la lucha cupular por el monopolio de la representación evangélica y el gobiernismo exagerado de las cúpulas evangélicas, que firmaron varios pastores presbiterianos.

justo antes de la devaluación.⁶⁰⁴ Otro caso de reacción poco habitual fue, en los últimos días, el señalamiento de la necesidad de que Rubén Figueroa Jr. renuncie a su cargo a causa de las masacres que han asolado al estado de Guerrero, responsabilizándolo además por el clima de violencia que se vive allí.⁶⁰⁵ Este nuevo discurso contrastaba con el entreguismo habitual que han manejado las cúpulas evangélicas durante tantos años. Un episodio de este tipo, entre muchos, lo constituyó el desplegado de apoyo al ejército que suscribieron una buena cantidad de líderes evangélicos. Los militares y otros funcionarios habían sido involucrados con el narcotráfico por Héctor González Martínez, obispo coadjutor de la arquidiócesis de Oaxaca. En dicho desplegado se afirmaba que “reconocemos y apreciamos el interés que ustedes [las fuerzas armadas] realizan y animan esfuerzos contra el cáncer del narcotráfico. En esta lucha el Estado mexicano, así como las instituciones armadas de nuestro país cuentan con el apoyo incondicional de las iglesias que representamos”.⁶⁰⁶ Obviamente, habría más mesura, cuando ante el estallido chiapaneco, estos mismos dirigentes no se refirieron jamás a los excesos del ejército en su manejo de la situación, como fue el caso de las mujeres indígenas violadas por algunos de ellos.

Este viraje en los discursos de relación con el poder, aunque paulatino y en ocasiones errático, no deja de entrever la posibilidad de recuperar un lenguaje profético auténtico, que se deslinde los usos y abusos del poder, porque la alianza y cercanía con él no dejan de traducir un alto riesgo de desactivación del fermento de cambio que deben de encarnar nuestras iglesias.

3. Las acciones: del corporativismo a la atomización de las representaciones

Líneas arriba se ha aludido a la lucha por la nueva representación evangélica, que, dicho sea de paso, ha sufrido una metamorfosis sumamente lógica en los últimos años: los viejos líderes laicos de las iglesias históricas, por lo general abogados o militares, que a través del Comité Evangélico de Defensa habían dado la cara ante el gobierno, empezaron a ser sustituidos por pastores o laicos de grupos más nuevos. Estos dirigentes espontáneos, habiendo alcanzado un cierto reconocimiento al interior de sus denominaciones, se lanzaron en la búsqueda de la representación global de todos los evangélicos. El intento más antiguo, naturalmente, era el de Conemex, un organismo creado a principios de los ochenta, que a través de su relación con Conela y con el liderazgo del pastor presbiteriano Marcelino Ortiz, buscó distraer la atención de las iglesias para no relacionarse directamente con el Consejo Latinoamericano de Iglesias, que también se constituyó por aquella época. La situación fue tan extremosa que uno de los primeros dirigentes de Conemex, Teófilo Aguillón, era un pastor radicado en el sur de los Estados Unidos.

Así, empezaron a surgir nombres, organismos y siglas que manifestaban la creciente atomización de los núcleos evangélicos, precisamente en el momento que el marco constitucional para las iglesias estaba a punto de cambiar. El terreno había sido abonado por el mesianismo de Jonás Flores, el viejo priista nayarita que lucraba en las iglesias con sus cursos sobre la legislación religiosa, mientras trataba de volver a figurar en el seno de su partido. Fue primero Alberto Montalvo, quien a través de su Foro Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Fonice), pretendió aglutinar bajo ese membrete a las representaciones superficiales que pudo contactar en el transcurso de una semana con el fin de formar un frente común que permitiera comprender, primero, los alcances de los cambios, y proponer, después, algunos lineamientos que se adecuaran mejor a las características de los grupos evangélicos. En este primer impulso, las iglesias, apresuradamente, sintieron que efectivamente se necesitaba la creación de un bloque sólido de representación que respondiera a las exigencias del momento. Sólo las iglesias metodista, bautista y presbiteriana, que un poco antes de esta coyuntura se habían apersonado con la Presidencia para marcar distancias de otros movimientos,⁶⁰⁷ tomaron las cosas con más escepticismo, y con una confianza extremadamente sospechosa, pues debido a su carácter de iglesias “históricas”, consideraban que el sistema no las tocaría negativamente, debido a que ellas habían “acompañado” a la familia revolucionaria en sus proyectos y realizaciones nacionales. Además, subrayaron que sus ministros de

⁶⁰⁴ Declaraciones de Abner López Pérez y Neftalí Bello recogidas por Salvador Guerrero Chiprés en *La Jornada*, 10 de enero de 1995, p. 6.

⁶⁰⁵ Nota de Jesús Aranda y Laura Gómez, en *La Jornada*, 8 de julio de 1995, p. 10.

⁶⁰⁶ *Unomásuno*, 30 de junio de 1993.

⁶⁰⁷ Cf. *El Faro*, marzo-abril de 1990, pp. 48-52.

culto “jamás intervienen en política, ni tratan de influir en favor ni en contra de cualquier corriente ideológica”.⁶⁰⁸ El protagonismo y la megalomanía de Montalvo pudieron más que los buenos proyectos que pudieron concretarse como las reuniones llevadas a cabo para profundizar en el conocimiento de los artículos correspondientes y de las posibles disposiciones fiscales, producto de la Ley Reglamentaria del nuevo artículo 130 y sus complementarios. Sus excesos verbales relacionados con las cifras de evangélicos en México, que según él rebasaban los 14 millones, obviamente sin documentar sus datos, no fueron más que desplantes que desconcertaron a la opinión pública y a los mismos evangélicos, y que influyeron en la creación de la clásica metáfora prigioniana que comparaba al catolicismo con el elefante y a las “sectas” con los ratones. Sin embargo, en otra entrevista, matizó bastante sus apreciaciones, al ser cuestionado acerca de la participación política de las iglesias, aunque sin evitar cierto cantinflismo. En esa ocasión dijo: “La función de las iglesias, en este momento, no es tanto política sino social, sin embargo, sabemos que el aspecto social abarca la religión, la política y otros estratos del Estado, pero no necesariamente la política abarca toda la sociedad, ni la religión abarca toda la sociedad. Esto quiere decir que cuando la sociedad recibe el mensaje de las iglesias, éstas afectan el ámbito político”.⁶⁰⁹ Recientemente, y ya con la urgencia de los registros, Montalvo cambió el nombre de su organismo por el de Fraternidad Internacional de Ministerios.

Más tarde aparecería Arturo Fabela dirigiendo a la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas, quien con un lenguaje todavía más agresivo, pretendía representar más ampliamente a los protestantes mexicanos. El tono de sus declaraciones, y la contaminación de sus afirmaciones políticas con la típica verborrea espiritualizante, lo descalificó muy pronto en la disputa por la representación unitaria de las iglesias. Entrevistado también por *El Nacional*, mostró también que había avanzado en su comprensión de la situación, aunque no dejó de hacer alarde de las cifras de evangélicos en aumento, que según él son ya cerca de 20 millones en México.⁶¹⁰ Con Conemex, por su parte, sucedió un fenómeno peculiar, especialmente desde que Juan Isáis lo dirige: habiéndose reservado en un principio en su actuación, como si esperara el curso de los hechos para manifestarse, consiguió un registro como asociación religiosa a todas luces espurio, dado que no cubre con los requerimientos legales para constituirse como tal,⁶¹¹ y a partir de eso, con el registro en la mano ha pretendido hablar con una representación plena, la cual, obviamente, tampoco tiene.

Un punto intermedio en esta búsqueda por clarificar las representaciones de los evangélicos del país han sido tres esfuerzos: el primero, mencionado líneas atrás, la comisión que surgió para canalizar los ímpetus pacifistas en relación con Chiapas, que dependió demasiado del destino político de Manuel Camacho Solís.⁶¹² El segundo fueron las reuniones y conferencias de prensa conjuntas entre Conemex, Fonice, Confraternice y el Comité Nacional Evangélico de Defensa, que se unificaron básicamente en torno al problema de las expulsiones de indígenas. En esas oportunidades se trató de conformar un frente común de defensa de los derechos humanos de los evangélicos en Chiapas. El tercer intento fue la creación de un Secretariado interevangélico de Comunicación Social, presidido por Abner López, el cual tuvo un trato muy estrecho con Esteban Moctezuma, el nuevo secretario de Gobernación, de cuyo destino político también pareció depender bastante. Este nuevo organismo al menos ha consolidado un foro de expresión constante, que ha tratado de tomar el pulso de la vida nacional, reaccionando lo más pronto posible ante cualquier eventualidad. Las cosas, no obstante, se han llegado a poner tensas ante la determinación de algunos núcleos evangélicos de Chiapas de agruparse en una

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁰⁹ Jaime Balderas Alarcón, “Las iglesias evangélicas son un orientador de la sociedad mexicana”, en *El Nacional*, 5 de marzo de 1995, p. 3.

⁶¹⁰ Francisco Reynoso, “Retroceder y volver al *amasiato* y la simulación con el gobierno sería desastroso”, en *El Nacional*, 16 de julio de 1995, p. 3.

⁶¹¹ Cf. *La Biblia en México*, Vol. 10, Año 8, No. 1, enero-marzo de 1994. En dicho número se recoge el discurso de Nicéforo Guerrero, Director General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, con motivo de la entrega del abanderamiento y entrega del certificado constitutivo de Conemex, en el que, luego de hacer un favorable recuento histórico del protestantismo mexicano, afirmó: “El Estado reconoce que con la idea de la pluralidad religiosa, en México se pone fin a la idea de iglesia dominante y reconoce la existencia en igualdad de todas las asociaciones religiosas, ya que en México se vive en un Estado de Derecho en donde la ley es la esencia de todas las transformaciones”.

⁶¹² Cf. Jesús Aranda, “Pide Camacho respeto al papel de las Iglesias en el conflicto chiapaneco”, en *La Jornada*, 27 de enero de 1994, p. 3.

organización política que busque el poder y/o la representación popular en el congreso de dicha entidad, en vista de que los partidos políticos actuales no canalizan ya las inquietudes y las necesidades de la población, amén de que no ofrecen “honestidad, prosperidad y confianza”.⁶¹³ Este tema ha dividido las opiniones a tal grado que, Conemex, por ejemplo, en un principio vio con simpatía la propuesta, pero luego dio marcha atrás. La base de este proyecto fue la ponencia presentada por Adolfo García de la Sierra (“La acción política cristiana ante la situación actual de Chiapas”),⁶¹⁴ asesor jurídico de Confraternice, organismo que sigue promoviéndolo insistentemente. El secretariado evangélico de comunicación social se ha opuesto terminantemente.⁶¹⁵

Asunto aparte es el de los políticos priistas evangélicos. Con las reformas cocinadas por el partido mayoritario, y a través del engaño que representó la supuesta consideración de los proyectos de otros partidos, intempestivamente varias iglesias presentaron, al vapor, sus respectivos proyectos de reformas. Los diputados evangélicos priistas, a su vez, cabildeaban a su modo a los espontáneos representantes de las iglesias que sentían una felicidad inmensa al pisar los recintos parlamentarios por primera vez en su vida, con la convicción de que su importancia espiritual era lo que les permitía ser convocados. Un caso grotesco fue el de Porfirio Montero, diputado por Oaxaca, quien en una reunión coordinada por Everardo Gámiz y José Antonio González Fernández, trató de asegurarles a éstos últimos el apoyo irrestricto de todos los evangélicos a las reformas en marcha. No conforme con ello, intentó canalizar un proyecto político en torno a su persona, eso sí, con el ingrediente religioso en primer plano, basado en su “impactante” conversión a Jesucristo. De María de los Ángeles Moreno, ni hablar: el nulo reconocimiento público de su filiación religiosa coincide con su apego incondicional a la línea política de Salinas de Gortari, su padrino y promotor.

Conclusiones. Nuevo país, nuevos protestantismos

México, efectivamente, ha cambiado y, en rigor, demanda un nuevo protestantismo, es decir, una cristiandad reformada en continua reforma que protagonice su misión evangélica y evangelizadora como un auténtico fermento de la vida social en todos sus niveles. Desgraciadamente, las categorías de pensamiento y de praxis que predominan, impiden canalizar las energías de los integrantes de las iglesias de la mejor manera. Una urgencia tan grande como lo es la democratización real de la vida nacional, no cuenta con el apoyo y la promoción de las iglesias evangélicas. Esto debido a que en primer lugar ellas tendrían que democratizarse en su vida propia. El pueblo evangélico no caracteriza, pues, a la democracia como un artículo de primera necesidad. El régimen actual al seguir posponiendo indefinidamente la tan cacareada “reforma política”, continúa con sus vicios y su falta de respeto a la voluntad popular. El desaliento causado por las elecciones de 1994, catapultado por la crisis sin freno que agobia al país, ha creado un ambiente de inseguridad en muchos niveles. En un trabajo muy reciente, Rubén Ruiz Guerra analiza las iglesias metodista, bautista y presbiteriana en su práctica o no-práctica de la democracia. Su apreciación global al interior de estas iglesias es muy favorable, aunque no deja de reconocer que hacia el exterior la proyección política que ofrecen es casi nula:

Si bien al interior de estas iglesias existe una estructura democrática y una práctica que, con todas sus limitaciones, intenta serlo, la democracia, en el sentido más amplio del término, no parece ser su principal preocupación social. El “apoliticismo” ha sido considerado característico de estos grupos. No es práctica generalizada, entonces, que al interior de estos grupos se reflexiones y se trabaje abiertamente por el establecimiento o el desarrollo pleno de la “democracia”.⁶¹⁶

⁶¹³ Guadalupe Báez, “Estudia la Confraternidad Nacional de Iglesias Evangélicas formar un partido”, en *Unomásuno*, 2 de junio de 1995, p. 4. El debate se ha prolongado bastante, al menos en la prensa, la cual durante los meses de junio y julio dio cuenta de las opiniones de las autoridades, de legisladores, partidos políticos y dirigentes religiosos.

⁶¹⁴ Elio Henríquez, “La toma del poder, propuesta de evangelistas en Chiapas”, en *La Jornada*, 27 de mayo de 1995, p. 15.

⁶¹⁵ Cf. José Antonio Román, “Rechazan pastores evangélicos crear un nuevo partido político”, en *La Jornada*, 8 de junio de 1995, p. 5, y Salvador Guerrero Chiprés, “Reiteran líderes evangélicos que no crearán un partido político”, en *La Jornada*, 14 de junio de 1995, p. 16.

⁶¹⁶ “Protestantismo y democracia en México. Estudio de tres casos”, en Roberto J. Blancarte, coord., *Religión, Iglesias y democracia*. México, La Jornada-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades/UNAM, 1995, pp. 236-237.

Milan Opocensky, secretario general de la Alianza Reformada Mundial, al opinar sobre la situación actual de México, señaló que la iglesia presbiteriana tiene una gran responsabilidad en la democratización del país.⁶¹⁷ De modo similar podrían señalarse otras necesidades sociales que, si bien las iglesias no pueden cubrir por sí solas, es posible que contribuyan con sus instrumentos característicos para tales fines. Las armas espirituales requieren de mostrar su validez y eficacia en el mundo de lo real. El ejercicio de las responsabilidades políticas no puede darse adecuadamente en el marco estrecho de una visión dualista y catastrofista del mundo. Los protestantes no podemos dejar de ver, incluso a ese territorio tan movedizo, como un espacio más de la manifestación permanente de la soberanía de Dios. Es preciso que se ajusten en ese rumbo nuestras mentalidades, discursos y acciones.

Bibliografía

- Adame Goddard, Jorge, *Las reformas constitucionales en materia de libertad religiosa*. México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1992 (Colección Diálogo y autocrítica).
- Alcocer, Jorge y Rodrigo Morales, "La relación apenas empieza" (Entrevista con Nicéforo Guerrero Reynoso, Director de Asuntos Religiosos), en *Voz y Voto*, núm. 7, septiembre de 1993, pp. 5-9.
- Aponte, David, "Ya no agrupa a 90% de mexicanos la Iglesia Católica: Gobernación", en *La Jornada*, 17 de mayo de 1993, pp. 1, 6.
- Balderas, Gonzalo, et al., *Las relaciones Iglesia-Estado en México. Espacio de laicos*. México, CAM-CEE-Cencos-CRT, 1991.
- Barranco, Bernardo, "Las relaciones jerarquía-gobierno", en *Topodrilo*, noviembre-diciembre de 1991, pp. 30-35.
- _____, "Combates y rupturas en el episcopado mexicano", en *Este País*, mayo de 1994, pp. 10-12.
- Bastian, Jean-Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*. México, CUPSA, 1983.
- _____, "Estado, catolicismo y modernidad", en *Topodrilo*, noviembre-diciembre de 1991, pp. 26-27.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia Católica en México*. FCE-El Colegio Mexiquense, 1992.
- _____, *El poder, salinismo e Iglesia Católica. ¿Una nueva convivencia?* México, Grijalbo, 1991.
- _____, "Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo", en *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 161-179. (Cuadernos de Cultura y Religión, 2)
- _____, "Modernidad, secularización y religión; la Iglesia Católica, el Estado y la sociedad mexicana en el umbral del siglo XXI", en José Joaquín Blanco y José Woldenberg, comps., *México a fines de siglo*, t. II, México, FCE-CNCA, 1993, pp. 152-188.
- _____, "El factor religioso en Chiapas", en *La Jornada*, 17 de enero de 1994, pp. 1, 8.
- Camacho Guzmán, Óscar, "Presentaron evangélicos su plan para reglamentar el 130", en *La Jornada*, 20 de junio de 1992.
- Ceballos Ramírez, Manuel, "Iglesia, Estado y sociedad en México, una visión histórica del presente", en *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 117-132.
- "Concertación eclesiástica sin privilegios" (Entrevista a Nicéforo Guerrero Reynoso), en *Este País*, mayo de 1994, pp. 19-21.
- Espinosa Ceballos, Rodolfo, "Extracto de la solicitud de registro constitutivo de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México como Asociación Religiosa", en *El Faro*, mayo-junio de 1993, pp. 94-95.
- Galeana de Valadés, Patricia, "El liberalismo, la Iglesia y el Estado nacional", en *Estudios Políticos*, núm. 4, octubre-diciembre de 1989, pp. 10-17.
- García Ugarte, Marta Eugenia, "Las posiciones políticas de la jerarquía católica, efecto en la cultura religiosa mexicana", en *Religiosidad y política en México*. México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 61-115.
- _____, *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*. México, Nueva Imagen, 1993.
- González Martínez, José Luis, "Evolución religiosa de los mexicanos", en *Este País*, núm. 3, junio de 1991, pp. 11-12.

⁶¹⁷ Entrevista con Luis Vázquez Buenfil, *El Faro*, julio-agosto de 1995. Cf. también el artículo de Carlos Martínez García, "Iglesias y democracia", en *Unomásuno*, 23 de junio de 1994, p. 3.

- Guzmán García, Luis, "¿Modernización o regresión histórica?", en *El Cotidiano*, núm. 35, mayo-junio de 1990, pp. 18-23.
- Hernández Marín, Rebeca, "El mercado de la salvación", en *Época*, núm. 114, 9 de agosto de 1993, pp. 18-25.
- Lamadrid Sauza, José Luis, coord., *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*. México, FCE, 1994.
- Loaeza, Soledad, "El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México: 1982-1989", en *Estudios Políticos*, núm. 4, octubre-diciembre de 1989, pp. 20-23.
- Ludlow, Leonor, "¿Quién puso hábitos y votos?", en *Cuadernos de Nexos*, núm. 44, febrero de 1992, pp. 11-12.
- Martínez García, Carlos, *Intolerancia clerical y minorías religiosas en México*. México, CUPSA, 1993 (Serie Protestantismo y nación)
- _____, "Diego y los evangélicos", en *Unomásuno*, 2 de junio de 1994, pp. 3, 6.
- Méndez Gutiérrez, Armando, coord., *Una ley para la libertad religiosa*. México, Diana, 1992.
- Monsiváis, Carlos y Roberto Blancarte, *Sobre la libertad de culto en México*. México, CUPSA, 1991.
- Negreta, Marta Elena, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*. México, El Colegio de México-Universidad Iberoamericana, 1988.
- Pérez-Rayón, Nora, "Iglesia y Estado ante el desafío de la credibilidad", en *El Cotidiano*, núm. 58, octubre-noviembre de 1993, pp. 79-85.
- Piñón Gaytán, Francisco, "La cuestión religiosa en México", en *Topodrilo*, noviembre-diciembre de 1991, pp. 32-33.
- Portillo, Jorge H., *El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México*. 2ª ed. México, Costa-Amic, 1985.
- Ramírez Cabañas, Joaquín, *Las relaciones entre México y el Vaticano*. 2a. ed. México, SRE, 1928.
- Rincón Gallardo, Gilberto, "El artículo 130 constitucional y la historia reciente de la relación Estado-iglesias en México", en *Expedientes PRD*, México, 1992, pp. 13-33.
- Robles, Manuel, "Las propuestas del PRI ya las había hecho la oposición", en *Proceso*, núm. 789, 16 de septiembre de 1991, p. 11.
- Román, José Antonio, "Ha sido este año "muy bueno" para la jerarquía católica: Corripio", en *La Jornada*, 20 de diciembre de 1993, p. 3.
- _____, "Lo religioso, un velo de la lucha interna por el poder en Los Altos", en *La Jornada*, 22 de febrero de 1994, p. 16.
- Rosales Pérez, Alberto, *Estado e Iglesia en México. Legislación religiosa*. México, Imprenta Ravena, 1990. 378 pp.
- Ruiz Guerra, Rubén, "Las ¿verdades? de las cifras", en *Este País*, mayo de 1994, pp. 16-17.
- Scott, Luis, *Los evangélicos mexicanos en el siglo XX*. México, Kyrios, s. f.
- Varios, *Las iglesias evangélicas y el Estado mexicano*. México, CUPSA, 1992.
- Vázquez Buenfil, Luis, "La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público protege a las iglesias, dice Ramiro Laureano", en *El Faro*, enero-febrero de 1993, pp. 23-28.
- Vera, Rodrigo, "Iniciativa de un mes: el Presidente la ordenó, Mariano Palacios la elaboró, los legisladores la firmaron y el PRI la presentó", en *Proceso*, núm. 789, pp. 6-13.
- _____, "La visita del Papa a Salinas, arranque de nuevas relaciones", en *Proceso*, núm. 687, 1 de enero de 1990, pp. 6-11.

HISTORIA, ECLESIOLOGÍA Y EXPERIENCIA: AL MARGEN DE UN ANIVERSARIO (2004)

Because I do not hope to turn again
Because I do not hope
Because I do not hope to turn
Desiring this man's gift and that man's scope
I no longer strive to strive towards such things
(Why should the aged eagle stretch its wings?)
Why should I mourn
The vanished power of the usual reign?⁶¹⁸

T.S. ELIOT, *Ash Wednesday*

La comunidad (*koinonía*) no puede ser comprendida si tomamos como punto de partida la continuidad temporal de aquella institución (o instituciones) históricamente llamadas iglesias. Esto, porque la esencia de la comunidad no puede ser comprendida si se analiza desde la perspectiva del tiempo natural. El nombre "iglesia" designa estructuras que se perpetúan a través de un proceso de continuidad temporal, mientras que la esencia de la comunidad es un evento que depende de una opción existencial y de una actividad interpretativa. *El origen de las "iglesias" no nos garantiza nada sobre su hoy; su amor de antes no nos garantiza nada sobre su amor de ahora.*⁶¹⁹

R. ALVES

Invicta Iglesia El Divino Salvador
levántate porque ha llegado ya tu luz
Viste triunfal tus galas de honor
para dar gloria a Jesús.

ELEAZAR Z. PÉREZ (letra y música)

1. El peso de una tradición

El 24 de mayo de 2003 la Iglesia Presbiteriana *El Divino Salvador* (EDS) de la Ciudad de México cumplió 130 años de organizada. Con ese motivo, bien vale la pena intentar una revaloración de su peregrinaje histórico en el marco de lo sucedido en el país y en el presbiterianismo en general. Esto mismo obliga a replantear la dinámica existente entre los ámbitos local y denominacional, pues dadas las circunstancias por las que ha atravesado la Iglesia Nacional Presbiteriana de México (INPM), la influencia de una comunidad puede ser tan grande que determine en algunos momentos las mentalidades, la ideología y las prácticas en un plano más amplio. En este caso, EDS marcó durante mucho tiempo la vida y la conciencia del presbiterianismo mexicano, sobre todo por su imagen, ganada a pulso, de apego a un concepto de tradición que sigue vigente en muchos núcleos eclesiásticos.

Al hablar de tradición, si bien se adviertan algunos de sus aspectos negativos, aquí se tomará muy en cuenta lo escrito por el teólogo suizo Emil Brunner:

Necesariamente la tradición está involucrada en la revelación singular de Dios en los hechos históricos acerca de Jesucristo. Este evento histórico, único, en que está encerrada la revelación de la salvación, tiene que ser transmitido a las generaciones venideras a fin de que éstas gocen de sus beneficios salvíficos. *Paradosis, traditio*, pertenece, por lo tanto, a la naturaleza misma del Evangelio. Predicar el Evangelio significa necesariamente y siempre, la transmisión de una versión de lo que sucedió para la salvación humana.

⁶¹⁸ T.S. Eliot, *Collected Poems 1909-1962*. Londres, Faber & Faber, 1963, p. 95. "Porque no espero volver otra vez/ Porque no espero/ Porque no espero volver/ A desear los dones de uno y la dote de otro/ No es mi afán afanarme más por tales cosas/ (¿A qué el águila vieja ha de extender sus alas?)/ ¿Para qué lamentarse de poderes perdidos en el reino ordinario?", T.S. Eliot, *Poesía completa 1909-1962*. Trad. de José Luis Rivas. México, UAM, 1990, p. 97.

⁶¹⁹ Rubem Alves, "Há algum futuro para o protestantismo na América Latina?", en *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo, 1982, pp. 144-145, 147. Traducción y cursivas de L. C en el primer párrafo.

Sin tradición, no hay Evangelio. El hecho de que la Palabra se hizo carne, que la verdad eterna de Dios se ha revelado en la sustancia de la historia, implica que la tradición es indispensable como instrumento para la propagación en el tiempo de este evento revelacional.⁶²⁰

Con esto en mente, es posible contrastar la forma en que una comunidad cristiana se apega a una idea histórica y dinámica de tradición, en vez de suponer que algunas de las formas que adquiere ésta son inamovibles o eternas. Entre nosotros, ha sido Salatiel Palomino quien mejor ha expresado esta línea de pensamiento:

Ahora bien, por cuanto los momentos creadores y las épocas originadoras proporcionan todo su perfil y una identidad a los movimientos religiosos, es conveniente recurrir a esos momentos de tiempo en tiempo para recuperar su visión original, sus propósitos y sus metas primitivas, su dinámica interna, su peculiar interpretación de la fe y la vida cristianas a la luz de los desafíos de la época. Esta visitación al pasado donde se gestó toda una tradición suele ser una experiencia vitalizadora y refrescante que puede ayudar a recuperar el ánimo para la lucha y la orientación para el camino. Por sobre todo, la vuelta a los orígenes es indispensable para el descubrimiento y vigorización de la propia identidad, elemento sin el cual los individuos y los grupos pierden el sentido de su pertinencia y vocación histórica, su actuación se torna ineficaz y su existencia estéril.⁶²¹

De ahí que la apropiación de un pasado tan estimulante como el de varias etapas de EDS pueda todavía hoy resultar un auténtico desafío ante las circunstancias que plantea el nuevo siglo para el cristianismo evangélico. De otra manera se incurrirá en la celebración acrítica y ahistórica de épocas eclesiásticas sin advertir sus luces y sombras.

1.1 Dos nombres fundamentales

Los nombres de Arcadio Morales (1850-1922) y Eleazar Z. Pérez (1889-1968) marcaron a esta iglesia durante casi un siglo. Fundador y continuador, establecieron una práctica eclesiástica cuyas líneas generales perduran hasta la fecha. Morales fue uno de los primeros pastores presbiterianos ordenados en México. Existen varios intentos de valoración de su figura, entre los que se pueden mencionar el de Apolonio Vázquez,⁶²² y el de Óscar G. Baqueiro.⁶²³ Ambos responden más a un interés hagiográfico, predominante en el ambiente evangélico, guiado por una visión edulcorada y romántica de la historia.

Jean-Pierre Bastian, aunque no se concentra en Morales, lo incluye entre los precursores del protestantismo mexicano cuyo liderazgo fue “de corte laico, de conducción democrática y compuesto por empleados del gobierno y artesanos, a menudo masones, entre los que se contaban varios ex combatientes de las guerras de Reforma y contra la intervención francesa”⁶²⁴ algunos de los cuales se relacionaron con las misiones estadounidenses. Acerca de esto, agrega: “Arcadio Morales, por su parte, se relacionó con los presbiterianos y llevó a la organización de éstos las congregaciones de las que él era el dirigente, tanto de la ciudad de México como la red de congregaciones de los alrededores de Ozumba, Estado de México, las de

⁶²⁰ E. Brunner, *El malentendido de la Iglesia*. [1951] Trad. de Pablo Pérez y Ernesto Olvera. Guadalajara, Ediciones Transformación, 1993, pp. 42-43. Énfasis de L.C.-O.

⁶²¹ S. Palomino López, “Herencia reformada y búsqueda de raíces”, en Varios autores, *Calvino vivo. Libro conmemorativo del 450 aniversario de la Reforma en Ginebra*. México, El Faro, 1987 (Teólogos protestantes de México, 4), p. 94. Este ensayo apareció originalmente en *El Faro* en 1986.

⁶²² A.C. Vázquez, *Los que sembraron con lágrimas*. México, El Faro, 1985, pp. 128-134, en la sección dedicada a la Iglesia *El Divino Salvador*. Este libro es una recopilación de datos históricos. Vázquez falleció en 1942.

⁶²³ O. Gutiérrez Baqueiro, “Influencia de la Biblia”, en Alfonso Alcalá, coord., *Historia General de la Iglesia en América Latina. V. México*. México-Salamanca, Sígueme-Ediciones Paulinas, 1984, p. 288: “Corría el año de 1869, en una de esas sesiones Arcadio tomó la decisión de convertirse al evangelio. Su madre que le acompañaba esa noche, dio gracias a Dios por la luz que había llegado a su hijo. Don Arcadio fue uno de los fundadores del presbiterianismo y uno de los precursores del Protestantismo en México. Llegó a ser un eficiente pastor evangélico”.

⁶²⁴ J.-P. Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México (1872-1910)*. México, FCE-Colmex, 1989, p. 39.

Tizapán y San Pedro Mártir, Distrito Federal, y la del puerto de Veracruz”.⁶²⁵ Morales, junto con otros dirigentes “se interesaron en conseguir templos del gobierno y le enviaron peticiones en las que se definían como congregacionalistas y distintas [las sociedades laicas] de la Iglesia de Jesús, porque ‘aquí manda el pueblo y no el obispo, como en la secta romana’”.⁶²⁶ Además, Bastian cita algunos artículos suyos.⁶²⁷ El sociólogo suizo coloca en su justa dimensión a los *intelectuales populares urbanos* protestantes, lo cual contribuye a una sana desidealización del pasado evangélico.⁶²⁸

Lindy (*Luis*) Scott, por su parte, hace una breve descripción de la vida y obra de Morales donde subraya su origen humilde y sus dotes oratorias y evangelísticas que le ganaron el mote de “el Moody de México”.⁶²⁹ El último acercamiento y el más abarcador hasta el momento es el de Alberto Rosales Pérez, pastor presbiteriano de larga trayectoria, quien en una obra monumental se propuso recorrer el periplo de esta iglesia bajo la dirección de Morales.⁶³⁰ Sin embargo, su esfuerzo se ve disminuido por las limitaciones metodológicas del análisis. Dominado por la perspectiva eclesial, no profundiza en el contexto sociohistórico que ayudaría a explicar los comportamientos colectivos de la comunidad religiosa que estudia. Con todo, es una aportación relevante, por las fuentes de primera mano que maneja.⁶³¹ Rosales anunció la aparición de un segundo tomo dedicado al otro nombre fundamental en la historia de EDS, el de Eleazar Z. Pérez, yerno de Morales, quien le sucedió en el pastorado desde 1922, y lo ejerció hasta su muerte en 1968. Esta etapa de EDS y las subsiguientes, abarcan prácticamente todo el siglo XX.⁶³²

Pérez se encargó de transformar la herencia de su suegro para convertirla en un verdadero fenómeno de inculturación, pues la forma que le dio a la vida religiosa de su comunidad llegó a convertirse en canónica gracias a su impacto en la mentalidad de los núcleos sociales que la conformaron. Su fuerza oratoria, aunada a un feroz anticatolicismo y a un profundo celo proselitista, logró no solamente el crecimiento numérico de la iglesia sino la expansión de la fe presbiteriana en varios estados de la República, dado que su ímpetu misionero no tenía límites. Lamentablemente, es muy difícil reconstruir el contenido de su predicación pues nunca se reunieron sus sermones en un libro y sólo pueden leerse algunos de sus textos en la revista *El Presbiteriano*, que fundó en 1954 y se publicó durante más de 10 años.

Su intenso anti-catolicismo, comprensible en una época marcada por la intolerancia más atroz, hizo de su trabajo pastoral una auténtica reconstrucción de la vida cristiana, signada por un protestantismo bíblico basado en una interpretación dominada por el énfasis en las cartas paulinas. Cualquiera que se asome a la nave del templo de EDS podrá comprobarlo todavía hoy, al ver el texto bíblico que la preside: “Palabra fiel y digna de ser recibida por todos: que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores” (I Timoteo 1.15). La cristología paulina, por lo tanto, fue el eje de su predicación y de su trabajo pastoral. Con base en ella, la edificación de la

⁶²⁵ *Ibid*, p. 57.

⁶²⁶ “Ciudadanos de la ciudad de México al C. Gobernador del Distrito Federal”, México, 30 de agosto de 1872, en Archivo General de la Nación, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1872, L. 2, ff. 23-25, y “Arcadio Morales y otros al C. Gobernador del Distrito Federal”, México, 27 de enero de 1873, en Archivo General de la Nación, Ramo Gobernación, Sección Libertad de Culto, 1873, L. 14, ff. 2-18, cit. por J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 40.

⁶²⁷ Los artículos en cuestión son: “Historia del Evangelio en la República Mexicana”, manuscrito, 8 pp., s.f.; “Datos para la historia”, en *El Faro*, 1 de septiembre de 1893; y “El padre Aguilar, rectificación”, en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 22 de agosto de 1901.

⁶²⁸ J.-P. Bastian, *op. cit.*, pp. 292-294.

⁶²⁹ L. Scott, *La sal de la tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la ciudad de México (1964-1991)*. México, Kyrios, 1994, pp. 64, 86. Scott tomó este dato de J.E. Helms, *Origins and Growth of protestantism in Mexico to 1920*. Tesis doctoral, Universidad de Texas, 1955, p. 240. Además, cita como fuentes a Horacio Westrup P., *Paladines del Evangelio en México*. México, Casa Unida de Publicaciones, 1953, y Hazael T. Marroquín, “Circulación e influencia de la Biblia en México: ‘La fe es por el oír’”, en *El Faro*, abril de 1964, pp. 12-13, donde se “describe la pobreza de la familia de Arcadio. Su madre era de raza indígena y provenía de un trasfondo muy humilde”.

⁶³⁰ A. Rosales Pérez, *Historia de la Iglesia Nacional Presbiteriana “El Divino Salvador” de la Ciudad de México bajo el pastorado del Pbro. y Dr. Arcadio Morales Escalona, 1869-1922*. Tomo I. México, edición de autor, 1998.

⁶³¹ El libro de Rosales incluye una valiosísima antología de textos de Morales, dividida en cinco secciones, *Ibid*, pp. 287-401. Mención aparte merece “Memorias”, *El Faro*, 15 de junio de 1947, citado textualmente por Rosales en varios lugares de su libro.

⁶³² Cf. la semblanza de E.Z. Pérez en A.C. Vázquez, *op. cit.*, pp. 104-105.

comunidad obedecía un esquema moralizante de fuerte sabor puritano, pues las restricciones para la vida cotidiana, habituales en todo el ámbito protestante, adquirieron en EDS un carácter formativo indiscutible.

El liderazgo de Pérez tendió al absolutismo y, al mismo tiempo, a la conformación de un círculo de seguidores cuya admiración les hizo abrazar ministerios eclesiásticos con un celo peculiar. Varios ancianos gobernantes terminaron sus días como pastores laicos u ordenados, tal era la fuerza con que interiorizaron las enseñanzas de su *ministro*, palabra que adquirió resonancias mitológicas en ese espacio eclesiástico. Sólo hasta la década de los cincuenta comenzó a cuestionarse la autoridad de Pérez, justamente cuando llegó a ser moderador de la INPM, debido a que fueron expuestos sus nexos con la ultraderecha presbiteriana estadounidense, como se verá más adelante.

Su matrimonio con doña Luz Morales consolidó una alianza eclesiástica que duró más allá de su muerte, pues en sus últimos años, cuando su hijo Pablo comenzó a colaborar en la dirección de la iglesia luego de estudiar en Estados Unidos, ella se convirtió en guardiana y garantía de la tradición que había contribuido a formar.⁶³³ En los años sesenta, cuando el presbiterianismo mexicano alcanzó su etapa más importante, el declive de Pérez anunció una crisis que había comenzado desde la división de la iglesia, en 1953. No obstante, su huella fue suficiente para que los nuevos pastores que formó llevaran adelante sus propósitos.

1.2 El vetusto edificio de Argentina 29

Uno de los factores a tomar en cuenta para la manera en que se desarrolló, fortaleció y transmitió la tradición de EDS lo constituye el edificio colonial que ocupa desde 1934, cedido por el gobierno de Abelardo L. Rodríguez para sustituir al que utilizó desde su fundación en lo que ahora es el Eje Central Lázaro Cárdenas (la antigua avenida San Juan de Letrán). Antiguo convento de Santa Catalina de Siena, fue transformado completamente para albergar la liturgia protestante, con los consabidos abusos arquitectónicos que algunos han señalado, no obstante que muchos de los altares que contenía fueron trasladados a otras iglesias del Centro Histórico. La colocación de textos bíblicos en esos espacios, ocasionó la crítica de algunos visitantes católicos que, confundidos, entraban al templo sin darse cuenta inmediatamente de que la liturgia no era la esperada. Alguno calificó a dichos textos como *mantas escatológicas*. Mucho de la historia arquitectónica del edificio se puede encontrar en las obras de Francisco de la Maza y Guillermo Tovar y de Teresa.⁶³⁴

La nueva ubicación de la iglesia, justo frente a la Secretaría de Educación Pública y a unos pasos del Palacio Nacional, hizo que EDS se convirtiera en los hechos en una *catedral*, pues pocas iglesias protestantes se encontraban en una posición geográfica semejante. Esta ubicación propició que, efectivamente, la mentalidad comunitaria se subordinara, al parecer hasta la fecha, a una forma de *gigantismo eclesial*, más ligada a las tendencias protagónicas de los dirigentes de turno que a la eclesiogénesis efectiva. Y es que verdaderamente este edificio *aplasta* a sus ocupantes, los lleva de la mano de la magnificencia arquitectónica al peligrosísimo vaciamiento del discurso religioso en aras de la espectacularidad escénica. Hay que ver, por ejemplo, los malabarismos que deben ejecutarse para adornar la nave del templo en las diversas festividades, sin contar con la grandilocuencia onomástica que ha ocasionado la instalación de las infaltables placas conmemorativas. Si a todo esto se le agrega la llamativa incapacidad, por lo demás completamente explicable, para adecuar la arquitectura del edificio y las nuevas adaptaciones (lámparas, pisos, espacios anexos) —a las que se ha

⁶³³ Aquí es importante resaltar la colaboración irrestricta de las hijas e hijo de Arcadio Morales, especialmente de Guillermina, quien trabajó de manera pertinaz en el área educativa de EDS hasta su muerte.

⁶³⁴ Cf. F. de la Maza, *Arquitectura de los coros de monjas en México*. [1956] 3a. ed. México, UNAM, 1983, pp. 52-53, que incluye fotografías del edificio tomadas por Guillermo Kahlo; y G. Tovar y de Teresa, *La Ciudad de los Palacios: crónica de un patrimonio perdido*. T. II. 2a. ed. México, Vuelta-Fundación Cultural Televisa, 1991, pp. 84, 134-141, con fotografías antiguas y recientes. Tovar y de Teresa cita a De la Maza, al referirse a la desaparición de los retablos: "...en esos años fue Ministro de Educación Pública un ilustre protestante cuyo odio al catolicismo era exacerbado. No soportando que frente a su despacho hubiera culto romano, decidió entregar el templo a sus cofrades. Se le explicó que no era el cambio adecuado, precisamente por los retablos, dada la iconoclastia luterana. Él respondió que serían respetados salvo en las esculturas, en cuyo lugar se pusieron letreros con inscripciones bíblicas. Para 1936 no había ya ni un solo retablo. Clandestina y lentamente fueron desensamblados y tirados a una bodega", p. 135. En la p. 141 aparecen dos fotos de dicha bodega.

aficionado el último pastorado (desde 1981)— al uso litúrgico reformado, se entiende por qué el Instituto Nacional de Antropología e Historia excluyó a EDS de los paseos culturales que alguna vez lo incluyeron.⁶³⁵

Fue hasta los años ochenta cuando el maestro Eulalio Aguilar acercó a los miembros de la iglesia, por primera vez en décadas, al pasado colonial del edificio, así como al significado simbólico de su construcción. Así nos dimos cuenta, entre otras cosas, del valor teológico de la cúpula, de su orientación, así como de la distribución de sus espacios. El coro del convento, siempre calificado como *galería* y sus salones adyacentes, adquirió una nueva fisonomía cultural. Las puertas colosales y las inscripciones exteriores, antes ajenas a cualquier interpretación, cobraron nueva vida. Se trató de una auténtica revelación, pues nunca antes, por razones obvias, se apreció el sentido de tamaña construcción, que, aunque mutilada, todavía conservaba mucho de su esplendor. En esa misma época, apareció un reportaje sobre el antiguo convento en las páginas de *Novedades*. El maestro Aguilar, experto en los edificios religiosos del Centro Histórico, prepara desde hace un tiempo un libro al respecto.

1.3 Los recuentos históricos

Uno de los medios que utiliza toda tradición para perpetuarse es el recuento dirigido a interpretar, instalar y transmitir una visión determinada del acontecer histórico acorde con los intereses de quienes controlan o dominan al grupo en cuestión. Esto es lo que ha sucedido en EDS, dado que, persistentemente, los y las cronistas han caído en la tentación de celebrar las glorias pretéritas para forjar una suerte de inmovilismo ideológico-práctico transmitido de generación en generación, lo cual no quiere decir que el activismo eclesial se haya reducido a cero, sino que más bien los modelos antiguos de predicación, misión, evangelización, espiritualidad, enseñanza, vida comunitaria, etcétera, responden todavía a viejos moldes que se niegan a actualizarse.

Según John H. Leith, historiador atento de la tradición reformada que la ha estudiado en profundidad, la tradición es una de las obras del Espíritu Santo, pues

el reconocimiento de la obra del Espíritu Santo en la tradición es finalmente un acto de fe. En medio de toda la parafernalia de la tradicionalización, algo bueno, algo malo, algo indiferente, permanece aún la realidad de la Iglesia y del Espíritu Santo. Esta es la confesión cristiana incluso en la hora más oscura de la Iglesia. Si la doctrina de la infalibilidad tiene algún sentido para los protestantes, es precisamente en este punto. Ningún protestante puede creer que algún ser humano o alguna institución es lo suficientemente sabia o buena para estar exenta de cometer errores. Los protestantes pueden creer y de hecho creen que en la providencia y favor de Dios la comunidad cristiana se preserva de cometer un error fatal y definitivo.⁶³⁶

Si un concepto así presidiera la conciencia de esta comunidad sería posible replantearse seria y críticamente todo lo que piensa y hace, pero los recuentos históricos sólo intentan conducir la memoria colectiva hacia los grandes momentos del pasado glorioso, irrepetible, que le tocó vivir a la iglesia. Basta con leer la reseña elaborada por doña Dora Sandoval de Gutiérrez, para darse cuenta de esto: a la remembranza de los grandes años fundadores —1947: bodas de diamante del presbiterianismo en México y organización de la Asamblea General; 1972: centenario de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México (INPM); 1974: centenario de la iglesia; 1981: centenario del Esfuerzo Cristiano, etcétera— sólo se le han ido incorporando los actos conmemorativos más recientes de la Iglesia Nacional llevados a cabo en EDS —1987: cuadragésimo aniversario de la Asamblea General; 1997: cincuentenario de la Asamblea General, etcétera—.

⁶³⁵ En 1989, como parte de un trabajo final para un curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, escribí un texto que intentaba registrar las sensaciones y los recuerdos acumulados durante mi infancia y adolescencia al contacto con las vetustas paredes de EDS. En esa ocasión hablé no sólo de los aspectos religiosos sino también de la atmósfera que se respiraba allí. Se trató de un ejercicio anamnésico que situaba la experiencia personal en un contexto cultural muy específico: la vida transcurrida en un espacio del Centro Histórico de la Ciudad de México. El paso del tiempo y las experiencias acumuladas comenzaban a transfigurar lo vivido en ese lugar de una manera peculiar, esto es, distinta a como se me había enseñado a interpretar durante las vivencias o el aprendizaje recibido en la vida comunitaria. La enseñanza dogmática comenzaba a ser sustituida por una visión autocrítica del pasado y a precipitar una postura eclesial más acorde con los desarrollos de la teología latinoamericana, además de que el impulso literario contribuyó, desde entonces, a liberar la perspectiva de sus ataduras religiosas, sustituyéndolas con una visión más integradora de los elementos en juego.

⁶³⁶ J.H. Leith, *Introduction to the Reformed Tradition*. Edición revisada. Atlanta, John Knox Press, 1981, p. 20.

El libro conmemorativo del centenario de la INPM es otro de los hitos en este sentido, pues expone una perspectiva histórica donde aparecen cronológicamente los viejos nombres amados y reconocidos: los primeros misioneros estadounidenses seguidos por los líderes nacionales al lado de una larga serie de enumeraciones y estadísticas nacionales y regionales. La aparición de una foto de Francis Clark al lado de los líderes del Esfuerzo Cristiano mexicano en Zacatecas en la portada de la tesis doctoral de Jean-Pierre Bastian, representó simbólicamente el acercamiento definitivo que debería existir entre historia social y eclesiástica, algo que escasamente se ha enseñado en las iglesias.

Existen pocos ejemplos de publicaciones sobre iglesias locales —Gonzalo Báez Camargo (*Biografía de un templo*, sobre *La Santísima Trinidad*, de la calle de Gante), Saúl Tijerina (*Huellas imborrables*, sobre *El Buen Pastor* de Monterrey)— pero con desiguales resultados, pues desafortunadamente lo que consiguen es reforzar el templocentrismo, esto es, la idea de que la vida de una comunidad gira únicamente alrededor de lo que sucede en el templo. La relación con la historia social se pierde, de este modo, en el recuento minucioso de las actividades intraeclesiales, dejando de lado la forma en que la vida, la historia y la fe se entrelazan de modo inevitable, pues, como escribe Rubem Alves: “La biografía y la historia se pertenecen mutuamente [...] aunque tengamos la ilusión de estar viviendo nuestras vidas individuales, la verdad es que nuestros destinos personales están profundamente arraigados en los destinos de la civilización. Nuestra biografía es siempre, de una forma u otra, un síntoma de las condiciones que prevalecen en nuestro mundo [...] También la teología y la biografía se pertenecen mutuamente”.⁶³⁷

En ocasión del 125º aniversario de EDS, una reseña del libro de Alberto Rosales sobre el pastorado de Arcadio Morales planteó a grandes rasgos una hipótesis de periodificación de la historia de esta iglesia hasta 1997, subrayando, en el último apartado, su problemática más reciente, en el marco de las transformaciones del país:

1. Orígenes denominacionales (Sóstenes Juárez).
2. Primeros desarrollos presbiterianos (el joven Arcadio Morales).
3. Control misionero e imposición de la estructura presbiteriana (organización de la iglesia local, 1874).
4. Transición hacia el control autóctono.
5. Control autóctono e impulsos misioneros nacionalistas (Arcadio Morales y la Junta Misionera Mexicana, 1890).
6. Expansión y consolidación de la estructura presbiteriana (Sínodo General de 1901, creación de una cultura popular denominacional cerrada).
7. Transición hacia el cambio generacional en los cuadros dirigentes (Eleazar Z. Pérez, 1922).
8. Predominio de la cultura religioso-política conservadora y organización de la Asamblea General (1947).
9. Surgimiento y consolidación de posturas alternativas (conflictos 1953-1958).
10. Cenit histórico-social del presbiterianismo mexicano (1962).
11. Transición ideológica y cultural ante los reajustes del Estado mexicano moderno (1962-1972).
12. Inmovilismo eclesial, letargo social y triunfalismo organizativo-burocrático (1972-1997).⁶³⁸

2. Encuentro y desencuentro con la teología

2.1 La carencia originaria

Si se estudian con atención algunos materiales históricos referentes a los orígenes de la INPM en general, se notará lo advertido por Bastian en su descripción de las misiones que implantaron iglesias en América Latina,

⁶³⁷ R. Alves, “Del paraíso al desierto: reflexiones autobiográficas”, en R. Gibellini, *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Trad. A. Ortiz. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 268, 269.

⁶³⁸ L. Cervantes-Ortiz, “De inicios y desencuentros: un acercamiento a la nueva aportación de Alberto Rosales a la interpretación del presbiterianismo mexicano”, ponencia presentada en la Iglesia El Buen Pastor, colonia Doctores, 29 de mayo de 1999, p. 6. En aquella mesa redonda, llevada a cabo al margen de las celebraciones oficiales de EDS, participó también el maestro Eulalio Aguilar. El autor de este texto participó en un debate con Rosales Pérez, en la semana de festejos. Un mes más tarde se volvió a discutir el libro en la Iglesia Bethesda, colonia La Joya. Cf., para un análisis histórico hasta 1986, L. Cervantes-Ortiz, “Hacia un calvinismo latinoamericano. IV. La Iglesia Presbiteriana en México” y “V. Situación actual y perspectivas de la Iglesia Presbiteriana de México”, en boletín de la Iglesia Presbiteriana EDS, 23 y 30 de noviembre de 1986.

esto es, la notable ausencia del elemento teológico en la formación de los misioneros.⁶³⁹ La tarea llevada a cabo por ellos/as, marcada por las urgencias y necesidades comunitarias, no incluía en primera instancia aspectos de reflexión teológica, pues se consideraba como una “pérdida de tiempo”. Había que abrir y atender escuelas y hospitales, además de atender la vida propiamente eclesial. Supuestamente no había tiempo para pensar teológicamente. Esta tendencia se trasladó a varias sucesivas generaciones de pastores nacionales, especialmente las primeras, cuya educación teológica se redujo a su mínima expresión.⁶⁴⁰

Por lo anterior, la teología fue siempre vista con el recelo propio de quienes temen la teoría o la abstracción. El discurso religioso era comprensiblemente conversionista y no atendía mucho ni a la tradición teológica reformada, por un lado, ni a la situación histórica concreta, en su afán evangelizador individualista, por el otro. Asimismo, la íntima relación del discurso protestante con el liberalismo, hacía que aquél asumiera un tono más cercano a la ideología cívica del segundo, acorde con el desarrollo del régimen posrevolucionario. La teología, entonces, sólo se encontraba en germen en el seminario y tarde o temprano haría su aparición en los pulpitos de décadas posteriores. Pero el lastre del miedo a la teología lamentablemente ha perdurado y permea la conciencia de muchos miembros de la iglesia.

Sin embargo, semejante actitud contrasta ampliamente con la perspectiva de la tradición reformada, para la cual

La teología no es un fin en sí misma. La *Institución de la Religión Cristiana* tuvo propósitos prácticos. Primero, porque fue una guía para los lectores de la Biblia, de tal forma que pudieran ser capaces de apreciar los textos individuales a la luz de la totalidad de la Escritura y para que las palabras de ésta fueran explicadas en el lenguaje de los lectores y así la comprendieran mejor. Segundo, porque la obra teológica de Calvino estaba relacionada estrechamente con la predicación y el cuidado pastoral. Calvino fue un teólogo dedicado a la predicación y la pastoral. Tercero, porque la teología tenía como propósito la formación de la vida humana y de la sociedad en conformidad con la voluntad de Dios. Calvino no utilizó la teología para responder preguntas ociosas. [...]

El énfasis en la teología como una ciencia práctica apartó a la tradición teológica de su medida de la creatividad intelectual y riqueza, pero le dio a la teología un lugar en la vida cotidiana de la gente y de los pueblos que la ha distinguido de otras tradiciones teológicas.⁶⁴¹

Además, en este punto hay que aludir, necesariamente, a la idea de que el presbiteriano es y debe ser “un pueblo con mentalidad teológica”, procedente de un libro de John A. Mackay, reconocido teólogo y misionero de origen escocés, la cual se ha impuesto como lema y *slogan* en diversos ambientes presbiterianos,⁶⁴² como fue el caso del Primer Congreso de Teología Reformada realizado en septiembre de 1975.⁶⁴³

⁶³⁹ J.-P. Bastian, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, FCE, 1994, p. 112: “[el misionero] podía ser un pastor, un médico, un enfermero, un maestro de escuela o también, a menudo, una misionera, una enfermera o una institutriz”. Agrega que, “además de reformador moral o religioso, el misionero llegaba a ser [...] fuente de información económica y política”, a más de ser “un expositor de los fundamentos teológicos del nuevo orden social, fruto de un pacto entre Dios y los hombres”, p. 113.

⁶⁴⁰ Carlos Monsiváis ha señalado que esta situación no podía haber sido de otra manera, pues las comunidades protestantes estaban más ocupadas en garantizar su sobrevivencia en medio de las persecuciones antes que en pensar teológicamente. Eso vendría después. Cf. R. Vera, “Monsiváis, protestante de raíz familiar: ‘Serlo es ya una opción legítima, salvo en zonas con cacicazgos exterminadores o clero católico muy intolerante’ [entrevista], en *Proceso*, núm. 1018, 6 de mayo de 1996, pp. 24-25.

⁶⁴¹ J.H. Leith, *op. cit.*, pp. 109, 110-111. Cf. el excelente ensayo de Milan Opocensky, “The beauty and service of theology”, en *Faith challenged by history: reports, lectures, sermons and Bible studies given by the Rev. Dr. Milan Opocensky, while General Secretary of the World Alliance of Reformed Churches*. Ginebra, Alianza Reformada Mundial, 2001 (Estudios de la ARM, 44), pp. 154-166. En español: “La belleza y el servicio de la teología”, trad. de L. Cervantes-Ortiz, en *Boletín Informativo del Centro Basilea de Investigación y Apoyo, A.C.*, núm. 10, abril-junio de 2003, pp. 27-35, donde entre otras cosas afirma: “La teología es práctica y tiene como objetivo la renovación de la Iglesia y cambiar al mundo. La consecuencia de la Palabra de Dios es una transformación creativa. La tarea constante de la teología es liberar a la Palabra de todas las fuerzas que puedan esclavizarla, apresarla y domesticarla”, p. 34.

⁶⁴² Cf. J.A. Mackay, *El sentido presbiteriano de la vida*. Trad. de Abel Clemente. México, El Faro, 1970, pp. 63-84.

⁶⁴³ Cf. Cecilio Lajara, comp., *Un pueblo con mentalidad teológica*. México, El Faro, 1976.

Pérez y sus seguidores manejaron un concepto de teología que consistía en el aprendizaje y repetición de verdades doctrinales irrefutables, basadas todas en una amplia plataforma de citas bíblicas. Más tarde, organizaron un Seminario Nacional Presbiteriano en donde formaron nuevos pastores, algunos de los cuales organizarían un presbiterio que tomó como bandera y puso en práctica las ideas de su mentor.

2.2 El fundamentalismo como trinchera

Debido a dicha carencia teológica, el apego extremo a una tendencia fundamentalista se impuso fácilmente. Por fundamentalismo no se entiende aquí necesariamente la doctrina y práctica de este tipo procedente de Estados Unidos, donde tuvo un perfil propio debido a las peculiaridades de la dinámica religiosa, aun cuando sus características eran muy parecidas, sino la apropiación casi sectaria de un modo heterodoxo, aferradamente bíblico —opuesto a cualquier filtración de los resultados de la crítica literaria y textual identificada con el liberalismo teológico europeo—, de pensar y vivir la fe cristiana y el rechazo enérgico de cualquier forma de modernización eclesiástica. Esta corriente de pensamiento y práctica nunca fue vista ni experimentada como tal, pues encarnó vitalmente en toda la feligresía como *la única forma fiel* de comprensión bíblica y doctrinal. De este modo, en EDS de principios y mediados del siglo XX, la doctrina fundamentalista fue la norma de fe, pensamiento y práctica indiscutible. Incluso la lectura, el aprendizaje y la recitación de los Catecismos Mayor y Menor, y de la Confesión de Fe de Westminster, pasaban necesariamente por ese filtro doctrinal. Sobre esta tendencia, escribe Leith:

El fundamentalismo ignora y desafía los nuevos desarrollos. Los fundamentalistas pietistas oran y leen la Biblia como si no hubiera sucedido nada. Ellos no estaban enojados o alterados por la situación. Los fundamentalistas fideístas estaban enojados. Desafiaron los nuevos conocimientos y afirmaron que Darwin, Freud y otros estaban completamente equivocados. Formularon la fe cristiana en oposición al nuevo conocimiento, además de perseguir a los herejes que se habían dejado corromper por el nuevo pensamiento.⁶⁴⁴

Habitualmente se habla muy mal de esta tendencia, pero se olvida que, como ha afirmado el sociólogo francés Jean-Paul Willaime:

El protestantismo es a la vez un fundamentalismo y un liberalismo siéndole constitutiva la tensión entre esas dos actitudes. Por su insistencia en la Biblia como única autoridad en materia de fe y de vida eclesial, el protestantismo es un fundamentalismo, mientras que por su insistencia en el libre examen y el rechazo de todo magisterio eclesiástico, es un liberalismo. [...]

Mientras que el fundamentalismo manifiesta más bien una congruencia con las aspiraciones socio-religiosas de los individuos, el liberalismo manifiesta más bien una congruencia con las expectativas del sistema institucional de las sociedades pluralistas. El primero manifiesta sobre todo una pertinencia de naturaleza psicosocial (al reclutar miembros y estabilizar grupos), mientras que el segundo manifiesta sobre todo una pertinencia de naturaleza societal (al nivel del sistema social).⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ J.H. Leith, *op. cit.*, pp. 123-124.

⁶⁴⁵ J.-P. Willaime, "Del protestantismo como objeto sociológico", en *Religiones y Sociedad*, México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, núm. 3, mayo-agosto de 1998, pp. 126-127. Cf. J.-P. Willaime, *La précarité protestante*. Ginebra, Labor et Fides, 1992, donde se revisa ampliamente la dualidad fundamentalismo-liberalismo, así como R. Alves, *Protestantismo e repressão*. São Paulo, Ática, 1979, que analiza profundamente el pensamiento y las actitudes de la Iglesia Presbiteriana de Brasil (IPB), muy afín a la INPM. En 1985, apareció la traducción inglesa, con prólogo de Richard Shaull, quien al referirse a las transformaciones de la mentalidad presbiteriana, se preguntaba: ¿qué tipo de protestantismo, bajo ciertas condiciones históricas, está destinado a volverse represivo y seguir el camino de la esclerosis y muerte lenta, como le sucedió a la IPB? y ¿cómo un movimiento nacido de la reforma puede reformarse a sí mismo una y otra vez en respuesta a la acción de Dios en un mundo cambiante? R. Shaull, "Foreword", en R. Alves, *Protestantism and Repression: A Brazilian Case Study*. Trad. de J. Drury. Maryknoll, Orbis, 1985, pp. xiii-xvii. Véase, para un análisis más detallado del libro de Alves, L. Cervantes-Ortiz, *Series de sueños. La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. México-Quito, Centro Basilea de Investigación y Apoyo-Consejo Latinoamericano de Iglesias-Lutheran School of Theology at Chicago-Universidad Bíblica Latinoamericana, 2003, pp. 113-120. Como contrapeso, en *Dogmatismo e tolerância, op. cit.*, Alves lleva a cabo una recuperación espiritual, histórica y cultural de los valores protestantes. Véase L. Cervantes-Ortiz, *op. cit.*, pp. 124-140.

Tal vez el episodio que ejemplifica mejor hasta qué punto esta tendencia afectó la vida de EDS lo constituya el acaecido a principios de los años cincuenta, precisamente cuando Eleazar Z. Pérez fue electo moderador de la Asamblea General de la INPM en su segunda reunión ordinaria (Veracruz, Ver., julio de 1950). Pérez había comenzado contactos con Carl McIntire (pastor de la Iglesia Presbiteriana Bíblica de Collingswood, Nueva Jersey), denodado adversario del recién creado Consejo Mundial de Iglesias y líder del Concilio Internacional de Iglesias Cristianas, motivo por el cual se creyó que llevaba a cabo negociaciones que comprometían a la INPM. Esta acusación, que Pérez rechazó categóricamente, ocasionó la salida de la iglesia, junto con el Presbiterio de la Ciudad de México, del seno de la INPM, y la ruptura de un grupo importante de la propia iglesia.

Estos sucesos desencadenaron la polarización de la INPM, a pesar de que los núcleos eclesiásticos opuestos a Pérez no se caracterizaban por una apertura ideológica o teológica, pues su mayor temor consistía en desnacionalizar nuevamente la iglesia. Pérez y el presbiterio mencionado enfrentaron un juicio eclesiástico, en 1952, y otro jurídico que llegó hasta la Suprema Corte de Justicia, la cual dictaminó, en 1958, que la representación oficial presbiteriana recaía en el pastor de EDS y en el presbiterio al cual pertenecía. Por su parte, la INPM organizó un nuevo presbiterio, del Distrito Federal. La influencia de McIntire persistió durante mucho tiempo, pues uno de sus libros fue traducido por doña Luz Morales de Pérez y circuló profusamente entre los miembros de la iglesia,⁶⁴⁶ además de que algunas enseñanzas, como el dispensacionalismo, se establecieron como verdades indiscutibles. De los tratos entre Pérez y McIntire, la mayoría de los miembros nunca se enteró.

Alberto Rosales ha sido el único analista de esta cadena de acontecimientos, aun cuando su perspectiva está cargada del lado de Pérez. Su libro *Estado e Iglesia en México. Legislación religiosa* es un extenso alegato acerca de la vigencia de la Constitución mexicana en materia religiosa aderezado con ejemplos de conflictos legales en comunidades presbiterianas. Al exponer el caso de Pérez y el Presbiterio de la Ciudad de México, Rosales niega la influencia fundamentalista que originó parte del problema y adjudica la culpa del problema a los adversarios de EDS y de dicho presbiterio.⁶⁴⁷ Lo cierto es que, como bien refiere la ficha correspondiente a Pérez en el libro conmemorativo del centenario de la INPM, el contacto con McIntire precipitó los sucesos mencionados.⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ C. McIntire, *La moderna torre de Babel*. Trad. de L.M. de Pérez. México, s.p.i, 1950. En “Una palabra introductoria”, escribe la traductora: “Este libro se lanza a la publicidad en el momento en que se consuma la creación del susodicho Concilio Mundial de Iglesias, y cuando éste ha querido sorprender al mundo como la conquista más grande de nuestra era, presentándose como la antigua Torre de Babel, con una superestructura moderna los moldes únicamente de los hombres, como un desafío al Dios Eterno, haciendo caso omiso de las indicaciones suyas a su evangelio de los siglos”, pp. xi-xii. Cf. *El Cristo de las Escrituras*. Mensajes del Cuarto Congreso Plenario. Concilio Internacional de Iglesias Cristianas, Hotel Quitandinha, Río-Petrópolis, Brasil, 12 a 21 de agosto de 1958, s.p.i., 1959.

⁶⁴⁷ A. Rosales Pérez, *Estado e Iglesia en México. Legislación religiosa*. México, edición de autor, 1990, pp. 10-21. Al referirse a las acusaciones contra Pérez, escribe Rosales: “Al cargo de ‘herejías’, por tomar posición doctrinal con los fundamentalistas de allende el Bravo, resultaba más ortodoxo que sus acusadores y con ello no había ni desviación doctrinal ni vulnerabilidad a la Confesión de Fe que sustenta la Iglesia Presbiteriana de México; al cargo de ‘cisma’, que parecía ser el más consistente, resultó falaz, porque quienes estaban haciendo esta labor eran unos cuantos miembros del consistorio de su propia iglesia [...]”, p. 10.

⁶⁴⁸ *Centenario de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México*. Monterrey, Comité Pro-Centenario, 1973, p. 890. Cf. Saúl Tijerina González, *Peregrinaje de un pueblo*. México, s.p.i, 1993, pp. 93-98, donde este “historiador” reduce toda la problemática de la INPM en esta época a un episodio de “polvo en el camino”, como titula el capítulo que se ocupa de dichos sucesos. Al referirse a los contactos con McIntire, afirma: “Pero al correr el tiempo, parecía que se abrían zanjas más profundas entre los líderes nacionales y extranjeros; la visita del Rev. Carlos McAntier (*sic*) en la organización de la Asamblea, sirvió para hacer invitaciones personales para la reunión del Concilio Internacional de Iglesias Presbiterianas Bíblicas. A dichas reuniones asistieron a título personal, el Pbro. Eleazar Z. Pérez y su Sra. esposa Profra. Luz M. de Pérez, siendo él el presidente de la Asamblea”, p. 95. Este libro se publicó para cumplir el acuerdo de la Asamblea General de la INPM de julio de 1988 y está dedicado, por su autor, entre otros, “con especial cariño a la bendita memoria del Dr. Eleazar Z. Pérez, grande hombre de Dios de cuyo ministerio bebí y sací mi vida, durante su fructífero pastorado”, p. 3.

2.3 Presencia y ausencia de la tradición reformada

Una actividad anual de EDS, la Semana de la Reforma Protestante, puede servir muy bien para hablar de la presencia y ausencia de la tradición reformada en el nivel eclesiástico local, pues este fenómeno está generalizado en buena parte de las comunidades presbiterianas del país. La última semana de octubre se dedica a abordar, sobre todo desde el ángulo histórico, es decir, mediante un recuento de fechas y acontecimientos, lo sucedido a partir de 1517 en Europa. En ocasiones, la temática se amplía a otros países o a otros aspectos de la Reforma, pero todo concluye ahí, pues no se profundiza ni en la historia de la introducción a México de esa tradición cristiana, ni en el análisis del desarrollo de la misma en el país o en el continente. La visión se estrecha y la memoria se reduce cuantitativa y cualitativamente a una perspectiva encaminada a perpetuar el activismo eclesiástico desligado de su contexto sociopolítico y cultural.

En este sentido, Calvino y su tradición se han convertido en una referencia histórica sin mayor sustento que el aprendizaje y la repetición del contenido de los documentos doctrinales, con escasa vinculación real con el *ethos* y el *logos* específicos de la tradición reformada. Incluso el vínculo con la vertiente estrictamente presbiteriana no ha sido desarrollado suficientemente para consolidar la identidad teológica de la comunidad, la cual queda al amparo del interés que pueda tener el pastor de turno. De ahí que tenga que hablarse, *strictu sensu*, de una presencia-ausencia de la tradición teológica a la cual se afirma pertenecer, puesto que mayoritariamente se desconocen sus valores específicos.

Esta desvinculación ha propiciado que solamente algunos pastores tengan noticia fehaciente de la importancia histórica del calvinismo y que las masas de miembros la vean como algo extraño a su vida y pensamiento. Desgraciadamente, luego de que los candidatos a pastores estudian la teología reformada y van a las comunidades a desarrollar su trabajo, encuentran una firme oposición a referirse a la misma y ceden ante los impulsos eclesiásticos predominantes. Con ello se mantiene abierta la brecha entre lo que se estudia en el seminario y la posibilidad de que las ideas teológicas permeen la vida de las comunidades. En EDS la identidad reformada se ha promovido muy escasamente, pues el epíteto de *presbiteriano* es entendido sólo como sinónimo absoluto de *cristiano*, lo cual influye también en la proverbial cerrazón al diálogo o al trabajo interdenominacional y ecuménico.

2.4 Biblia y educación cristiana

EDS fue famosa en el ámbito evangélico por negarse sistemáticamente a utilizar la revisión de la Biblia Reina-Valera publicada en 1960, dado su apego a la revisión anterior, la de 1909. Su rechazo no fue como el del escritor Carlos Monsiváis, por motivos literarios,⁶⁴⁹ sino por las supuestas deficiencias doctrinales que la disminuían como Palabra auténtica de Dios. Esta actitud era, por supuesto, otra manifestación, por cierto la más llamativa, del fundamentalismo, pues su arma principal es el concepto de Biblia que maneja, en la práctica una auténtica bibliolatría. Para situar mejor este asunto habría que prestar atención a lo que señala Leith:

Los primeros reformadores colocaron a la Biblia por encima de todas las tradiciones humanas. Su protesta contra las aberraciones de las tradiciones humanas a veces parecían sugerir que la tradición no tenía ningún significado. La Biblia se convirtió en la única religión protestante, o al menos así parecía. Pero la Biblia nunca estuvo sola. Calvino mismo hablaba en los mejores términos de la autoridad de la Biblia pero siempre la leyó en términos de las tradiciones. [...] *Calvino nunca le rindió culto a la Biblia o a la Iglesia y sus tradiciones sino al Dios que visitó a su pueblo en Jesucristo.*⁶⁵⁰

Calvino nunca fue *bibliólatra*, pero en EDS nada podía ponerse al mismo nivel que la revisión 1909 de la Biblia, la llamada *versión antigua*. Era un orgullo defenderla a capa y espada. La lectura y la predicación basadas en ella eran las únicas con autoridad espiritual. Cuando comenzó a circular la nueva revisión, la iglesia encontró un frente de batalla que le sirvió para afirmar sus convicciones, las cuales eran volcadas y transmitidas en todos

⁶⁴⁹ Cf. Luis Vázquez Buenfil, "El protestantismo ha hecho progresos, pero todavía tiene zonas conservadoras, sostiene el escritor Carlos Monsiváis", en *El Faro*, mayo-junio de 1994, pp. 81-83, donde a pregunta expresa sobre la influencia de la Biblia en su vocación como escritor, respondió: "...ninguno me marcó tan categóricamente como la traducción de la Biblia de Reina y Cipriano de Valera. Por eso lamenté tanto la versión de 1960 que me parece, literariamente, muy inferior", p. 82.

⁶⁵⁰ J.H. Leith, *op. cit.*, pp. 20-21. Énfasis agregado.

los niveles y grupos que la formaban, aunque con el paso de los años se fue diluyendo. Cuánta falta hizo que alguien atento a los desarrollos del campo de la traducción, explicase las razones de la nueva edición, así como la existencia de otras versiones, dentro y fuera del protestantismo. No fue casualidad, entonces, que Hazael T. Marroquín, ex anciano gobernante de EDS, director de la Sociedad Bíblica, publicara un par de libros sobre estos temas.⁶⁵¹ Años después apareció otro volumen que pretendía demostrar los errores de la nueva revisión.⁶⁵²

La predicación siempre tuvo un lugar de preeminencia en EDS. La membresía fue educada para apreciar el buen uso de la retórica. Tal vez se trató de una paradoja, pues aunque toda predicación apelaba de manera vehemente a la Biblia, su fuerza e impacto dependían más de las habilidades oratorias del expositor. Ésa era la medida de la predicación, de tal modo que, hasta la fecha, y no sólo en EDS, todavía se valora la calidad de un pastor con base en su predicación.

La educación cristiana contribuía, por su parte, a usar el texto bíblico como una especie de *blindaje cultural* para resistir los embates de la modernidad. Se difundían, por ejemplo, las estadísticas más minuciosas sobre la Biblia,⁶⁵³ lo cual, entre otras cosas, contribuía a banalizar el manejo de los textos bíblicos y a utilizarlos muy superficialmente. Obviamente, el nivel de profundización en el estudio bíblico dependía mucho de este acercamiento y predominaba la alegorización de los textos y relatos. Un lugar aparte, en este aspecto, lo constituyó el interés por los temas escatológicos, pues *las profecías*, en sentido amplio, atrajeron la atención de la comunidad, al grado de que se organizó la Sociedad de Estudios Proféticos “Berea”, que funcionó por mucho tiempo y que fue dirigida por doña Luz Morales. Este espacio favorecía y fomentaba el estudio bíblico minucioso y al mismo tiempo la deshistorización, pues el acercamiento a los textos se llevaba a cabo dentro del esquema dispensacionista, marcado por una afición casi esotérica por la numerología, el simbolismo y la interpretación de determinados sucesos históricos acordes con dicha corriente de interpretación.

3. Una eclesiología en crisis permanente

3.1 Ser iglesia: espejismos sociológicos y comunitarios

Si se acepta que toda iglesia local es, en rigor, un laboratorio permanente de eclesiología, es relativamente sencillo comprobar la extraordinaria vigencia de las tesis neotestamentarias al respecto.⁶⁵⁴ La lectura atenta del evangelio de Mateo y especialmente de Apocalipsis caps. 2-3 muestra cómo la mirada del Espíritu Santo realiza un corte transversal de la vida concreta de las primeras comunidades cristianas y revela que la vida eclesial está constituida por un tejido complejo de comportamientos, ideologías, mentalidades y hábitos en medio de una historia particular que no puede pasarse por alto a la hora de hablar de *la Iglesia* como una entidad llamada a desarrollar una misión en el mundo.⁶⁵⁵

En el caso de EDS, su peculiar vivencia de la vida comunitaria no anula la posibilidad de un análisis eclesiológico que incorpore, necesariamente, las aportaciones de la sociología para explicar mucha de su realidad y actuación. No se espera, es claro, que esa disciplina ilumine por completo todo lo que una comunidad religiosa representa sino más bien que su entrecruzamiento con la teología resalte las características más notables de esta “vida en comunidad” que se presenta formalmente como heredera de una de las vertientes más dinámicas de la reformas religiosas del siglo XVI. La resistencia de esta iglesia a asimilar formas más actualizadas de pensar y vivir la fe es, simultáneamente, un punto de partida teológico y sociológico para esbozar algunas líneas de análisis, pues cuando una comunidad adquiere tanta relevancia en un contexto metropolitano y

⁶⁵¹ H.T. Marroquín, *La Biblia en México*. México, Sociedad Bíblica Americana, 1953. Cf. H.T. Marroquín, comp., *Versiones castellanas de la Biblia*. México, El Faro, 1959.

⁶⁵² Asociación Evangélica Fundamentalista Mexicana, *Defendiendo la pureza de la Biblia*. México, s.e., 1975.

⁶⁵³ Un folleto que circulaba en inglés mencionaba el número de capítulos, palabras y hasta letras, además del capítulo más largo y el más corto y otros detalles parecidos. Muchas personas copiaban esos datos y los pegaban en la primera página de su Biblia.

⁶⁵⁴ Véanse Raymond Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao, Descleé de Brouwer, 1990, y los números dedicados por la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* a los cristianismos originarios palestinos (1996) y extrapalestinos (1997), así como al evangelio de Mateo (1998).

⁶⁵⁵ Cf. E. Brunner, *op. cit.*, pp. 94-107, donde se discute “el punto de partida del desarrollo eclesiástico”. Previamente, Brunner ha demostrado cómo, según el Nuevo Testamento, la *Ecclesia* es el cuerpo de Cristo, pero no una institución, p. 94.

nacional, y está muy consciente de ella, el paso del tiempo, juez implacable, viene a colocar las cosas en su real dimensión, pero la comprensión que se tenga de este proceso exige una revisión del pasado que se sitúe adecuadamente en coordenadas sociológicas y teológicas.

Así las cosas, el fenómeno religioso representado por el EDS se puede resumir en una fórmula: se ha tratado de una comunidad religiosa heterodoxa con una conciencia clara de su misión evangelizadora situada estratégicamente en el centro de una gran metrópoli cuya conformación ha evolucionado con la misma dinámica social de la misma y del país, a contracorriente de lo que sus grupos dirigentes han establecido formalmente como normativo. Además, esta conformación social ha tenido que luchar, por la naturaleza misma de toda comunidad religiosa, contra la inevitable renovación producida por los nuevos integrantes quienes, fruto de la reproducción biológica, misionera o propagandística, se sitúan ante un pasado cuyo impulso puede o no ser el motor para la perpetuación institucional y comunitaria. En otras palabras, las prácticas litúrgicas, bíblicas, educativas y evangelizadoras que se siguen llevando a cabo en EDS tienen un sentido diferente al originario por la sencilla razón de que las circunstancias históricas y sociales no son las mismas, aun cuando sus dirigentes digan lo contrario.

Asimismo, las diversas etapas de esta iglesia pueden (y deben) ser leídas en clave socio-eclesiológica sin asumir, necesariamente, los criterios con que se experimenta la identidad y la acción en su interior. A la luz de esto, es posible plantearse la pregunta sobre la composición social de la iglesia, puesto que está demostrado que el *vaciamiento* poblacional del Centro Histórico de la Ciudad de México obedece a un reacomodo social de vastas dimensiones que lo ha convertido en un espacio geográfico y simbólico desprovisto del peso específico de otras épocas. Hay que ver, simplemente, lo sucedido con el entorno ambiental del edificio que ocupa EDS. A más de resultar prácticamente imposible el tránsito peatonal y vehicular debido al ambulante comercial, desde años atrás muchas familias manifestaban su deseo de trasladarse a iglesias más cercanas a sus casas, lo cual estaba en relación directa también con el crecimiento de la ciudad y con el reacomodo de algunos sectores en la escala social.

El rostro eclesiológico de este problema lo representa el tipo de pastoral que deben llevar a cabo las *iglesias grandes*. EDS siempre se autoconoció de esta forma, por lo que siempre enfrentó el dilema de *ser iglesia en una comunidad (o barrio) cuyos miembros no se integran a la misma*. ¿Qué colonia o barrio podía haber más reacio a integrarse a una iglesia protestante que un Centro Histórico plagado de templos católicos? Y, como contraparte, ¿dónde habría una comunidad evangélica más militantemente anticatólica que la ocupante de un antiguo convento *liberado* por los liberales mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX? Estas preguntas intentan plantear el conflicto eclesiástico, eclesiológico y pastoral que, en el marco de la mentalidad evangélica de la primera mitad del siglo XX, constituía el hecho de representar una opción genuinamente evangélica en el corazón de una capital que estaba condenada a un crecimiento poblacional exacerbado. Los pastores de esta iglesia sentían (y de hecho sucedía) que su responsabilidad alcanzaba dimensiones nacionales debido al grado de aceptación que alcanzaron en determinados núcleos sociales.

En los años ochenta, el presbítero José Luis Velasco, un predicador de larga trayectoria que visitaba con frecuencia la iglesia, observaba que la composición social de EDS ya no era la misma que conoció en los cuarentas o cincuentas y que ahora veía gente de clase más popular. Esto significa que a determinados niveles de la clase media ya no les *vestía* tanto asistir a esta iglesia, pues su nuevo estatus los *obligaba* a participar en comunidades suburbanas, creadas *ad hoc* para los sectores de clase media alta.

3.2 Las crisis cíclicas

Este cambio de composición social, visto teológicamente, fue advertido desde 1954, cuando el Presbiterio Nacional de la Ciudad de México, encabezado por EDS, se separó de la INPM y en un *Manifiesto al pueblo presbiteriano de México*, afirmaba que “el Sínodo y la Asamblea General por su parcialidad hacia elementos disolventes y *plutócratas*, han perdido la ruta incapacitándose para ser guías del Presbiterianismo en México”.⁶⁵⁶ Con esta referencia entramos de lleno a la severa crisis que enfrentó EDS a mediados de los años cincuenta, cuando la congregación se cimbró ante la inesperada serie de reajustes que se vio obligada a realizar.

⁶⁵⁶ *Manifiesto al pueblo presbiteriano de México*, Presbiterio Nacional de la Ciudad de México, 3 de julio de 1954, p. 16. Énfasis de L.C.-O.

Se califica de *cíclicas* a las crisis de esta iglesia, no por ser constitutivas de ella, sino más bien al contrario, pues reflejan mucho de lo que ha vivido la INPM en su conjunto, agobiada por la necesidad, irresoluta, de forjarse una identidad teológica y comunitaria propia, situada en el contexto de un país también en crisis permanente.

De ninguna forma se acepta o plantea que las décadas anteriores estuvieron exentas de problemas, pero lo cierto es que, a partir de la organización de la Asamblea General en 1947, marcada por el impulso nacionalizador de la vida de la INPM y las ya mencionadas tendencias fundamentalistas, no tardarían en estallar conflictos más serios que reaparecerían periódicamente. En un artículo que revisa los primeros 50 años de la Asamblea General, sin aludir explícitamente a EDS, aunque muchas de las observaciones se desprenden de las experiencias vividas allí, se señaló que esta etapa (1947-1953) desembocó “en un reajuste ideológico caracterizado por la pugna entre elementos fundamentalistas y ‘modernistas’, en el marco de la cual se dio un cisma que produjo tres iglesias presbiterianas: la INPM, la Iglesia Presbiteriana Independiente (IPIM) y el Presbiterio de la Ciudad de México”.⁶⁵⁷

Este periodo de crisis tuvo varias etapas, pues en 1953 se formalizó la salida del grupo que fundó la iglesia *Príncipe de Paz*, en 1954 el Presbiterio de la Ciudad de México abandonó la Asamblea General y, como ya se mencionó, en 1958, obtuvo el reconocimiento gubernamental mediante un decreto de la Suprema Corte de Justicia.⁶⁵⁸ Mientras tanto, en 1956, un ex anciano de EDS, Fernando R. Rodríguez, ocupó el máximo cargo en dicho cuerpo eclesiástico, aunque falleció al año siguiente. Es muy probable que la frase del manifiesto referida a los *plutócratas* fuera redactada pensando en el sector eclesiástico representado por Rodríguez, dueño de la muy publicitada Mueblería Nueva, pues a partir de dicho ascenso como dirigente, su huella empresarial ha marcado permanentemente la vida de la INPM, en un proceso que se agudizó en los años previos al centenario (1972) y a partir de él, sobre todo con la adquisición de bienes inmuebles para uso de la iglesia. La ubicación de la escuela que lleva su nombre, fundada en 1958, es claro ejemplo de esto.⁶⁵⁹

Entre 1958 y 1965, el liderazgo de Eleazar Z. Pérez alcanzó niveles épicos, pues su prestigio pastoral y misionero era indiscutible. El presbiterio dirigido por EDS tenía presencia, en 1959, en 10 estados de la República, y contaba con 17 pastores, 4 estudiantes graduados y 6 obreros, además de que administraba un seminario con 8 estudiantes, una escuela bíblica nocturna, la revista bimestral *Lecciones Dominicales* y *El Presbiteriano*, su órgano oficial.⁶⁶⁰ Por otro lado, un rastro más de esta influencia fue que en *Príncipe de Paz*, iglesia ya integrada al Presbiterio del Distrito Federal, varias de las sociedades de Esfuerzo Cristiano llevaban los mismos nombres de las sociedades de EDS.⁶⁶¹ Como resultado de semejante esfuerzo misionero, la década de los sesenta marcó el cenit del presbiterianismo en México⁶⁶² y fue sólo hasta 1965, cuando surgió el Presbiterio “Lluvias de Gracia” una iniciativa de algunos jóvenes pastores procedentes del Presbiterio de la Ciudad de México.⁶⁶³

⁶⁵⁷ Pablo Agustín Calvillo (seudónimo de L. Cervantes-Ortiz), “Medio siglo de la Asamblea General presbiteriana en México (1947-1997): reflexiones, espejos, nostalgias”, en *Cencos. Iglesias*, octubre de 1997, p. 4.

⁶⁵⁸ Cf. A. Rosales Pérez, *Estado e Iglesia en México*, pp. 19-20, además de los números de 1958 y 1959 de *El Presbiteriano*. Sobre la salida de la INPM, L. Scott, *op. cit.*, p. 89, escribe: “Esta división creó profundas heridas emocionales dentro del presbiterianismo mexicano. Por muchos años, *El Divino Salvador* defendía sus acciones y acusaba a los demás presbiterianos de ser ‘modernistas’”.

⁶⁵⁹ Cf. Elena G. Meléndez, “Escuela ‘Fernando R. Rodríguez’”, en *El Faro*, abril de 1964, pp. 8-10.

⁶⁶⁰ *El Presbiteriano*, año VI, núm. 1, 1 de junio de 1959, p. 34. El nuevo director, a partir de ese número, era precisamente el presbítero Alberto Rosales Pérez.

⁶⁶¹ Hay que mencionar, además, cómo esta nueva iglesia heredó algunas de las tendencias triunfalistas y megalomaniacas de EDS. En 1993, al celebrar su cuadragésimo aniversario, el *slogan* oficial fue: “*Príncipe de Paz*, una iglesia que nació grande”.

⁶⁶² H.-J. Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca-São Leopoldo, Sigueme-Sinodal, 1985, p. 777.

⁶⁶³ Cf. *El Presbiteriano*, año VI, núm. 1, 1 de junio de 1959, sección “La voz de los nuevos pastores”, pp. 13-17, 20-24, donde se recogen sermones de Macario Castañeda, Josué Nieto, Marcelino Ortiz, Pablo Pérez Morales, Isaías Uc y Vidal Valencia. Excepto Pérez, por obvias razones, todos los demás fueron miembros fundadores del nuevo presbiterio, caracterizado por su énfasis en las tareas *evangelísticas*. En la década de los ochentas, debido a su crecimiento numérico, este presbiterio se desdobló en un sínodo, del mismo nombre, con tres presbiterios. Cf. B. Bautista, “Plantador de iglesias”; I. Uc Collí, “Líder desde el principio”, en Varios autores, *Marcelino Ortiz Flores: un líder a seguir*. México, El Faro, 2003, pp. 45-48, 91-94, respectivamente, testimonios sobre el origen del Presbiterio “Lluvias de Gracia”.

El surgimiento de un nuevo presbiterio podía ser visto como una estrategia, sólo que dicho cuerpo eclesiástico se integró a la INPM, en algo que podría interpretarse como el comienzo del debilitamiento del liderazgo de Pérez, cuyo hijo Pablo había comenzado a colaborar con él desde fines de los cincuentas. La vieja guardia de pastores, fieles todos a Pérez, comenzaba a ceder los espacios para el surgimiento de nuevos cuadros dirigentes. Con todo, su ímpetu conservador y anti-ecuménico no dejó de manifestarse luego de la reunión misionera del Consejo Mundial de Iglesias llevada a cabo en México en diciembre de 1963,⁶⁶⁴ mismo año en que la Comisión de Cooperación Presbiteriana de América Latina realizó un congreso de estudio sobre la naturaleza y misión de la Iglesia,⁶⁶⁵ y cuando el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina comenzaba a adquirir fuerza.

El movimiento estudiantil de 1968 ocasionó un episodio interesante en la vida de EDS, debido a su ubicación geográfica.⁶⁶⁶ Así lo relata L. Scott, quien obtuvo esta información de una entrevista con Pablo Pérez M.:

El 30 de julio, los soldados enfrentaron a los estudiantes en la Escuela Nacional Preparatoria núm. 1, destrozando el portón colonial con fuego de bazuka. Los estudiantes intentaban huir, pero fueron muertos por el fuego de armas por parte de los soldados y granaderos. Unos miembros de *El Divino Salvador* se encontraban en reunión de oración y estudio bíblico y al escuchar los disparos, subieron al techo del templo. Cuando vieron que los soldados disparaban contra los estudiantes, los cristianos refugiaron a docenas de ellos en el templo. Les brindaron protección hasta que pasó el peligro y después los sacaron discretamente por la puerta trasera [de la calle de Venezuela].⁶⁶⁷

Scott afirma, además, que como consecuencia del movimiento estudiantil “hubo un amplio despertar político entre la juventud mexicana en general, y especialmente entre los jóvenes que vivían en la Ciudad de México”⁶⁶⁸ y pone algunos ejemplos. Lo cierto es que ni la INPM ni EDS reaccionaron en términos de una *pastoral juvenil*, pues esta situación de indiferencia dio origen a una *generación perdida* que tal vez esperaba o buscaba una renovación de la iglesia, que al no darse hizo que muchos jóvenes abandonaran la iglesia para canalizar sus inquietudes de cambio en otros espacios.⁶⁶⁹

Antes de morir, en diciembre de 1968 (el mismo año que Karl Barth), Pérez se acercó a la INPM, lo cual permitió el reingreso de EDS en enero de 1969. Para entonces, el responsable pastoral era su hijo Pablo, quien, a causa de sus estudios teológicos en el extranjero,⁶⁷⁰ dejó dicha responsabilidad en manos de otros colaboradores hasta que, alrededor de 1972, renunció definitivamente. No obstante, permaneció un tiempo en la INPM pues llegó

⁶⁶⁴ Cf. “Notas editoriales”, en *El Presbiteriano*, segunda época, núm. 1, p. 19. Luego de anunciar que en un número próximo se haría un examen detallado de la reunión en cuestión, se afirma: “Mucho se ha dicho, y éste (*sic*) mismo año una publicación evangélica ha publicado un artículo al respecto, que el Concilio Mundial de Iglesias no es modernista y que no abandera en particular ninguna tendencia ideológica. Pero los hechos hablan mucho más elocuentemente que cualquier defensa y éstos nos dicen que en realidad es un movimiento extraño al verdadero Evangelio que además trata de minar sus bases ignorando el mensaje bíblico y menoscabando la personalidad del Espíritu Santo al tratar de sustituirlo por una organización formidable que funciona con la eficacia de una maquinaria y elimina despiadadamente a quienes se atreven a oponérsele”. El nuevo director era Pablo Pérez Morales. Esta postura oficial contra el “modernismo” era compartida por la feligresía, como se aprecia en Elia Ruth Maldonado de Castellanos, “Eminente posición espiritual de la Iglesia Nacional Presbiteriana”, en *Curriculum vitae*, noviembre de 1961, p. 15, cit. por L. Scott, *op. cit.*: “Nosotros seguiremos luchando en contra del modernismo que ha causado tanto daño a las costumbres puras de la conducta cristiana, y de ninguna manera participaremos en el llamado ‘movimiento ecuménico’ que tanto contrista al Espíritu Santo, porque somos plenamente conscientes que esto (*sic*) ofende el Señor y sabemos que las tinieblas no pueden ser unidas con la luz”.

⁶⁶⁵ Cf. CCPAL, *La naturaleza de la Iglesia y su misión en Latinoamérica*. Materiales preparatorios, ponencias y conclusiones del congreso de estudio, 1-8 de diciembre de 1963. Bogotá, Iqueima, s.a.e.

⁶⁶⁶ L. Scott, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁶⁷ *Idem*.

⁶⁶⁸ *Ibid*, p. 75.

⁶⁶⁹ Scott agrega que otra consecuencia del 68 fue la organización de un congreso estudiantil nacional realizado en San Luis Potosí en 1970, *Ibid*, p. 75. En cuanto al trabajo juvenil, en EDS el máximo logro fue la creación del coro “Sólo un camino” que cantaba acompañado por un bajo eléctrico, abandonado hasta hoy en una bodega.

⁶⁷⁰ Nacido en 1929, obtuvo un bachillerato en Artes en la Universidad de Wheaton, y otro en divinidades en el Seminario Faith, la maestría en teología en el Seminario Teológico de Dallas y el doctorado en misionología en el Seminario Fuller.

a ser vicepresidente de la misma en 1978 y encargado del departamento de educación teológica en 1982, y enseñó en varios seminarios, en alguno de los cuales llegó a ser director (Instituto Evangelístico de México). Asimismo, participó en los inicios de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y en 1976 publicó un libro donde analizó la teología de la liberación.⁶⁷¹ Han sido largos sus años de trabajo en diversas instituciones estadounidenses. Una de las razones para su separación de EDS debió ser el control casi absoluto que ejerció su mamá, doña Luz Morales, sobre la vida de la iglesia, pues cada pastor que colaboró allí fue estrictamente supervisado por ella hasta su muerte a fines de los setenta. Mucha gente todavía recuerda su estilo homilético, preciso y minucioso en la exposición del texto bíblico. A fines de los ochentas visitó EDS para predicar en un aniversario de homenaje a su padre.

3.3 *Eclesiología e historia en conflicto desesperado*

El enorme vacío de poder causado por la ausencia de Eleazar Z. Pérez ocasionó un desfile interminable de pastores (Pedro V. García, Israel Gutiérrez Ovando, Pablo Angulo Monroy, Roberto Sánchez Juárez, entre otros) y una nueva crisis que derivó en otra división y en la intervención de las autoridades. Al momento de la celebración del centenario de la INPM, el pastorado carecía de la autoridad de Pérez. En 1974, en plena crisis eclesial, bajo la dirección del pastor tabasqueño Roberto Sánchez Juárez, EDS celebró su primer centenario con una serie de festividades fastuosas, incluida la presentación de una cantata original orquesta compuesta por el maestro César Sosa.

En 1976, EDS salió del Presbiterio de la Ciudad de México para incorporarse al Presbiterio Azteca, organizado en 1969 por un grupo de iglesias y pastores que pugnaban por la renovación eclesiástica. En ese presbiterio se encontró, por fin, con *Príncipe de Paz*, lo que ocasionó una enorme desazón entre los miembros más antiguos que veían en ello una forma de subordinación hacia aquella iglesia. Wilbert Dzul fue el primer pastor comisionado en esta nueva etapa, pero su paso se caracterizó por la intrascendencia en la predicación y la falta de claridad en su proyecto, además de sus inclinaciones por el carisma, que lo llevó a dejar el puesto, en medio de otro conflicto, en 1979.

Entre 1979 y 1981 los pastores fueron Alberto Alvarado Bianchi y Ángel Reynoso Macías. El primero trató de ejercer un pastorado enérgico, aunque también conservador y no logró imponer sus objetivos pues falleció en 1980. Lo sucedió Reynoso, quien debido a su vocación docente no encajó en el perfil que la iglesia esperaba, de modo que a principios de 1981, el presbiterio comisionó a Abel Clemente y Leonel Rivera. Posgraduado en Escocia y Estados Unidos, Clemente había sido pastor de *Príncipe de Paz* y era uno de los líderes más visibles de la INPM, además de director de la Sociedad Bíblica de México. Con él volvió la predicación sólida y expositiva, cuidadosa del texto y de la tradición teológica. Rivera, por su parte, un pastor con antecedentes conflictivos que fueron ignorados por el consistorio al momento de su asignación, pronto se hizo del control de la iglesia, imponiendo un estilo caracterizado por el culto a las apariencias antes que a la profundidad.

Clemente, moderador de la INPM entre 1984 y 1986, acompañó a Rivera hasta 1988, justo cuando comenzó un movimiento de inconformidad con el manejo pastoral que se había anunciado desde los terremotos de 1985 cuando surgió el Comité Presbiteriano de Emergencia y Rehabilitación (Coper), pues ambos pastores fueron sus dirigentes y las oficinas del organismo funcionaron en la iglesia. Coper, creado para responder a las necesidades comunitarias, quedó en entredicho a nivel denominacional y ecuménico, pues sus cuentas nunca quedaron claras⁶⁷² e incluso un periódico documentó las quejas de algunos afectados por el manejo de los recursos para créditos habitacionales.⁶⁷³

⁶⁷¹ P. Pérez Morales, *Misión y liberación. La liberación como móvil en América Latina*. México, El Faro, 1976, 131 pp. El cap. 5 revisa la "Intensificación de la conciencia de liberación" en los campos católico-romano y protestante, y el 6 expone el fundamento y contexto de la liberación desde una perspectiva afín a la ideología de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Siendo director del Instituto Evangelístico de México, participó en el encuentro de teologías celebrado en la Comunidad Teológica de México, octubre de 1977, cf. Jorge V. Pixley y Jean-Pierre Bastian, eds., *Praxis cristiana y producción teológica*. Salamanca, Sígueme, 1979, pp. 36-37.

⁶⁷² Cf. L. Scott, *op. cit.*, pp. 79-80. "En los últimos años, acusaciones de mal uso de fondos han surgido en contra de muchas organizaciones, tanto religiosas como seculares. Según muchos de los entrevistados, esto ha producido una falta general de confianza en las organizaciones centralizadas. Coper defendió su integridad fiscal. Utilizando una acción ya común entre los evangélicos mexicanos, Coper acusó a ciertos oficiales del gobierno de 'amenazas, ofensas y otras formas de presión' y de

En febrero de 1989, durante la celebración del 20º aniversario del presbiterio Azteca, EDS se sumó, prácticamente por inercia, al proyecto que dio origen a un nuevo presbiterio, el Juan Calvino, surgido con la idea de reeditar y actualizar las propuestas renovadoras de aquel, además de ser una reacción a las pretensiones hegemónicas de *Príncipe de Paz*, cuyo poder económico fue puesto al servicio de la presencia neomisionera de la Presbyterian Church of America (PCA), infiltrada en la Asamblea General mediante su proyecto de “plantación de iglesias”. El pastado de EDS comenzó a deteriorarse seriamente luego de 10 años de un liderazgo discutible, el cual ha sido denunciado al menos en un par de ocasiones como un auténtico *caballo de Troya* en las entrañas del presbiterio por ser un bastión del conservadurismo más anacrónico y descontextualizado.⁶⁷⁴ El ejemplo más claro de esto fue el fallido intento cismático de 1996, en el que ésta y otras dos iglesias y una congregación manifestaron su inconformidad por la disposición general del presbiterio a promover los ministerios de las mujeres. EDS fue la única iglesia que permaneció en el presbiterio Juan Calvino, luego de una serie de negociaciones.

4. Caminos para el futuro

4.1 Los nuevos liderazgos

Al finalizar la década de los noventa fue muy notorio el desgaste del último liderazgo en EDS. El estilo templocentrista, convencional, junto con la tendencia a acumular poder sin delegarlo, hizo que la iglesia comenzara a experimentar la necesidad de una renovación pastoral. Lamentablemente, la siempre presente mentalidad centripeta derivó en el surgimiento de una ayudantía procedente del Consistorio, con la consiguiente limitación en la formación teológica, pues los estudios universitarios no pueden sustituir al genuina y, sobre todo, pertinente acercamiento a la teología, pues es la única forma de equilibrar la mentalidad tradicional. Las carencias bíblico-exegéticas, hermenéuticas y homiléticas tarde o temprano dejan ver hasta qué punto se requiere solidez teológica para imaginar y llevar a cabo transformaciones de fondo que superen tantos años de letargo.

Por otro lado, el acceso de dirigentes jóvenes de esta iglesia al ámbito presbiterial es un signo, entre muchos, que puede contribuir a que, por fin, los aires de la modernidad lleguen a núcleos acostumbrados a una vida eclesial limitada y a que las nuevas generaciones aprendan a articular un efectivo diálogo entre su fe y el mundo, algo que ha estado esperando desde hace mucho. Y es que justamente tales dirigentes, fogueados algunos de ellos en las filas del Esfuerzo Cristiano y en la vida institucional interna pueden aportar mucha de esa fidelidad a las formas a las nuevas instancias que pueden surgir como fruto de este contacto.

No obstante, sigue siendo una exigencia perderle el miedo al estudio bíblico contextual, a la reflexión teológica, a la revisión autocrítica de la identidad y de la historia, así como a la búsqueda de nuevos caminos de encarnación y evangelización.

4.2 Misión, evangelización y pastoral en clave eclesiológica

La clave eclesiológica, iluminada por los últimos desarrollos de la teología actual, puede servir para replantear la misión, la evangelización, la educación, la espiritualidad y la pastoral de una comunidad situada tan estratégicamente en el corazón de una de las ciudades más grandes del mundo. No puede creerse todavía hoy en la eficacia autónoma del templo o de la evangelización masiva en un ambiente sacudido por las mareas de la secularización, por una parte, y del escepticismo, por el otro.

rehusar pagar los préstamos prometidos a los damnificados. No es muy claro cuán públicas y con cuánta fuerza llegaron a ser dichas acusaciones”, pp. 94-95.

⁶⁷³ Véase Luz María Mejía, “Se apropió un religioso de un terreno de familias damnificadas”, en *Metrópoli*, supl. de *El Día*, año X, núm. 3848, jueves 12 de mayo de 1988, p. 4. No se demostró esta acusación, pero lo cierto es que los recursos fueron distribuidos discrecionalmente.

⁶⁷⁴ Cf. L. Cervantes-Ortiz, “Juan Calvino: el fundador, la tradición, el presbiterio. Hacia un perfil ideológico del presbiterio”, Presbiterio Juan Calvino, 13 de abril de 1991, 8 pp. *Idem*, “El Presbiterio Juan Calvino: una periodificación de su desarrollo con vistas al futuro. Ensayo de eclesiología sociológica”, mesa redonda “Pasado, presente y futuro del Presbiterio Juan Calvino”, iglesia *El Divino Salvador*, 19 de febrero de 2000, 6 pp.

Ser iglesia en un mundo plural, democrático, diverso, abierto a todas las posibilidades humanas, es un desafío enorme para la tradición teológica reformada, dondequiera que ésta se encuentre. EDS tiene, por lo tanto, una enorme responsabilidad: ser fiel a una herencia evangélica que ha probado su valor en medio de las peores circunstancias, por lo que ahora se le demanda proponer, promover y experimentar alternativas reales de vida y de experimentación del Evangelio del reino de Dios, vigentes y actualizadas. Y es que la historia no se detiene, avanza y puede dejarnos muy atrás, pues como bien escribió Alves, “la esencia de la comunidad es un evento que depende de una opción existencial y de una actividad interpretativa” y “el origen de las ‘iglesias’ [por más glorioso que sea, como en el caso de EDS] no nos garantiza nada sobre su hoy: su amor de antes no nos garantiza nada sobre su amor de ahora”.⁶⁷⁵ En síntesis, la Iglesia, como enseña el Apocalipsis, debe volver, cada vez, “a su primer amor”.

⁶⁷⁵ R. Alves, “Há algum futuro para o protestantismo na América Latina?”, p. 147.

Procedencia de los textos

- La Biblia, libro de libros, *Anuario de las Sociedades Femeniles de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México*. El Faro, 2000.
- Leer la Biblia, leer la vida: abordajes cotidianos a la literatura sapiencial, Quinta Conferencia sobre Biblia y Ministerio, El Espíritu Santo y la Iglesia global en tiempos de crisis: empoderando al pueblo de Dios para hacer obras de servicio, Seminario Teológico Calvino, Grand Rapids, Michigan, 5 de marzo de 2010, *Cuadernos de Teología*, Instituto Universitario ISEDET, vol. XXX, 2011, pp. 137-146; *Calvin Theological Journal*, Seminario Teológico Calvino, vol. 46, núm. 2, noviembre de 2011, pp. .
- La poesía bíblica, *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*, Alfonso Roper, ed., Terrassa, CLIE, 2013, pp. 1992-1994.
- El Cantar de los Cantares: modelo de amor erótico celebrado y celebrante, conferencia en la Iglesia Presbiteriana Jesús El Buen Pastor, Xonacatlán, Estado de México, 17 de febrero de 2001.
- Transiciones políticas y mentalidad monárquica en el Israel antiguo: una relectura de los usos y abusos del poder, *Vida y Pensamiento*, Universidad Bíblica Latinoamericana, núm. 1, 2012, pp. 101-128.
- Migración, globalización y fe bíblica: un panorama en tres niveles, conferencia en la reunión interregional "Migración, movimientos y justicia", de la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC), Centro Luterano, México, D.F., 18 de septiembre, 2007, *Student World*, núm. 251, 2008, pp. 13-22.
- Hermenéutica bíblica y deconstrucción: a propósito de Derrida, mesa redonda sobre Jacques Derrida y la deconstrucción, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, 7 de junio de 2006.
- Dios, la Trinidad y América Latina, hoy (en inglés), *Journal of Reformed Theology*, Leiden, Brill, vol. 3, núm. 2, 2009, pp. 157-173; en español: *Revista Iberoamericana de Teología*, Universidad Iberoamericana, vol. VII, núm. 13, julio-diciembre de 2011, pp. 9-30.
- Jubileo, utopía y oración: una espiritualidad situada en la lucha por la vida, monografía para el curso integrado, Universidad Bíblica Latinoamericana, junio de 1998, *Vida y Pensamiento*, Universidad Bíblica Latinoamericana, vol. 18, núm. 2, octubre de 1998; *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, núm. 231, 2000.
- Dignidad, disidencia y disensión: Espacios para la reivindicación de las mujeres, ponencia presentada en el primer Primer congreso sobre los ministerios femeninos, Seminario Teológico Presbiteriano de México, 19 de abril de 1996, *Tiempo de hablar*. México, Ediciones STPM-Presbyterian Women, 1997.
- Ministerios eclesiales y ordenación de mujeres desde una visión reformada y actual, ponencia presentada en el concilio teológico sobre ordenación de mujeres, Xonacatlán, Estado de México, 17 de agosto de 2011, *Lupa Protestante*, 18 de agosto de 2011.
- Especificidad, diversidad y organicidad del quehacer teológico latinoamericano, ponencia de ingreso a la Fraternidad Teológica Latinoamericana-México, junio de 1996.
- Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970), II Simposio Internacional sobre Historia del Protestantismo Evangélico en América Latina, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 20 de octubre de 2004, *Cuadernos de Teología*, vol. XXIII, 2004, pp. 221-250; *Redes. Revista Capixaba de Filosofía e Teología*, IFTAV-Instituto de Filosofía e Teología da Arquidiocese de Vitória-ES/Faculdade Salesiana de Vitória-ES, Brasil, año II, núm. 4, enero-junio de 2005, pp. 9-48.

- Teología latinoamericana y posmodernidad: un diálogo *sui generis*, ponencia presentada en el XIV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso, Mesa de trabajo: Las teologías y el fenómeno religioso, Puebla, Puebla, 7 de abril de 2011.
- El manantial eterno: teología, poesía y libertad en Rubem Alves (en portugués), *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia*, António Vidal Nunes, ed., São Paulo, Paulus, 2007, pp. 233-252.
- Vida, muerte y resurrección de la luz: una lectura teológico-poética, *En el camino de la luz. Homenaje a Victorio Araya Guillén*. San José, Universidad Bíblica Latinoamericana-Universidad Nacional de Costa Rica, 2008, pp. 241-272..
- Resistencia, mística y silencio en un comunicado del EZLN, mesa redonda Religión y cambio social en México, Casa de la Primera Imprenta, Universidad Autónoma Metropolitana, 4 de julio de 2005,
- Los hijos de Lutero en México: un recuento histórico con nombres, *Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina*. Carlos Mondragón y Carlos Olivier, eds. México, UNAM/CIALC, 2013, pp. 237-266.
- Protestantismo, protestantismos e identidad en América Latina y en México, ponencia presentada en el XVI Congreso Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos: Transiciones religiosas en las transformaciones políticas. Mesa 1: Protestantismos y evangelismos, Puebla, Pue.; en *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, núm. 2, 2003, pp. 125-131, www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/125.pdf.
- Calvinismo y federalismo en México: una modernidad periférica, ponencia presentada en el II Congreso Internacional sobre la Reforma Protestante Española, Calvino y el federalismo, Universidad Complutense de Madrid, 30 de octubre de 2012, *Protestante Digital*, 24 de noviembre de 2012, www.protestantedigital.com/ES/Magacin/articulo/5151/Calvinismo-y-federalismo-en-mexico.
- Política y nuevo régimen constitucional de las iglesias: mentalidades, discursos, acciones, ponencia presentada en el Seminario Teológico Presbiteriano de México, 8 de agosto de 1995, *Lupa Protestante*, 19 de junio de 2013,
- Historia, eclesiología y experiencia: al margen de un aniversario, *Boletín Informativo* del Centro Basilea de Investigación y Apoyo, núm. 14, abril-junio de 2004, pp. 22-35.