



Identidades Evangélicas en América Latina

Miradas Teológicas

Tomo II

Coordinadores:
Regina Fernandes
César Carhuachín

COLECCIÓN FTL - Nro 49

La Consulta virtual de la Fraternidad Teológica Latinoamericana con el tema "Identidades Evangélicas en América Latina: Contexto, realidades y propuestas" tuvo una gran participación de la membresía de la FTL. Esta ha sido la primera Consulta que el presente Comité Directivo de la FTL (2020-2024) ha organizado. Esperamos que sea la primera de otras consultas a realizarse, sea en forma virtual o presencial. Una consulta virtual así, a casi un año y medio del inicio de la pandemia del Covid -19, fue todo un desafío, tanto por la necesidad de manejar la tecnología, así como también por el control de las redes. Reflexionar y dialogar sobre el tema de la Consulta fue novedoso, enriquecedor y desafiante. La novedad no fue por el tratamiento del tema, sino por su aproximación a este de manera interdisciplinaria por miembros de una misma organización teológica, que en nuestro caso fue la FTL. La riqueza de la Consulta estuvo en la variedad de las perspectivas hermenéuticas y aproximaciones teológicas, en la comprensión y el tratamiento del tema convocante y los subtemas. Los desafíos que nos deja la Consulta son varios, entre los cuales se puede mencionar la reafirmación del espíritu fraterno y el compañerismo entre miembros de posturas distintas en temas controversiales; la producción teológica colaborativa propia de una asociación de teólogos y teólogas que ventile y empodere las distintas voces latinoamericanas que reflexionan y trabajan por el reino de Dios y su justicia; y la orientación de una reflexión y misión latinoamericana que busca una incidencia y una receptibilidad del evangelio en todas las áreas y demandas de la vida.



Evangelische
Mission
Weltweit



Identidades Evangélicas en América Latina

Miradas teológicas

Colección FTL/Número 49

Tomo 2

Editores

Regina Fernandes
César G. Carhuachín

**Identidades Evangélicas en
América Latina**

Miradas teológicas

Colección FTL Número 49

Tomo 2

2021

FTL – Fraternidad Teológica Latinoamericana

Identidades Evangélicas en América Latina

Miradas teológicas

Tomo 2

© Fraternidad Teológica Latinoamericana

Editores: César G. Carhuachín y Regina Fernandes

Año de edición: 2021

Colección FTL Número 49.

Tomo 2

ISBN: 9798376689196

Secretaría ejecutiva: Juan José Barreda Toscano

Diseño de tapa: Agustina Zapata (agustinazapata.multimedia@gmail.com)

Diagramación y diseño JCZ (arlibros.com/jcz)



Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada, transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Introducción

La Consulta virtual de la Fraternidad Teológica Latinoamericana con el tema “Identidades Evangélicas en América Latina - contexto, realidades y propuestas”, realizada el sábado 14 de agosto, tuvo una gran participación de la membresía de la FTL. Esta ha sido la primera Consulta que el presente Comité Directivo de la FTL (2020-2024) ha organizado. Esperamos que sea la primera de otras consultas a realizarse, sea en forma virtual o presencial.

Una consulta virtual así, a casi un año y medio del inicio de la pandemia del Covid-19, fue todo un desafío, tanto por la necesidad de manejar la tecnología, así como también por el control de las redes. Gracias a Dios y al equipo que trabajó la consulta, liderada por nuestro Secretario Ejecutivo, Juan José Barreda, ésta pudo realizarse de forma fluida y sencilla, aun cuando tuvimos participación de casi todos los países de América Latina y los Estados Unidos de América.

Reflexionar y dialogar sobre el tema de la Consulta fue novedoso, enriquecedor y desafiante. La novedad no fue por el tratamiento del tema, sino por su aproximación a este de manera interdisciplinaria por miembros de una misma organización teológica, que en nuestro caso fue la FTL. La riqueza de la Consulta estuvo en la variedad de las perspectivas hermenéuticas y aproximaciones teológicas en la comprensión y el tratamiento del tema convocante y los subtemas. Los desafíos que nos deja la Consulta son varios, entre los cuales se puede mencionar la reafirmación del espíritu fraterno y el compañerismo entre miembros de posturas distintas en temas controversiales; la producción teológica colaborativa propia de una asociación de teólogos y teólogas que ventile y empodere las distintas voces latinoamericanas, que reflexionan y trabajan por el reino de Dios y su justicia; y la orientación de una reflexión y misión latinoamericana que busca una incidencia y receptibilidad del evangelio en todas las áreas y demandas de la vida.

Las partes en las cuales estuvo dividida la Consulta tuvo un movimiento particular. Comenzó con dos reflexiones sobre el tema convocante: “*Los evangélicos latinoamericanos: miradas externas e internas*” e

“Identidades evangélicas indígenas”. Las siguientes tres presentaciones fueron reflexiones sobre algunas influencias en la configuración de las Identidades evangélicas en América Latina, tales como: *“La influencia de las teologías feministas en la identidad evangélica latinoamericana”*; *“La hermenéutica bíblica en la configuración de la identidad evangélica latinoamericana”*; y los *“Movimientos sociales y su influencia en la identidad evangélica latinoamericana”*.

La sexta reflexión trató sobre nuevas formas y maneras de existir como comunidades de fe: *“Nuevas eclesiologías y eclesialidades evangélicas latinoamericanas”*. No continuaron otras ponencias, sino un conversatorio sobre miradas sobre la FTL en el mundo actual y su quehacer teológico contemporáneo: *“¿Cómo imaginamos la FTL y su quehacer teológico en el contexto actual?”*. La séptima y última reflexión teológica buscó hacer un cierre o síntesis positiva: *“El quehacer teológico hoy: de las polarizaciones al diálogo constructivo”*.

Estas partes tienen una secuencia lógica, aunque faltaron algunos asuntos que complementarían mucho mejor algunos temas tratados. Sin embargo, los subtemas de la Consulta expresan las áreas que los miembros de la FTL dominan mejor, pero también nos muestran las áreas en donde tenemos desafíos.

Como es de esperarse, la Consulta no tuvo el propósito de tratar completamente el tema convocante ni resolver teológicamente los desafíos de los subtemas tratados, sino más bien generar el diálogo y el intercambio de perspectivas sobre ellos de manera interdisciplinaria con perspectivas variadas, sea por razones geográficas y culturales o por vinculaciones teológicas. En efecto, el mismo tema convocante **Identidades evangélica en América Latina** exige per se un abordaje inter y multidisciplinario, es decir, con polifónicas comprensiones bíblicas, teológicas, pastorales, psicológicas, sociológicas, antropológicas, pedagógicas, etc., que enriquezcan la discusión del tema. Si bien es cierto que hay ciertas identidades evangélicas en América Latina, también es cierto que se están gestando otras nuevas. Fue muy alentador ver y escuchar a nuestros líderes y miembros de la FTL tratar estos asuntos desde las disciplinas de dominio y especialización, no solo el mismo día

de la Consulta, sino también en las redes cuando los videos estuvieron disponibles para su reproducción.

Agradecemos la contribución de EMW por su generosa contribución, que permitió a la FTL la planificación, organización y ejecución de la Consulta, incluyendo la publicación de las ponencias en la forma del presente libro en dos volúmenes. La evaluación de esta Consulta nos enriquece para hacer ajustes y correcciones en el trabajo para las siguientes, por lo cual vaticinamos que las próximas consultas sean, siguiendo la tradición de la FTL, plataformas de diálogo e intercambio de ideas sobre la Iglesia, la teología y la misión integral de la Iglesia en la sociedad.

Adviento 2021

Los editores,
César G. Carhuachín y Regina Fernandes

ÍNDICE

Introducción7

César G. Carhuachín y Regina Fernandes

1. El quehacer teológico hoy: de las polarizaciones al diálogo constructivo15

Alberto F. Roldán

Introducción 15

1. La situación actual del quehacer teológico 16

2. Cuatro orientaciones para superar las polarizaciones 20

Conclusión 35

2. ¿Cómo imaginamos la FTL y su quehacer teológico en el contexto actual?37

César G. Carhuachín

Introducción 37

1. *Primera pregunta:* ¿Cómo imaginamos a la FLT en el contexto actual y futuro? 38

2. *Segunda pregunta:* ¿Cómo imaginamos la Iglesia en AL en los próximos 10 años? 44

3. *Tercera pregunta:* ¿Cómo imaginamos la FLT y su quehacer teológico en el contexto actual? 46

Bibliografía 54

3. Movilización social e identidad evangélica latinoamericana: breviario teológico-político anabautista frente al desafío de la pluralidad57

Nicolás Panotto

1. Identidad evangélica y procesos políticos en América Latina ... 57

2. Una teología política en clave anabautista 64

4. Ungidos para Gobernar - los evangélicos fundamentalistas en la plaza pública69

Dario Lopez

Introducción69

1. La primera generación protestante.....71
2. Lo que vino después.....72
3. Los evangélicos y los asuntos públicos75
4. Los evangélicos fundamentalistas en la plaza pública79
5. La experiencia político-electoral peruana 2021.....82
6. Para seguir reflexionando.....87

Bibliografía.....89

V. FTL e seu fazer teológico no contexto atual.....91

Regina Fernandes

Introdução91

1. O avanço das novas tecnologias da informação e da comunicação (TICs).....92
2. A TLA – Teologia Latino-americana.....95
3. A FTL – Fraternidade Teológica Latino-americana.....98
4. Desafios para a FTL.....100
5. As mulheres e a FTL107

Conclusão.....110

Bibliografía.....111

VI. Identidades Evangélicas en América Latina y Hermenéutica Bíblica.....113

Juan José Barreda Toscano

1. Escritos sagrados, tradiciones orales e identidad cristiana en los orígenes de los cristianismos.116
2. La relación entre las identidades evangélicas y las hermenéuticas bíblicas literalistas122

3. Hermenéutica contextual	130
4. Sujetos/as y subjetividades	132
5. La calle	134
7. ¿Qué es la FTL y qué es teología?	137
Sadrac Meza	
1. Identidad.....	137
2. Fraternidad.....	138
3. Teología.....	140
4. ¿Qué es la teología?	141
Conclusión.....	151
Bibliografía.....	152

1. El quehacer teológico hoy: de las polarizaciones al diálogo constructivo

Alberto F. Roldán¹

“Habrá que confesar finalmente que la teología, de todas las escrituras, es la que causa mayor placer [...] solamente en teología el Verbo encuentra en los verba un cuerpo.”

Jean-Luc Marion²

“Teología: Juego de palabras, juego con palabras. Palabras, nada más que palabras. Y con ellas se construyen mundos”.

Rubem Alves³

“¡Oh profundidad de las riquezas de la sophía de Dios y de la gnosis de Dios!”

San Pablo⁴

Introducción

La contundente afirmación de Jean-Luc Marion resulta llamativa porque no es de un teólogo profesional sino de un filósofo. En efecto, Marion es uno de los más importantes representantes de la fenomenología francesa actual. Lo interesante es que él mismo, siendo filósofo,

1 Argentino. Doctor en teología (Instituto Universitario Isedet), máster en humanidades (Universidad Nacional de Quilmes) y máster en educación ((Universidad del Salvador, Bs. As.). Director de posgrado de FIET.

2 J. L. Marion, *Dios sin el ser*, Ellago Ediciones, España, 2010, p. 17. Cursivas originales.

3 R. Alves, *La teología como juego*, La Aurora, Buenos Aires, 1982, p. 57.

4 Romanos 11.33. Traducción propia.

reconoce que la teología, en tanto saber o ciencia es la que más satisfacciones produce. Y su fundamento radica en que el centro de ese discurso que llamamos “teología” habla del Verbo, es decir, del Logos; pero no ya del Logos heracliteano, propio de la filosofía griega, sino del Logos encarnado, de un Logos hecho tiempo y espacio que puso su tienda temporaria entre nosotros.

Para quienes nos dedicamos a la teología, sería bueno saber por qué fuimos atraídos por esta disciplina tan especial. Como decía Karl Barth, se trata de una “ciencia” muy especial porque su objeto no es un objeto entre otros, sino un sujeto llamado “Dios”. Y la teología, como discurso sobre Dios, encierra subrepticamente un gran atrevimiento porque el teólogo y la teóloga aparecen como especialistas sobre Dios, lo cual es a todas luces un contrasentido. Como bien decía Rubem Alves en su tan atrapante y poético lenguaje: “¿Mi profesión? Bien... soy *teólogo*. No, el señor no me oyó bien. No soy geólogo. Teólogo. Eso mismo... No es necesario disimular el espanto puesto que yo mismo me espanto, frecuentemente. Ni esconder la sonrisa. Yo comprendo.”⁵

Cada uno de nosotros, teólogos o teólogas, podríamos dar nuestro propio peregrinaje en esta disciplina, y por qué y cómo se generó en nosotros esa atracción –que no fue fatal- por la teología. Pero dejamos esa posibilidad para otra ocasión. Ahora, quisiera plantear dos aspectos de mi presentación: en la primera parte, ofrezco un diagnóstico de la situación del quehacer teológico hoy; y luego, formulo unas propuestas para generar un diálogo fértil y constructivo en este campo del saber que llamamos “teología”.

1. La situación actual del quehacer teológico

El colega Juan José Barreda Toscano me describió la situación en estos términos, a modo de diagnóstico:

En el actual contexto latinoamericano estamos viviendo situaciones de polarización teológica, es decir, la toma de posiciones extremas con respecto a diversos temas y méto-

5 R. Alves, *Op. Cit.*, p. 9. Cursivas originales.

dos teológicos. Este posicionamiento está cargado, además, de una gran hostilidad debido a la mirada de la posición contraria como una amenaza intrínseca hacia la propia. Esto está trayendo el surgimiento de movimientos transversales a los espacios clásicos del quehacer teológico que afectan negativamente la práctica del diálogo, del conocimiento del otro y de sus posiciones, del quehacer teológico como discernimiento, convirtiendo en muchos casos el quehacer teológico en una labor, ya ni siquiera de apologética, sino de ataque y de “militancia.”⁶

Uno de los problemas que también se observa en el quehacer teológico hoy es que existe una gran confusión e identificación entre doctrina (o dogma) y el ejercicio del teologizar. De ese modo, cada representante de distintas corrientes o tradiciones eclesiales y teológicas erige su sistema como el “sistema bíblico” o “la sana doctrina”. Lo mismo dice un luterano, que un presbiteriano, un metodista, un bautista o un pentecostal. Lo interesante del tema es que sus contenidos difieren sustancialmente en muchos temas, por caso, en el debatido tema de la predestinación. Pero cada uno afirma a rajatabla y sin ambages que su teología es la “verdadera”, la “teología pura”, sin ningún aditamento humano en su contenido. Aquí hay un presupuesto básico erróneo, pues la teología es labor puramente humana, son seres humanos de carne y hueso que la piensan y la elaboran. Se trata de sujetos que tienen sus particulares formaciones académicas, sus énfasis y sus postulados denominacionales. Muchas veces no toman en cuenta que la doctrina cristiana es variada y que convivimos con tradiciones divergentes que acaso tengan como núcleo central el Credo Apostólico como resumen de la fe pero que nos ahorran el trabajo de repensar esa fe en nuevas situaciones eclesiales, sociales y culturales.

Existe todavía una fuerte influencia del fundamentalismo teológico en América Latina. Una de las mejores descripciones del fenómeno es la elaborada por el teólogo español Juan José Tamayo, cuando dice:

6 J. J. Barrera Toscano, comunicación por email, Buenos Aires, 4 de agosto de 2021.

Los fundamentalismos religiosos se han extendido a otros campos de la vida política, económico, cultural, étnico e incluso democrático. Rasgos comunes a todos ellos son: absolutización de lo relativo, dogmatización de lo opinable, universalización de lo local, generalización de lo particular, eternización de lo temporal e histórico, simplificación de lo complejo. El fundamentalismo da respuestas simples, estereotipadas, de catecismo, a preguntas complejas, y desemboca en una práctica igualmente simple: búsqueda de la seguridad frente a la perplejidad, explicación simplificadora del misterio de lo humano y de lo divino, que no puede apresarse, controlarse, capturarse plenamente.⁷

La descripción es tan completa que casi me exime de comentarios. Sólo aportaría que otra tendencia muy *marcante* (expresión de la lengua portuguesa de Brasil) es el anti cientificismo que caracteriza a estos movimientos que condenan muy fácilmente a quienes no piensan igual que ellos, y fácilmente entran en una caza de brujas a quienes tienen la osadía de diferir o aún dudar de esos posicionamientos. Y, también, un acercamiento literalista a los textos bíblicos identificando el género literario histórico con la verdad y considerando lo simbólico como mentira.

Si algo hay que agradecer a los pioneros de la FTL es que el primer tema que convocaron en noviembre de 1970 en Cochabamba, Bolivia, fue la Biblia; estas ponencias fueron publicadas bajo el título *El debate contemporáneo sobre la Biblia*.⁸ Allí, los fundadores del movimiento tuvieron la sabiduría de tomar distancia tanto del liberalismo teológico como del fundamentalismo estadounidense, llegando a reconocer el carácter eminentemente humano de la Biblia que no es un libro caído del cielo sin ninguna consideración de su desarrollo histórico, de su redacción y de la diversidad cultural en su contenido. Se podría decir, más allá de matices entre los varios expositores de ese encuentro, que la FTL optó por una perspectiva barthiana de la Biblia, lo que se puede percibir

7 J. J. Tamayo y G. Martínez Cristerna, *De la teología y Dios: en torno a la actualidad de lo religioso*, Hombre y Mundo, México, 2007, pp. 24-25.

8 P. Savage, et. al., *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1970.

más patente en las ponencias de Ismael Amaya y C. René Padilla.⁹ El primero, es el que más cita e interpreta a Karl Barth sobre todo tomando como base de su reflexión la *Church Dogmatics*; y el segundo, de modo acaso indirecto, pero tomando como punto de partida la perspectiva de Bernard Ramm en su obra *La revelación especial y la palabra de Dios*, donde desarrolla una visión marcadamente barthiana hacia la Biblia que pone en evidencia haber estudiado un año con el teólogo de Basilea. Padilla critica abiertamente al fundamentalismo estadounidense por lo que denomina su “absolutización” de las Escrituras que convierte a la Biblia en autoridad absoluta *per se*, desconectada de su propósito soteriológico, concluye con osadía:

Al fin de cuentas, la única Biblia que *tenemos hoy*, gústenos o no, es una Biblia acerca de la cual lo mínimo que se puede admitir es que contiene errores de transmisión y (en el caso de toda versión) de traducción. Por lo tanto, o la recibimos de Dios *como es* y la aceptamos como autoritativa a pesar de estos errores menores y con la fe de que ninguno de ellos afecta la sustancia del Evangelio, o insistimos en la indisponibilidad de una Biblia absolutamente inerrante y nos quedamos sin Biblia autoritativa. ¡¡No hay otra alternativa!!¹⁰

La conclusión fue que más allá de problemas de transmisión del texto y de cuestiones científicas a las cuales no se le pueden exigir a la Biblia, ella como Escritura es indispensable y el punto de partida de toda reflexión teológica evangélica, y se reconoce su autoridad sin entrar en el debate presentado por el fundamentalismo en torno al neologismo inerrancia que es una especie de callejón sin salida y no hace justicia al propósito de Dios con la Escritura.

Otro problema radica en los reduccionismos con respecto a la evangelización, denominada *evangelismo*, un anglicismo que en sí mismo ya revela un reduccionismo del evangelio, que está limitado a ciertas “leyes espirituales” a las cuales debe suscribir el candidato a

9 Para un análisis de la influencia de Karl Barth en la teología latinoamericana véase A. F. Roldán, *Karl Barth en América Latina*, Kairós, Buenos Aires, 2019, pp. 121-157.

10 C. R. Padilla, “La autoridad de la Biblia en la teología latinoamericana” en Pedro Savage *et. al*, *Op. Cit.*, pp. 129-130. Cursivas originales.

“creyente” o “evangélico”, sin tomar en cuenta que la evangelización y el Evangelio pertenecen a la *missio Dei* y que no se reducen a mecanismos de publicidad o recetas fáciles para aceptar y aplicar, sin tomar en cuenta la vida concreta de sus receptores. Una revisión somera de los estilos evangelizadores de Jesús y de Pablo muestran con bastante nitidez que nunca repitieron el mismo esquema de contenido. Jesús no evangelizó a Nicodemo del mismo modo en que lo hizo a la mujer samaritana; y Pablo, mientras los sábados iba a las sinagogas a mostrar por las Escrituras que Jesús era el Mesías, en Atenas, frente a un público propio de los epicúreos y estoicos no cita ningún texto bíblico y sí toma como referencia lo que los propios escritores griegos dijeron sobre la divinidad. Su afirmación rotunda de que “en él vivimos, nos movemos y somos” implica una asunción de la ontología, del ser, de que todos nosotros participamos del ser y de Dios que, en términos de Tillich, es “el fundamento del ser”.

Finalmente, hay también teologías de restauración. No me refiero a la restauración espiritual que las iglesias plantean sino más bien a ciertas teologías forjadas hace siglos que por el transcurso del tiempo quedaron desfasadas, pero se las quiere remozar o reactualizar como vigentes para hoy, como si en cinco siglos no hubiera pasado nada, ni la cultura ni la sociedad ni el mundo hayan cambiado un ápice. Esas teologías responden a un mundo que ya no existe, un mundo signado por el avance de las ciencias que dejan de lado el pensamiento mágico. Teologías que muchas veces plantean y responden preguntas que la sociedad de hoy ya no se hace.

Esta es a grandes rasgos la situación hoy. ¿Qué hacer frente a ella o cómo responder a ese problema?

2. Cuatro orientaciones para superar las polarizaciones

2.1 Distinguir el dogma del *teologizar*

Quizás quien mejor expresa la diferencia es Clodovis Boff cuando dice: “... es necesario no confundir el dogma, en el sentido amplio de la doctrina firme de la Comunidad de fe o del patrimonio común de ver-

dades, y la teología, como una libre interpretación del teólogo.”¹¹ O como lo expresa Jürgen Moltmann en términos de desafío: “*Hay problemas teológicos para los que cada generación debe hallar su propia solución si quiere que sean para ella germen de vida. Ninguna concepción histórica es definitiva ni conclusa.*”¹² En un lenguaje fenomenológico e incisivo, Rubem Alves dice que: “Los dogmas fueron divinizados, las doctrinas fueron cristalizadas, las confesiones fueron recitadas, los catecismos fueron repetidos. Todos, como expresión de la verdad. Muchas hogueras se encendieron y mucho odio se escurrió de las bocas.”¹³ Mientras la doctrina o el dogma es una clausura de sentido, la teología es un ejercicio libre de pensar la fe en nuevas situaciones a las cuales no responden dogmáticas envasadas o congeladas. El camino que, me parece, habría que hacer, es aplicar una especie de *epojé* al estilo de la propuesta de Edmund Husserl y seguida por sus discípulos y continuadores. Es decir, una puesta entre paréntesis para que pueda aflorar un nuevo modo de leer, es decir, no repitiendo lo que se dijo sino auscultando no sólo qué pretendió decir el autor de un texto o lo que entendieron sus lectores primigenios –porque eso no sitúa en una hermenéutica de autor al cual ya no tenemos acceso- sino que, reconociendo la autonomía del texto, se trata de buscar lo que ese texto nos dice en el aquí y ahora de nuestra cambiante existencia. Sólo así se pueden articular nuevos pensamientos teológicos que, acaso puedan llegar al *status* de ser reconocidas como nuevas teologías. En esta cuestión de las doctrinas, habría que tomar en cuenta la tradición judaica. Por caso, Lévinas reflexionó sobre las fórmulas doctrinales a modo de dogmas en el judaísmo. Dice:

Las rígidas fórmulas, a modo de dogmas, recompondrían la unidad de los múltiples, y por momentos discordantes, trazos que la Revelación deja en la Escritura, son ajenas al judaísmo. Ningún credo reúne u orienta la lectura de los textos. En

11 C. Boff, *Teoría do método teológico*, Vozes, Petrópolis, 1998, p. 273.

12 J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 11. Cursivas originales.

13 *Op. Cit.*, p. 78.

el judaísmo, la formulación de artículos de fe es un género filosófico o teológico tardío.¹⁴

Comentando la obra de David Banon, dice el filósofo español Alberto Sucasas refiriéndose a la hermenéutica judía:

Tarea que el judaísmo emprende como una *lectura infinita*. En la concepción de Banon, sin duda con hondas raíces en la ética levinasiana, se trata en mejor medida de una infinitud *in acto* de una *infinitización*, en tanto esfuerzo interminable, alérgico al acabamiento, de una lectura que despliega en el tiempo la infinitud potencialmente presente en el texto revelado.¹⁵

2.2 Adoptar el carácter lúdico de la teología

Para Rubem Alves la teología es un juego, un ejercicio lúdico. Lo dice en su lenguaje tan manifiestamente poético:

Para aquellos que la aman, la teología es una función natural como soñar, escuchar música, beber un buen vino, llorar, sufrir, protestar, esperar [...] Tal vez la teología no sea más que una manera de hablar sobre esas cosas dándoles un nombre, distinguiéndose apenas de la poesía porque siempre es hecha como una oración.¹⁶

Se trata de tomar el desafío de Rubem Alves para desarrollar una teología erótico-lúdica que tan bien interpretó mi amigo Leopoldo Cervantes-Ortiz en su tesis sobre el pensador brasileño.¹⁷ La teología es un juego en el que, como insinúa el místico Angelus Silesius, podría participar el mismo Dios. Dice en un poema:

14 E. Lévinas, “La Revelación en la tradición judía” en *Difícil libertad*, Lilmod, Buenos Aires, 2004, p. 427.

15 A. Sucasas, “David Banon: el infinito de la lectura” en David Banon, *Entrelazado. La letra y el sentido de la exégesis judía*, Prometeo, Buenos Aires, 2013, p. 30. Cursivas originales.

16 *Op. Cit.*, p. 15.

17 Véase L. Cervantes-Ortiz, Serie de sueños. La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves, Consejo Latinoamericano de Iglesias, Centro Basilea-UBL-LSTC-FAP, México-Quito, 2003.

Dios juega con la creación.
Todo esto es un juego que la deidad se dá:
Ha imaginado a la creatura para Su placer.¹⁸

A partir del cual, en diálogo imaginario, Derrida pregunta: “¿Ese lugar es creado por Dios, forma parte del juego? ¿O más bien es Dios mismo, e incluso, lo que precede, para hacerlos posibles, a Dios y a su Juego?”

En su conclusión al profundo análisis de la teología como juego en la obra de Rubem Alves, Cervantes-Ortiz sentencia:

El juego y la poesía le sirven a la teología para despojarse de un trascendentalismo que le daña, que la hace inhumana, en abierta ruptura con la voluntad de Dios, quien se hizo carne. Y sí, aquellas viejas palabras del evangelio de Juan podrían retraducirse para decir: Y Dios *se hizo Poema*...¹⁹

2.3 Deconstruir discursos teológicos fundamentalistas y anquilosados

Aquí, es imposible evitar una referencia a Jacques Derrida, el filósofo francés nacido en Argelia que retoma el desafío de Heidegger cuando se refiere a la *dekonstruiktion* y que implica deshacer o destruir el concepto elaborado o construido por el discurso. Implica los pasos de inauguración, mutación, ruptura y llevar a acto lo que está en potencia. Pero no significa aniquilar. En un muy rico diálogo con la filósofa también francesa Élizabéth Roudinesco, explica Derrida:

Siempre –en la medida de lo posible, por supuesto, y por ‘radical’ o inflexible que deba ser una deconstrucción –me prohibí herir o aniquilar. Precisamente, reafirmar siempre la herencia es el modo de evitar esa ejecución. [...] reinterpretar, criticar, desplazar, o sea, intervenir activamente para que tenga lugar

18 Cit. por J. Derrida, *Salvo el nombre*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 76.

19 L. Cervantes-Ortiz, *Op. Cit.*, p. 207. Cursivas originales.

una transformación digna de tal nombre: para que algo ocurra, un acontecimiento, la historia el imprevisible por-venir.²⁰

Roberto Ferro –que ha escrito una excelente introducción a Derrida– dice que el filósofo francés:

Somete a continua prueba y autocrítica la deriva de su reflexión. Sus textos revisan y marcan las dificultades de los procesos de construcción que exige su desarrollo. Es por eso que la apelación constante a la estrategia puede ser leída, antes que como apelación metodológica, como un dispositivo de instancias de articulación y desmontaje interdependientes.²¹

No se trata –explica Ferro– “de un olvido del peso de la tradición que no puede ser obliterada, borrada programáticamente. Se trata de marcar y aflorar los límites del sistema, trastornar el edificio en sus propios desajustes.”²² El proyecto de Derrida, dicho en sus propios términos, consiste en:

[...] estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en su especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción –más allá de lo que se llamaba en otros tiempos los géneros–, en el espacio también de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solamente la articulación de sus significados, de sus referencias al ser o a la verdad sino la disposición de sus procedimientos y todo lo que se coloca en él.²³

20 J. Derrida y É. Roudinesco, *Y mañana, qué...*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 12. En la misma línea interpretativa y, apelando a las etimologías, dice E. Dussel: “La palabra de-structión quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado. *Struo* en latín nos habla de juntar, hacinar, acumular, amontonar. Por ello de-struir es un des-atar, desmontar, encombrar, pero no simplemente arruinar.” *Lecciones de Antropología filosófica* seguido de *Para una de-structión de la Historia de la Ética. Obras completas de Enrique Dussel*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires 2019, p. 171. *Cursivas originales.*

21 R. Ferro, *Derrida. Una introducción*, Quadrata, Buenos Aires, 2009, p. 89.

22 *Ibíd.*, p. 90.

23 J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, cit. por Roberto Ferro, *Op. Cit.*, p. 124

Pienso que la deconstrucción sería acaso un buen camino para el ejercicio de reinterpretación de lo dicho en la tradición judeo-cristiana y en todas las teologías en la historia.

La deconstrucción también debería aplicarse a tantos discursos triunfalistas asociados al llamado “evangelio de la prosperidad”²⁴ y del éxito, que tienen un inocultable perfil individualista e insolidario. El flagelo de la pandemia que no cesa en sembrar muerte por todos lados y alcanzar a ricos y pobres, creyentes y no creyentes, si algo muestra de modo palpable es la finitud humana y de que el humano, como definió magníficamente Martín Heidegger, es “ser-para-la-muerte” en tanto realidad y destino ineluctable. En términos del propio Heidegger: “El fin amenaza al *Dasein*. La muerte no es algo que aún no esté-ahí, no es el último resto pendiente reducido a un mínimo, sino más bien es una *inminencia* [*Bevorstand*].”²⁵ Es en la propia muerte en que el *Dasein* se realiza como el fruto maduro que, al llegar a su pleno desarrollo, cae del árbol que lo sostenía. “Cada día muero”, confesaba San Pablo (1 Co. 15.31 RV 60), como reconociendo que la muerte le acompañaba en el transcurrir de su vida, convivir con ese final ineluctable.²⁶ O, en palabras poéticas, como decía Emmanuel Lévinas: “La muerte es partida, deceso, negatividad cuyo destino se desconoce. [...] La muerte como viaje sin regreso, pregunta sin datos, puro signo de interrogación.”²⁷ Los discursos triunfalistas que se desarrollaron desde los años 1990 en adelante chocan contra la realidad de la muerte que nos acosa y muestra nuestra finitud. Esos discursos –algunos de los cuales caen por su propio peso-

24 Cf. A. Roldán, “La teología de la cruz como crítica radical a la teología de la prosperidad. Aportes Teológicos”, *Revista de la Escuela de Ciencias Teológicas*, 3 (2018).

25 M. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2015, p. 272. Cursivas originales. Sobre el carácter inminente de la muerte, dice Derrida: “La inminencia significa que algo puede advenir en cualquier momento –Heidegger se refirió a ello muy bien en *Sein und Zeit*- [...]” J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 38. Cursivas originales.

26 Interpretando a Heidegger, Romano comenta: “La muerte es la posibilidad que yo soy, y, por consiguiente, mi ser mortal está íntegramente en la posibilidad de mi muerte; yo no moriría tal o cual día, yo muero en cada instante de todo mi ser.” C. Romano, *Lo posible y el acontecimiento*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2008, pp. 122-123.

27 E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Altaya, Barcelona, 1999, p. 25.

deben ser reemplazados por una teología más humana, más humilde, que depende totalmente de la gracia de Dios y no de méritos humanos y que lejos de afirmar la grandeza del humano muestre su debilidad, su carencia, su finitud, su mortalidad, dimensiones que demandan una pastoral de la solidaridad y del acompañamiento en el dolor. Esas teologías triunfalistas se asocian a la teología de la gloria, como dando por sentado que “ya reinamos” sin reconocer que la verdadera teología, como la definió Lutero, ampliada después por Bonhoeffer y la desarrollada más recientemente por Moltmann, es teología de la cruz, teología del seguimiento del Crucificado.

2.4 Favorecer el diálogo mediante cinco actitudes enunciadas a modo de participios o gerundios

A. Respetando al otro en su alteridad

Emmanuel Lévinas fue quien tomando las categorías hebraicas del Antiguo Testamento ha reflexionado más profundamente en la temática de la alteridad. Es ese otro en su desnudez, en su necesidad, en su apremio, lo primero que se me aparece en mi experiencia intersubjetiva. Y el otro me obliga a mi acción y a mi sustitución del otro. Lévinas afirma que, si bien la experiencia del Infinito puede ser un tema para reflexionar filosóficamente, lo que es cierto es que puede haber una relación con Dios en el que el prójimo pueda ser indispensable. Cita el pasaje de Jeremías que dice:

Tu padre no sólo comía y bebía,
Sino que practicaba el derecho y la justicia,
Y por eso le fue bien.
Defendía la causa del pobre y del necesitado,
Y por eso le fue bien.
¿Acaso no es esto conocerme?
-afirma el SEÑOR-. (Jeremías 22.15-16 NVI).

A partir de este significativo texto profético, Lévinas reflexiona: “La señal dada al otro es sinceridad, veracidad según la cual se glorifica la gloria. El infinito sólo posee la gloria a través del acercamiento al otro,

mediante mi sustitución del otro o mi expiación por otros.”²⁸ En otro contexto, agrega:

Yo soy para el otro en una relación de diacronía: estoy al servicio del otro. En otros términos, la relación de responsabilidad hacia los demás tiene significado como Decir. El Decir, antes de cualquier lenguaje en el que se transmitan informaciones, contenidos, antes del lenguaje como Dicho, es la exposición de esa obligación por la cual nadie puede sustituirme y que desnuda al sujeto hasta su pasividad de rehén.²⁹

Sinceridad, veracidad, respeto, puesta en servicio y disponibilidad del Otro en tanto Otro, es lo que se requiere para un diálogo fértil y constructivo, también en la construcción teológica.

B. Reconociendo el carácter fragmentario de nuestras teologías

Siempre son discursos acotados a tiempo y espacio. En este sentido, podríamos adoptar el criterio postulado por Gianni Vattimo de que la teología es un discurso *kenótico* sobre Dios. Que hemos pasado la época moderna de los discursos fuertes, omnicomprensivos, totalizadores sobre Dios para pasar a tomar en cuenta el vaciamiento, el rebajarse de Dios tal como lo expresa poéticamente Pablo en el himno cristológico de Filipenses 2. Ese talante débil de la teología implica también dejarse enseñar por el mundo en el sentido de cultura. No olvidemos que mucha de la agenda temática de la teología no vino de la Iglesia sino del mundo-cultura. Por caso, las teologías feministas que se forjaron al calor de la reivindicación de la mujer en la sociedad con los movimientos feministas. Otro ejemplo es la ecoteología. La sensibilidad hacia el deterioro de nuestro hábitat común no vino tampoco de las iglesias ni del cristianismo sino de corrientes orientalistas y la investigación científica, y luego la teología lo toma como nuevo paradigma de otra teología del genitivo o una nueva adjetivación de la teología: la ecoteología. En tal sentido, una teología humilde se debe dejar enseñar por el mundo en

²⁸ *Ibid.*, p. 238.

²⁹ *Ibid.*, p. 193.

el cual Dios siempre está actuando, y tomar como válidos los desafíos que la cultura nos propone. Necesitamos una teología más propositiva y menos defensiva, más abierta al diálogo y menos dogmática –en el sentido de cerrada en sí misma, abroquelada- y, utilizando una metáfora futbolística diría que debe ser una teología que no lateralice el tema, sino que sea más frontal, más arriesgada, aún a riesgo de equivocarse y saber corregirse. En tal sentido, siempre es oportuno reflexionar y aplicar lo que el maestro Alves nos decía en su planteo dialéctico: ir de la verdad a la herejía y de la herejía a la verdad. Sabiendo que el teólogo o la teóloga no son coleccionistas de ortodoxias que, como tales, siempre son definidas por los que detentan el poder.

La teología debe entrar en el mundo de la academia para dialogar constructivamente con la filosofía y las ciencias sociales. ¿Qué se dice de “Dios” hoy en esos ámbitos? Y, antes de responder de modo reaccionario saber escuchar y dejarse enseñar por esas disciplinas para encontrar nuevos caminos de reflexión sobre el misterio.

C. Optando por el paradigma de Jesús de Nazaret

Confieso que me cuesta mucho aceptar fácilmente el adjetivo de “bíblico” y “bíblica” a discursos, modelos y posicionamientos sobre diversos aspectos de la teología y de la ética. El adjetivo “bíblico” o “bíblica” funciona como un *clisé*, útil para adormecer las conciencias y la criticidad. Cuando se habla de “modelo bíblico” no se toma en cuenta o se olvida la diversidad de perspectivas que ofrece la narrativa bíblica que va desde los relatos del Génesis, pasando por el período de los patriarcas, la monarquía, la influencia del helenismo en el llamado período intertestamentario con la irrupción de Antíoco Epífanes y la tenaz resistencia de los macabeos y llegando al Nuevo Testamento en una cultura grecorromana. Me resulta difícil ver un solo modelo inclusive de familia ya que la narrativa bíblica ofrece diversidad de modelos y de prácticas como la utilización de lo que hoy denominaríamos “alquiler de vientres” como es el caso de Abraham a quien Sara le pide que tenga relaciones con la sierva Agar, o la poligamia y poliginia que caracterizó mucho la vida de grandes personajes como David y, sobre todo, Salomón.

Y hasta en el tiempo del Nuevo Testamento donde se refleja, por caso en Pablo, la utilización de la filosofía griega más allá de sus invectivas en pasajes tales como 1 Corintios 1.18 ss y Colosenses 2.8, su forma de argumentar refleja algunas influencias griegas como también, acaso de modo indirecto, se refiere a la ontología en expresiones tales como “en Él vivimos, nos movemos y somos” (Hechos 17. 28 RV 60) y se refiere al Dios de Abraham como “aquel que da vida a los muertos, y llama las cosas que no son, como si fuesen” (Romanos 4.17 RV 60), expresión esta última que es todo un planteo ontológico: “lo que es”, el ente.³⁰ De todo ese fárrago de discursos diversos en contextos culturales disímiles, ¿cómo definir tan libremente lo que es “bíblico” de lo que no lo es? ¿No sería mejor determinar con mayor precisión cuando, al tratar un tema, decir que se toma en cuenta tal o cual texto bíblico y el contexto cultural al que pertenece? Por todo ello, suscribo plenamente a lo que la teóloga estadounidense Sallie McFague propone como el paradigma cristiano para interpretar la fe cristiana. Dice:

Tal interpretación, claro está, no se hace de forma general o con pretensiones de validez para cualquier época: es siempre una elaboración parcial, limitada, de las grandes líneas del poder salvífico de Dios en un tiempo determinado, a la luz de la figura paradigmática de Jesús de Nazaret. Considerar la historia de Jesús paradigmática significa verla en su capacidad de iluminar e ilustrar las características básicas de la interpretación cristiana de la relación entre Dios y el mundo.³¹

30 Debo esta observación a J. L. Marion que, al citar este texto, comenta que la diferencia entre ser y no ser queda cancelada porque Dios se excluye a sí mismo del Ser y de ese modo de la diferencia entre Ser y seres. J. L. Marion, *Givenness & Revelation*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 69. Para un análisis de esa obra con referencia a las relaciones entre Revelación Cristo y la Trinidad véase mi artículo: “La Revelación, Cristo y la Trinidad en el planteo fenomenológico de Jean-Luc Marion”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* (a publicarse en 2022). Sobre Marion y su aporte al acceso a Dios desde la fenomenología, véase A. F. Roldán, “Pensar a Dios desde las mediaciones del rostro y la carne según la fenomenología de Jean-Luc Marion”, *Enfoques XXXIII/1* (2021), pp. 65-85.

31 S. McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994, p. 90 y mi artículo sobre el tema: “La propuesta metodológica de Sallie McFague en la búsqueda de nuevos modelos para una teología metafórica”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* LIX/168 (2017), pp. 197-228.

La teóloga estadounidense, discípula de H. Richard Niebuhr, afirma que el lenguaje de la teología es eminentemente metafórico y simbólico, y las imágenes de la Biblia son orientadoras, pero no clausuran la búsqueda de otras metáforas más acordes con la era ecológica y nuclear en que vivimos y propone entonces hablar de Dios como madre, amigo y amante.

D. Teniendo en cuenta la cultura en que vivimos caracterizada por la globalización y el pluralismo

Desde 1989 y 1991, con la caída del muro de Berlín y la desaparición de la URSS –denominado “el socialismo real”- asistimos a un mundo globalizado. No se trata necesariamente de “el fin de la historia” como lo interpretó Francis Fukuyama, pero lo cierto es que ya no es el mundo bipolar, la guerra fría, sino un mundo mucho más interconectado y donde es más difícil detectar al enemigo. Néstor García Canclini -filósofo argentino radicado en México- describe el fenómeno en estos términos:

La globalización puede ser vista como un conjunto de estrategias para realizar la hegemonía de macroempresas industriales, corporaciones financieras, *majors* del cine, la televisión, la música y la informática, para apropiarse de los recursos naturales y culturales, del trabajo, el ocio y el dinero de los países pobres, subordinándolos a la explotación concentrada con que esos actores reordenaron el mundo en la segunda mitad del siglo XX.³²

Contrastando el período del imperialismo con la globalización actual, dice este filósofo especializado en los temas culturales latinoamericanos:

Durante la época del imperialismo se podía experimentar el síndrome de David frente a Goliat, pero se sabía que el Goliat político estaba en parte en la capital del propio país y en parte en Washington o en Londres, el Goliat comunicacional en Hollywood, y así con los otros. Hoy cada uno se disemina en treinta escenarios, con ágil ductilidad para deslizarse de un

32 N. García Canclini, *La globalización imaginada*, Paidós, México, 1999, p. 31. Cursivas originales.

país a otro, de una cultura a muchas, entre las redes de un mercado polimorfo.³³

Por otra parte, también asistimos al desafío del pluralismo que tiene una gran incidencia en el campo de la ética.

Como ya lo expresé hace mucho tiempo en un artículo sobre el tema³⁴ los medios de comunicación social –y ahora las redes sociales– introducen otro tipo de problemática, que es la instalación del pluralismo ideológico. Gianni Vattimo pone de manifiesto esta situación al comentar:

[...] el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades “locales” –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas– que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes. [...] La liberación de las diversidades es un acto por el cual éstas “toman la palabra”, hacen acto de presencia, y, por tanto, se “ponen en forma” a fin de poder ser reconocidas; todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez.³⁵

¿Qué entendemos por “pluralismo”? Por supuesto, se trata de un fenómeno que está en las antípodas de lo singular, lo único. En un intento de definición, Peter Berger dice: “Por pluralismo entiendo aproximadamente lo que el término significa en su acepción común: la coexistencia entre diferentes grupos, con paz ciudadana, dentro de una única sociedad.”³⁶ Luego, ilustra adecuadamente el concepto mediante las siguientes imágenes:

33 *Ibid.*, p. 27.

34 Reproduzco aquí algunos conceptos de mi artículo “La Iglesia frente al desafío de la posmodernidad y el pluralismo”, *Cuadernos de teología* XX (2000), pp. 213-230. Reproducido en revista *Teología y cultura* 1/1 (2004).

35 G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 84.

36 P. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994, p. 53.

El pluralismo que aquí nos interesa se produce cuando las vallas se rompen. Los vecinos se asoman a la valla, hablan entre sí y se asocian recíprocamente. De manera inevitable comienza a ocurrir a continuación lo que he llamado “contaminación cognoscitiva”: los diferentes estilos de vida, valores y creencias empiezan a mezclarse.³⁷

El pluralismo, entonces, es el resultado, entre otros factores, de una sociedad dominada por los medios de comunicación social y por una sociedad urbana que implica permanentes movimientos de personas y de grupos humanos. Las vallas de contención de esos grupos en el pasado se rompen para dar lugar a un intercambio fluido de ideas, valores y estilos de vida. Se produce, en consecuencia, lo que Berger denomina “contaminación cognoscitiva” donde ya no resulta posible mantener un *ethos* puro, tradicional, no contaminado, como lo fuera en el pasado la ética puritana, tal como la presenta el filme *La letra escarlata*.³⁸ Precisamente, y con referencia a la cuestión ética, el mismo Berger dice con acierto:

El pluralismo socava todas las certezas. Desde el punto de la vida cotidiana, es probable que las consecuencias más perturbadoras de este fenómeno sean las que se producen en materia de moralidad, porque las consideraciones de tipo moral afectan a la mayoría de las acciones humanas, durante la mayor parte del tiempo.³⁹

Frente al fenómeno del pluralismo surge una serie de preguntas importantes: ¿Será posible convivir siempre con el pluralismo? ¿Qué sucede con la singularidad del Evangelio de Jesucristo en un mundo de pluralismo religioso? ¿Cómo se mantiene la ética cristiana dentro de un mundo de éticas pluralistas? ¿En qué situación queda el matrimonio monogámico entre hombre y mujer, en una sociedad donde ya son aceptados y legalizados los matrimonios de personas que han optado

37 *Ibid.*, pp. 54-55.

38 Este filme, cuya protagonista es Demi Moore, está basado en una novela homónima que describe la situación de una mujer que resulta embarazada por un pastor protestante durante los tiempos de la colonización puritana en los Estados Unidos, acción por la cual ella es condenada a llevar públicamente en sus vestidos, una visible letra A, de color escarlata.

39 *Op. Cit.*, p. 235.

por la práctica homosexual y lesbiana? En suma: ¿cómo responder a los desafíos que ese tipo de éticas comporta para la fe cristiana y para la Iglesia?

E. Partiendo de la premisa de que a veces “el otro puede tener razón”

Esto nos introduce en el apasionante mundo de la hermenéutica. Tomamos como referencia el aporte de Hans-Georg Gadamer, filósofo alemán que dedicó su larga vida –vivió 102 años- a la hermenéutica. Al punto de que cuando alguien le pregunta a Heidegger sobre la hermenéutica les decía que hablaran con Gadamer que él se ocupaba de ese tema. Gadamer afirma que somos seres del lenguaje, constituidos por el lenguaje. Francisco Fernández Labastida sintetiza lo que Gadamer dice sobre el diálogo:

Para Gadamer no existe ninguna experiencia humana extralingüística, es decir, que se genere fuera de la comunidad de diálogo. Sin el logos no existe lo que el hombre llama mundo. Sólo a través del diálogo y del consenso se puede constituir la sociedad civil y la cultura que ésta genera. A su vez, el lenguaje se da únicamente en la manifestación del mundo. No existía antes del mundo ni existe independientemente de su manifestación en el mundo, que se estructura gracias a la actividad lingüística. Por eso, Gadamer no puede separar uno del otro: «[...] el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüicidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre».⁴⁰

40 F. Fernández Labastida, “Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento Hans-Georg Gadamer”, <https://www.uma.es/gadamer/resources/FERNANDEZ.pdf>, p. 61. Accedido 6/8/21.

El habla no es en esencia un ejercicio monológico sino dialógico. Implica una relación “yo-tu” que pase de la afirmación del yo individual al nosotros dialogal. Gadamer desafía a tomar siempre como premisa la hipotética posibilidad de que el otro que dialoga conmigo pueda tener razón. Tan importante es esta premisa, que el propio Gadamer sentenció: “La posibilidad de que el otro tenga razón es el alma de la hermenéutica.”⁴¹ Comenta Fernández Labastida:

... la insistencia de Gadamer en la necesidad de estar abiertos siempre a la posibilidad de que el otro tenga razón, como condición para poder llegar a un acuerdo sobre el tema del que se dialoga, acaba por convertir la verdad en simple fruto de la actividad pragmática del lenguaje. No existe un punto de referencia exterior a ese diálogo, en el que el mundo se configura lingüísticamente y en el que todos estamos injertados, que pueda servir para establecer la verdad de lo tratado en la conversación.⁴²

Más allá de las críticas que se han hecho al planteo de Gadamer —entre otros por Habermas⁴³ y Apel⁴⁴ y Derrida⁴⁵— creo que esta pers-

41 H. G. Gadamer, en una discusión pública mantenida el 9 de julio de 1989 en Heidelberg, en las Jornadas sobre los problemas fundamentales de la hermenéutica, citado por J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 179 y del propio J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Editora Nacional, Madrid, 2002, y *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 2001. 42 *Ibid.*, p. 74.

43 Cf. J. Grondin, *Op. Cit.*, pp. 185-191.

44 Cf. K. O. Apel, *Paradigmas de filosofía primera*, Prometeo, Buenos Aires 2013, y *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Prometeo, Buenos Aires, 2007. Uno de los principios que enuncia Apel es definido por él mismo en estos términos: “Una *resolución argumentativa de problemas* —y esto significa: pensar— no se puede lograr sin el *reconocimiento del principio ético de la igualdad de derechos de todos los posibles argumentantes*.” K. O. Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad*, p. 77. *Cursivas originales*.

45 Al respecto, Roberto Ferro comenta que básicamente Derrida critica el planteo de Gadamer porque supone la obligación de buscar el consenso en la comprensión, con lo cual “no deja alternativa alguna para concebir la posibilidad de la errancia, es decir, de leer mal y vagar sin rumbo en la búsqueda del sentido. [...] para Derrida, leer siempre supone asumir el riesgo de leer errando, lo que no significa no llegar a una comprensión, sino señalar que no se puede descartar a priori la imposibilidad de la incompreensión.” *Op. Cit.*, p. 121.

pectiva ofrece pautas orientadoras para que el diálogo teológico supere polarizaciones.

Conclusión

¿Por qué somos teólogos y teólogas? Cada uno podrá dar su propia respuesta a partir de su experiencia personal. Karl Barth afirmaba que ser teólogo (o teóloga) es una verdadera manifestación de la gracia de Dios, y creo que tenía razón. Por su parte, Rubem Alves, con alguna reminiscencia heideggeriana, dice:

Teólogo, pastor de palabras. El las apacienta con amor, porque sabe que vivirán e irán por ahí, de boca en boca, haciendo cosas, quebrando hechizos, abriendo ojos que no observaban, fortaleciendo rodillas débiles y trémulas, dando coraje, diseñando horizontes. Sobre todo, diseñando horizontes: porque es allá que viven las esperanzas y es hacia allá que caminamos.⁴⁶

46 *Op. Cit.*, p. 68.

2. ¿Cómo imaginamos la FTL y su quehacer teológico en el contexto actual?

César G. Carhuachín¹

Introducción

El presente trabajo fue presentado en una forma más sucinta en la Consulta teológica online de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) titulada “Identidades evangélicas en América Latina. Contexto, realidades y propuestas” el sábado 14 de agosto de 2021. El título del tema que me fue asignado sugiere una expectativa de cambio en la FTL y una reflexión crítica que contribuya a la organización y su incidencia en el contexto latinoamericano.

Mi ponencia desglosa y trata el tema propuesto en tres subtemas, los cuales deberían de estar relacionados y vinculados positivamente, con consistencia, dependencia y consecuencia: la FTL, el contexto actual y su quehacer teológico. En la vida y en la reflexión teológica de la FTL siempre existirá la tentación de una relación negativa entre la FTL y el contexto actual; entre la FTL y el quehacer teológico; y entre el quehacer teológico de la FLT y el contexto actual. Esperamos como organización vivir en nuestro tiempo a la altura de las demandas teológicas y metodológicas como parte de trabajar para el reino de Dios y su justicia.

¹ Doctor en Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina; Doctor en Ministerio, Drew University, New Jersey, EUA; y Master en Teología, Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires. Estudios de Derechos Humanos en Argentina, EUA y Suiza, y de Educación en Colombia. Profesor de Biblia y Teología en la Universidad Reformada de Colombia y Editor de la Revista Palabra y Vida de la misma universidad.

1. **Primera pregunta: ¿Cómo imaginamos a la FLT en el contexto actual y futuro?**

Han pasado 50 años desde la fundación de la FTL a inicios de 1970. Los años previos fueron de gran efervescencia y tendencias teológicas en América Latina (AL) y otras regiones del mundo como los Estados Unidos de América (EUA), Europa y Sudáfrica.²

Las preocupaciones teológicas en AL giraban sobre ciertos temas tales como la unidad de la Iglesia, la autoridad de las Escrituras, la dignidad humana, la educación teológica, la misión de la Iglesia en la sociedad, entre otras. Todas estas preocupaciones fueron tratadas en una realidad sociopolítica de subdesarrollo y dominación económica, pobreza, violencia estructural, gobiernos dictatoriales, discriminación a colectivos humanos y surgimiento de movimientos cristianos populares.

Un sector de la Iglesia latinoamericana, tanto católico como evangélico respondió interpretando esa realidad bajo la diada dominación-liberación, asumiendo que la toma de conciencia de ella y el compromiso con la liberación era el punto de partida para la construcción y formulación de una teología latinoamericana.³ En tanto que el otro sector de la Iglesia latinoamericana, católico y evangélico respondió a estos desafíos de la realidad asumiendo la idea de un mensaje evangélico sin injerencia de la realidad socio-política.

Al afirmar la fe evangélica de quienes la constituirían, la FTL respondió a esa realidad entendiéndose a sí misma como una comunidad de discípulos de Cristo, que obediente a su señorío afirmaba la relevancia de las Escrituras para los desafíos de la realidad sociopolítica en AL, la cual necesitaba ser transformada con el mensaje del reino de Dios y

2 Algunas personas que representan esos movimientos teológicos son Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) con su trabajo teológico y pastoral comprometido a cambiar la realidad de la Alemania nazi; Martin Luther King Jr. (1929-1968) con su trabajo teológico, pastoral y político por los derechos civiles de los afrodescendientes en los EUA, y Gustavo Gutiérrez (1928-) con su trabajo teológico y pastoral preferencial por los pobres en AL.

3 Por esta razón Samuel Escobar señaló que esa teología no era deductiva sino inductiva; cf. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1986, p. 89.

su justicia. De modo que, en consecuencia, la misión de la Iglesia era transformar integralmente esa realidad sociopolítica. Entonces, se afirmó que la Iglesia tenía responsabilidad social. René Padilla señaló en este sentido: “El desafío que la Iglesia encara en el campo del desarrollo hoy es fundamentalmente el desafío de un desarrollo humano en el contexto de la justicia”.⁴ Entre sus principales portavoces estuvieron René Padilla, Samuel Escobar, Pedro Savage, Orlando Costas, Emilio Nuñez, Pedro Arana, Rolando Gutiérrez Cortez, Guillermo Cook, Carlos García, Pablo Deiros, Mervin Breneman, Sidney Roy, entre otros.

La FTL construyó y elaboró un discurso teológico con las iglesias evangélicas y sus líderes eclesiales que trabajaron bajo el paradigma de la misión integral, combinando la evangelización y la acción social. En tal sentido, René Padilla sostuvo enérgicamente:

[...] Cada necesidad humana, por lo tanto, puede ser usada por el Espíritu de Dios como el punto de partida para la manifestación de su poder real [...] En cada situación concreta, las propias necesidades proveen la definición de las prioridades.⁵

Si bien es cierto que esta perspectiva ha sido criticada como centralizada en la Iglesia, también es cierto que esa conexión con la Iglesia evangélica ha sido reconocida como un distintivo de la FTL, a diferencia del trabajo teológico hecho por quienes trabajaron teológica y académicamente bajo la diada dominación-liberación tal como lo sostuvo José Míguez Bonino.

El año 2021 nos presenta una realidad distinta a los años 70. La realidad de la Iglesia latinoamericana es más diversa, y la realidad sociopolítica es interpretada como un contexto de realidad plural, de modo que hablamos de contextos. La percepción de la realidad y de la Iglesia ha cambiado.

4 *Misión integral. Ensayos sobre el Reino y la iglesia*, FTL y Nueva Creación, Buenos Aires, 1986, pp. 134-135.

5 *Ibid.*, pp. 191-192.

La Iglesia latinoamericana puede entenderse haciendo referencia a su confesión, como Iglesia católica romana, Iglesias protestantes, Iglesias evangélicas, Iglesias pentecostales e Iglesias neo-carismáticas. Ésta también ha sido explicada bajo criterios ideológicos, como Iglesias izquierdistas-Iglesias derechistas; por sus preferencias litúrgicas, como Iglesias tradicionales- Iglesias renovadas (carismáticas); por sus opciones hermenéuticas, como Iglesias liberales-Iglesias fundamentalistas; por su adherencia a disciplinas eclesiásticas, como Iglesias institucionales-Iglesias populares.

El trabajo eclesial en la sociedad ha cambiado; por ejemplo, hay una descentralización de la Iglesia como elemento transformador de la sociedad (coincidiendo con la disminución de contacto de la FLT con las Iglesias evangélicas), hay una tendencia a un producción teológica interdisciplinaria (abordada por universidades y programas de teología acreditados), el trabajo con grupos vulnerables son realizados por y con ONGs religiosas y civiles (desplazados, migrantes, mujeres violentadas, personas explotadas sexualmente, comunidad LGTBQ violentada), los temas socio-teológicos son abordados por personas y grupos vinculados a ONGs religiosas y civiles (derechos humanos, género, ecología, justicia social, paz, libertad religiosa, aborto, etc.). De una manera u otra, la teología en AL, en tanto que trabaja con su realidad plural, tiene formas inter y transdisciplinarias. En gran medida, la incidencia de la Iglesia y la teología en la sociedad latinoamericana es recíproca. La cuestión es ¿sobre cuáles aspectos sociopolíticos y culturales hay incidencia? ¿cuál es la subjetividad desde la cual elegimos esos aspectos? y ¿cómo este tipo de incidencia promueve la vida plena, la justicia social, la paz y un humanismo del siglo XXI?

La interpretación de la realidad sociopolítica hoy en AL es hecha bajo el supuesto de que esta realidad es plural, no hay un contexto único, sino muchos.

La pobreza está directamente relacionada al hambre. La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) reportó en 2019 que AL tenía 47,7 millones de personas sufriendo hambre, y estima que para el 2030 tendremos casi 67

millones de personas sufriendo hambre.⁶ Estas cifras son antes de la pandemia del Covid-19, de modo que el problema del hambre en AL no es producto de la pandemia, sino el resultado de políticas estructurales que siguen favoreciendo a los más ricos y no desarraigan las causas estructurales del hambre y la pobreza. La pandemia ha desmantelado esta cruda realidad. Esto es aún peor, porque ya sabemos que la pandemia ha hecho crecer el porcentaje de la población pobre y hambrienta. El Objetivo para el Desarrollo Sostenible (ODS) número 2, que buscaba tener hambre cero para la región en 2030, no se cumplirá. La pobreza y el hambre son productos del modelo económico neoliberal injusto, que debe ser evaluado por el tipo de sociedad que produce en AL.

El contexto de AL es de violencia en todos los sentidos que la Organización Mundial de la Salud ha definido el término: el comportamiento suicida, la violencia interpersonal y los conflictos armados,⁷ así como también en aquellos tipificados por el sociólogo noruego Johan Galtung: a) la violencia directa, como la ejercida física y/o psicológicamente; b) la violencia indirecta o estructural, como la ejercida por la explotación y opresión; y, c) la violencia simbólica o cultural, como la ejercida por ciertos tipos de mentalidades, creencias, valores, que incitan a acciones violentas directas, que finalmente funciona como legitimadora de la violencia estructural.⁸

En efecto, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) afirma que AL es la región más violenta del mundo y que es la

6 Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, “ONU, El hambre en América Latina y el Caribe podría afectar a casi 67 millones de personas en 203”, 23 de julio de 2020, Santiago de Chile. Disponible en: <https://www.fao.org/americas/noticias/ver/es/c/1297774/>

7 Organización Mundial de la Salud, *Informe mundial sobre la violencia y la salud: Resumen*, Washington D.C.: Organización Panamericana de la Salud, Oficina regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud, 2002, p. 5. La violencia es “El uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones”. *Ibidem*.

8 J. Galtung, “Violencia cultural”, en *Red Gernika gogoratz*, Documento núm. 13, de diciembre de 2003. Disponible en: <https://www.gernikagogoratz.org/wp-content/uploads/2019/03/doc-14-violencia-cultural.pdf>

más peligrosa para las mujeres.⁹ En el año 2016 hubo 1863 asesinatos de mujeres, mientras que en 2015 hubo 1661; coincidiendo en que cerca del 40% de los asesinos fueron sus parejas. El feminicidio es un delito que está directamente vinculado al sistema patriarcal y androcéntrico que nos atraviesa.

Esta violencia también se ejerce hacia el colectivo LGTB con altos índices. En su informe de 2014, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la Organización de los Estados Americanos (OEA), después de 15 meses de estudio, reportó que en 25 estados miembros de la OEA hubo 770 actos de violencia contra personas LGTB o percibidas como LGTB; 594 asesinatos de personas LGTB o percibidas como tales; y 176 actos de violencia que no resultó en su muerte a personas LGTB o percibidas como tales. Un número de 283 asesinatos de hombres gays o percibidos como tales; 282 asesinatos de mujeres trans, personas trans, con expresión femenina o percibidas como tales; y 55 actos de violencia contra mujeres lesbianas o percibidas como lesbianas (con subregistro de este tipo de violencia); y 43 casos de abuso policial.¹⁰ “El común denominador de esta violencia es el deseo del perpetrador de “castigar” las identidades, los comportamientos o cuerpos que difieren de las normas sociales y roles de género tradicionales, o que son contrarias al sistema binario hombre/mujer”.¹¹ La violencia contra el colectivo LGTB es también resultado del sistema patriarcal en el que vivimos y de religiones que limitan los derechos humanos de las personas y que promueven en sus discursos el rechazo, el odio y la violencia verbal, psicológica y física hacia estos hijos e hijas de Dios.

9 Objetivos de Desarrollo Sostenible, “Latinoamérica es la región más peligrosa para las mujeres”, 25 de noviembre de 2017. Disponible en:

<https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2017/11/latinoamerica-es-la-region-mas-peligrosa-del-mundo-para-las-mujeres/>

10 Organización de los Estados Americanos. *Violencia contra personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*, Washington D.C.: Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 12 de noviembre de 2015. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaPersonasLGBTI.pdf>

11 Organización de los Estados Americanos. *Registro de violencia contra personas LGTB*. Disponible en:

<http://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2015/violencia-lgbti/registro-violencia-lgbt.html>

Si bien algunos problemas como los gobiernos dictatoriales **de facto** se han superado, existe una enorme preocupación en la sociedad y la Iglesia por la corrupción en los gobiernos de AL y la destrucción de los recursos naturales. En las Iglesias de mayor número, las mega- iglesias en AL (aunque no sólo en ellas), todavía sigue siendo una deuda eclesial la responsabilidad social de la Iglesia, la educación teológica y el trabajo solidario con las comunidades más vulnerables y el medio ambiente.

Debido al espacio para esta reflexión, menciono los ocho desafíos sociales señalados por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en un informe de 2019, para completar el contexto plural en el que vivimos en AL:

1) la persistencia de la pobreza y de la vulnerabilidad a la pobreza; 2) las desigualdades estructurales, injustas e ineficientes, y la cultura del privilegio; 3) las brechas en el desarrollo de capacidades humanas –educación, salud y nutrición– y de acceso a los servicios básicos; 4) los déficits de trabajo decente y las incertidumbres asociadas a los cambios tecnológicos en el mundo del trabajo; 5) un acceso aún parcial y desigual a la protección social; 6) una institucionalidad social en construcción; 7) un nivel de inversión social insuficiente; y 8) nudos emergentes: diversas formas de violencia; creciente exposición a desastres y a los efectos del cambio climático; transiciones demográfica, epidemiológica y nutricional; migraciones; y cambios tecnológicos y nuevas capacidades requeridas.¹²

La realidad plural expresada en los contextos humanos como los colectivos LGTB, de pueblos originarios, de afrodescendientes, de migrantes y de mujeres no tienen legislaciones iguales en lo referido a sus derechos humanos fundamentales ni políticas equitativas que los protejan de los abusos y la violencia en la sociedad. En efecto, hay pluralidad cultural y social, pero no hay igualdad, equidad ni justicia social en los aspectos legales y políticos. A este hecho, se agrega un tipo de libertad

12 Comisión Económica para América Latina y el Caribe, “CEPAL identifica al menos ocho nudos críticos que obstaculizan el desarrollo social inclusivo en la región”, 27 de septiembre de 2019. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-identifica-al-menos-ochos-nudos-criticos-que-obstaculizan-desarrollo-social>

religiosa que privilegia a una Iglesia tradicional en desventaja de otras. De modo que, la desigualdad ante la ley y el Estado de las confesiones religiosas es parte del contexto de AL. En efecto, el pluralismo en la sociedad latinoamericana no equivale a igualdad ni equidad ante la ley y el Estado.

Otro contexto en AL es la explotación indiscriminada de los recursos naturales por empresas nacionales y transnacionales, y la falta de cuidado social del medio ambiente. El clamor de la tierra, por medio del cambio climático, los desastres naturales, las epidemias y pandemias, nos llama a trabajar en pro de salvaguardar nuestra casa común.

2. Segunda pregunta: ¿Cómo imaginamos la Iglesia en AL en los próximos 10 años?

Reflexionando en el contexto plural en el que vivimos, quiero señalar que la fe en Dios, la cual aprendimos de Jesús de Nazaret, nos anima y renueva para comprometernos como Iglesia en lo social con las poblaciones empobrecidas, hambrientas, discriminadas, desempoderadas, desplazadas, migrantes y con el medio ambiente para trabajar con ellos por un mundo más justo y respetuoso. La fe de Jesús nos ayuda a reconocer y discriminar los poderes de maldad que destruyen la vida.

La esperanza en Dios, que en tiempos de desesperanza triunfa por el poder del Espíritu Santo, nos inspira y equipa como Iglesia para seguir celebrando la vida en contextos de pandemia y muerte, y a repensar el sentido de la comunidad de fe en contextos dominados por poderes económicos y políticos que destruyen la calidad de vida plena y producen muerte en todo sentido. El amor de Dios revelado en Jesucristo, como Iglesia, nos motiva a amar a toda la humanidad y nos invita a recibir y afirmar a todas las personas como hijos e hijas de Dios, y a trabajar por un mundo más justo y fraterno, con dignidad y derechos humanos para toda la raza humana, y en comunión respetuosa y sentido de dependencia con la creación de Dios. Sobre este último tema hay acuerdo teórico entre las distintas tradiciones cristianas, de la necesidad y urgencia de una mayordomía y cuidado de la creación, pero aún esperamos políticas y prácticas concretas de esas Iglesias a nivel local, nacional y global.

Me parece que nuestra realidad necesita una Iglesia latinoamericana, en todas sus tradiciones, con un compromiso con el reino de Dios y su realidad plural, incidiendo en éste y trabajando con organizaciones civiles y religiosas para lograr cambios en las políticas y leyes del Estado que hagan justicia a los distintos grupos humanos desprotegidos de ellos. José Miguez Bonino ha señalado que la participación en el reino de Dios demanda acción cultural, económica y política; y que el evangelio manda al cristiano a que participe en la historia de tal manera que modifique cualitativamente la existencia humana en el presente.¹³ En este sentido, imagino:

- Una Iglesia que afirme el modelo trinitario y trabaje colaborativamente en conjunto en la sociedad con una perspectiva post-ecuménica e interreligiosa a favor de la vida.
- Una Iglesia que afirme un sentido social para las virtudes teologales: fe, esperanza y amor, y que ese sentido sea el parámetro para validar la autenticidad de ellas.
- Una Iglesia que afirme su nueva evangelización y se convierta a su contexto plural como espacio sagrado donde ocurre el encuentro entre Dios y los seres humanos, donde Dios se revela y desde donde nos llama a encontrarlo y servirle.
- Una Iglesia que afirme el ministerio profético de Jesús de Nazaret y lo siga en ese rol en la sociedad actual que sufre de injusticias sociales.
- Una Iglesia que afirme el ministerio de acompañamiento del Espíritu Santo como *parákleto*, de manera solidaria y empoderadora a los grupos humanos vulnerables.
- Una Iglesia que afirme la dignidad humana y su corolario político de derechos humanos en sus clérigos, estableciendo normas y políticas eclesásticas equitativas; y modelando de esa manera el mundo nuevo de Dios de justicia y paz.
- Una Iglesia que afirme el amor a la creación de Dios, trabajando por el cuidado, la defensa, protección y legislaciones

13 *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*, Sigueme, Salamanca, 1977, p. 97.

que garanticen la preservación de los recursos naturales y prevenga la explotación indiscriminada de ellos.

3. **Tercera pregunta: ¿Cómo imaginamos la FLT y su quehacer teológico en el contexto actual?**

La FTL es una fraternidad y organización de personas relacionadas a la teología, que puede tender a cultivar y repetir la cultura de liderazgo paternalista de AL. Como parte de cultivar un modelo de liderazgo innovador y empoderador, la FTL tendría que intencionalmente estimular y apoyar a la formación de la nueva generación evangélica de teólogos y teólogas jóvenes, en estos tiempos de grandes cambios en los sujetos, contextos y temas teológicos. Además, la FTL debe cultivar una cultura de administración transparente y consistente con sus políticas y respetuosa de sus procedimientos buscando su auto- sostenibilidad.

La FTL ha estado relacionada con las Iglesias evangélicas de AL y sus líderes, teólogos y teólogas desde sus inicios. Pero, la verdad del caso es que, en los últimos años, la relación con las Iglesias ha disminuido y se ha debilitado, aunque no desaparecido. Esta es una relación que la FTL debe aumentar y fortalecer de manera planificada, porque creo firmemente que la misión cristiana se hace con la Iglesia y no sin ella (*missio ecclesiae*). En esta preocupación, las Iglesias y líderes pentecostales tienen que ser muy tomados en cuenta. Sin lugar a dudas que, el futuro del mundo evangélico en AL es y seguirá siendo influenciado por las Iglesias pentecostales. De modo que, si la FTL quiere estar vinculada al mundo evangélico y llegar a éste, tiene que incluir a las Iglesias y líderes pentecostales en su trabajo.

Otro aspecto que la FTL debe tener presente es la necesidad de afirmar repetidamente, a modo de relativizar algunas perspectivas dogmáticas y fundamentalistas, que toda teología es contextual, porque Dios no habla en abstracto, como lo ha sostenido Justo González.¹⁴ Si bien Dios es misterio, éste puede ser conocido e interpretado desde nuestra

14 Un trabajo donde él expone estas dos afirmaciones es: J. L. González, *Mañana. Christian Theology from a Hispanic Perspective*, Abingdon Press, Nashville, 1990.

humanidad y cultura, y está sujeto a nuestros esquemas de comprensión. Nosotros(as) compartimos nuestro entendimiento de Dios en nuestro idioma, bajo nuestra cultura, sesgado por nuestras preferencias políticas, y otras. Y, al mismo tiempo que reconocemos las limitaciones dadas por nuestro contexto histórico, afirmamos que Dios se revela en ella (*locus theologicus*), teniéndonos como receptores e intérpretes de ella.¹⁵ Es decir que lo que conocemos e interpretamos de Dios ha sido revelado. Como FTL tenemos que construir teologías con humildad y sentido de complementariedad, sumando a lo que otros(as) han producido. En este sentido, la validez de una teología cristiana hoy no debería de determinarse por cierto biblio-centrismo o por una pura fundamentación filosófica y social, sino en su arraigo en la tradición judeo-cristiana, en la cultura del sujeto teológico¹⁶ y en una praxis orientada al cambio de la realidad, de modo que ésta sea una teología del pueblo y de bien común.

Este supuesto nos lleva a buscar que la FTL esté encarnada en su realidad plural e incidiendo en ella con la Iglesia, las instituciones o programas de teología, las instituciones educativas en general y los grupos y asociaciones civiles que promueven la vida plena, la justicia social, la paz y los valores democráticos del siglo XXI. También, nos lleva a buscar una FTL que fomente la relectura de las Escrituras con una hermenéutica crítica que desmantele los aspectos ideológicos, culturales, políticos, sociales y económicos, porque alimentan perspectivas y conceptos religiosos y espirituales que no contribuyen a una vida digna para todos(as), ni a la justicia social, ni a la paz y ni los derechos humanos para todas las personas.¹⁷

15 J. W. McClendon Jr. interpreta la vida de una persona, identificando cuáles fueron sus convicciones y cómo esa persona las vivió; cf. *Biography as Theology: How Stories Life Can Remake Today's Theology*, Nashville, Abingdon Press, 1974, p. 69. Otros teólogos que tienen una perspectiva similar son Melchor Cano, Karl Rahner, Michel Schneider y Daniel Izuzquiza.

16 S. McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1994, pp. 83-90; cf. C. G. Carhuachín, "Imágenes pastorales en la Biblia", en *Realitas* 3/1 (2015), pp. 16-25. Disponible en: <https://www.unireformada.edu.co/wp-content/uploads/realitas/vol3-n1/imagenes-pastorales.pdf>

17 Un ejemplo de una hermenéutica crítica es el trabajo de Alvaro Ramis, "Elementos para una hermenéutica histórica. Las Iglesias y la dictadura chilena", en *Le Monde diplomatique*

Al mismo tiempo, la FTL debe cultivar la tolerancia y el respeto por las perspectivas teológicas y éticas de sus miembros. No existe una sola interpretación de la fe evangélica, sino muchas, justamente porque el protestantismo latinoamericano tiene varios rostros.¹⁸ En la interpretación del significado de ser discípulos(as) de Jesucristo entra en juego nuestras subjetividades sociales, culturales, políticas, etc. que tendemos a dogmatizar, cayendo en reduccionismos culturales y dogmatismos morales. Es necesario reconocer que, dentro de la FTL, puede haber personas menos tolerantes que otras. Sin embargo, debemos afirmar la diversidad de la fe evangélica, el respeto por las perspectivas diferentes, cultivar la unidad cristiana y fomentar una mentalidad y prácticas unitivas. De modo que, no debemos imponer perspectivas teológicas ni moralidades confesionales a otros, sino afirmar nuestras coincidencias, y principalmente la fe en Jesucristo y su carácter unitivo. Las diferencias están para ser celebradas como parte de la diversidad humana y de la fe evangélica. Esto no tendría que llevarnos a concluir que debemos comulgar con perspectivas teológicas y ética indiferentes y cómplices ante el sufrimiento humano, las injusticias, la violencia, la privación de los derechos, la destrucción de los recursos naturales, y ante todo aquello que destruye la vida y el bien común.

Me parece que la FTL debe involucrarse de manera intencional en una reflexión conjunta con las Iglesias evangélicas, ONGs religiosas y civiles, creyentes en general y colectivos humanos en AL para construir una teología contextual latinoamericana, que interprete y articule la teología incrustada en los contextos, particularmente sobre temas urgentes como “Creación y ecología”, “Palabras de Dios y contexto plural”, “Humanidad, mujeres y género”, “Eclesiología, ministerio y e incidencia local”, “Cristianismos y espiritualidades”, “Violencia, justicia y paz”, “Teología, Iglesia e incidencia pública”, entre otras. En efecto, la FTL tiene que seguir produciendo conocimiento de carácter teológico colaborativo, tanto teórico y práctico, con una perspectiva postecuménica e interreligiosa, afirmando una teología en y de la *missio Dei*.

(Chile), de septiembre de 2013, p. 8.

18 Ver una explicación de esos rostros en: J. Míguez Bonino, *El rostro del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.

La teología de la FTL tendría que contribuir para la renovación de la Iglesia en lo referido a su espiritualidad (*ad intra*) y misión de la iglesia en la sociedad (*ad extra*). En lo referido a la espiritualidad debemos enriquecer las experiencias de espiritualidad de nuestras tradiciones evangélicas. Hay mucho que aprender de otras ricas espiritualidades como de los pueblos originarios y afrodescendientes. Abrirse a espiritualidades de estas culturas es afirmar la gracia de Dios y actuar en consecuencia con nuestro arrepentimiento por el pecado de discriminación y racismo que vivimos y repetimos en la sociedad, y que estamos llamados a abandonar. En lo referido a la Iglesia en la sociedad, la FTL puede contribuir con una utopía para las Iglesias evangélicas para que estas opten por una sociedad democrática con justicia social y paz, por medio del trabajo teológico y pastoral que busque la erradicación de la pobreza, de las injusticias, de la discriminación social, de la violencia estructural en todas sus formas, de la corrupción en la política, de la explotación indiscriminada y destrucción de los recursos naturales, y que busque el cultivo de los valores democráticos. No es que la FTL haga el trabajo de la Iglesia latinoamericana, sino que tome consciencia de su incidencia en ella y que trabaje para contribuir a la renovación interna y externa de la Iglesia evangélica.

La FTL tiene que trabajar con alianzas globales, con Iglesias, ONGs religiosas y agencias eclesiales que están involucradas en el mundo, en el trabajo y la promoción de la vida plena, la justicia social, la paz, el cuidado de los recursos naturales, la espiritualidad y la multiculturalidad. Sin embargo, el trabajo con organizaciones internacionales tendría que ser con un carácter de colaboración, de alianza y acompañamiento. La FTL debe mantener su autonomía e independencia en su teología, trabajo y agenda. René Padilla señaló esto varias veces como una característica que debería tener la FTL. La tendencia a desarrollar una relación paternalista debe rechazarse. En consecuencia, la FTL debe buscar de manera creativa las formas para su auto sostenimiento. En el tiempo actual, muchas organizaciones ecuménicas e interdenominacionales han disminuido su trabajo y contribución en su región, porque dependieron económicamente casi en la totalidad de organizaciones de Europa y los EUA, y cuando esas organizaciones extranjeras tuvieron crisis financiera

sus apoyos mermaron considerablemente. Esto también puede pasarle a la FTL en un futuro si no trabajamos preventivamente para ser una organización que crezca en su auto sostenimiento por medio de políticas internas con este objetivo institucional a largo plazo. Esta es una preocupación real en nuestra organización, ya que en efecto dependemos casi en la totalidad de nuestras finanzas del apoyo de organizaciones extranjeras. Realmente, trabajar con aliados y compañeros globales no debe eximirnos del objetivo organizacional de aumentar el grado de autosostenibilidad.

El quehacer teológico de la FTL tiene que ser consecuente con su tradición de vincular las Escrituras, el contexto y el sujeto teológico de manera creativa. Las Escrituras tienen un lugar privilegiado, porque es fuente de toda teología cristiana. Sin las Escrituras es difícil de articular una teología cristiana. Pero el simple uso de las Escrituras sin una toma de consciencia del contexto particular y la praxis del sujeto teológico puede llevar a un mensaje descontextualizado y desencarnado, muy ajeno al mensaje de Jesús de Nazaret. Reconocer, identificar y nombrar nuestro contexto en términos culturales, sociales, económicos, políticos, género y demás, es señal de honestidad personal y académica.

En este sentido, me parece que los evangelios presentan como sujeto teológico a personas que tradicionalmente no han sido entendidas como tales. En los evangelios, el sujeto teológico es mucho más inclusivo, no se limita “al pueblo de Dios” (Israel), ni “a los discípulos(as) de Jesucristo”. Esto lleva a concluir que la teología no es discurso exclusivo de la Iglesia, sino de toda persona que tenga fe en Dios, en lo trascendente, en el totalmente Otro.

Por ejemplo, los relatos bíblicos muestran a Jesús ampliando la práctica de su mensaje del reino de Dios por aquello que aprendió en el encuentro intercultural con una mujer extranjera para él, aunque el extranjero era Jesús, ya que estaba fuera de su territorio, según Mc. 7,24-30 (cf. Mt. 15,21-28). La mujer que no era judía sino sirofenicia se acercó a Jesús suplicando por la sanación para su hija, pero Jesús respondiendo bajo estereotipos teológicos judíos de su época, se negó diciéndole que tenía que atender primero a los hijos de Israel, “... pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos”. Pero,

la mujer sirofenicia con humildad, astucia, valor y mucha fe “replicó” a Jesús: “Sí, Señor; que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños” (v. 28). Esa fe auténtica en la misericordia de Dios, esa teología incrustada de la mujer sirofenicia, “que Dios no hace acepción de personas”¹⁹, la llevo a tomar las palabras de Jesús, jugar con ellas y replicar mostrando esa teología. Esa enorme fe fue reconocida por Jesús, quien finalmente sanó a la hija de la mujer.²⁰ No es que Jesús le concedió gracia de Dios a ella (como se ha enseñado tradicionalmente), sino que Jesús reconoce esa gracia divina en ella, la afirma y así él amplía su práctica evangélica. Ese encuentro intercultural e interreligioso, que demuestra la humanidad de Jesús, produjo el hermoso mensaje evangélico que Marcos y Mateo relatan.

Otro ejemplo es el relato de la curación del criado de un centurión romano (Mt. 8,5-13; Lc. 7,1-10), el cual también muestra que los extranjeros y la gente que no era contada entre el pueblo de Dios (sea éste el pueblo de Israel o la comunidad de los discípulos(as) de Jesús) tienen gracia de Dios en sus vidas, expresada en su fe. Este humilde centurión, de profunda fe en Dios y espíritu fraterno, solicitó a Jesús que sanara a su siervo. Jesús, respondiendo a esta suplica, comenzó el camino hacia la casa del centurión, respondiendo bajo las consignas de su tiempo, de ir a ver al enfermo para que al sanarlo la gente alabe a Dios por sus maravillas. Pero Jesús fue sorprendido por la enorme fe del centurión, quien le había enviado unos amigos diciéndole que “... no soy digno de que entres bajo mi techo” “...Mándalo de palabra y quede sano mi criado”.

La fe del centurión romano sorprendió a Jesús, de modo que le dijo a la gente que caminaba con él: “Os aseguro que en Israel no he encontrado en nadie una fe tan grande” (v. 10). En efecto, Jesús, el maestro galileo, estaba entendiendo que no sólo el dominado pueblo de Israel tenía gran fe en Dios, sino que también había enorme fe y evidencias de

19 San Pedro tuvo que aprender esta gran verdad, que si bien es una verdad es simple y llana, fue complicado entenderla y aceptarla para grupos religiosos que cultivaban la idea de la elección divina para ellos; cf. Hch. 10,34.

20 C. G. Carhuachín, “Hermenéutica desde un contexto de migración”, en *Cuadernos de teología*, Argentina, 27 (2008), pp. 7-19. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2781261>

la gracia de Dios en las personas de otros pueblos, aún en los enemigos, los imperialistas romanos. En efecto, el texto de tradición paulina afirma la gracia de Dios en todas las personas: “Porque se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres” (Tit. 2,11).

Un tercer ejemplo lo encontramos en Hch. 10, el relato de la conversión del centurión Cornelio y toda su casa. La vida de Cornelio mostraba la gracia de Dios a través de la piedad, el respeto y las obras de misericordia con los necesitados (vv. 1-2). Tuvo la visión de un ángel de Dios con un mensaje para él, similar a visiones que tuvieron otros personajes del Nuevo Testamento, que luego fueron llamados santos(as). Cornelio entendió el mensaje del ángel y lo obedeció, pero quien no lo entendió fue el mismo apóstol Pedro (vv. 9-16). Finalmente, el texto presenta a Pedro entendiendo lentamente (v. 28) el significado de su visión, el cual llegó a ser el llamado a Pedro a la conversión, de una teología exclusivista de la fe en Dios de los judíos a una comprensión inclusiva de la fe en Dios de todas las personas, sin consideración de su nacionalidad. No obstante, el relato presenta a Pedro como quien legitima y reconoce la auténtica fe en Dios de los no judíos. Él confesó: “Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato” (vv. 34-35). En el relato es evidente que antes del reconocimiento de Pedro, la gracia de Dios y la fe ya existían en la vida del centurión, en la cual se ve el encuentro con Dios y la revelación. Su fe fue incrementada cuando recepciona el *kerigma* (vv. 44-48).

Estos tres casos muestran que ni Iglesia ni sus líderes constituyen el único sujeto teológico. El pueblo cristiano en el mundo no tiene la prerrogativa de la construcción o elaboración teológica. Sin embargo, estos casos tampoco niegan el derecho que tiene la Iglesia a hacer teología. Lo que estos relatos cuestionan es la pretendida exclusividad de la Iglesia de ser la receptora y constructora de la teología. Los relatos conllevan un llamado a un trabajo colaborativo, postecuménico e interreligioso. Por esto, me parece que el sujeto teológico hoy tiene que incluir tanto a la Iglesia, como a las personas creyentes que no comulgan con la Iglesia y a las de otras confesiones.

En el quehacer teológico de la FTL se tendría que incluir el concepto de método teológico, que hoy es entendido no como un método, sino como una pluralidad metodológica en el quehacer teológico²¹. La teóloga Vélez Caro ha señalado la importancia de formarse teológicamente en esta perspectiva, siguiendo:

... “el ritmo de los tiempos”, no para responder a una moda sino como responsabilidad de quien sabe que el proyecto del Reino comienza “aquí y ahora” en mutua interdependencia con el desarrollo de los otros saberes y respondiendo con prontitud a los desafíos actuales.²²

La aproximación al estudio de la realidad de la condición humana tales como la economía neoliberal, la explotación de los recursos naturales, gobiernos y democracia, la mujer en la sociedad, los pueblos originarios, los pueblos afrodescendientes, la comunidad LGBTQ, entre otros lleva a concluir que tenemos una realidad plural. El trabajo en la teología contextual, que ha sido uno de los grandes aportes de la FTL en la región, debería de continuarse y profundizarse por medio de la producción de conocimiento teológico y la comunicación, esas teologías contextuales para las cuales seguir el camino de distintas metodologías es indispensable. Así, la FTL puede afirmar el carácter de la teología interdisciplinaria y transdisciplinaria.

21 O. C. Vélez Caro, “Teologías y métodos”, en *Theologica Xaveriana* 153 (2005), pp. 29-52. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/issue/view/1190>

22 *Ibid.*, pp. 30-31.

Bibliografía

- Carhuachín, C. G., “*Hermenéutica desde un contexto de migración*”. En *Cuadernos de teología*, Vol. 27, 2008, pp 7-19. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2781261>
- _____. “Imágenes pastorales en la Biblia”. En *Realitas* 3/1 (2015), pp. 16-25. Disponible en: <https://www.unireformada.edu.co/wp-content/uploads/realitas/vol3-n1/imagenes-pastorales.pdf>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. “CEPAL identifica al menos ocho nudos críticos que obstaculizan el desarrollo social inclusivo en la región”. 27 de septiembre de 2019. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-identifica-al-menos-ocho-nudos-criticos-que-obstaculizan-desarrollo-social>
- Escobar, S. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1986.
- Galtung, J. *Violencia cultural*. En *Red Gernika Gogoratz*. Documento No. 14. diciembre de 2003, Disponible en: <https://www.gernikagogoratz.org/wp-content/uploads/2019/03/doc-14-violencia-cultural.pdf>
- González, J. L. *Mañana. Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Abingdon Press, Nashville, 1990.
- Objetivos de Desarrollo Sostenible. “Latinoamérica es la región más peligrosa para las mujeres”. 25 de noviembre de 2017. Disponible en: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2017/11/latinoamerica-es-la-region-mas-peligrosa-del-mundo-para-las-mujeres/>
- Organización de los Estados Americanos. *Registro de violencia contra personas LGTB*. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/multi-media/2015/violencia-lgbti/registro-violencia-lgbt.html>
- _____. *Violencia contra personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. Washington D.C.: Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 12 de noviembre de 2015. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaPersonasLGBTI.pdf> Disponible en: <https://www.fao.org/americas/noticias/ver/es/c/1297774/>
- Organización Mundial de la Salud. *Informe mundial sobre la violencia y la salud: Resumen*. Washington D.C.: Organización Panamericana

de la Salud, Oficina regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud, 2002.

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. “ONU, El hambre en América Latina y el Caribe podría afectar a casi 67 millones de personas en 203.” 23 de julio de 2020, Santiago de Chile.

McClendon Jr., J. W. *Biography as Theology: How Stories Life Can Remake Today's Theology*. Abingdon Press, Nashville, 1974.

Mcfague, S. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Editorial Sal Terrae, Santander, 1994.

Míguez Bonino, J. *El rostro del protestantismo latinoamericano*. Nueva Creación, 1995.

_____. *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

Padilla, C. R. *Misión integral. Ensayos sobre el Reino y la iglesia*. FTL y Nueva Creación, Buenos Aires, 1986.

Ramis, A. “Elementos para una hermenéutica histórica. Las Iglesias y la dictadura chilena”. En *Le Monde diplomatique*, septiembre 2013, p. 8.

Vélez Caro, O. C. “Teologías y métodos”. En *Theologica Xaveriana* 153 (2005), pp. 29-52. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/issue/view/1190>

3. Movilización social e identidad evangélica latinoamericana: breviario teológico-político anabautista frente al desafío de la pluralidad

Nicolás Panotto¹

1. Identidad evangélica y procesos políticos en América Latina

Comencemos por lo más básico: ¿qué significa pensar en una “identidad evangélica” a la hora de hablar de movimientos sociales, contextos políticos e incidencia pública? La identidad es siempre asumir un lugar frente a un otro. Sin alteridad, no hay identidad. No somos mónadas que nos reproducimos *ex nihilo*. Desde sus inicios, construir una identidad evangélica latinoamericana significó asumir un lugar frente a un Otro en un contexto siempre inundado de vaivenes sociopolíticos. Esto lo podemos ver en varios sucesos históricos que marcaron nuestra genealogía: al luchar por derechos civiles a mitad de siglo XX con el objetivo de ser reconocidos/as frente a la sociedad y la iglesia católica como expresión hegemónica; en la década de los 50, cuando “lo evangélico” comenzó a visibilizarse públicamente y requirió de aprender a “dar cuenta de sí” frente al espacio público (así como lo hicieron las primeras comunidades cristianas al expandirse por el mundo helénico); en la década de los ’70,

1 Argentino. Licenciado en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Argentina), Magister en Antropología Social y Política, y Doctor en Ciencias Sociales (FLACSO, sede Argentina). Director de la organización “Otros Cruces”. Investigador Asociado del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat (Chile). Profesor de la Comunidad Teológica de Chile. Autor de varios libros y artículos de investigación en el campo de religión y política, teología pública, y teoría/teología poscolonial.

cuando las tensiones y conflictos sociopolíticos de la región llevaron a un “conflicto de interpretaciones” (y no sólo en términos retóricos y discursivos), donde el campo evangélico tuvo también que “tomar posición”, y no sólo una sino hacia diversas vías. Las iglesias también tuvieron que encontrar su lugar en el retorno de las democracias luego de los regímenes dictatoriales que plagaron el Cono Sur, desde una configuración pública y hasta partidaria. En los '90, también lo vimos durante la efervescencia de los movimientos sociales, y en la actualidad, en todas las disputas sociales en torno a las nuevas agendas políticas que rozan lo religioso.

Esta dimensión de disputas por la definición de la identidad, significa entonces que la comprensión de lo evangélico en América Latina siempre ha estado ligada a dos elementos constitutivos: 1) una dimensión intrínsecamente política (ya que los conflictos en el espacio público fueron determinantes para demarcar las fronteras frente a otras expresiones y posicionamientos respondientes a diversas coyunturas); y 2) a una dimensión de *antagonismo*, es decir, de “marcar una diferencia”, tanto *interna* (frente a la pluralidad de opciones que habitaron su seno durante los procesos de diferenciación, que llevaron a la conformación de voces conservadoras, otras moderadas, otras reactivas, otras combativas) como *externa* (frente a los catolicismos hegemónicos, a otras religiones, al Estado, a movimientos sociales, etc.).

Ahora bien, como dice el filósofo argentino Ernesto Laclau, las identidades son siempre *significantes flotantes*.² Ellas no tienen un sentido fijo, único, homogéneo, estático, sino que son asumidas y resignificadas a la luz de las demandas que nacen en cada tiempo particular, de los cambios culturales que suscitan, de los procesos de transformación social que irrumpen. En este sentido, Laclau afirma que el potencial aglutinador y expansivo de una identidad reside, precisamente, no en su capacidad de mostrarse clausurada y estática desde su contenido (como un lugar antagonico entre instancias que encarnan una verdad absoluta), sino, por el contrario, en su capacidad de articular con diversos agentes,

2 E. Laclau, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996, pp. 69-86.

sectores, contextos, y que responda a diversas necesidades, a partir de la maleabilidad y la capacidad resignificante de su especificidad.

Podríamos decir, tomando esta dirección, que la expansión del cristianismo se debe precisamente a su capacidad de crear articulaciones muy diversas y hasta antagónicas, de responder a las cambiantes demandas a lo largo de la historia; en otros términos, a adaptarse y mutar según los contextos, tiempos y necesidades. De la misma forma, en América Latina “lo evangélico” ha significado muchas cosas: desde la identificación con sectores populares y el compromiso con los/las pobres, hasta la legitimación del neoliberalismo, del poder de clase, entre otros sentidos y prácticas que, aunque antagónicos, hicieron del campo evangélico un espacio lo suficientemente flexible como para incrementar su influencia en la medida que posibilitaba reapropiaciones de las más novedosas. En otros términos, “lo evangélico” ha sido desde siempre un *catalizador de los conflictos dentro de cada proceso histórico*.

Esto indica que las identidades tienen que ver con *procesos de identificación y asunciones múltiples*. Es decir que las identidades no son únicas ni pueden ser tomadas como objetos con fronteras determinadas. La identidad no es un lugar estable para habitar la realidad, sino un significativo que permite múltiples hogares y caminos heterogéneos para afrontar los cambios constantes que nos confrontan. En este sentido, podemos plantear que la eficacia simbólica de lo evangélico no sólo se juega en las tensiones entre los polos conservadores y progresistas. Hay, más bien, un amplísimo radio de posicionamientos entre medio, de los cuales la Fraternidad Teológica Latinoamericana representa precisamente uno de ellos.

A partir de estas tres premisas sociohistóricas con respecto a lo identitario, surgen algunas preguntas sobre cómo estamos construyendo nuestra identidad evangélica hoy. La primera de ellas es: ¿de quién o de qué nos diferenciamos hoy?, ¿frente a qué antagonizamos? Muchos de los debates tienen que ver precisamente con el lugar donde se ubica lo religioso y con ello lo evangélico, en un contexto donde existe un concepto reduccionista de lo propiamente religioso/espiritual, y con ello de la libertad religiosa y la laicidad, como los campos a partir de los cuales se disputa la legitimidad pública de las distintas voces religiosas.

En otros términos, existe una tendencia a postular un posicionamiento en el espacio público donde “lo religioso” se presenta como un todo que asume un lugar particular frente al Estado, la sociedad civil, el mundo político, la cultura donde, por ejemplo, lo evangélico equivale a una sola ideología o agenda valórica, a partir de una especie de “excepcionalismo” donde dicho lugar de unicidad puede pasar por encima de cualquier particularidad social, cultural, política, legal, incluso hacia dentro mismo de las múltiples comunidades que lo componen, como si ser evangélico/a significara tomar un tipo de posición ideológica y moral particular frente al mundo.

Los antagonismos de antes (especialmente con el catolicismo) se han vuelto más porosos, no sólo por cierta conciencia sobre el diálogo ecuménico, sino porque hay otros temas que antagonizan con más fuerza que antes, al punto de resignificar lo que significa ser “cristiano”. Ello, hoy, parece ser asumido más dentro de una disputa ético-moral, antes que propiamente “identitaria”, en el sentido estricto de la idea de identidad cristiana en su reservorio histórico, ritual e institucional. Parece que ser cristiano ya no se juega en estar más cerca del catolicismo o de lo evangélico como expresiones particulares, sino lejos de algunas agendas que se están discutiendo en el espacio público, especialmente en todo lo que refiere a la “ideología de género”, la cual dista de ser algo referido sólo a temas de sexualidad, sino que se ha transformado en una nominación que articula un proyecto político con otros alcances. Es decir que lo que define hoy lo evangélico -y siempre ha sido así de alguna manera- es cómo se asume un tipo de posición político-moral en el marco de los debates de derecho hoy en la región.

Otra pregunta es la siguiente: ¿cuáles son los tipos de articulación que vemos hoy dentro y desde el campo evangélico? Para responder a esto, primeramente, hay que explicitar un elemento central: lo evangélico hoy se ha transformado en una instancia catalizadora de las confrontaciones políticas que se gestaron a finales de los '90, donde vemos un proceso de deslegitimación tanto de lo católico como marco aglutinante, así como de la derecha/lo conservador frente a lo político.

Las configuraciones institucionales de lo evangélico se han complejizado. Ya no hablamos solo de iglesias y pastores que se movilizan en

las calles, como en los '90 con las “Marchas por Jesús”. Ahora contamos con un amplio campo de organizaciones basadas en la fe, con redes de articulación regional, incluso movimientos políticos. Vemos también un proceso de profesionalización de la incidencia política evangélica, con cada vez más jóvenes involucrados, formados en diversas disciplinas y con experiencia política. Estas nuevas configuraciones requieren, por un lado, ser analizadas (sobre todo teológicamente); y segundo, ser reconocidas. El campo evangélico ha dejado de ser una minoría reactiva para pasar a ser un referente polisémico que puede mover el tablero político de un país.³

Es importante destacar que lo evangélico no es sólo un significativo vinculado a resistencias con agendas valóricas, aunque ello articule la movilización de los sectores mayoritarios, o al menos más visibles. Detrás del abanderamiento de estas demandas, existen agendas más amplias, que van desde concepciones liberales de la economía hasta formas particulares de concebir el Estado, la libertad de expresión, la construcción de políticas públicas, entre otros. Menciono esto para subrayar el hecho de que muchos grupos evangélicos con presencia pública no son sólo sectores reactivos en temas morales, sino -tomando esos temas como punta de lanza- representan movimientos con objetivos y estrategias políticas de alcance estructural.

Aquí una preocupación con respecto a grupos evangélicos que quieren desmarcarse de estos sectores conservadores y fundamentalistas, pero que a la vez no quieren ser identificados con posiciones más progresistas/ecuménicas/de izquierda. Está muy bien evitar la polarización, ¿pero es realmente estratégico (y profético, si me permiten) hacer silencio sobre temas referidos a sexualidad y género por no querer ser asociados/as con ciertos sectores? Si queremos desmarcarnos de los fundamentalismos, ¿cómo lo haremos si la bandera de movilización que más utilizan es el tema de género y sexualidad? Hay momentos que

3 Cfr. N. Panotto, “Lo evangélico como fuerza agonista: disputas hegemónicas frente a la transición política latinoamericana”, *Encartes*, vol. 3, núm. 6, septiembre 2020-febrero 2021, pp. 36-51; “Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA”, *Revista Cultura & Religión* 14 (2020), pp. 100-120.

la política implica posicionamientos más firmes, sin que ello implique caer en juegos maniqueos.

Esto nos lleva a otra pregunta más: ¿cuáles son las pluralidades que habitan lo evangélico y qué podemos hacer para visibilizarlas desde una clave política? Esta es una cuestión que entra en lo que podríamos denominar como un ámbito de lo *estratégico*. Es importante desmarcar lo evangélico de la polarización que hoy atraviesa la política latinoamericana; más bien, desmarcarlo de esa visión estereotipante que lo relaciona con uno de sus polos, es decir, con ese rostro neoconservador que se lleva todas las miradas, al punto de calcar lo evangélico con dicha visión sociopolítica. Pero para lograr ese desplazamiento, no es necesario tironear desde el otro polo. Nos referimos, más bien, a visibilizar las múltiples formas de asumir lo evangélico, con su diversidad de posicionamientos políticos, prácticas sociales, articulaciones públicas, etc.

Esto nos pone frente a un desafío sociocultural y político aún más amplio, y por ello más complejo: no estamos frente a la necesidad sólo de redefinir lo evangélico sino de cómo entendemos el mundo religioso en su pluralidad, las identificaciones religiosas y espirituales en su heterogeneidad, los modos de comprender la relación entre religión y política en sus incontables configuraciones. Allí tenemos mucho que hacer, desde nuestra fe como evangélicos/as, pero también desde un trabajo conjunto con diversos actores sociales, hacia una forma más abierta, crítica y heterogénea de entender la relación entre espiritualidades y lo social.

¿Cómo respondemos a este escenario desde una visión teológica? Creo que un primer elemento es *asumir nuestro lugar, más concretamente, nuestro lugar público*. Hay sectores evangélicos que, a pesar de su fuerte presencia pública, actúan de una forma victimizante, como si fueran una minoría perseguida o como si todo lo que se tratara en términos de ampliación de derechos, fuera un ataque directo contra ellos/as (porque, al parecer, contrariar ciertas visiones políticas evangélicas es equivalente a contrariar a Dios mismo). Esta actitud no es nada inocente y trae consigo varias consecuencias o intenciones: 1) instrumentalizar dicha victimización como una estrategia de incidencia o 2) ingresar a espacios de participación ciudadana y política (sea a nivel nacional

como internacional) para que, una vez dentro, promuevan un discurso reactivo que niega la legitimidad de otros sectores que reclaman ser incluidos y reconocidos.

Si lo evangélico quiere ser parte del debate público, debe reconocer su lugar y asumir las reglas del juego, especialmente del juego democrático. A esto me refiero con el problema del “excepcionalismo religioso”: queremos ser parte de los espacios de debate, pero no asumirnos como agentes políticos ni las consecuencias de nuestras actitudes excluyentes frente a otros sectores. Queremos democracia para ser reconocidos, pero no para dignificar a otros/as. Queremos tener voz en espacios de diálogo ciudadano, pero impedimos la voz de los demás.

Asumir un lugar significa sentarse en uno de los tantos puestos que forma parte de la mesa pública. Por ello, uno de los desafíos es pensarnos desde la lógica de sociedad civil, y no desde cierto exclusivismo como expresión religiosa. El tratamiento de lo religioso en la política contemporánea, donde la idea de libertad religiosa pareciera tener, por momentos, una especie de estatus de privilegio frente al derecho de otros sectores sociales, impide muchas veces la construcción de una noción más amplia de lo democrático. Es así como la fe, lo religioso, lo cristiano, lo evangélico, devienen en murallas de división, antes que en campos de inclusión.

Un segundo desafío es repensar nuestra propia “historia política” como campo religioso. Como mencionamos al inicio, el campo evangélico fue una minoría que luchó por la ampliación de las agendas de derechos civiles, no sólo en relación con el reconocimiento legal de su estatus sino sobre áreas que involucran a otros sectores de la sociedad. Esto nos lleva a preguntarnos desde dónde incidimos hoy públicamente, ¿para defender un lugar de exclusividad y privilegio? ¿Para legitimar el lugar de predominio del cristianismo? ¿Para divinizar ciertas ideologías?

Conocer nuestra historia no solo significa identificar distintos tipos en que lo evangélico y lo político se han vinculado, sino también un ejercicio teológico en dos direcciones: plantear cuál es el propósito y la función de la teología. ¿Sirve a la construcción de una narrativa defensiva y reactiva o para aportar al diálogo público por el bien común? Si forma-

mos parte de un espacio público más amplio, plural, ¿desde dónde nos paramos? ¿Cuáles son los elementos específicos de nuestra identidad?

2. Una teología política en clave anabautista

Dentro de este proceso de redefinición identitaria -y en este caso, en el marco de la FTL- siempre sostuve la importancia de rescatar las raíces anabautistas como un modo de hacer eco con una de las corrientes reformistas que más se acercan a la configuración tanto cultural como teológica del campo evangélico latinoamericano. De aquí me gustaría solamente lanzar algunas líneas de lo que podríamos denominar como *teología política anabautista*, que nos permita responder en clave teológica a las últimas preguntas que nos acabamos de hacer.

Remarco que al hablar de teología política no me refiero a la construcción sistemática de un tipo de propuesta particular -como sí podríamos identificar con el paso del tiempo en la comunidad anabautista a nivel global a través del desarrollo de una fuerte producción teológica en términos de paz, relación iglesia-estado, prácticas de justicia, etc.- sino a la dimensión política que adquieren las diversas prácticas que hacen a su identidad, y cómo ello nos permite redefinir la función política de la teología. En este sentido, me parece valioso rescatar la relevancia política que posee la identidad anabautista en tanto agente religioso, más que solamente en su aporte sobre un discurso específico.⁴

Aquí vale aclarar que entendemos lo político desde una dimensión ética antes que institucionalista. “Lo político” de las prácticas religiosas no reside tanto en el tipo de relación que tienen con instituciones o discursos tradicionalmente asignados al campo de la política, sino más bien a los procesos de resignificación identitaria que habilitan como comunidad o agente social, desde la atención a demandas particulares y los procesos que construyen para atenderlas. De esta manera, lo institucional es sólo un aspecto más dentro de la dimensión política que constituye a la comunidad eclesial, en su búsqueda por atender a

4 Esto también lo afirman varios teólogos anabautistas, que a veces rechazan el hecho de que el discurso pacifista sea la única propuesta de este grupo.

demandas y reivindicaciones. De aquí que las comunidades religiosas son agentes políticos desde su propia especificidad identitaria.⁵

Si comparamos el anabautismo con la visión política de la teología de Lutero, hay varios elementos similares como también diferenciales. Por ejemplo, en ambas expresiones existe una distinción de regímenes (uno celestial, otro terrenal) y un gran énfasis en lo cristológico como punto de partida, lo cual conlleva una deconstrucción del lugar de la tradición y la institución. Pero en el caso del anabautismo, el énfasis en la no violencia hace que la distinción entre regímenes sea más bien ontológica que programática, habilitando una más profunda crítica frente a la dimensión de clausura que conlleva cualquier tipo de institucionalidad o sutura discursiva, y las prácticas de violencia que podrían conllevar.⁶ En este sentido, todo proceso de institucionalización o dogmatización conllevan en sí un germen de violencia que hay que advertir, y si es necesario resistir.

Por otro lado, en el anabautismo encontramos un énfasis más bien ético sobre la cristología. Más allá de las importantes implicancias socio-políticas en torno a la distinción entre teólogos de la cruz y teólogos de la gloria en Lutero, la cristología anabautista –de corte más bien pietista y místico- posibilita una radicalización sobre las prácticas de justicia de los creyentes y la misma comunidad.⁷

Pero el punto de mayor implicancia política es el concepto de *comunidad local* dentro del anabautismo.⁸ Desde aquí, podemos leer en clave política los siguientes elementos:

- La hermenéutica comunitaria del texto bíblico empodera el lugar de los sujetos creyentes como agentes capaces de desarrollar procesos de interpretación, tanto personales como contextuales.

5 N. Panotto, *Teología y espacio público*, GEMRIP, Buenos Aires, 2015.

6 J. Reimer, *Toward an Anabaptist Political Theology: Law, Order, and Civil Society*, Casca de Books, Oregon, 2014.

7 J. H. Yoder, *Jesús y la realidad política*, Certeza, Buenos Aire, 1985.

8 J. Driver, *Convivencia Radical*, Fundación Kairós, Buenos Aires, 2006.

- La centralidad en la decisión de los sujetos a partir de su fe –por ejemplo, con respecto al bautismo- ubica al creyente como el epicentro de los procesos institucionales, y no al revés.
- La crítica sobre la abstracción del dogma y un mayor equilibrio en torno al sentido de prácticas de justicia en y desde la comunidad, posibilita la construcción de una ética de rasgos políticos, al permitir la reflexión sobre la responsabilidad con el contexto, las fuerzas políticas y por, sobre todo, el Otro/a.
- La localidad o localización de lo comunitario abre una brecha de diferencia, es decir, un antagonismo interno dentro de las estructuras de la iglesia, el dogma, la teología y la misma estructura política, que habilita procesos de cambio y conflicto necesarios para instancias de renovación y contextualización.

Resumiendo, hay tres elementos del movimiento anabautista que me parecen importantes considerar para indagar sobre su teología política o, en otros términos, la dimensión política de su propuesta. Primero, el énfasis sobre el lugar del sujeto-creyente (el cual tiene mayores matices de autonomía que la reforma luterana), y la idea de iglesia local (lo cual implica una crítica hacia todo intento desmesurado de institucionalización, abstracción y tradicionalización), conllevan por sí mismos una dimensión política, al habilitar temáticas más amplias como: el rol de la agencia de los sujetos en medio de las dinámicas sociales e institucionales; la tensión entre particularidad/universalidad, subjetividad/objetividad, institucionalización/desinstitucionalización; la construcción de espacios comunitarios de resistencia y convivencia en medio de un contexto de desgaste social.

Segundo, el anabautismo logró un proceso de articulación particular entre discursos históricos, demandas sociales coyunturales y relecturas teológico-políticas a partir de los agentes en juego del momento. Aquí partimos de una noción filosófica que enfatiza sobre la relevancia política de un marco identitario a partir de la posibilidad de articular diversas expresiones ideológicas, prácticas sociales y cosmovisiones históricas, desde el lugar de un “punto nodal” (es decir, un posicionamiento socio-político particular) que de alguna manera encadena equivalencialmente (como diría Ernesto Laclau) diversas voces, perspectivas y agentes con

el propósito de responder a coyunturas particulares de la comunidad. En este sentido, el anabautismo logró aunar de manera particular una tradición histórica que se remitía a diversas expresiones medievales, desde una relectura de los posicionamientos socio-religiosos del momento (especialmente el luterano) y atendiendo a las demandas de grupos sociales específicos, especialmente a los que por aquel entonces representaban el “resto” dentro de las fronteras establecidas. Por ende, la relevancia e impacto del anabautismo no sólo remite a una “radicalidad” con respecto al discurso luterano oficial, sino a elementos de mayor densidad y profundidad socio-religiosa, que adjuntan un conjunto muy amplio de tiempos, discursos, prácticas sociales y visiones religiosas.

En tercer y último lugar, la teología política anabautista se vislumbra en esa capacidad de poner una “frontera interna” (no solo externa) a las visiones religiosas y sociales vigentes. Esto lo vemos en las críticas al luteranismo como también a su posicionamiento crítico frente a las fuerzas políticas. En ambos casos, vemos que existe simultáneamente una identificación, y desde allí una diferenciación. Por otro lado, tanto en su perspectiva de la reforma luterana como del rol de las fuerzas políticas, toma de sus mismos fundamentos para cuestionar su estatus ontológico, es decir, de un discurso fuertemente cristológico, de una práctica eclesiológica, de la relevancia de diversos elementos litúrgicos. De esta manera, el anabautismo “contamina” la sutura de las cosmovisiones imperantes deconstruyendo su contenido fundamental desde adentro, es decir, desde el propio discurso teológico y político.

Para concluir, podríamos argüir que el impacto socio-político del anabautismo reside en la emergencia de su misma particularidad identitaria. Esto nos ayuda a plantear el análisis de la relación entre religión y política desde una perspectiva más amplia, precisamente a través de su localización y particularización en instancias más propias a las identidades religiosas, y cómo ellas entran en tensión y diálogo con otros agentes, discursos, prácticas y coyunturas.

Es a partir de aquí, también, que podríamos abrir un diálogo más profundo, tanto desde una perspectiva crítica y analítica como propositiva, sobre la dimensión política de las comunidades evangélicas mayoritarias en la actualidad. ¿Podríamos decir que las especificidades

de la tradición anabautista –es decir, su hermenéutica bíblica, su sentido de comunidad local, su cuestionamiento hacia la ortodoxia- son las que han logrado una mayor adherencia a ciertas formas de ser iglesia protestante hoy y no otras? ¿Cómo se pueden radicalizar los presupuestos teológicos que la fundamentan para alcanzar un impacto político determinado? ¿Es posible repensar una identidad anabautista que nos permita radicalizar el lugar crítico y constructivo de las comunidades evangélicas hoy?

Volviendo a las preguntas que nos hicimos anteriormente, la tradición anabautista nos permite pensar en la dimensión política evangélica, no como un reactivo que se absolutiza, sino como una identidad que reacciona críticamente frente a cualquier intento de absolutizar una particularidad, incluso institucionalmente, sea religiosa, política, moral o cultural. Así como los anabautismos fueron movimientos religiosos que escucharon las demandas de masas movilizadas contra la opresión oligárquica, como evangélicos/as debemos aprender que la teología es siempre un ejercicio de apertura histórica, de atención al rostro del Otro y de defensa, no de una identificación arrogante de una fe particular, sino de principios que insten al bien común, desde un Evangelio siempre entregado y encarnado para luchar por la redención de los márgenes.

4. Ungidos para Gobernar - los evangélicos fundamentalistas en la plaza pública

Dario Lopez¹

Tengo la utopía de un país en el que cada persona o grupo social puedan contribuir con algo a su desarrollo y sentirse parte de él. Todos, desde nuestra pequeña trinchera, tenemos el deber y el derecho de colocar nuestro ladrillo en la construcción de aquel gran edificio inconcluso que es nuestro país (Juan Fonseca 2002:10-11).

Introducción

En las últimas décadas dos asuntos relacionados con el campo religioso han llamado la atención de los estudiosos de la religión en América Latina y el Caribe de habla hispana. Se trata, por un lado, de la pérdida del predominio absoluto que la Iglesia Católica Romana tenía en el campo religioso desde el periodo colonial. Actualmente, el campo religioso es más diversificado y otras confesiones, como las iglesias evangélicas de distinto trasfondo teológico e histórico, tienen un crecimiento numérico notable en toda la región, particularmente en Centroamérica (Guatemala, El Salvador y Honduras). Y, por otro, la sorpresiva incursión en la plaza pública del sector fundamentalista², refractario a la

1 PhD en el Oxford Centre for Mission Studies-Open University del Reino Unido. Maestría en Misiología por la Facultad Evangélica Orlando Costas y Pastor de la iglesia “Monte Sinai” de la Iglesia de Dios del Perú en Villa María del Triunfo-Lima.

2 Los evangélicos fundamentalistas reacios al diálogo con quienes tienen una opinión política distinta a la de ellos, e intolerantes e irrespetuosos con las personas e instituciones que tienen una visión de la vida y opciones de vida diferente a la que ellos afirman; no son,

democracia, de las iglesias evangélicas. En su autoimagen, este sector de los evangélicos, se ve a sí mismo como *Ungido para gobernar*; es decir, cree tener el mandato divino de refundar moralmente a las naciones y construir teocracias bajo la impronta de su sello religioso particular, sin importar las creencias de los ciudadanos que no comparten su visión religiosa de la vida.

A la luz de esa realidad, se examinará la emergencia de los evangélicos fundamentalistas en la plaza pública, concentrándonos específicamente en las razones por las que se interesan actualmente en los asuntos públicos, cambiando de esa manera su discurso apolítico y contrario a la política de las décadas anteriores. Habría que precisar, sin embargo, que no todos los evangélicos son fundamentalistas y, por lo tanto, refractarios a los principios democráticos de diálogo, tolerancia y respeto. Además, se debe subrayar que no todos los ciudadanos evangélicos tienen una misma opinión, opción o preferencia política-electoral.

Cabe una precisión antes de comenzar nuestro examen de la emergencia de este sector religioso en la plaza pública. No pretendo ser objetivo ni imparcial en mi examen del tema en cuestión. La razón es que muchas décadas atrás, José Carlos Mariátegui, precisó en su famoso libro *Siete Ensayos*: «[Meto] toda mi sangre en mis ideas (...) no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones» (Mariátegui 1995, pp. 11, 12).

Cuando se trata de política, particularmente de religión y política con especial énfasis en los evangélicos fundamentalistas, resulta difícil para mí dejar a un lado mis pasiones, así como la crítica aguda a quienes convierten la fe en ideología barata, el púlpito en plataforma de propaganda partidaria y el templo en un lugar de adoctrinamiento para taladrar las conciencias de los creyentes hasta vaciarlas de toda memoria colectiva. Es así, porque creo que los evangélicos refractarios a la democracia tienen que comprender que, en sociedades democráticas,

por supuesto nada democráticos cuando transitan en la plaza pública, aunque afirmen lo contrario. Su fundamentalismo religioso los convierte en un sector social refractario a principios democráticos fundamentales (diálogo, tolerancia y respeto) orientados a la construcción de sociedades más abiertas, plurales e inclusivas en las que todos los ciudadanos tengan igualdad de oportunidades, respeto a su opción de vida, y acceso a la justicia.

las convicciones religiosas no tienen que imponerse verticalmente, y menos aún, como políticas de Estado. En democracia, la fe no se impone verticalmente, sino que se expone libremente en la plaza pública, con tolerancia y respeto, buscando dialogar con quienes tienen una visión de la vida distinta a la de la religión cristiana.

1. La primera generación protestante

Un examen de la presencia misionera de la primera generación protestante, desde fines del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX, indica que, debido a su condición de minoría religiosa en un continente bajo el predominio absoluto de la Iglesia Católica Romana en el campo religioso, tuvo que realizar acciones sociales y políticas orientadas a la construcción de una democracia más plural y laica en alianza con los sectores políticos liberales y anticlericales. Esto explica su participación en la lucha por la libertad de conciencia y de religión, así como su interés en lograr avances democráticos como el matrimonio civil, los cementerios laicos y el acceso a la educación pública de las mujeres. En otras palabras:

...las iglesias evangélicas que llegaron más tempranamente a nuestros países sintieron que su misión evangelizadora debería incluir una dimensión social, en el campo de la educación y del servicio. A ese fin fundaron escuelas, tanto mediante el establecimiento de importantes centros educacionales, en un intento de acompañar con una educación moderna y liberal a los sectores progresistas, como con modestas escuelas parroquiales en barrios humildes o sectores campesinos. Por otra parte, en el campo social, y según las necesidades y situaciones, las iglesias evangélicas crearon hospitales y centros de salud, orfanatorios, hogares y aún algunas cooperativas. Tanto en el ámbito educacional como en el del servicio, las instituciones evangélicas se mantuvieron al margen de la lucha política partidaria. Pero, sin duda, su labor coincidía, en su orientación social, con las fuerzas políticas llamadas habitualmente “liberales” o “progresistas” (Míguez Bonino 1999, p. 11).

La contribución a una educación más democrática y moderna, por ejemplo, de los colegios metodistas en Perú (Lima, Callao, Huancayo), Bolivia (La Paz, Cochabamba) y Chile (Iquique) visibilizan esa realidad. Lo mismo se puede afirmar con respecto a la contribución de las primeras misiones protestantes en el campo de la salud y en la secularización de la profesión de enfermería. Tuvo que ser así, porque una acción misionera más abierta a lo público y menos restringida al ámbito privado, favorecía la libertad de acción misionera para las confesiones religiosas distintas a la católica romana (Fonseca 2002; Mondragón 2005).

Una de las lecciones históricas más valiosas que se pueden derivar y aprender de la acción misionera de la primera generación protestante está en su conexión con la lucha por sociedades democráticas más abiertas, plurales y modernas. Esta fue una generación protestante que entendió que el diálogo, la tolerancia y el respeto, además de principios democráticos que todos los ciudadanos tenían que aprender y vivir en la cotidianidad de la experiencia humana común, eran insumos valiosos para alcanzar la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión, así como para el establecimiento definitivo de opciones religiosas distintas a la católica romana. Lamentablemente, las siguientes generaciones protestantes no caminaron en la misma vereda teológica que sus antecesores, perdiéndose así el impacto social y político que tuvo la primera generación protestante en las sociedades latinoamericanas más abiertas y que apostaban por la construcción de democracias plurales e inclusivas, alejadas de la tutela política y religiosa de la iglesia católica romana.

2. Lo que vino después

La presencia de las iglesias evangélicas en la vida pública cambió significativamente cuando arribaron, desde mediados de la década del cuarenta del siglo XX, misiones evangélicas más conservadoras, teológica y políticamente, procedentes principalmente de los Estados Unidos de Norteamérica. A partir de esos años y con mayor insistencia en las décadas siguientes, las diversas expresiones de la fe evangélica se despreocuparon por los asuntos sociales y políticos del entorno de

misión, concentrándose principalmente en la expansión numérica. En esas décadas:

...el protestantismo se convierte principalmente en una fuerza religiosa y, por ello, adopta una postura proselitista más agresiva. Los protestantes ya no son tan “modernizadores” sino que adoptan posturas que incluso descalifican los valores de la modernidad. Los misioneros y los nuevos dirigentes nacionales, bajo la impronta fundamentalista, se dan cuenta que la perspectiva civilizadora contextualizada no produce crecimiento numérico, por lo que se preocupan menos por impactar la sociedad con nuevos valores y más por ganar nuevos adherentes. El protestantismo deja de ser una alternativa cultural y se reduce a ser sólo una opción religiosa... (Fonseca 2002, p. 43).

Esta orientación teológica-política secuestró ideológicamente a la mayoría de las iglesias evangélicas, limitando su presencia misionera a la plantación de nuevas iglesias en las ciudades y en el campo, con el fin de establecerse como una opción religiosa más en la región. La consecuencia inmediata de ese cambio de mentalidad teológica y de práctica misionera fue, como se ha señalado previamente, un desinterés por los asuntos públicos y un abandono de toda lucha por una democratización de la sociedad. La razón de fondo de ese cambio se explica en los siguientes términos:

Tradicionalmente, la gran mayoría de evangélicos ha concentrado su esfuerzo en la evangelización definida como la difusión de “las buenas nuevas de que Jesucristo murió por nuestros pecados y resucitó de los muertos, según las Escrituras, y que ahora como el Señor que reina ofrece el perdón de pecados y el don liberador del Espíritu a todos los que se arrepienten y creen” (Pacto de Lausana, sección 4). Su preocupación central ha sido la reconciliación del hombre con Dios a nivel personal. Y no siempre han visto la estrecha relación que hay entre el amor a Dios y el amor al prójimo, entre la fe y las buenas obras, entre la justificación en Cristo y la justicia social (Padilla 1997, p. 50).

A diferencia de la primera generación protestante que comprendió y vivió el Evangelio como una verdad pública, la segunda generación protestante y quienes vinieron después, comprendieron y vivieron el Evangelio como una verdad confinada al espacio privado de la vida, como una verdad que exigía un retiro del mundo, como un mensaje enclaustrado a los templos, y como un discurso religioso para almas incorpóreas. Varias fueron -y son todavía hasta hoy- las razones que explican el apoliticismo y la opinión contraria a la política que tradicionalmente caracterizó, hasta décadas recientes, a buena parte de los evangélicos latinoamericanos:

(1) La influencia de misioneros cuya enseñanza (tal vez más por lo que eran que por lo que decían) pasaba completamente por alto la responsabilidad social y política de los cristianos [...] (2) El “complejo de minoría” de los evangélicos, fraguado en un ambiente de hostilidad (y hasta de abierta persecución religiosa), un ambiente donde la cuestión de su propia sobrevivencia necesariamente ha desplazado todas las preguntas que podrían haberse hecho sobre su posible aporte a la construcción de una nueva sociedad [...] (3) El énfasis en una escatología futurista en las iglesias evangélicas, en tanto que la acción social y política queda relegada al ámbito de tareas ajenas al interés de los cristianos (Padilla 1991a, p. 5).

La segunda generación protestante y las generaciones posteriores tuvieron entonces serios problemas teológicos para comprender y aceptar que el Evangelio es una verdad pública que interpela y que desnuda los pecados personales y estructurales, así como una Palabra que dignifica a las culturas y que provoca transformaciones sociales y políticas.

Sin embargo, no todo fue penumbras en esos años, porque entre las décadas del sesenta y del setenta del siglo XX, desde el interior de la comunidad evangélica latinoamericana, fueron emergiendo voces y posiciones disonantes con la mentalidad y práctica de la mayoría de las iglesias, especialmente con respecto a su relación con los problemas sociales y políticos de los países de la región. La formación de *Iglesia y Sociedad* (ISAL, Lima-Perú, 1961) y de la *Fraternidad Teológica Latinoamericana* (FTL, Cochabamba-Bolivia, 1970) que representaban, por un lado, a la expresión ecuménica del movimiento protestante (ISAL) y, por otro, a

los evangélicos radicales dentro del protestantismo conservador (FTL), dan cuenta de esa realidad. Se trataba de voces jóvenes para quienes, con sus matices teológicos e ideológicos particulares, el Evangelio era una verdad pública y tenía una innegable dimensión social y política.

Para el caso particular del sector progresista o radical dentro del movimiento evangélico latinoamericano más conservador, preocupado por las cuestiones sociales y políticas, cuya plataforma teológica y misional pública fue la FTL, se puede señalar que, paso a paso, fue incidiendo en un sector importante de las iglesias evangélicas. Una incidencia que se visibilizó a partir de la década del ochenta del siglo XX en la formación de instituciones de servicio y acción social orientadas a la lucha contra la pobreza, la defensa de los derechos humanos y el cuidado responsable del medio ambiente (dos ejemplos notables son, por un lado, la Asociación Diaconal Paz y Esperanza con presencia en Perú, Ecuador y Bolivia; y, por otro, El Centro Esdras de Guatemala). Y se expresó, además, en una participación personal y colectiva en los movimientos sociales y en los partidos políticos e, incluso, en más de un caso en la formación de partidos políticos confesionales (Padilla 1991b; Freston 2008).

3. Los evangélicos y los asuntos públicos

Desde la formación de ISAL y la FTL, durante las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado, había comenzado a expresarse una creciente preocupación por los asuntos públicos por parte del sector más concientizado políticamente de la comunidad evangélica. La presencia de evangélicos del ala ecuménica de la comunidad evangélica en los movimientos sociales y partidos políticos fue una expresión visible de esa conciencia política. La Declaración de Jarabacoa (1983), fruto de una Consulta sobre “La Teología y la Práctica del Poder” convocada por la FTL, fue la otra expresión visible de creciente conciencia política por parte del sector radical del movimiento evangélico más conservador.

Este despertar político de los evangélicos que no siempre se expresó en una activa participación en el debate de los asuntos públicos candentes de largo plazo de la región (pobreza, injusticia, marginación)

y en la transformación social y política, condujo, sin embargo, a la formación de partidos políticos de inspiración evangélica en varios países. Los evangélicos pensaban que, de esa manera, con la construcción de partidos políticos distintos a los partidos tradicionales, contribuirían al adecentamiento de la democracia y a la moralización del país.

Un dato bastante notorio de esta experiencia de formación de partidos políticos evangélicos que, finalmente, fracasó en toda la región; fue que quienes estaban detrás, como garantes y operadores, además de ser personalidades notables del movimiento evangélico conservador, eran los que en décadas atrás defendían el apoliticismo de los evangélicos y una postura teológica contraria a la participación social y política de los creyentes.³ En otras palabras:

...muchos de los evangélicos que ingresan a la vida política no son creyentes de las iglesias o de los grupos que siempre expresaron interés en ella -las iglesias más tradicionales, a menudo llamadas, críticamente, "liberales"- sino más bien de aquellas para las cuales el mundo político fue siempre considerado sospechoso, inconveniente para el cristiano o incluso lisa y llanamente diabólico. Son los que afirmaron rotundamente que "un cristiano no puede meterse en política" (o sus hijos) quienes han producido esta irrupción de los evangélicos (Míguez Bonino 1999, p. 12).

De este sector del movimiento evangélico, a diferencia de la segunda generación protestante más reacia a la participación política de los creyentes y más preocupada por el crecimiento numérico y la instalación de nuevas iglesias, se afirma que su:

...participación no se mantiene en el ámbito, un tanto neutral, del mundo de la educación y el servicio, sino que irrumpe directamente en la vida política partidaria, ya sea ingresando en partidos políticos, ya tratando de formar "corrientes"

3 Distinta fue la experiencia del Frente Evangélico (FE) en el Perú en cuya formación en 1978, con el objetivo de participar en las elecciones para una Asamblea Constituyente, participaron líderes del sector conservador del movimiento evangélico que, además de conciencia social y política, habían escrito sobre estos asuntos. Dos de ellos destacan notoriamente: Samuel Escobar y Víctor Arroyo.

propias dentro de esos partidos, ya intentando crear partidos “evangélicos” (Míguez Bonino 1999, pp. 11-12).

Acerca del peregrinaje que siguió este sector evangélico conservador, interesado en la formación de partidos políticos confesionales para defender la libertad de conciencia y de religión y para obtener ventajas del Estado (exoneración de impuestos, capellanías en hospitales y centros militares y policiales, pasaporte diplomático para los funcionarios religiosos, etc.), se afirma que hubo «tres modelos históricos de participación política de los evangélicos» (Pérez Guadalupe y Grundberger 2018, p. 53). Estos tres modelos históricos fueron los siguientes:

1. El partido evangélico: es el movimiento o partido confesional, integrado y liderado exclusivamente por “hermanos evangélicos, que bajo un “mandato religioso” quieren llegar al gobierno de sus países para, desde ahí, poder evangelizar mejor [...] Sus objetivos políticos son meramente instrumentales y estratégicos, ya que su intención real es llegar al poder para gobernar religiosamente -algunos dirían teocráticamente- y para evangelizar. La pretensión de formar movimientos o partidos confesionales se ha dado prácticamente en todos los países de la región a partir de los años ochenta y en todos ha fracasado, ya que no se ha logrado ni siquiera obtener el apoyo de sus hermanos en la fe, menos aún el de los votantes no evangélicos [...] **2. El frente evangélico:** se trata de un frente político liderado por hermanos evangélicos de diferentes denominaciones, pero que se abre a otros actores que comparten con ellos sus ideales políticos (aunque no plenamente sus ideales religiosos); en este caso, de cierta manera renuncian a sus principios religiosos para privilegiar, pragmáticamente, sus posibilidades políticas [...] Ante la imposibilidad real de llegar al poder a través del partido confesional evangélico, en el cual solamente los hermanos son aceptados como miembros, optan por una alternativa intermedia al llamar a otros actores políticos no evangélicos, siempre y cuando sean los hermanos quienes lideren el movimiento -aunque pueden presentar un candidato no evangélico- [...] **3. La facción evangélica:** consiste en la participación de líderes evangélicos en procesos electorales dentro de partidos o movimientos políticos ya

constituidos, sobre la base de alianzas electorales (pero sin tener la capacidad de liderar dicho movimiento o partido). [...] Ante el fracaso del partido evangélico y la imposibilidad inmediata del frente evangélico, se ha optado por participar en este modelo de gratificación mutua. De este modo, los evangélicos están contentos con participar en un partido político importante, que supuestamente les dará mayor visibilidad y expectativas de triunfo, y los partidos políticos se muestran a gusto de tener a algunos representantes del movimiento evangélico en sus filas. En suma, se trata del modelo que mejor ha funcionado hasta ahora (Pérez Guadalupe y Grundberger 2018, pp. 53-55).

Así fue en efecto. Ante el fracaso de los partidos políticos confesionales, así como las serias dificultades que se tuvo para articular el llamado “frente evangélico”, se obtuvo mejores resultados en la conformación de una «facción evangélica»⁴ en las agrupaciones políticas del sistema de partidos de los países de la región.

Sin embargo, se tiene que precisar que la presencia de personas de confesión evangélica en el espacio público como, por ejemplo, los congresistas evangélicos peruanos, no significó necesariamente una diferencia sustantiva con las prácticas habituales de manejo de los asuntos públicos por parte de los políticos tradicionales. La presencia de evangélicos en el terreno político no adecentó la democracia, no contribuyó a la construcción de un país de iguales, ni un mayor interés por el bien común. Entre otras razones, porque su interés particular, específicamente a partir de la década del noventa del siglo XX, fue

4 La experiencia de las dos últimas décadas, para el caso del Perú, así lo demuestra. Los evangélicos que llegaron al Congreso de la República, pastores y laicos, fueron elegidos por ser candidatos en las listas de partidos o movimientos políticos no confesionales: Durante el gobierno de Alejandro Toledo 2001-2006 (Walter Alejos-Presbiteriano, Perú Posible), Alan García 2006-2011 (Alda Lazo-Neopentecostal, Restauración Nacional; María Sumiri-Metodista, Partido Nacionalista), Ollanta Humala 2011-2016 (Eduardo Nayap-Nazareno, Partido Nacionalista; Julio Rosas-Alianza Cristiana y Misionera, fujimorista; Humberto Lay-Neopentecostal, Alianza por el Gran Cambio) y Pedro Pablo Kuczynski 2016-2018 (Juan Carlos González-Neopentecostal y Tamar Arinborgo-Pentecostal, Fujimoristas; Moisés Guía Pianto-Iglesia Evangélica Peruana, Peruanos por el Kambio; Julio Rosas-Alianza Cristiana y Misionera, Alianza para el Progreso y luego no partidizado).

asegurar la participación de evangélicos en los Congresos Nacionales, con el fin de garantizar la libertad de conciencia y de religión, y buscar leyes de exoneración de impuestos para las iglesias. Y, desde la última década, intentar imponer su visión religiosa de la vida, sobre creyentes y no creyentes, tratando de incidir en las políticas públicas en materia de ética sexual, salud reproductiva, política poblacional y educación.

4. Los evangélicos fundamentalistas en la plaza pública

La actual irrupción del sector fundamentalista y poco democrático, de la comunidad evangélica latinoamericana y caribeña en la plaza pública, no apunta a fortalecer la democracia o a la construcción de un país de iguales. Su interés real se nota claramente en las movilizaciones del colectivo “Con Mis Hijos No te Metas”. Este colectivo manufacturado y maniobrado por los evangélicos reacios a aceptar los principios democráticos de respeto, diálogo y tolerancia; curiosamente en una alianza estratégica o un ecumenismo de conveniencia político-religiosa, con iglesias neopentecostales que tienen poder económico y mediático, y con sectores ultraconservadores de la iglesia católica romana, cuestionan la responsabilidad que tiene el Estado de brindar una educación integral a niños y adolescentes en las escuelas públicas. Este sector religioso cree que las políticas públicas (las políticas de salud, poblacional y educativa) tienen que estar supeditadas a las creencias religiosas, y ser construidas a partir de las convicciones religiosas. En otras palabras, la «incursión de los “evangélicos políticos” responde más a una nueva lógica de utilización instrumental de la política con fines religiosos que a una histórica utilización de la religión con fines políticos» (Pérez y Grundberger 2018, p. 95).

¿Por qué el sector poco democrático de la comunidad evangélica latinoamericana y caribeña, inesperadamente, irrumpe en la plaza pública? En relación con este asunto interesa especialmente indagar en las razones religiosas-políticas que están detrás del interés que tienen los evangélicos poco democráticos para intervenir en el debate sobre los temas opinables, debatibles y polémicos de la agenda pública. Interesa, además, porque a través de su discurso y sus acciones públicas dan cuenta

de que sueñan una teocracia en la que ellos gobernarán a las naciones para imponer su visión religiosa de la vida sobre todos los ciudadanos, independientemente de sus creencias.

Las razones religiosas-políticas que explican el inesperado interés de los evangélicos poco democráticos y refractarios a la democracia en los asuntos públicos son, por un lado, el acelerado crecimiento numérico de las iglesias evangélicas que le da un caudal electoral significativo en los procesos electorales y que explica, además, el interés que tienen los partidos políticos para aproximarse a este sector religioso en épocas electorales presuponiendo que los evangélicos votan masivamente por una sola opción política o que existe un voto evangélico homogéneo, inducido o cautivo. Específicamente, para los evangélicos poco democráticos, el crecimiento cuantitativo constituye una señal de aprobación divina, para que los “hijos de Dios” dejen de ser “cola” y sean “cabeza de las naciones”, y el crecimiento numérico explosivo de los últimos años es una clara “señal divina” para que abandonen su tradicional apoliticismo, y ejerzan liderazgo en el gobierno de las naciones.

En síntesis, de una postura apolítica y contraria a la política, sorpresivamente, los evangélicos fundamentalistas, fueron pasando a una incursión agresiva en la vida pública. ¿Cambiaron de mentalidad en cuanto a la política tradicionalmente considerada como un campo mundano e impropio para los creyentes? No ha sido así. Tienen un interés pragmático en la política y en el ejercicio ciudadano. No les interesa la democracia, el bien común o la justicia social. Su interés real es incidir en las políticas públicas y, a mediano plazo, copar y capturar al Estado para instaurar una teocracia. En otras palabras:

... estos nuevos o “renovados” evangélicos –ahora con evidente espíritu neopentecostal, con aires de “teología de la prosperidad” (o “ideología de la prosperidad”), muchas veces con pretensiones reconstruccionistas y con una creciente llegada a las clases medias y altas– son el nuevo rostro latinoamericano y los nuevos actores sociales y, sobre todo, políticos del movimiento evangélico continental (Pérez Guadalupe 2017, p. 214).

Además, este sector religioso vio en la actual coyuntura política, «una magnífica oportunidad para rentabilizar su “capital religioso en

capital político», sin pasar por un proceso de reflexión teológica, y menos de concientización de la realidad social (como sus antecesores)» (Pérez Guadalupe 2017, p. 215). La presencia del sector fundamentalista y poco democrático de las iglesias evangélicas en la plaza pública, en alianza con las iglesias neo-pentecostales y sectores ultraconservadores de la iglesia católica romana, ya no es entonces una novedad en América Latina y el Caribe de habla hispana. Y, hasta el momento, su presencia en el espacio público, no coadyuba a la construcción de sociedades más abiertas, inclusivas y plurales. Su intolerancia con respecto a los sectores sociales que tienen una comprensión más secularizada de la democracia, así como su incapacidad de dialogar con quienes eligen una opción de vida distinta a la de ellos, los convierte en un sector fundamentalista que, antes que el diálogo, busca imponer sus creencias de arriba hacia abajo sobre todos, basados en su autoimagen de *ungidos para gobernar*.

Se tiene que señalar, sin embargo, que no todos los evangélicos son refractarios a la democracia o enemigos declarados de principios democráticos como el diálogo, la tolerancia y el respeto a quien tiene una visión de la vida distinta a la de ellos. Las recientes experiencias de presencia visible de jóvenes evangélicos en las movilizaciones ciudadanas en defensa de la democracia en Chile, Perú y Colombia (2019, 2020, 2021), expresan que existe un sector evangélico -tal vez minoritario e invisibilizado- que, en el ejercicio pleno de su ciudadanía, sin representar orgánica e institucionalmente a su comunidad religiosa, tienen una manera distinta de comprender y vivir su fe en el espacio público. Estos jóvenes evangélicos, aunque no necesariamente actúan en forma orgánica ni en representación oficial de las iglesias a las que pertenecen⁵, no tienen prejuicios, cuando se trata de participar en marchas ciudadanas y luchar lado a lado con quienes tienen opciones de vida distintas a la fe evangélica, particularmente, si lo que está en juego es la construcción de un país de iguales y una democracia de todos y para

5 Conozco más de un caso de jóvenes evangélicos en varios países de la región que, sin desertar de su fe, lamentablemente, no congregan actualmente, porque no encuentran espacios de diálogo en iglesias en las que los pastores no escuchan y tienen prejuicios con respecto a la participación de los creyentes en los movimientos sociales o en los partidos vinculados a la izquierda política.

todos. Claramente, entonces, su comprensión de la democracia, la ciudadanía plena y el testimonio cristiano en la sociedad, no es la misma que la de los evangélicos fundamentalistas.

5. La experiencia político-electoral peruana 2021

El reciente proceso electoral peruano, abril-julio del 2021, un proceso singular que puso en jaque a la democracia, visibilizó no solamente los grandes desencuentros históricos de la sociedad peruana (racismo, exclusión y marginación), sino también los prejuicios y sospechas acerca de las opciones de izquierda política en el país. Visibilizó además las facciones políticas al interior de las iglesias evangélicas, las distintas simpatías y opciones político-electorales y el rechazo mayoritario a toda opción electoral de izquierda por considerarla comunista, atea y contraria a los valores cristianos.

Acerca de las facciones políticas al interior de la comunidad evangélica en esa coyuntura electoral, un conocido diario de circulación nacional (La República), acotaba lo siguiente en un artículo sobre el tema en cuestión: Líderes evangélicos divididos por respaldo a Castillo y Fujimori [...] Algunos se expresan a favor de la candidata de [Fuerza Popular] alegando rechazo al “comunismo”. Otros apoyan a Perú Libre [Pedro Castillo] en contra de la corrupción (Pereda 2021, p. 5).

Durante la primera vuelta electoral de abril del 2021, los evangélicos tuvieron varias opciones electorales de la derecha, izquierda y centro político. Un grueso sector de los evangélicos se inclinó, sin embargo, por apoyar electoralmente a dos partidos de la derecha política seriamente cuestionados; uno, por su pasado de corrupción e impunidad y petardeo constante a la democracia (Fuerza Popular-Fujimorismo); otro, por su asociación con sectores ultra-conservadores católicos como el Opus Dei (Renovación Popular).

Para la segunda vuelta electoral de junio de 2021, durante los meses de abril-mayo-junio, un sector de los evangélicos apoyó públicamente a Keiko Fujimori la candidata del fujimorismo. En un documento titulado “Evangélicos por la democracia: La responsabilidad de saber elegir”, afirmando que representaban a miles de evangélicos, así como

a instancias representativas de los evangélicos, expresaron lo siguiente sobre su postura política:

... El pueblo peruano se encuentra en la disyuntiva de elegir un gobierno de izquierda radical, y otro que garantice la continuidad de la democracia y la libertad... Nos preocupa el ideario marxista-leninista del partido Perú Libre y los planes de gobierno del candidato Pedro Castillo, con propuestas políticas que destruyen la democracia y sus instituciones y con propuestas económicas estatistas que ahuyentan la inversión y que en el pasado condujeron a graves crisis... Luego de varias reuniones de trabajo pastoral-eclesial y de escuchar a las distintas fraternidades pastorales del país que nos han expresado su preocupación por un eventual gobierno de izquierda extrema que pueda destruir las libertades civiles que hemos logrado, hemos decidido apoyar a la candidata presidencia Keiko Fujimori... Muchos apostamos por otras opciones en la primera vuelta, pero en esta hora decisiva para el futuro del país, optamos por la persona que más seguridad nos ofrece para fortalecer la democracia y la estabilidad del país [...] Desde el mensaje cristiano evangélico creemos que las personas pueden tener nuevas oportunidades; por esta razón, tenemos la expectativa que la candidata Keiko Fujimori haga un gobierno democrático, alejado de la corrupción, sin discriminación, sin odios ni rencores, respetando a las instituciones autónomas de nuestra democracia. Estaremos vigilantes, tanto los partidos políticos que han ofrecido el apoyo a la candidatura de Keiko Fujimori, como la ciudadanía, para que el gobierno se conduzca por el camino democrático; y ejerceremos nuestro control ciudadano y rol profético cuando sea necesario [...] Los miles de líderes y pastores que firmamos este pronunciamiento lo hacemos en oración y con la firme esperanza de que una gran transformación se producirá en nuestro país en beneficio, sobre todo, de los más pobres de nuestra patria (Lima, mayo de 2021).

Desde una mirada política distinta a la del sector fundamentalista; otro sector evangélico, a título personal y sin comprometer a las iglesias o instituciones a las que pertenecían, públicamente, expresó su apoyo

electoral a Pedro Castillo, candidato de “Perú Libre”. Castillo era el candidato de un partido de la izquierda radical que, sorpresivamente, pasó a la segunda vuelta electoral. El Colectivo Cristianos Comprometidos expresó su posición política electoral en estos términos:

...Nos encontramos ante dos opciones político-electorales inesperadas para la mayoría de los electores. Por un lado, la candidata Fujimori acusada por la Fiscalía de graves delitos como lavado de activos, organización criminal y obstrucción de la justicia. Y por otro, Pedro Castillo, con incógnitas sobre su plan de gobierno, que necesita deslindar claramente con personajes de su entorno político que tienen problemas pendientes con la justicia. En este escenario la decisión que los ciudadanos debemos tomar no es sólo política, sino fundamentalmente ética [...] En circunstancias políticas como las referidas y, principalmente, frente al destino de la nación, estamos convencidos de que no se trata de votar por el llamado “mal menor”, sino por la opción que signifique menos riesgo para la democracia y que garantice -mínimamente- un gobierno íntegro, justo, solidario y humano al servicio del bien común [...] Afirmamos que el fujimorismo no garantiza un ejercicio democrático limpio. Su historial de arbitrariedades, autoritarismo, corrupción, desinstitucionalización e instrumentalización de personas e instituciones para cubrir sus malos manejos, son suficiente evidencia para no confiar en la palabra y en las promesas de la candidata Fujimori (...) Conscientes del riesgo que significa otorgar nuestro voto al candidato Pedro Castillo, asumimos este riesgo en libertad de conciencia ciudadana e inspirados en los valores innegociables del reino de Dios: justicia, paz, verdad, integridad y solidaridad y en sintonía con las exigencias de la población, expresadas en la primera vuelta electoral que demandan un cambio sustancial del modelo económico para atender las necesidades reales de la poblaciones históricamente marginadas y excluidas [...] Precisamos que nuestro compromiso con la democracia no termina con el voto, sino que demanda permanente vigilancia ciudadana para que se cumplan las promesas electorales y para que no se perturbe la gobernabilidad democrática del país, y se promueva el bienestar integral de todos los ciudadanos

[...] En las próximas elecciones del 6 de junio, los peruanos y peruanas, tendremos que decidir, entre renovar la democracia o continuar con un proyecto antidemocrático... (Lima, 12 de mayo del 2021).

En relación con estas dos posturas ciudadanas de los evangélicos en una contienda electoral concreta, claramente diferenciadas en sus opciones políticas-electorales, su mirada política acerca del país, su lectura teológica-política de la coyuntura, su comprensión de la democracia y del ejercicio ciudadano, se precisaba que: diferentes líderes evangélicos mostraban sus preferencias electorales en otro espacio de la contienda por la presidencia del país. De este modo, buscaban influir en el voto de los evangélicos a favor de una u otra opción (Pereda 2021, p. 5).

Comparar y contrastar las opciones políticas que están detrás de ambos pronunciamientos públicos, permite deducir que la experiencia político-electoral peruana reciente, confrontó públicamente, por primera vez, no solamente la diversidad de simpatías, compromisos y militancias políticas de los evangélicos, además de las distintas opiniones sobre los asuntos públicos; sino también, su diferente comprensión de la democracia y del ejercicio ciudadano, así como del país al que aspiran o con el que sueñan. En otras palabras, la reciente experiencia política-electoral peruana indica que no todos los evangélicos comparten un mismo análisis de la coyuntura política, ni tienen la misma comprensión de la democracia y la ciudadanía plena, como tampoco la misma utopía política o comparten el mismo sueño político con respecto al país que quieren construir.

Un dato notable de esta experiencia política-electoral, sin embargo, es que, por primera vez, un sector de las iglesias evangélicas expresó abiertamente su apoyo electoral a una opción política-electoral de izquierda, desdiciendo así la opinión de quienes creen que todos los evangélicos son de la derecha política o tienen como única opción electoral a los partidos de derecha. Habría que resaltar además que, históricamente, siempre hubo evangélicos cuya opción política electoral fueron las izquierdas, sector minoritario e incomprendido en una comunidad evangélica que siempre los vio y trató con sospecha, desdén y prejuicio. Sin embargo, la novedad no es ésta. La novedad es que públicamente

en esta ocasión, si bien no en forma orgánica, manifestaron su opción política de izquierda como derecho ciudadano y como expresión de ejercicio ciudadano responsable.

Queda entonces fuera de discusión y, vez tras vez se tiene que afirmar, que en la comunidad evangélica no existe un voto cautivo o que todos los evangélicos tienen una misma opción electoral o simpatía política partidaria. En la comunidad evangélica existe más bien una pluralidad de opiniones, simpatías, opciones y militancia político partidarias. Dicho de otra manera, no todos los evangélicos son de la derecha política o votan por los partidos de la derecha (aunque, tal vez, sí una mayoría), y existe un sector -minoritario y creciente- cuya simpatía y opción política electoral se orienta a las izquierdas. Los evangélicos que expresan libremente su simpatía y militancia por las opciones de la izquierda política afirman que se trata de un derecho constitucional, un asunto de libertad de conciencia, y un ejercicio responsable de su plena ciudadanía.

A la luz de esa realidad, para evitar mutuas acusaciones entre los evangélicos que tienen opciones políticas distintas, seguir tratando como menos creyente a quien no comparte nuestra mirada política acerca del país, descalificar públicamente a los que piensan diferente a nosotros, o absolutizar y endiosar nuestra posición política; nos haría bien reflexionar en las siguientes palabras, válidas para cualquier realidad o coyuntura histórica:

El reinado de Dios no puede quedar reducido a una ideología, una revolución, ni un orden social particular. El reino será siempre “la revolución dentro de la revolución.” No podemos comprometernos con un programa, con un modo de vida nacional, con un sueño ni con una revolución como si fueran el reino de Dios. Pero sí podemos comprometernos con el mejoramiento y la transformación de la sociedad en aras del reinado de Dios, en línea con el reinado de Dios. Necesitamos tanto la distancia profética respecto a cualquier orden particular, como la libertad para comprometernos con el resto de la sociedad para trabajar por el bien común (Arias 1998, p. 170).

La tarea y el desafío pendiente consiste, sin embargo (así me parece), en aceptar esta pluralidad política al interior de las iglesias

evangélicas y reconocer que en el uso de su libertad de conciencia y en pleno ejercicio de su ciudadanía, los evangélicos pueden y deben opinar sobre los asuntos públicos, así como expresar su simpatía y adhesión política partidaria (sin carga de conciencia y sin ser etiquetados como menos evangélicos o traidores a la fe evangélica), por cualquiera de las opciones política y electorales presentes en su contexto, sean de la derecha o de la izquierda. Incluso, me atrevería a afirmar que se trata de una comprensión contextual del sacerdocio de todos los creyentes, y de asumir que en el ejercicio ciudadano responsable se visibiliza la dimensión más social y política de la santidad y espiritualidad integral.

6. Para seguir reflexionando

Los distintos rostros políticos que han tenido y tienen los evangélicos en diversos contextos y realidades, advierte que no siempre, en todos los casos, han sido apolíticos y contrarios a la política, partidarios de un abstencionismo político, defensores del *statu quo*, justificadores de regímenes represivos o entusiastas promotores de una “huelga social”. Incluso los evangélicos que afirmaban ser apolíticos y contrarios a la política, siempre fueron e, incluso son todavía, anticomunistas, anti-ecuménicos y defensores del sionismo. En otras palabras, para nada fueron apolíticos, porque detrás de su aparente retiro del mundo o su indiferencia hacia lo político, hubo una inocultable postura política que los condujo en más de un caso a apoyar, a legitimar y a justificar regímenes dictatoriales violadores de derechos humanos o democracias en las que las mayorías populares eran tratadas como despojo humano.

La actual irrupción del sector fundamentalista y poco democrático de las iglesias evangélicas latinoamericanas y caribeñas en la plaza pública, no necesariamente tiene como horizonte una preocupación por el bien común y la construcción de una democracia más abierta, plural, laica y sin tutela religiosa alguna. Sería deseable que este sector religioso comprendiera que la construcción de un país de iguales exige, además de la capacidad de diálogo, ser tolerantes y respetuosos con aquellos que tienen una visión de la vida y una opción de vida distinta a la de ellos. De esa manera, así me parece, se podría aspirar a la construcción

de países más justos y solidarios, libres de toda forma de exclusión y marginación, y con menos índices de violencia, y sin etnocentrismos religiosos, culturales y políticos.

Sin embargo, cuando un sector de la sociedad se ve a sí mismo como *Ungido para gobernar*, para imponer de arriba hacia abajo, su visión religiosa de la vida sobre todos los ciudadanos, compartan o no las creencias de este sector religioso, con frecuencia fundamentalista e intolerante, queda poco espacio para la democracia y, por lo tanto, para el diálogo, el respeto y la tolerancia, precisamente fundamentos de una sociedad democrática. Los evangélicos poco democráticos, refractarios al diálogo, intolerantes e irrespetuosos con quienes tienen otras visiones y opciones de vida, difícilmente coadyuvarán al fortalecimiento de la democracia y a la construcción de sociedades más abiertas, plurales y modernas, es decir, más secularizadas (y no por ello, necesariamente, anticristianas o completamente refractarias a la religión).

Una opción distinta que sí coadyuvaría al fortalecimiento de la democracia y a la construcción de un país de iguales, sería la presencia del sector más democrático de las iglesias evangélicas en la plaza pública. El problema de este sector de los evangélicos es que no ha sido capaz, hasta el momento, de articular colectivamente una opción política distinta a la de los evangélicos poco democráticos y fundamentalistas. Una opción política que, públicamente, exprese que no todos los miembros de este sector religioso son fundamentalistas, intolerantes e irrespetuosos con quienes tienen una opinión distinta a la de ellos. Una opción política que claramente exprese que apuestan por una sociedad democrática, plural, abierta y laica, y que ellos sí luchan por la igualdad de oportunidades para todos, el bien común y los derechos humanos de todos y para todos. Así podría cumplirse la utopía (profecía) del historiador Juan Fonseca que citamos al inicio de nuestro examen, es decir, desde una trinchera de fe particular, «colocar nuestro ladrillo en la construcción de aquel gran edificio inconcluso que es nuestro país» (Juan Fonseca 2002, pp. 10-11).

Bibliografía

- Arias, M. *Anunciando el Reinado de Dios: Evangelización integral desde la memoria de Jesús*. Visión Mundial, San José de Costa Rica, 1998.
- Fonseca, J. *Misioneros y Civilizadores: Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002.
- Freston, P. *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Mariátegui, J. C. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta, Lima, 1995.
- Míguez Bonino, J. *Poder del Evangelio y Poder Político: La participación de los evangélicos en la política de América Latina*. Kairos, Buenos Aires, 1999.
- Mondragón, C. *Leudar la masa: El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*. Kairos, Buenos Aires, 2005.
- López, D. *Los Evangélicos y los Derechos Humanos: La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú 1980-1992*. Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónica, Lima, 1998.
- _____. *La Seducción del Poder: Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*. Instituto de Ciencias Políticas, Investigación y Promoción del Desarrollo Nueva Humanidad, Lima, 2004.
- Padilla, C. R. *De la Marginación al compromiso: Los evangélicos y la política en América Latina*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 1991.
- _____. *Discipulado y Misión: Compromiso con el Reino de Dios*, Kairos, Buenos Aires, 1997.
- Pereda, D. «Líderes evangélicos divididos por respaldo a Castillo y Fujimori», *La República*, 28 de mayo de 2021, p. 5.
- Pérez Guadalupe, L. *Entre Dios y el César: El impacto político de los evangélicos en el Perú y en América Latina*. Instituto de Estudios Social Cristianos-Konrad Adenauer Stiftung, Lima, 2017.
- _____. y Grundberger, eds. *Evangélicos y poder en América Latina*, Instituto de Estudios Social Cristianos-Konrad Adenauer Stiftung, Lima, 2018.

V. FTL e seu fazer teológico no contexto atual

Regina Fernandes¹

Introdução

A época atual é distinta em vários aspectos em relação aos tempos passados. Se tomarmos como base a tese das mudanças de paradigmas culturais e do pensamento teológico de David Bosch,² podemos afirmar que estamos vivendo, nesse tempo que chamamos de “contemporâneo”, uma nova virada de paradigma cultural. Essa novidade tem sido trazida principalmente pelo avanço dos conhecimentos científicos e das novas tecnologias da informação e da comunicação. Essas últimas têm sido provocadoras de novas configurações da globalização atual e da sua aceleração.

A teologia, como campo do saber e orientador da prática cristã no mundo, caminha a passos lentos no diálogo com as tecnociências e as novidades que elas têm gerado no mundo. Isso, inclusive, tem sido um impedimento para a TLA (Teologia Latino-americana) corresponder como deveria à sua proposta de um saber contextualizado. Mas, antes

1 Teóloga, mestre em Teologia e Práxis (Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia), mestre em Missiologia (FTSA), especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Indígena (Universidade Luterana do Brasil). Autora dos livros *Teologia da Missão Integral*, *Introdução às Teologias Latino-americanas*, *Teologia Viva* e *Teologia da Igreja*. Professora na Faculdade Latino-americana.

2 Na obra *Missão Transformadora*, Bosch (David Bosch, *Missão Transformadora*, São Leopoldo, Sinodal, 2002) discute sobre a Missão da Igreja na história na perspectiva das mudanças culturais e do pensamento teológico. Ele apresenta as mudanças como novos paradigmas culturais que afetam o modo como a missão é realizada no mundo.

de tratarmos mais detidamente desse assunto, precisamos apontar alguns deslocamentos que afetam nossa vivência e compreensão da fé e da missão nesse tempo contemporâneo.

1. O avanço das novas tecnologias da informação e da comunicação (TICs)

O surgimento das novas tecnologias tem criado formas de acesso e disseminação das informações com a rapidez e volumes nunca vistos na humanidade. Outro ponto interessante é o encadeamento dessas informações gerando sistemas de redes interconexas que resultam em mudanças do próprio conhecimento e na sua complexidade. Ele não está mais dado, mas se constrói nas interações complexas. Podemos afirmar que o conhecimento hoje é não linear, interativo e *hiper linkado*. De igual forma, todas essas mudanças afetam a sua transmissão nessas diversas interações que realizamos. O cientista da religião e teólogo Alexandre de Jesus argumenta que não se trata de uma simples utilização de novos instrumentos tecnológicos, mas do predomínio da tecnociência na orientação da própria compreensão humana nesse novo tempo. Ele apresenta as teorias pós-humanistas como uma marca da época atual e que são formas de escatologias, muito bem apresentadas pelas artes visuais e cinematográficas, pois colocam esse super-humano (modificado tecnologicamente) como novo centro da ordenação do mundo. Não se trata exatamente de um antropocentrismo, como se viveu na modernidade, pois aquele que ocupa o centro agora é um pós-humano, um humano potencializado pela tecnologia.³

Não é possível mais falar de teologia no âmbito da FTL, que se apresenta como um esforço de teologia contextualizada, sem discutir essa correspondência à cultura do tempo, nela, o desafio de se pensar uma tecnoteologia e como ela afeta a vida no mundo, a fé cristã, as questões sociais etc.

3 Alexandre de Jesus dos Prazeres, *Trans-humanismo e Secularização*, Campinas, Saber Criativo, 2021, p. 18.

As tecnologias e a supervalorização das interações virtuais nas diversas relações sociais

Além das tecnologias, mas com o auxílio delas, a pandemia da COVID 19 mudou radicalmente a forma como relacionamos com as pessoas e até mesmo com os espaços nos quais vivemos. Não se trata somente dos grupos familiares nos aplicativos de mensagens, mas em como isso afeta nossa comunhão, nossas relações de trabalho, a educação, a saúde, o consumo etc. Vivemos nessa hibridização da vida, entre relações remotas e presenciais. O virtual agora não é mais uma simples alternativa para impedimentos do encontro presencial, mas uma forma de estar juntos e interagindo em diversas situações.

Isso resulta que não mais nos relacionamos somente com olhos nos olhos, toques e conversas em mesas de café, pois as relações virtuais têm se tornado tão reais e importantes quanto aquelas presenciais, principalmente com os novos recursos tecnológicos. Nesse caso, não basta pensarmos as mudanças na teologia, precisamos, no conjunto dessa discussão, pensar as mudanças na forma de conhecer teologia e de realizar a pastoral e a missão. Na realidade, precisamos pensar o que é contexto para nós hoje. Estamos, sem dúvidas, vivendo um tempo de virada epistemológica de tal gravidade que não conseguimos perceber com clareza sua dimensão, pois nos encontramos no “olho do furacão”, ou seja, sabemos que está acontecendo algo, mas não conseguimos visualizar seus alcances.

Dentre as várias mudanças que temos percebido, algumas delas são:

- 1) Abordagem holística e integrada do conhecimento - A ecologia e a internet têm nos ensinado a olhar de forma mais abrangente para todas as coisas, levando-nos a apreendê-las de modo diferente, na perspectiva do todo e das suas interações.
- 2) Tempo de pluralismos, mas também de polarizações - Ao mesmo tempo em que falamos de diversidades e pluralidades em praticamente todos os setores sociais e no campo das ideias, vivemos as tensões das polarizações nesses mesmos lugares, como se um fenômeno encadeasse o outro.
- 3) Mobilidade do conhecimento - As tecnologias da informação e da comunicação têm causado outro efeito na produção do

conhecimento, além do seu espalhamento rápido há uma demanda contínua por coisas novas, uma necessidade frenética por novidades.

O ímpeto de conhecer relaciona-se ao impulso para descobrir, desvelar obscuridades, revelar pequenos instantâneos da vida ou grandes painéis da natureza e das sociedades. Miudezas do cotidiano dos seres ou a imensidão espaço-temporal do universo e toda a problemática que medeia esses dois polos são o objeto dessa busca que está intimamente ligada às pequenas e grandes necessidades humanas e aos nossos desejos de satisfazer carências.⁴

Os conhecimentos se movimentam no mundo, se cruzam e transversionam. Certamente não se pode falar de igualdades de condições nesse movimento, muito menos de equidade, pois ainda prevalecem, tem maior visibilidade e reconhecimento aqueles saberes desenvolvidos no mundo ocidental, inclusive das teologias. Todavia, até mesmo no espaço cibernético há os não-lugares dos saberes e das teologias, que se fazem à margem dos saberes reconhecidos e validados para a ordem do mundo. Eles estão nesses espaços virtuais e podem ser encontrados, mas precisam de uma busca mais apurada, pois estão escondidos em algum lugar na nuvem.

A teologia é um dos saberes mais antigos da humanidade, considerando suas expressões mais remotas na história das tradições orais e das grandes religiões. Essa é uma das razões pelas quais ela é tão resistente ao novo, pois possui um imensurável acervo de produções. Adaptar-se aos novos paradigmas culturais e às novas epistemologias é sempre um sofrimento para a teologia, mas que ela realiza de forma gradual, e, muitas vezes, fora do tempo. As teologias latino-americanas surgiram no contexto das epistemologias do sul global, e, por natureza, são uma novidade que a chamada “teologia tradicional” ainda se esfor-

4 Máira Baumgarten, Alex Niche, Teixeira, Gilson Lima, “Sociedade e conhecimento: novas tecnologias e desafios para a produção de conhecimento nas ciências sociais”, in *SciELO Brasil*, disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922007000200007>, acesso em 10/10/2021.

ça por digerir. As transformações contemporâneas do conhecimento serão, por muito tempo, um grande desafio para as teologias, inclusive a latino-americana, que, embora sendo recente, já se reserva ao direito de guardar suas próprias tradições, principalmente aquelas dos movimentos precursores.

2. A TLA – Teologia Latino-americana

A Teologia Latino-americana surgiu na segunda metade da década de 60 do século passado, como correspondência da fé cristã aos movimentos sociais que ocorreram na América Latina, na sua luta por *in*-dependência das diversas colonizações e domínios que sofria de países ricos do Ocidente. Foi uma resistência conjunta de diversos segmentos sociais aos imperialismos modernos, da qual a teologia também fez ouvir a sua voz, principalmente no apoio teológico aos movimentos sociais.

A razão é a preocupação comum da Teologia Latino-americana em corresponder a esse contexto que a origina e com o qual ela está profundamente comprometida. Não é pretensão da TLA ocupar-se da teologia pela teologia, mas ela visa ao serviço à Igreja, à sociedade em geral e ao mundo. Pretende ser, de fato, o pensamento da fé que se dá a partir de uma situação específica, neste caso, o contexto latino-americano e os seus problemas sociais, políticos, econômicos, culturais e religiosos. É isto que torna a TLA assumidamente contextual.⁵

A teologia da FTL, que foi provocadora até mesmo de sua criação em 1970, nasceu do esforço de pensar a missão a partir da América Latina à luz de sua experiência histórica com o missionarismo protestante moderno. Dessa forma, e tendo como instrumental de análise as teorias decoloniais, podemos afirmar que ela nasceu com pretensão e características epistêmicas decolonizadoras, conforme faz entender Padilla:

[...] os autores da TMI se atreveram a realizar uma análise crítica da história missionária, marcada, especialmente, pelo neocolonialismo norte-americano e pelos projetos políticos

5 Regina Fernandes, *Introdução às Teologias Latino-americanas*, Campinas, Saber Criativo, 2019, p. 13.

liberais, e a repensar a missão da Igreja desde uma ótica latino-americana. Fizeram-no sem deixar de reconhecer o valor do movimento missionário evangélico estrangeiro no surgimento de igrejas evangélicas em todo nosso continente e sem abandonar seu legado de fé evangélica de raízes bíblicas.⁶

Trata-se de uma teologia que corresponde também as epistemologias do sul global e, devido a isso, sua novidade não está somente nos conteúdos que apresenta, mas no percurso metodológico pelo qual se faz e claramente perceptível nos textos dos seus articuladores iniciais.

De modo geral, as teologias latino-americanas colocam o contexto, por meio da comunidade teológica, como ponto de partida do fazer teológico. As teologias sociológicas buscam compreensão desse contexto através das mediações sócio-analíticas, enquanto as teologias evangélicas propõem um olhar multidisciplinar para a realidade e nas perspectivas missional e pastoral. Essa afirmação do contexto como primeiro momento do fazer teológico é uma das razões pelas quais elas são chamadas de contextuais e apresentam especificidades, ou seja, não se afirmam generalistas ou universalizantes, condição impossível na realidade para qualquer teologia ou saber.

Mas, é justamente essa natureza das teologias latino-americanas que impõe sobre elas a necessidade de mais bem corresponderem aos tempos atuais, pois falar de contexto é falar de localizações diversas, sejam elas geográficas, temporais, culturais etc. Nesse caso, são teologias que buscam compreender tais realidades e como a fé se expressa nelas, ao mesmo tempo, não se reduzem à mera análise e descrição dessas expressões da fé, mas propõem nova práxis cristã libertadora e missional nesses contextos. Pretensamente, não são teologias que se deixam intimidar pelo novo, ao menos metodologicamente, e nem são resistentes a ele, mas são curiosas em relação às novidades dos contextos, buscam compreender, e, na devida medida, corresponder a eles. Partem da compreensão de que as culturas diversas, de tempo e lugar, são dinâmicas, sofrem mudanças, e as teologias precisam caminhar com

6 *Ibid.*, p. 15.

elas como um saber da fé situado na realidade e que contribuem para sua transformação, conforme aponta Juan Stam:

[...] o fazer teológico se entenderá como *fides quaerens intellectum* (“a fé em busca do entendimento”, que foi o título original do *Proslógio* de Anselmo). A teologia é “a inteligência da fé” que não parte da fé, não do mero raciocínio, como se Deus não tivesse se revelado. Este mesmo foco foi adotado pelos reformadores protestantes no século XVI e por Karl Barth no século XX. José Míguez Bonino, em seu livro *La fe en busca de eficacia*, assume o mesmo foco, mas leva o *intellectus* um passo mais adiante à praxis, em que o conhecimento não é um fim em si mesmo. A tese de Míguez poderia ser formulada como «a fé em busca da inteligência, para chegar à transformação da realidade».⁷

Esse conhecimento que visa a práxis na realidade concreta necessita estar sempre aberto para ouvir e ver as transformações do contexto, inclusive aquelas que ele mesmo provoca. E o contexto atual nos apresenta, como apontado anteriormente, diversos e enormes desafios, afinal, é um tempo de grandes mudanças. Os movimentos teológicos latino-americanos têm lutado por mais de 50 anos por mudanças na compreensão e prática da fé cristã, a fim de que ela se dê com maior sintonia com a realidade concreta. As mudanças, ainda que lentas, têm ocorrido, mas certamente não são simetricamente equivalentes àquelas propostas pelas TLAs, e nem mesmo deveria ser assim. É necessário que avaliemos os impactos de nossas teologias, talvez no incurso do círculo hermenêutico, nessas mudanças, e como poderemos continuar sendo vozes que participam efetivamente dessas transformações.

7 J. Stam, *Hermenêuticas e Teologias*, Campinas, Editora Saber Criativo, 2018, p. 108.

3. A FTL – Fraternidade Teológica Latino-americana

A FTL foi fundada há mais de 50 anos para responder aos problemas e culturas de sua época de criação. Não se trata de uma organização social em sentido estrito, também não é uma instituição acadêmica. A FTL é um espaço, um grande fórum, e, na linguagem atual, uma plataforma de conversação e produção de teologia para o serviço da Igreja latino-americana em sua missão no mundo. Nesses mais de 50 anos de existência, em um balanço rápido, podemos afirmar que, em alguns aspectos, a FTL cumpriu essa finalidade e em outros não. Como movimento missional, que propõe uma prática contextualizada da missão e da teologia, em uma abordagem integral, alcançou êxitos, pois contextualização e integralidade são esforços que exigem estar sempre em aberto, se fazendo, nunca prontos, nunca totalmente realizados. Podemos afirmar que essa é uma intenção (até uma utopia) que ainda está em realização no âmbito da FTL. Seu projeto de integralidade foi extremamente inovador para sua época de surgimento, e, aparentemente, se deu muito mais na forma de intuições e de exclusões de abordagens polarizadas do que a partir de uma clareza conceitual do termo. Podemos afirmar que a ideia original era da não redução da realidade humana há alguns aspectos da vida, como vinham fazendo as teologias tradicionais com sua espiritualização da salvação, ou, por lado, as teologias sociológicas, com sua redução a uma abordagem social.

Para o cristianismo secular, obcecado com a vida no mundo, a única salvação de que se pode falar é a que se enquadra dentro dos limites da era presente. É essencialmente uma salvação econômica, social e política, ainda que às vezes (como no caso da “teologia da libertação” na América Latina). [...]

No extremo oposto está a concepção da salvação como a salvação futura da alma, na qual o sentido da vida temporal se esgota numa preparação para o “ultramundo”. A história é assimilada por uma escatologia futurista e a religião se converte num meio de escape da realidade presente.⁸

8 C. R. Padilla, *Missão Integral*, São Paulo, Temática, 1992, p. 33.

Sabemos que o dualismo antigo e, mesmo suas expressões modernas, principalmente naquelas teologias que dicotomizam a realidade, tem se mostrado inapropriado e insuficiente para as novas visões de mundo contemporâneas, que são, caracteristicamente *multi*, *inter* e plurais. A inquietação do tempo e da mentalidade humana atual questiona esses dualismos e os idealismos que moveram conhecimentos e sociedades nos séculos anteriores, e sua pretensão de verdade que deu origem a supersistemas teóricos e teológicos que, por conseguinte, arrogaram para si a perfeição, completude, universalidade, poderes etc. Não é equivocado afirmar que muitas dessas teologias portadoras das “grandes verdades” estão na base de muitos projetos imperialistas, colonizadores e de dominação em vários aspectos, como sua validação religiosa.

O tempo agora é outro, principalmente para o conhecimento. Integrar tem sido uma demanda dessa nossa época, com isso, a abertura para as diversidades, para a pluralidade, sem as quais não há abordagem integral. E é a esse mundo que as teologias latino-americanas estão chamadas a responder, de modo inteligente e dialogal.

Porém, sabemos que a FTL não se ocupou em esclarecer mais profundamente a questão da integralidade por ela proposta e pensá-la, inclusive, à luz da cultura atual, das abordagens holísticas da ecologia, das teorias da complexidade de pensadores contemporâneos, das novas ideias da integração curricular na educação etc. O termo integral seguiu sendo usado muito mais como uma intuição, como uma forma de relacionar evangelização e responsabilidade social, do que como um conceito, uma ideia e um modo de abordar a realidade e de sinalizar-se como uma teologia da vida, conforme explica Moltmann: “Um pensar integrativo e integral está a serviço de uma comunitarização entre pessoa e natureza, que promove vida”⁹.

Como movimento teológico sabemos que a FTL também não realizou tudo o que poderia ter feito, não avançou na ordenação de teologias que pudessem, com clareza, ser assimiladas pelas novas gerações e orientar seu pensamento. Na realidade, não houve um esforço sistemático em esclarecer a própria teologia. Há uma dívida para com

9 J. Moltmann, *Deus na Criação*, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 20.

as novas gerações, certamente, como confirmou Padilla ao apontar que, por diversas razões, não se ocuparam em descrever o percurso teológico da TMI (Teologia da Missão Integral). Ele chamou de “dívida não quitada pela geração que a precedeu — a dos fundadores da Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL).”¹⁰

Essa é certamente uma das razões pelas quais, no âmbito do movimento da própria FTL, ainda dependemos muito de teologias traduzidas, vindas de fora da realidade latino-americana, com as quais deveríamos interagir em uma relação de diálogo e não mais de dependências.; e, no caso das novas gerações, minha experiência é que amam a Missão Integral, mas fazem Teologia da Libertação, pois ela se ocupou desde suas origens desse esclarecimento percursional. De fato, não constatamos ainda um esforço amplo e participativo de “fazer teológico” e de suas publicações de modo a possibilitar nossas autonomias. Foram entregues a nós grandes e bonitos peixes, na forma de lindas reflexões teológicas, mas não houve um esforço libertador de nos “ensinar a pescar” teologicamente, para que seguíssemos fazendo Teologia da Missão Integral. Não considerando ainda, a resistência interna de muitos representantes do movimento da FTL de que ela seja apresentada como Teologia por medos equivocados de sua sistematização, pois é um risco ao qual ela não incorre por ser um novo modo de fazer teologia.

4. Desafios para a FTL

A promessa de ser teologia contextualizada ou que busca responder às realidades de vida, coloca para a TLA, inclusive aquela produzida nos âmbitos da FTL, alguns desafios:

10 Esse comentário de Padilla, em que afirma a ausência de esclarecimento do percurso em que a TMI começou a ser construída, de forma a servir estudantes, pesquisadores, pastoralistas e outros que necessitam de orientações epistêmicas para a produção de textos e materiais de orientação da vida cristã, está no Prefácio da obra: R. Fernandes, *Introdução às Teologias Latino-americanas*, Campinas, Saber Criativo, 2019, p. 15.

À luz de sua crítica interna, refazer-se.

Moltmann lembra que “[...] toda teologia libertadora deve em primeiro lugar libertar-se a si mesma.” Ainda acrescenta que, nesse esforço, deve observar ao menos três passos: “1) *separação* da teologia dominante; 2) *identidade* na própria teologia; 3) *nova comunidade* com a teologia anterior ou as outras teologias [...]”.¹¹ São princípios que também estão presentes no protestantismo na ideia da *Ecclesia semper reformanda*. Para que isso se concretize é necessário que a FTL tenha clara sua própria identidade teológica e evangélica, a fim de que ela seja orientadora das transformações internas do seu movimento e seja também transformada por ele.

Nesse raciocínio, a organização original da FTL precisa ser revista à luz das suas próprias experiências históricas e reflexão teológica e das exigências dos novos tempos. Isso inclui, por exemplo, seu sistema de núcleos delimitado aos espaços geográficos da América Latina. Tivemos que, durante a pandemia, nos acostumar com os encontros remotos e virtuais com a utilização de plataformas de web-conferências e das redes sociais. Nessa fase atual da pandemia falamos de hibridizações das nossas atividades que requerem encontros entre pessoas, onde se misturam grupos presenciais e grupos remotos. Esse é um recurso que poderá ser mais ricamente explorado para a reconfiguração da organização da FTL, pois sempre enfrentamos a dificuldade dos altos custos dos encontros presenciais, o que reduzia a periodicidade de nossos eventos. Na atualidade, podemos organizar eventos de pequeno e médio porte, com a utilização das TICs (Tecnologias da Informação e da Comunicação) com um custo consideravelmente menor em relação àqueles de tempos passados.

Nessa nova dinâmica e pensando a partir da América Latina, necessitamos aprender a ser conscienciosos com os recursos financeiros que temos, muitos deles provenientes de doações generosas de organizações e Igrejas. Em tempos passados eram comuns os encontros presenciais, fossem para planejamentos ou de eventos como Consultas e Congressos.

11 J. Moltmann, “Teologia Latino-americana”, in.: Luiz Carlos Susin (Org.), *O Mar se Abriu – Trinta Anos de teologia latino-americana*, Loyola, São Paulo, 2000, p. 227.

Além de limitarem a participação dos membros que não possuíam recursos financeiros para arcar com os pesados custos de viagem, tornando os eventos um espaço de frequência de grupos privilegiados, que, muitas vezes, tinham suas viagens, ou parte delas, custeadas pela própria FTL, boa parte dos fundos da Fraternidade eram gastos neles. Sobre isso, acredito mesmo que as TICs podem nos ajudar a realizar o que foi proposto por Steuernagel:

O modelo de ação missionária predominante neste final de século traz a marca da cultura e de recursos econômicos do Norte. Embora a força de ambos não deva ser subestimada, tal modelo necessita ser relativizado. E precisamos tomar consciência de que nossa história e nossa cultura são bastante diferentes e os nossos recursos bastante limitados. Mas já aprendemos que a tentação da imposição cultural deve ser vigiada com microscópio.

Esta é, portanto, uma hora nobre para a criatividade. E a nossa experiência histórica e cultural nos provê abundantes elementos para o exercício da criatividade. Apliquemos ao campo da missão a criatividade, poder e a leveza com a qual, por vezes, temos jogado futebol. Eu sintetizo:

- a) O nosso despertar missionário deve vir acompanhado da consciência de que o resultado deste mesmo despertar será uma obediência missionária que irá assumir formas concretas e históricas, seja em termos de agências missionárias igrejas ou instituições de serviço.
- b) Os modelos missionários que conhecemos (e com os quais convivemos e que tendem a ser sofisticados e caros) devem ser relativizados e até superados e tornados mais baratos.
- c) O modelo missionário que nasce com o nosso despertar missionário deve primar pela criatividade. Uma criatividade que, orientada pela palavra e inspirada pelo Espírito, esteja aberta para o novo, para o alternativo, para o simples, para o barato, para o adaptável e, convém não esquecer, para o cheiro e o gosto do local onde a prática missionária tem o seu lugar.”¹²

12 V. Steuernagel, *Obediência Missionária e Prática Histórica*, ABU, São Paulo, 1983, p. 176.

Não tenho dúvidas de que a redução dos gastos com encontros presenciais para planejamentos e até mesmo para eventos caros, com a utilização das novas tecnologias para encontros remotos, além de possibilitar realizar tais encontros com uma periodicidade menor, contribuirá para democratizar na participação dos membros da FTL em seus eventos, tornando-os um espaço de condições de acesso mais igualitário, cumprindo assim os propósitos da Fraternidade de ser um movimento latino-americano.

Publicar, publicar...

A produção teológica precisa ser dinamizada no âmbito e a partir dos esforços da FTL. Necessitamos avançar nas publicações na forma impressa e agora também na forma digital. Publicar teologia é uma das tarefas mais urgentes da Fraternidade, para servir aos estudantes de teologia nos mais diversos níveis de formação, servir às lideranças eclesiais na sua necessidade de subsídios teológicos para o ministério, servir à sociedade na sua necessidade de uma reflexão sobre Deus que seja integradora, servir às outras teologias como pensamento da fé contextualizado na América Latina, servir a Deus na vocação que ele nos deu para a Teologia. Há, sem dúvida, uma defasagem histórica de produção teológica no movimento da FTL, principalmente na sua diversificação. Certamente o fortalecimento dos núcleos e sua movimentação por toda a América Latina será geradora de novas reflexões e materiais teológicos.

As publicações no âmbito da FTL sempre sofreram os mesmos impedimentos que aqueles dos eventos: as dificuldades financeiras devido aos altos custos para produção de livros. A ausência das publicações foi, sem dúvida, uma das principais razões pelas quais a Teologia da Missão Integral alcançou bem menos expressão do que as teologias da libertação, conforme esclarece René Padilla:

[...] em minhas viagens vejo que os leitores de fala inglesa, com demasiada frequência, identificam a teologia latino-americana com a Teologia da Libertação (TdL), e sabem muito pouco ou nada da TMI. A explicação desse fenômeno se deve, ao menos em parte, ao catálogo de publicações da Orbis Books (Maryknoll, New York), por cujas páginas desfilam os nomes

de Gustavo Gutiérrez, Clodovis e Leonardo Boff, Jon Sobrino, Severino Croato, Juan Luís Segundo e outros autores da TdL. No mundo evangélico não há nenhuma editora que tenha realizado, para a TMI, o louvável trabalho de tradução para a língua inglesa e de ampla difusão como a Orbis Books tem realizado para a TdL latino-americana, como também para a teologia de autores asiáticos e africanos.”¹³

Além de poucas obras publicadas, em relação ao que é necessário para subsidiar teologias, elas ficaram circunscritas a poucos autores, geralmente os fundadores da FTL. Também é preciso mencionar que muitas delas não foram traduzidas para a língua portuguesa, pois, no Brasil, até hoje, há somente um livro de Orlando Costas em português. A falta de tradução para a língua portuguesa ou publicações locais torna difícil o acesso à essas obras mesmo em espanhol, pois sua distribuição, boa parte das vezes, se limita aos países de fala hispânica. René Padilla foi, sem dúvida, o autor da FTL que mais teve obras publicadas em português, daí tornar-se referência do movimento da Missão Integral no Brasil. Essa também é uma das razões pelas quais a FTL se tornou menos expressiva, pouco conhecida no Brasil, como um círculo restrito a alguns nomes, por outro lado, há um amplo conhecimento das ideias de Missão Integral, inclusive como orientação de fé e missão para projetos sócio-eclesiais e de educação teológica. Mas, certamente, as duas situações: FTL e Missão Integral, não são associadas na maior parte das vezes em nosso país.

Em relação às publicações se aplica a mesma lógica utilizada para a necessidade de novas políticas para os encontros e eventos: explorar as possibilidades das publicações digitais, viabilizadas pelas novas tecnologias, para o espalhamento de material teológico por toda a América Latina, Caribe e fora dela. Por mais que nós, teólogas e teólogos, apreciemos o famoso “cheiro do livro” em nossas mãos, precisamos ser mais práticos e menos românticos sobre isso, principalmente a partir da FTL, em nome da acessibilidade teológica e do bom uso dos nossos recursos. A América Latina e Caribe é formada por 33 países, incluindo diversos

13 Fernandes, *Introdução às Teologias Latino-americanas*, p. 15.

povos indígenas que estão localizados em áreas remotas e de difícil acesso. Ainda que muitas pessoas não tenham acesso a tecnologias avançadas, certamente possuem mais acesso a elas do que a livros impressos e caros encontrados, geralmente, nas livrarias dos grandes centros. Outro fator importante é que para a distribuição entre os países há altas taxas de envio internacional, o que inviabiliza o envio de livros. Isso certamente restringe a distribuição das obras, tornando-as um produto acessível a pequenos grupos, novamente elitizando o acesso à produção teológica. Distribuir na modalidade digital os livros e materiais produzidos pela FTL, por meio de livrarias digitais, plataformas de distribuição de ebooks e de periódicos, e bibliotecas digitais, com baixo custo ou gratuitamente, é um meio eficaz de espalhar teologia séria e atualizada por toda a América Latina e um excelente uso das doações recebidas.

É tempo de pensar em como as novas alternativas digitais e virtuais resultam em caminhos de viabilização da teologia, da missão e da vida pastoral em nossos contextos. Embora a globalização atual, que essas tecnologias impulsionam, tenha seu lado perverso e efeitos devastadores para as culturas e para a luta pelas igualdades, ela é um caminho sem volta. Precisamos então pensar em como vivê-la de modo saudável e libertador, inclusive para o serviço da teologia e da missão.

Integrar o “*integral*” contemporâneo

Como já afirmamos, o movimento da FTL propôs desde seu início uma missão mais abrangente, a partir da ideia do “todo” e da integralidade, mas não se ocupou em pensar de modo mais profundo, conceitualmente, a questão da integralidade. Como apontamos, na contemporaneidade os termos “integral”, “sistêmico”, “holístico”, são de uso estabelecido, uma ideia bem compreendida e apresentada por diversas áreas do conhecimento como a educação, a psicologia, biologia etc. Se desejarmos corresponder epistemicamente ao nosso tempo, mais do que nunca, temos que falar de uma teologia integral, uma missão integral e um ministério integral. Mas, para isso, precisamos dialogar com as teorias e conhecimentos que estão tratando do assunto. Também precisamos pensar em como integrar os diversos saberes, inclusive aqueles

não científicos dos povos originários, das africanidades diaspóricas e das tradições populares da América Latina em nosso *quehacer* teológico.

É, justamente, a proposta de integralidade e de contextualização da FTL que pede ações mais amplas e factíveis da parte dela.

Sem abrangência linguística não é latino-americana

A FTL necessita comprovar, de modo prático e real, sua identidade latino-americana. Além da diversidade cultural, e em relação estreita com ela, a América Latina é um caldeirão linguístico. As duas línguas predominantes são o espanhol e o português, mas temos também as diversas línguas dos povos originários. Desde a criação da FTL prevaleceu internamente o espanhol, por ser a língua dos seus fundadores. No Brasil se criou a FTL-Brasil, para fins de ser uma versão em língua portuguesa da FTL. De qualquer maneira, é importante que tanto eventos, documentos e as publicações organizados como projetos daquela que chamam de FTL Continental contemplem, ao menos, as duas línguas predominantes. Além disso, é preciso pensar em formas de incluir ou considerar criativamente as demais línguas dos diversos povos do nosso continente. Promover a decolonização linguística é um imperativo para a FTL, pois sabemos que as línguas latinas herdadas dos processos de colonização ibérica foram o português e o espanhol, e que elas serviram para denominar a América Latina. Mas, também sabemos que nessa denominação o colonialismo teórico excluiu os povos originários falantes de línguas não latinas, como se não existissem em nossa região. Incluir tais povos e suas expressões, de modo criativo, é um esforço por decolonizar nossa própria identidade linguística.

É tempo de pluralidades

Se a teologia pretende ser contextualizada, é urgente que se esforce por corresponder às tendências pluralistas de nosso tempo, aos menos ouvir as variadas vozes que falam nesse amplo e diverso espaço de nossas sociedades. Ela precisa perder o seu “pavor” de se relativizar e encontrar caminhos para manter sua identidade e, ao mesmo tempo, dialogar. Se a teologia da FTL se fechar para essas novas tendências deixará de ser

contextualizada e integral. O desafio da FTL será o de não se permitir polarizar em meio a esse esforço de diálogo, pois ela é multitemática, multidisciplinar, multicultural. Ao se fechar para ouvir as diversas vozes desse tempo que se chama “hoje”, ela já se mostrará polarizada.

É preciso sempre lembrar que FTL é uma plataforma onde teólogos, teólogas e outros especialistas cristãos se encontram para pensar a fé a partir da América Latina. Ela não é uma Igreja e nem representa nenhuma Igreja específica; ela não é um grupo social (no sentido de militâncias), pois não milita sobre um tema específico; ela não é uma Ong (Organização não governamental), pois nem mesmo é pessoa jurídica; ela não é um partido político e nem representa nenhum partido. FTL é como uma grande sala onde pessoas interessadas se assentam para discutir e buscar compreender a fé, a partir da América Latina, para orientar a missão cristã.

5. As mulheres e a FTL

Nesse esforço de abranger e contextualizar é urgente a reparação do lugar das mulheres na articulação do conhecimento teológico no âmbito da produção e dos discursos da FTL. Ela foi criada por um grupo de homens evangélicos, irmãos na fé, com a finalidade de ser um espaço teológico, por isso é chamada de “fraternidade”. Desde sua criação assumiu a organização do CLADE – Congresso Latino-americano de Evangelização, evento que tem sido uma espécie de epicentro das discussões acerca da missão integral da Igreja. Até agora foram realizados cinco CLADEs, sendo que quatro deles foram sob a direção da FTL. Foi, entretanto, somente a partir do CLADE III, realizado em 1992, que se contou com uma presença mais representativa de mulheres, 30% dos participantes inscritos, conforme Longuine Neto.¹⁴ Desde esse período o número de mulheres no movimento da FTL cresceu gradativamente. Outro indicador da participação de mulheres na FTL é o seu periódico, o Boletim Teológico. Ele começou a ser publicado em 1984, quando saiu seu primeiro número, e encerrou-se em 1997 com o número 29.

14 L. Longuine Neto, *O Novo Rosto da Missão*, Ultimato, Viçosa, 2002, p. 197.

Foram 71 autores que participaram ao longo dos 13 anos de existência do periódico, entre eles, 60 homens e 11 mulheres. O primeiro artigo de uma mulher foi inserido no Boletim Teológico nº 12, publicado em 1990, após 6 anos de seu início. Dessas 11 mulheres autoras, 6 escreveram sobre a relação masculino-feminino e suas desigualdades, chamando a atenção para o problema.

Precisamos amadurecer nossa proposta de ser uma plataforma de múltiplas vozes e agregar mulheres, não somente para falar sobre mulheres, mas para conversar sobre teologias; agregar indígenas, não somente para falar sobre indígenas, mas para falar de teologias; agregar pessoas negras, não somente para falar de negritudes, mas para que falem de teologias e assim sucessivamente. Se FTL pretende mesmo ser contextualizada e integradora a abertura de espaços para esses grupos em seu movimento teológico terá que ser real, verificável e equitativa. Não poderá reduzir esses grupos à mera representatividade em sua organização, eventos, produção literária etc.; mas deve buscar manter a paridade de oportunidades e espaços entre os diversos segmentos que fazem parte dela.

Diversidade e profundidade teológica

Neste esforço de ser um espaço que expresse a diversidade própria do contexto latino-americano, a FTL necessita ser espaço também para as pentecostalidades. Sabemos que os pentecostalismos são as vertentes evangélicas que mais crescem em toda a América Latina e que mais bem correspondem às religiosidades populares que marcam sua cultura, pois: “Os pentecostais, por sua vez, mostram uma capacidade de penetração territorial e cultural capaz de atrair múltiplos fragmentos sociais em um grande número de hibridizações do pentecostalismo e diversas formas de cultura popular e de massa.¹⁵ Por outro lado, a FTL iniciou sendo

15 Essa análise é de Pablo Selmán, que atribui parte desse crescimento dos pentecostalismos aos novos espaços dados aos leigos em sua organização e dinâmica de crescimento. Conforme ele: “a universalidade do sacerdócio, que recria versões infinitas do pentecostalismo, promove o crescimento por fracionamento e não por agregação em unidades cada vez maiores.”. Todavia, ele não trata o movimento como algo novo, mas como um

um projeto onde predominaram homens brancos e Reformados. Incluir pentecostais e dar voz a eles é tão necessário quanto incluir os demais grupos sociais que mencionamos.

FTL não pode ser uma plataforma de homens que ensinam mulheres, de brancos que ensinam indígenas e negros e nem mesmo de cristãos reformados que ensinam pentecostais se pretender ser de fato latino-americana e de teologia integral. É preciso que seja um espaço de ampla participação, amplo diálogo e comunhão pedagógica.

Outra questão a que a diversidade remete é à teologia. A FTL nasceu com o propósito de fazer Teologia Latino-americana. Entretanto, desde seu início, há uma tendência de se reduzir seus esforços teológicos somente à pastoral ou à missão (no sentido prático), sob a argumentação de que a TLA é prática e não acadêmica. Isso se deve a alguns fatores históricos, entre eles: (1) a preocupação com a prática que prevaleceu no meio evangélico latino-americano sob as influências do missionarismo protestante, que sempre nos orientou muito mais para atividade ministerial e menos para o pensamento teológico, até mesmo visando a preservação das doutrinas que eles trouxeram e implantaram na América Latina; (2) o discurso da própria TLA, que surgiu como uma forma de resistência ao academicismo europeu tendente à abstração e pouco comprometido com a realidade concreta; (3) a baixa valorização do povo latino-americano ao pensamento que produz a partir de suas próprias epistemologias.

É preciso superar essa dicotomia que se instalou no cenário teológico latino-americano entre teoria e prática. Ao reavaliar historicamente as missões protestantes modernas, agora a partir de nossa experiência com elas, precisamos ser críticos aos condicionamentos a que fomos submetidos e superá-los com uma nova postura em relação à nós mesmos, aprendendo a valorizar e validar nossas formas de pensamento, principalmente acerca da fé que vivenciamos a partir de nossos contextos.

segmento do protestantismo na sua expressão evangélica (evangelicalismo histórico). P. Selmán, “Quem são? Por que eles crescem? No que eles creem? Pentecostalismo e política na América Latina”, in *Revista IHU On-line* 549 (2019). Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588669-quem-sao-por-que-eles-crescem-no-que-eles-creem-pentecostalismo-e-politica-na-america-latina>>. Acesso em 08/10/2021.

Também necessitamos repensar os discursos iniciais da própria TLA, inclusive aqueles sobre ênfase prática, pois sabemos que boas práticas dependem de boas teorias. Se não pensarmos por nós mesmos, de modo suficiente para subsidiar nossas práticas, seremos sempre dependentes dos pensamentos de outros. Não podemos continuar temendo os aprofundamentos teóricos, as sistematizações, as investigações criteriosas, a utilização de métodos e todas essas trabalhosas tarefas da teologia. Muitos discursos de que elas são dispensáveis procedem do medo e do sentimento de insuficiência de realizá-las. Elas são necessárias e podemos fazê-las a partir dos nossos modos de produzir conhecimentos e saberes.

Conclusão

Como FTL, para que correspondamos aos tempos atuais, precisamos nos abrir para a utilização das novas tecnologias da informação e da comunicação, inclusive visando promover ampla acessibilidade aos seus serviços e economia dos recursos financeiros aprendendo a fazer teologia a partir de nossas “pobrezas”. Também é necessário que cumpra seu propósito de contextualização e integralidade, tornando-se espaço de ampla participação de grupos diversos que hoje se expressam no cenário latino-americano.

A teologia da FTL precisa ser clara, séria e profunda, por isso, nos cabe fazer teologia pastoral e acadêmica, prática e teórica, para a ação cristã e para a espiritualidade. Se quisermos avançar como plataforma de uma teologia integral precisamos deixar que os acadêmicos façam teologia acadêmica, que os biblistas usem métodos rigorosos e nos forneçam comentários e análises bíblicas profundas; que as pastoralistas façam teologia pastoral; que as missiólogas façam missiologia; que os sistematas façam teologia sistemática profunda e complexa e que todos e todas possamos nos assentar naquela grande sala que chamamos de FTL e compartilhar nossas teologias.

Bibliografia

- Baumgarten, M., Teixeira, N. A. y G. Lima. “Sociedade e conhecimento: novas tecnologias e desafios para a produção de conhecimento nas ciências sociais”, em *SciELO Brasil*, disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922007000200007>, acesso em 10/10/2021.
- Fernandes, Regina. *Introdução às Teologias Latino-americanas*. Editora Saber Criativo, Campinas, 2019.
- Linguini Neto, Luíz. *O Novo Rosto da Missão*. Ultimato, Viçosa, 2002.
- Moltmann, J. *Deus na Criação*. Vozes, Petrópolis, 1993.
- Padilla, C. René. *Missão Integral*, Temática, São Paulo, 1992.
- Prazeres, Alexandre Jesus dos. *Trans-humanismo e Secularização*. Saber Criativo, Campinas, 2021.
- Selmán, Pablo. “Quem são? Por que eles crescem? No que eles creem? Pentecostalismo e política na América Latina”, in.: *Revista IHU Online*, (Brasil), ed. 549, abril de 2019. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/588669-quem-sao-por-que-eles-crescem-no-que-eles-creem-pentecostalismo-e-politica-na-america-latina>>. Acesso em 08/10/2021.
- Stam, Juan. *Hermenêuticas e Teologias*. Editora Saber Criativo, Campinas, 2018.
- Steuernagel, Valdir. *Obediência Missionária e Prática Histórica*. São Paulo: ABU, 2005.

VI. Identidades Evangélicas en América Latina y Hermenéutica Bíblica

Juan José Barreda Toscano¹

El tema que pretendo abordar aquí es bastante extenso. Intentaré compartir algunas intuiciones que puedan servirnos para levantar preguntas y rutas de investigación respecto a la relación entre las identidades evangélicas en los tiempos recientes y las hermenéuticas bíblicas que seguimos. Estos aportes son reflexiones producto de años de docencia, tanto en la comunidad de fe de la que formo parte como en instituciones de educación teológica.

Cuando pienso cómo la hermenéutica bíblica influye en la construcción de la identidad evangélica en nuestro contexto, vienen a mi mente innumerables momentos de estudios bíblicos en casas, en la Escuela Dominical, en aulas de diversos lugares de Perú y la Argentina. Pero también me vienen a la mente conversaciones entre amigos y amigas, charlas espontáneas en las que surgieron comentarios que citaron las Escrituras, o bien, que reflejaron ideas que parecían estar vinculadas a algunos textos bíblicos. Oír y leer las Escrituras es una de las prácticas de la fe que históricamente se ha incentivado más en nuestra cultura evangélica. Con todo, quisiera compartir ciertas observaciones sobre dichas prácticas con la idea de esclarecer algunas conclusiones a las

1 Juan José Barreda Toscano. Peruano-Argentino. Licenciado y Máster en Teología del Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires (SITB). Doctor en Teología con especialidad en Sagradas Escrituras del Instituto Universitario ISEDET. Licenciado en Tecnologías Educativas de la Universidad Tecnológica Nacional (UTN). Profesor de la Universidad UCEL y Director y Profesor de Bíblica Virtual (www.biblicavirtual.com)

que se llegaron, quizás, sin advertir lo suficiente sus implicancias y sus resultados.

En primer lugar, observo que la exhortación a oír y leer las Escrituras muchas veces está basada en la creencia que estas acciones van a influir inevitablemente de forma positiva en la percepción del mundo, en el *corazón* y en las prácticas de quienes se acercan a ellas. Sin embargo, debemos de ser muy conscientes que hay interpretaciones –porque todo acto de leer es un ejercicio de interpretación– que hacen mucho daño. En segundo lugar, se presenta la idea errada que uno lee la Biblia sin mediación alguna. Así, se anima a leerla como un encuentro directo y único entre Dios y el lector o lectora. Muchos ignoran, quizás inconscientemente, que el libro que están leyendo es ya un testimonio de hermenéutica contextual, ya sea porque quienes las compusieron lo hicieron como un acto de interpretación de acontecimientos, o bien, porque cualquier versión que estén usando en el idioma actual es también una interpretación. Pero también sucede que quien lee lo hace desde un mundo dado, que su lectura es un acto cultural, y que la comprensión del texto bíblico está influida por una historia de la interpretación, por quienes nos guían en la fe, por las creencias de la comunidad de fe a la que queremos pertenecer, por relaciones afectivas e intereses, por la necesidad de hacer cambios o fortalecer prácticas sociales, entre tantas situaciones, mediaciones y mediadores/as.²

Una tercera observación que quisiera hacer es con relación a los libros que han sido más usados. En espacios de corte fundamentalista los Evangelios son casi ignorados, especialmente aquellas enseñanzas concernientes al Reino de Dios. Se ha leído a Pablo sin vincularse demasiado con el Jesús de Nazaret que conocemos por los Evangelios. Esto tuvo el riesgo de crear un “Jesús” muy diferente, inclusive, contrario al presentado en los textos neotestamentarios. En otros casos, y a pesar de usarse términos como “la Biblia dice”, en realidad se hace referencia a

2 Una síntesis sobre las teorías de la identidad social y de la categorización del yo, lo encontramos en J. Canto Ortiz y F. Moral Toranzo, “El sí mismo desde la teoría de la identidad social”, *Escritos de Psicología* 7 (2005), pp. 59-70. Ver también el capítulo de Nicolás Panotto en este mismo tomo.

una lista de textos que son vinculados de una forma tal que se rompen con los sentidos que palabras y acciones tienen en sus propios contextos históricos y culturales.

Por último, como cuarta observación, quisiera mencionar un punto importante: gracias al discipulado recibimos enseñanzas y nos abrimos a personas que influirán en la comprensión de los pasajes bíblicos que leeremos. Pero no solo esto. Si nos detenemos a analizar nuestro conocimiento de las Escrituras es posible que notemos que muchas de las enseñanzas que adoptamos y que moldean nuestras vidas no proceden directamente de la lectura de las Escrituras, sino que son producto de “textos” vinculados a testimonios orales, citas breves recibidas en prédicas y estudios, a conversaciones de edificación, al uso semántico de ciertos términos usados frecuentemente, a historias de personajes y acontecimientos emblemáticos, etc. La relación del texto con la oralidad es muy cercana en la experiencia evangélica, y la de la oralidad con las relaciones que se crean entre cristianos y cristianas en la vida en comunidad también. Están quienes ven con preocupación que el/la evangélico/a promedio lea cada vez menos las Escrituras. Sin embargo, no es una obviedad señalar que el hecho que antes la leyeran más no significaba que la conocieran e interpretaran mejor. Y por otro lado, la mediación dinámica que constituye un texto escrito no debe de ignorar que el texto oral es también una mediación válida y valiosa que podría cuestionar la afirmación que hoy se conoce menos que antes las Escrituras. La *sola Scriptura* no debiera circunscribirse a un texto escrito, sino tener un sentido más amplio incluyendo al texto oral con todo lo que este acontecimiento implica.³ Más abajo me referiré nuevamente a estas observaciones.

3 Así como la puesta por escrito de un discurso o habla no es una labor de transcripción, sino que hay un proceso de interpretación de estos acontecimientos, sucede lo mismo en el proceso inverso. El texto oral que procede de un escrito deviene de un acto de comprensión e interpretación ni se da neutralmente carente de interpretaciones. Desestimar las Escrituras orales sería una negación del mismo texto escrito (Las Escrituras) que existen desde la oralidad y con la oralidad. Cf. P. Ricoeur, *Del Texto a la Acción*, Ediciones Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 127-134.

Como dijera antes, trataré de compartir algunas intuiciones respecto a la relación entre la hermenéutica bíblica y la identidad evangélica Latinoamericana. Solo serán pinceladas e intuiciones con las que quisiera animar a otros a profundizar en el tema. Me focalizaré en tres puntos. El primero, sobre la relación entre los textos sagrados y los orígenes de las iglesias cristianas que conocemos en el Nuevo Testamento. Esto con el fin de advertir cómo desde sus orígenes las comunidades cristianas tuvieron una diversidad de formas y fuentes que influyeron en la propia comprensión y constitución. Luego pasaré a comentar sobre un método de interpretación ampliamente seguido en el mundo evangélico: el literalismo. Observaré de qué maneras influye en la constitución de la identidad de quienes la practican. Y por último, compartiré algunas perspectivas sobre los aspectos positivos que tienen las hermenéuticas bíblicas contextuales en la formación de una identidad cristiana saludable y vivificante.

1. Escritos sagrados, tradiciones orales e identidad cristiana en los orígenes de los cristianismos.

Jesús de Nazaret no escribió o no se conoce de él ningún escrito. Este no es un hecho menor. Es posible que no lo hiciera porque ni lo consideró pertinente ni necesario. Pero quizás también este hecho respondió a que no contó con los medios económicos ni con los conocimientos suficientes para hacerlo. Jesús fue casi un “iletrado”.⁴ Aproximadamente el 5% de la población sabía leer, y era menor el número que sabía escribir.⁵

4 Que una persona supiera leer no garantizaba que supiera escribir, y relacionado a esto, que supiera leer los escritos sagrados no implicaba que tuviera toda la pericia para leer otros escritos. Jesús en la sinagoga (Luc. 4) posiblemente leyó en arameo, no en hebreo, y menos en griego. Una persona considerada “iletrada” podría serlo en un idioma determinado, especialmente, el idioma del reino dominante, aunque no lo fuese en el propio. La necesidad de escribir y leer estuvo bastante reducida en base a la cultura oral de su tiempo. Cf. H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, Yale University Press, New Haven, 1995, pp. 1-41.

5 Quienes se especializan en el tema afirman que aproximadamente entre el 5 y el 10% de la población de Israel sabía leer variando las épocas y el idioma. Cf. S.

Está claro que este porcentaje era aún menor para el caso de mujeres, de esclavos y, en general, de personas de clases bajas. Los escritos eran de posesión comunitaria precisamente por estas, entre otras, razones. La labor de copiar e interpretar textos sagrados estaba vinculado a quienes se dedicaban a ello. Otra razón por la que Jesús no escribió fue porque pensó que el establecimiento del reino estaba cerca. La intensidad con la que desarrolló su misión no le permitirían la dedicación a escribir, menos aún de forma extensa. Pero probablemente la razón más importante por la que no lo hizo fue porque formó parte de una cultura oral.⁶ En esta la escritura y los escritos no formaron parte central de la transmisión de las tradiciones religiosas. En tiempos de Jesús fueron las memorias y tradiciones orales las que constituyeron los medios de comunicación y recreación de las historias y enseñanzas sobre la fe del pueblo. Las mismas se entendieron como una revelación viva, dinamizada por el diálogo contextual entre Dios y su pueblo.

La dinámica con la que se generaban y transmitían las tradiciones orales posibilitaban que personas excluidas –como los grupos citados antes–, tuvieran más posibilidades de acceder a ellas como sujetos activos que participaban del proceso de actualización contextual de las mismas. Debe entenderse que la transmisión de dichas tradiciones no fue ni mecánica ni neutral, y que en muchos sentidos se prestó a prácticas más horizontales y populares que aquellas procedentes de la exégesis de los textos sagrados israelitas. En esta última, se trató de un espacio dominado por los hombres, salvo excepciones, y particular-

Niditch, *Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996, p. 39.

6 Walter Ong denomina como “culturas orales primarias” a aquellas que no conocieron las escrituras, o bien, que tuvieron un contacto con ellas tan débil que no configuró su forma de comunicarse, ni de organizar su pensamiento, ni sufrieron la influencia de esta en la organización social del ambiente del que formaba parte. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, 2da ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2016. En el caso del pueblo judío y galileo puede suceder que algunos sectores de la población no puedan ser considerados como pertenecientes a una cultura oral primaria, pero es importante notar que la cultura social de las grandes mayorías no estaba “formateada” por la cultura escrita, y menos aun cuando se piensa en el conocimiento del idioma griego en el que fueron escritos casi todos los textos del Nuevo Testamento.

mente por aquellos que tuvieron acceso a los escritos y la posibilidad de saber leer.⁷ Si bien es cierto hubo quienes por vocación y/o designación guardaron las enseñanzas orales y las transmitían a la comunidad, no se circunscribió a ellos de forma rígida, sino que coexistieron con otros y otras agentes y medios de comunicación muy importantes: los padres y madres, maestros y maestras, ancianos y ancianas del pueblo, y toda persona con la que se ejerciera una interrelación religiosa. Las tradiciones del pueblo israelita se transmitieran oralmente en diálogos, discusiones, testimonios, canciones y danzas desarrollados en las fiestas y como parte de la vida en común. La distancia entre estas memorias y los escritos sagrados fue en algunos casos grande, tan así que la idea de “el pueblo del Libro” parece reflejar una época muy posterior a la que tomamos aquí, o bien, si se refiere al tiempo de Jesús, a una expresión elitista que adjudica a toda la población una práctica a la que accedieron solo unos pocos.

Desde el punto de vista hermenéutico, las tradiciones orales una vez repetidas y vivenciadas alimentaron a su vez nuevas memorias colectivas en torno a la exégesis y reinterpretación de textos sagrados orales.⁸ En la construcción de estas memorias se dio también la identificación con los antepasados, se produjo la apropiación de sus creencias religiosas –no sin actualizaciones y cambios–, y se unieron a ellos y ellas como una comunidad guiada por el mismo Dios. La exégesis que se practicó de los textos orales debió desarrollarse en una dinámica basada en la escucha atenta y la observación, en la repetición de relatos y preguntas vinculadas a ellos, en versos e historias narradas gestual y musicalmente, y aún, en la adopción de un lenguaje que desarrollaría la identidad

7 Este no es un dato menor que, sin embargo, suele ser ignorado. Una aproximación que debiera seguirse ampliando la ofrece E. Schüssler-Fiorenza, “La formación del canon del Nuevo Testamento y la marginalización de las mujeres”, en *Los Evangelios. Narraciones e historia*, Verbo Divino, Navarra, 2011, pp. 33-44.

8 M. Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthopos, México, 2004, y *La memoria colectiva*, Miño Dávila, Buenos Aires, 2011, propone que la memoria se da en marcos sociales que responden a vivencias comunitarias, a tensiones políticas, a prácticas culturales, entre otros. Es así que la memoria es producto de un hecho social posicionado en un contexto.

social.⁹ La narración y su fluidez generarían relaciones con el texto oral que fueron inseparables en muchas formas con la persona portadora / narradora del mismo. La vinculación de confianza hacia quien narraba las historias debió de ser fuerte, lo mismo que la intensidad de los tiempos compartidos en los que la exégesis se ejercitaba.¹⁰ Las personas que participaron de estos momentos fueron, de este modo, artífices de las reinterpretaciones que se hacían en tanto que oyentes activos que sumaron con sus gestos, sus preguntas, sus opiniones e interacciones los sentidos de los textos orales.¹¹ Así, el texto no pudo ser estático en tanto que su misma constitución reflejó una vitalidad que lo hizo un participante más del proceso hermenéutico e identitario social. Por ello, no solo debemos hablar del texto oral, sino también ver al acontecimiento mismo de decir / oírlo como un texto, uno que queda fijado en la memoria, que es interpretado y que comunica activamente.¹²

Cuando se trató de enseñanzas mediadas más directamente por escritos sagrados, la labor hermenéutica se desarrolló en diversas formas. Como se dijo antes, en los espacios públicos dominaron las figuras masculinas, y posiblemente adultas.¹³ Con todo, esta visión no debe de

9 M. Maciá, *El bálsamo de la memoria. Un estudio sobre comunicación escrita*, Visor, Madrid, 2000, pp. 15-35, comenta sobre el proceso de relato y memorización de las tradiciones orales transmitidas en las culturas orales. En ellas se dan dinámicas como la proximidad del nuevo relato con la realidad de los oyentes y del relator, un relato que existe al momento de ser relatado y se va con el transcurrir del mismo.

10 Al adoptar una terminología distintiva influida por la escucha, la memorización y el análisis de textos religiosos procedentes de siglos de tradición se fortalecía la identidad y la idea de grupo, esto más allá de la temática que se podía estar tratando. M. Bajtín ha afirmado que el lenguaje es siempre socialmente estratificado, pero también socialmente “estratificante”. *The Dialogue Imagination*, University of Texas Press, Texas, 1982.

11 Cf. M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1982, pp. 254-255.

12 P. Ricoeur afirma que las acciones significativas como texto para referirse a aquellas memorias que fijamos, que construimos y que interactúan en nuestras vidas dándoles sentido y organización a las mismas. *Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 169-196.

13 La investigación de B. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, Scholars Press, Atlanta, 1982, aporta perspectivas metodológicas para elaborar los datos arqueológicos y textuales donde aparecen mujeres líderes en las sinagogas de la antigüedad, por

dejar a un lado espacios, como los domésticos y laborales, en los que el poder patriarcal tuvo limitaciones y variantes. Lo dicho aquí es también viable para las personas que fueron excluidas de la lectura o audición directa de los textos sagrados por cuestiones de “pureza”. Las normas que rigieron el acceso a estos debieron de ser diversas dependiendo del contexto y de las decisiones puntuales de cada grupo religioso, aldea o ciudad como lo demuestra, por ejemplo, la radicalidad para acceder al estudio de los escritos sagrados entre los esenios de Qumrán.¹⁴

Las versiones finales de algunos escritos que hoy tenemos como canónicos del Antiguo Testamento todavía estaban en proceso de definición en el siglo I d. C.¹⁵ En parte, esto refleja la relación activa entre las tradiciones orales y escritas. Por lo que se conoce, la lectura del texto sagrado en las sinagogas era realizada por una persona mientras que los demás permanecían como oyentes activos (Luc. 4:16-31; cf. Apoc. 1:3). Seguido a la lectura se daba un tiempo de explicación y diálogo según el grupo religioso. Aunque se trató de un texto escrito para la mayoría de las personas se trató de un texto “oído” por la mediación de un lector. Ante el poco acceso del escrito a mujeres, extranjeros, niñas y niños, personas con enfermedades crónicas, entre otros, se trató de un texto audible que llegó por la repetición de otros.

Entre las clases sociales más pobres y los excluidos al acceso al texto no solo hubo poco contacto con los escritos, sino que en ciertos casos existió una resistencia a los mismos al vincularse la escritura y el monopolio de los textos sagrados a ciertos círculos elitistas.¹⁶ Para el

lo que es posible que sí hubo sinagogas en las que algunas mujeres que accedieran a los textos sagrados, participaran activamente de su interpretación y enseñanza.

14 H. Harrington, “Keeping Outsider Out: Impurity at Qumran”, en *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, edit. F. García y M. Popovic, Brill, Leiden, 2008, pp. 188-203.

15 T. Lim, *The Formation of the Jewish Canon*, Yale University Press, New Haven, 2013, pp. 178-188.

16 R. Horsley, “The Origins of the Hebrew Scriptures in Imperial Relations”, en *Orality, Literacy, and Colonialism Antiquity*, SBL-Semeia, Atlanta, 2004, pp. 107-134, sostiene que los textos que conocemos representan parte de lo que fueron las leyes y creencias por las que se guió el pueblo de Israel, y más tarde

caso de los escritos que más tarde conformarían el canon del Nuevo Testamento es llamativo que mientras que hubo una buena cantidad de mujeres líderes que transmitieron las enseñanzas de Jesús,¹⁷ ningún escrito fuera atribuido a una mujer, sin embargo, sí se atribuyeron a gentiles y extranjeros (cf. Evangelio de Marcos, Evangelio de Lucas, ¿Carta a los Hebreos?). El canon neotestamentario no careció de perspectivas políticas, teológicas y sociales que influirían en la identidad del cristiano y de la cristiana que focalizaron su fe en él.¹⁸ Otros escritos con perspectivas diferentes, como por ejemplos aquellos atribuidos a mujeres y con perspectivas de liderazgo y de género (cf. el Evangelio de María), fueron siendo postergados y más tarde fueron señalados como una amenaza.¹⁹

Recordemos que las enseñanzas de Jesús tuvieron una larga y diversa vida de conformación y transmisión oral.²⁰ Sus enseñanzas, sus historias, dichos y acciones fueron transmitidos de forma oral por mucho más tiempo del que se tiene presente. Se puede ver aún en los escritos de los Padres Apostólicos dichos de Jesús que parecieran proceder de

los cristianismos. Las memorias y tradiciones orales fueron conservadas entre el campesinado pobre que ni accedió a los escritos, pero que además, los vio como artefactos de control por parte de las élites sociales.

17 Cf. E. Epp *Junia, The First Woman Apostle*, Fortress Press, Minneapolis, 2005; C. Martin, “*The Eyes Have It: Slaves in the Communities of Christ-Believers*”, en *A People’s History of Christianity, vol 1: Christian Origins*, ed. R. Horsley, Fortress Press, Minneapolis, 2005, pp. 221-239; y los excelentes trabajos en M. Navarro y M. Perroni, eds, *Los Evangelios. Narraciones e historia*, Verbo Divino, Navarra, 2011.

18 Esta afirmación no pretende cuestionar la integridad o el valor de los escritos o de los escritores/as de las Escrituras. Sólo explicita el hecho de que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y distribuida por cierto número de procedimientos que tienen como función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”. M. Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1999 p. 14.

19 Ver en esta perspectiva el interesante trabajo de B. Ehrman, *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faith We Never Knew*, Oxford University Press, Oxford, 2003. También, A. Piñero, *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, EDAF, Buenos Aires, 2007.

20 J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp. 173-254. Ver el video de M. Winedt, “La oralidad en los tiempos de Jesús”, Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=9fkfiztkXxc>

las tradiciones orales, y no solamente de los escritos que más tarde conformarían el canon.²¹ La puesta por escrito de estas enseñanzas, dichos, historias y acciones tuvo también diversos orígenes y formas (cf. Luc. 1:1-3), por lo que hubo cristianos en los primeros siglos de la historia que nacieron y murieron contando consigo básicamente enseñanzas recibidas de forma oral, nunca escritas. Esto conformó la identidad de los cristianismos originarios en su diversidad, en sus posibilidades de dialogar con otras creencias, y en tener la flexibilidad para encontrar en la vida de Jesús una guía de discernimiento en cuestiones esenciales de la vida personal y política.

2. La relación entre las identidades evangélicas y las hermenéuticas bíblicas literalistas

En lo particular, no conozco ningún estudio crítico y detenido sobre las hermenéuticas bíblicas literalistas. Es posible que esto se deba a que existe cierto menosprecio de tales hermenéuticas, tan así que se considera innecesario el análisis crítico de las mismas en vista a la “obviedad” de sus falencias. Es llamativo que en los estudios sobre las hermenéuticas bíblicas latinoamericanas no se las haya incluido. Éstas llevan décadas siendo practicadas en nuestros contextos y, sin lugar a duda, tienen rasgos característicos de nuestras culturas y de las perspectivas teológicas desarrolladas en Latinoamérica.²²

El reconocido biblista Severino Croatto describió la interpretación literalista como “concordista”, es decir, como una interpretación que se basa en comprender los hechos narrados en el texto bíblico en correspondencia, por ejemplo, con los hechos, contextos culturales y perspectivas teológicas de la actualidad. Cuando hay coincidencias pareciera que Dios está hablando a través de un suceso antiguo que es

21 Cf. B. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pp. 39-73.

22 N. Míguez, “Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos”, *Cuadernos de Teología* (Argentina) XXI (2002), p. 83, nota 6, afirma que las prácticas de lectura de la Biblia en círculos pentecostales podrían ser vistos como populares latinoamericanas en tanto que se nutren de la cultura y el folklore del pueblo.

entendido como un arquetipo.²³ Croatto señala dos aspectos negativos de esta forma de interpretar. La primera es que reduce el mensaje bíblico 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 otras maneras. Así, este biblista referirá a una especie de reduccionismo teológico. Un segundo aspecto negativo sería que dicho concordismo superficializa el mensaje a nivel de una facticidad externa, es decir, confunde lo que sucede con su sentido. De este modo se pierde el poder querigmático del texto bíblico y allí donde no hay concordismo se vacía de pertinencia a las Escrituras que ya no tendrían nada para aportar.²⁴

Además del concordismo, la interpretación literalista tiene como problema su pretensión de ser una práctica objetiva. En primer lugar, entiende la objetividad como una ausencia de participación del contexto y de las búsquedas y limitaciones del sujeto interpretante.²⁵ La objetividad permitiría lograr una aproximación pura y aséptica al contenido del pasaje bíblico. Aquí el segundo aspecto problemático, y es que se presupone que se pueden disociar el contenido del texto del ejercicio de interpretarlo. Es decir, se habla de un contenido latente en espera de ser extraído. Al rechazar los aportes de la dinámica subjetiva de cualquier acción de leer y comprender, de problematizar y explicar, de empatizar y conocer, se presentan los resultados del ejercicio de interpretación objetiva como el encuentro con la mismísima palabra de Dios. Así, las subjetividades puestas en juego en sus propias interpretaciones bíblicas, sus intereses y sus perspectivas contextuales (sociales, políticas, económicas, etc.) son amalgamadas con aquellas que parecen presentarse en la composición del escrito bíblico, por lo que se presentan como revelación divina, única y atemporal (“Dios dice a través de Su Palabra”, “la Palabra de Dios”, “lo dice Dios en su Palabra, no yo”). La estrategia política es

23 En su *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, La Aurora, Buenos Aires, 1984, p. 13.

24 *Ibid.*, p. 14.

25 La influencia de la filosofía positivista permea este pensamiento con su sentido de objetividad. J. Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación / ISEDET, Buenos Aires, 1995, p. 42.

ignorar su propia participación en la construcción de sentido del texto en el acto de interpretarlo, la objetividad juega un rol de sublimación de interpretaciones históricas al nivel de eternas y atemporales (“la Palabra de Dios es la misma siempre”, “Dios no cambia”). El autoritarismo fluye como parte inseparable de este método y ejercicio de interpretación bíblica. Sin éste es imposible su subsistencia.

La carencia de pasos de verificación y de análisis crítico, por ejemplo, así como también la ausencia de instancias de diálogo libre, de refutación y de coexistencia de puntos de vista divergentes se sustituye con la naturalización de instancias y prácticas legitimadas por su antigüedad, por su identificación con el *ethos* evangélico, o la sacralización de estas. Así, la predicación unipersonal y unidireccional, los estudios bíblicos con métodos “bancarios”, el monopolio de las autoridades de la iglesia de la voz y la opinión –ya sean líderes carismáticos o catedráticos–, la utilización de materiales exclusivos para el estudio bíblico es común a una diversidad de iglesias evangélicas que tienen en común el método literalista de interpretación bíblica.²⁶

En muchos casos existe toda una legitimación teológica y política que, insisto, puede que tenga el objetivo sincero de encontrarse con Dios a través de su palabra, pero no por ello es una postura saludable o es menos dañina. Y es que la pretensión de una única y excluyente interpretación de las Escrituras está ligada a la visión dualista de una interpretación “humana” o “mundana”, y otra “divina”.²⁷ No es casualidad que en muchos aspectos las perspectivas sobre la familia, por ejemplo, coincidan con aquellas ideologías dominantes y conservadoras de la sociedad de la que forman parte.²⁸ Algo semejante puede decirse de las

26 No conozco investigaciones al respecto que pueda dar cifras precisas. Esta afirmación procede de algunas décadas de viajar por América Latina visitando iglesias e instituciones educativas. Una constante es observar, aún en comunidades de teologías “progresistas”, generan espacios de difusión de las Escrituras que, sin embargo, boicotean el contenido del discurso.

27 Un caso extremo es el de John Piper y su “método de Dios” en su *La lectura sobrenatural de la Biblia*, Ed. Portavoz, Grand Rapids, 2018, pp. 295-322.

28 Las ideologías dominantes de turno vienen a llenar los “vacíos” que dejan estos métodos que ignoran el contexto y la subjetividad en la interpretación. J. L. Segundo,

posiciones políticas vinculadas con las oligarquías latinoamericanas, o bien, con las nuevas derechas. Es posible que parte de la gran aceptación de este método es que se adapta, aunque niega que lo hace, a la cultura religiosa dominante que se presenta como única.²⁹ Propone prácticas y creencias que cuentan con el consenso de muchos, no requieren cambios significativos en la vida personal ni en la sociedad, y se adecua cómodamente a una visión de la misión y de la identidad evangélica que encaja sin mayores problemas en sociedades latinoamericanas con bases coloniales.

Un término comúnmente usado y categórico para referirse a las interpretaciones literalistas es “bíblico”. De esta forma tan categórica descalifica indirectamente otras interpretaciones y establece como única la que sostiene.³⁰ Esta posición le permite conferir un sentido de trascendentalidad a las interpretaciones que realiza, no solo respecto a los contenidos sino también al método usado (“el método de Dios”).³¹ Pero hay otro punto importante a notar, y es que al llamarlo “bíblico” lo hace también canónico, y esto con un sentido de uniformidad. De esta manera se asume *a priori* la idea que la interpretación de un pasaje debe de concordar con la interpretación de otros pasajes en tanto que forman parte de un escrito uniforme entregado por un mismo Dios. Como se puede ver, se trata de la imposición de una interpretación que va a condicionar la interpretación de otros pasajes, o bien, que se ignore su existencia.

Textos como Romanos 13 y su interpretación legitimando el sometimiento a las autoridades políticas como una forma de obedecer a Dios no es gratuita, más aún cuando se ignoran otros textos neotestamentarios como Apocalipsis 19. También se puede ver esto en la interpretación de un texto tan conocido como Mateo 22:21 y paralelos, en el que Jesús

Liberación de la teología, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, pp. 111-140.

29 E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, Buenos Aires, 2017, pp. 326-339.

30 Véase la mirada negativa que expresa Miguel Nuñez sobre quienes discrepan de la interpretación literalista de la Biblia en: <https://www.youtube.com/watch?v=hFQHB-ZRc92k&t=142s> (consultado: 8/9/2021).

31 Por ejemplo, J. Piper, *La lectura sobrenatural de la Biblia*, pp. 295-322.

usa cierto sarcasmo para responder a la pregunta tentadora sobre la fidelidad al imperio romano en la figura del César. “Den al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”, suele ser interpretada como la división de poderes, o la legitimidad de actuar en “política” de forma independiente a la fe cristiana; pero aquí Jesús está usando esta sentencia de forma casi sarcástica para devolver a la pregunta tentadora con una respuesta que ponga en dificultades a sus oponentes. Para Jesús no se debería rendir tributo o colaborar con un gobierno opresor como el romano y al mismo tiempo pretender tener comunión con Dios. Lo que César exige es antitético a Dios y viceversa.³² Como se puede ver, la interpretación literalista no es ingenua ni neutral. Precisa la deformación de la interpretación de ciertos pasajes bíblicos, así como también ignorar otros, a fin de conducir hacia una práctica política afin a la suya: verticalista, autoritaria, contestaria, elitista y violenta.³³ Por ello también es un error describirla como “extremadamente literal”, puesto que no hace esto, sino que directamente distorsiona el texto con la artimaña del literalismo. La vinculación entre los grupos evangélicos que están vinculados a estas prácticas hermenéuticas con los sectores de derecha y golpistas en América Latina podrían ser un indicio que lo observado arriba está en lo cierto. El Dios “de orden”, el Dios que “diseña” la familia, el Dios al que no hay que preguntarle por qué sino tan solo para qué, y todas esas imágenes legitiman acciones políticas y dinámicas sociales autoritarias.

Con todo, no pretendo decir que las Escrituras no reflejen, entre otras miradas, posiciones políticas autoritarias o discriminatorias. Las acciones de Esdras y Nehemías no son solo exclusivas, sino que son discriminatorias sobre las mujeres extranjeras y sus hijos e hijas. Los consejos de Efesios a los esclavos y a las esposas y esposos dejan mucho que desear. Sin embargo, debemos de leerlos en su contexto y

32 Cf. A. Levoratti, *Evangelio según San Mateo*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1999, p. 317-318.

33 Véase el análisis que hace A. Quijano, *Anibal Quijano: Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 483-567, sobre la dictadura militar peruana de Juan Velasco Alvarado.

preguntarnos si tales opciones políticas y sociales son relatadas en las Escrituras con el propósito de ser seguidas acríticamente y sin posibilidades de actualizaciones o superaciones. Por otro lado, es importante advertir que se dan otras posiciones sociales y políticas que coexisten en las Escrituras como, por ejemplo, las que vemos en el Apocalipsis de Juan que empodera a los esclavos como artífices de la fe y del tiempo nuevo que está por venir, esclavos y pueblos de todo el mundo.³⁴ Sumado a esto debe señalarse que en la práctica de cualquier método de interpretación siempre se filtran aspectos discordantes con el resto. Esto porque el objeto de estudio es complejo e incoherente, y requiere de un acercamiento desde varios procesos que, a manera de diálogo o debate, intercambien rutas, herramientas y resultados. Quienes practican cualquier método de interpretación encontrarán que en varios sentidos su propia humanidad los conducirá hacia rupturas con su método, más aún cuando este se presenta como absoluto y objetivo.³⁵ Esto es todavía más probable cuando se trata de la interpretación de un texto religioso que moviliza fibras muy sensibles de la humanidad en su vinculación con Dios y la construcción de su identidad personal y social.³⁶ Por lo visto hasta aquí, vuelvo a decir, pareciera que todo en la interpretación literalista es negativo, pero no es así. Considero que habrán muchos casos en los que sus conclusiones serán afines a las de otras hermenéuticas más dialogantes y consecuentes con el texto y la realidad. Esto podrá responder a lo imposible que es vivir de acuerdo con las enseñanzas bíblicas en general, más aún cuando son interpretadas de una manera tan alienante con las necesidades y búsquedas de las mayorías de la población. Pero también es posible que ciertas rupturas se den sencillamente porque las fisuras en la vida humana también permiten huir de los encarcelamientos que produce el literalismo. Las fisuras suelen

34 Cf. Juan José Barreda Toscano, “Salgan de ahí, pueblo mío”: Esperanzas de quienes sufren la corrupción (Ap 18.1–19.10)”, en *Cuando domina la injusticia*, ed. J. J. Barreda y N. Panotto, Ediciones PUMA, Lima, 2018, pp. 71-86.

35 E. Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2020, pp. 87-110.

36 S. Croatto, *Hermenéutica práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*, Verbo Divino, Quito, 2002, p. 16.

servir de espacios de liberación que se instrumenta con el diálogo o la solidaridad empática. He conocido a más de un literalista batallar y ceder con su interpretación bíblica ante situaciones discordantes por las que atravesaban, por ejemplo, sus hijos o hijas. El dolor, el sufrimiento de quienes se ama, pueden ser caminos de replanteamiento, aunque están quienes solo se quedan con los aportes de las fisuras, pero no van más lejos que eso, es decir, no se replantean sus creencias fundamentadas en la manera de interpretar la Biblia.

Por último, el literalismo se vincula de forma bastante radical, pero a su vez discordante con la Biblia escrita. Están quienes toman a la versión Reina-Valera 1960 –o aún la 1909– como la traducción más fiel y próxima a los textos originales. Su apego apunta precisamente a la idea que existió un texto original único, y que además, la misma traducción de las Escrituras refleja el obrar divino para guiar a su pueblo de habla castellana. En oposición a los nuevos aportes de las ciencias bíblicas y de la crítica textual, toman al denominado *Textus Receptus* como base para la traducción del Nuevo Testamento,³⁷ texto que sirvió de base en su momento a la Reina-Valera. De este modo el literalismo se exagera en los textos escritos poniendo un fuerte énfasis en la conservación de cada palabra, la memorización de versículos según la Reina-Valera, y el uso de las etimologías para referir a palabras claves que tuvieron un único sentido desde sus mismos orígenes. Curiosamente, en la práctica se da que esta palabra es predicada y enseñada de forma oral que tiene mayor uso que la composición y recitación de textos bíblicos exactos. Frases, términos sueltos, versículos aislados de sus contextos literarios, suelen ser repetidos en el discipulado, memorizados y repetidos al punto que en muchos casos se ignora de qué libros precisos de la Biblia proceden exactamente. Pero no olvidemos que “la Biblia” es una construcción hermenéutica muy posterior a las Escrituras, por lo que la preocupación por la precisión de la cita muchas veces viene más de la cultura del *Copy Right* que por una preocupación exegetica.

37 Sobre el *Textus Receptus* se puede leer a manera sintética e introductoria a B. Metzger y B. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4ta ed., Oxford Press, Oxford, 2005, pp. 137-165.

Con la transmisión oral se da la recreación de nuevos textos, y aunque se quiere ser literalista al afirmarse: “la Biblia dice”, es claro que estos pasajes parcialmente presentados llevan consigo nuevos contenidos contextuales de la actualidad.³⁸ Aquellos grupos que desarrollan una fuerte labor testimonial y misionera compartiendo de forma verbal lo recibido no puede evitar presentar como “palabra de Dios” versiones orales y vivenciales que no se pueden disociar de la primera. Quien la escucha y ve, recrea a su vez el texto recibido en la interacción con quien/es se lo presenta/n. Esto se da tanto en la identificación consciente o inconsciente con quien habla, como también, en la recreación del texto a manera de fijación en “el corazón”.³⁹ Por su parte, aquellas personas que han incorporado a las tecnologías en información y comunicación en sus vidas “leerán” la predicación con más vivacidad en términos de actuación, de códigos de diálogo, de reconceptualización más no de memorización y repetición acrítica de lo recibido. En este sentido podemos ver que el texto escrito es revitalizado como texto oral, como gesto, y que genera en el otro una aceptación, o rechazo, también oral, corporal, social y político. El literalismo no es solamente insostenible desde el punto de vista hermenéutico, sino que también lo es desde las mismas prácticas que propone. El autoritarismo vinculado a ella deviene, entonces, de sus carencias y su necesidad de subsistir por la imposición y violencia. Las identidades que fomenta estarán relacionadas a estas perspectivas en términos sociales, políticos y religiosos, y lastimosamente es posible que también fomente la hipocresía en quienes quieran ser consecuentes al menos delante de los demás.

38 Cf. Foucault, *El orden del discurso*, Fabulas Tusquets Ediciones, Buenos Aires, 2006, p. 11.

39 E. Selbin, *El poder del relato. Revolución, rebelión, resistencia*, Interzona, Barcelona, 2012, pp. 41-72. Sobre este tema viene trabajando desde hace un tiempo Hans de Wit, *Por un gesto de amor. Lectura de la Biblia como práctica intercultural*, ISEDET, Buenos Aires, 2010, pp. 117-158.

3. Hermenéutica contextual

Podemos empezar por señalar que las hermenéuticas contextuales no están exentas de los problemas arriba señalados. En algunas ocasiones notamos imposiciones notorias sobre una metodología, o bien, sobre los resultados de una interpretación. Asumir las subjetividades y la participación del mundo del que se forma parte debiera llevarnos a estar atentos y atentas a no soslayar la búsqueda del bienestar común, al menos de quienes más sufren en nuestras sociedades.

Acompañamiento pastoral

Si por pastoral entendemos fundamentalmente al acompañamiento amoroso y sanador de unos con los otros, ayudará saber que la metodología de interpretación bíblica debiera estar atravesada por este mismo espíritu. Las sugerencias a Timoteo en 2 Timoteo 3:1-4:8 son testimonio de cómo fueron concebidas estas a la luz de la vida y de relaciones saludables. Las Escrituras, a las que en ese contexto pudiera referirse el pasaje, no son en sí mismas una fuente de vida sin el testimonio de quienes las comunican y cómo las comunican. Comunicar no es transportar asépticamente un contenido de una persona a otra, sino que es todo un proceso hermenéutico vinculante socialmente, con significaciones diversas, motivaciones a la acción, un acto transformador de la realidad y de su visión de esta.

Está claro que las Escrituras no son presentadas como que tienen un poder en sí mismo, sino que refieren a un acontecimiento en el que actúa Dios, pero también sus seguidores y seguidoras como mediaciones divinas de las Escrituras como mediaciones también de la persona de Dios. También está el mundo del que se forma parte y que va a influir de forma determinante la comunicación de las Escrituras, en ciertos casos, aún en mayor magnitud que las voluntades individuales de quienes las transmitan. En el caso de Timoteo, por ejemplo, refiere al cuidado y amor recibido por quienes lo criaron, su abuela Loida y su madre Eunice mencionadas particularmente como quienes le enseñaron desde niño las Escrituras (2 Tim 3:14-15, cf. 2 Tim 1:5). Es posible que esto también incluya a la comunidad de fe en la que fue creció, pero un

legado muy importante al que Pablo anima a Timoteo a seguir es el que él mismo le ha dejado como lo haría un padre a un hijo (cf. 2 Tim 1:1, “hijo amado”).⁴⁰ La argumentación de Pablo para que Timoteo permanezca en la fe vincula a las Escrituras con quienes se las enseñaron en una acción de acompañamiento pastoral con la que contó durante toda su vida y a través de diferentes personas: familiares, comunidad de fe, un maestro en particular. Y es que cualquier hermenéutica contextual que quiera responder al espíritu de las mismas Escrituras buscará que, tanto en su metodología como en sus desarrollo temático, fluya en ella el cuidado del otro en tanto que comparte un escrito inspirado para ello e interpretarlo es continuar con ese mismo objetivo y modo de ser.

Ética

Si bien es cierto la contextualización de las Escrituras no es un hecho opcional, sí lo es en buena medida la manera en la que se realiza. Para que estas redarguyan tierna y sabiamente, para que enseñen y corrijan para bien, para que instruyan hacia la misericordia, es preciso que la contextualización surja desde compromisos éticos, tanto en la metodología como también en el mismo ejercicio de interpretar contextualmente las Escrituras. En el contexto cultural en el que fue compuesto 2 Timoteo debe advertirse que afirmar que “toda Escritura es inspirada por Dios” sacraliza también la labor de la transmisión oral de las Escrituras. En este sentido, entonces, las personas que realizan tal labor deben aceptar su lugar de influencia en la vida de quienes se ven tocados por su labor, tanto por cómo la realizan, como también por la metodología que desarrollan y las perspectivas y temas que desarrollan.

No acobardarse a abordar o al abordar ciertos temas que pueden ser vistos como tabú, o bien, que son censurados se convierte en un tema ético muy importante en estos tiempos de polarizaciones. Suele suceder que las organizaciones que auspician ciertos eventos, que solventan las labores de algunas instituciones teológicas, conjuntamente con el apoyo financiero presionan para que ciertas temáticas no se desarrollen, o bien,

40 Yann Redalié, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée à Tite*, Labor et Fides, Genève, 1981, pp. 332-333.

que se presenten con las perspectivas o conclusiones que ella defiende o que la sustentan. ¡Cuántos teólogos y teólogas atados/as de pies y manos, o más precisamente, de mente y boca! En el contexto latinoamericano en el que es tan difícil subsistir como teólogos o teólogas, qué difícil es superponerse a tales imposiciones que amenazan con dejarnos sin el trabajo o el apoyo financiero para subsistir. Y qué decir de los maestros y maestras en nuestras iglesias que al desarrollar sus dones y vocaciones han sido coaccionados para callar, y adaptar sus enseñanzas a aquellas impuestas por el *status quo* dentro de sus iglesias. No es ético atentar contra las libertades de quienes tienen como vocación enseñar las Escrituras, pero esta práctica suele ser comúnmente aceptada como aquella que vela por la sana doctrina de la iglesia. Dicho esto, ¿será ético permanecer en tales condiciones al punto de adaptarse a ello y con ese ejemplo transmitir un evangelio de conveniencia y sometimiento? ¿Qué concepción de cristianos fomentan quienes se arraigan en espacios donde la censura teológica es naturalizada?

4. Sujetos/as y subjetividades

Si la labor pastoral de la iglesia nos replantea subjetividades, inter-subjetividades e identidades, entonces asumirlas es una manera de ver la subjetividad como una condición para conocer a Dios y al prójimo. La diversidad de sujetos y subjetividades puede enriquecer los estudios contextuales que a su vez se animan al diálogo abierto y humilde. Saber oír, enriquecerse con las discrepancias, no solo en cuanto a los contenidos, sino al ejercicio mismo de la humildad, de saberse finito o finita, pero también estar abiertos a aprender con los aportes y la realidad que el otro trae es parte de una hermenéutica contextual vivificante. Y es que la hermenéutica contextual latinoamericana se desarrolla comunitariamente, y su fin es la libertad y la vida plena. Ambas condiciones son intrínsecas y fundamentales, no son meras “estrategias” didácticas. Pero

la misma se desarrolla en medio de contrariedades y resistencias producto de cientos de años de historia de una educación y una cultura colonial.⁴¹

En ocasiones aquellas personas que reclaman sus derechos para ser oídos pueden ser bastante intolerantes con otros. Esto también se ve entre quienes se presentan como progresistas en ciertos temas, pero pueden ser bastante intolerantes con quienes discrepan con ellos. Aprender del otro no solo es una cuestión política, sino también psicológica y personal que se aprende desde las prácticas más elementales en la infancia. Las repercusiones políticas que tiene la hermenéutica contextual son sumamente importante en la construcción de subjetividades inclinadas al diálogo que valore la discrepancia, que no solo tolere las oposiciones, sino que fomente la diversidad de pensamiento especialmente en temas que son complejos en sí. Las identidades se construyen socialmente, en el proceso de interpretación bíblica contextual se contribuye a la construcción de identidades que conciben su ser entre otras identidades, capaces de encontrar maneras de lograr una sana coexistencia, democrática, igualitarias, y saliendo quizás de los paradigmas de categorización de unos y otros como mejores o superiores. Interpretar contextualmente no es un “paso”, sino el “lugar” en el que nos encontrábamos en el diálogo como vida con Dios y con los demás.

5. La calle

“Yo soy la calle”, dijo Jesús (Jn 14:6). La hermenéutica contextual en perspectivas pastorales requiere romper con los paradigmas corporativos y templocéntricos de la iglesia. Lo primero es el “acontecimiento”, luego sigue la palabra interpretándolo, relato que sigue creciendo conforme

41 Y es que, como dice Anibal Quijano: “Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimiento y significaciones. Los colocaron primero lejos del acceso de los dominados. Más tarde, lo enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar a algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión el instrumento principal de todo poder es su seducción.” *Quijano, Anibal, 2019, Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Signo, Buenos Aires, pág. 105.

pasa el tiempo y se suman narradores/as. Que Jesús se identificara con la calle es una clave hermenéutica. La calle es el espacio público en el que se reconoce que la palabra de Dios no la puede monopolizar nadie. Ella fluye en canciones populares, en dichos y creencias, en filosofías de vida que concuerdan con las surgidas de las enseñanzas de Jesús que conocemos por las Escrituras. La calle representa la diversidad de factores que constituyen la vida y la organización de los grupos humanos, entre ellos la misma iglesia. Las situaciones que se dan en el intercambio cultural, la variedad de factores que influyen en la vida de las sociedades y los individuos están presentes en la imagen de la calle como sendero, como construcción abierta, como espacio de todos y todas para el encuentro.

Pero pensando en quienes practican las hermenéuticas contextuales me pregunto: ¿qué lugar tienen en sus metodologías los “iletrados”? Si el método está basado en un tipo de pensamiento organizado por la cultura letrada, ¿qué lugar tiene en el análisis de las Escrituras quienes no saben leer? Desde hace décadas la lectura popular y comunitaria de la Biblia viene desarrollando prácticas más democráticas y enriquecedoras de la interpretación de las Escrituras. Con todo, es llamativo la gran resistencia que tiene en círculos académicos,⁴² o aún entre los evangélicos que nos resistimos a democratizar la práctica de la interpretación bíblica porque esta replantea las relaciones de poder dentro de las comunidades de fe.

A menudo me encuentro con personas cuyas investigaciones están ampliamente sesgadas por la visión de los evangelicales. Las preguntas que le formulan al texto, las respuestas que se dan –o que se esperan–, los datos que aportan, los cuestionamientos que esperarían pero que no surgen, son todos muy propios de los “evangélicos”. ¿Qué hace esta práctica sino fortalecer la realidad de gueto que muchos viven fundamentada por la visión corporativa y templocéntrica de la iglesia?

¿Es posible estudiar las Escrituras con quienes no las consideran, como extremo, palabra de Dios? ¿Tienen algo para ellos/as? Claro que sí. Décadas de estudios bíblicos abiertos en la calle y en mi comunidad de fe de puertas para afuera nos han enseñado que personas que no

42 Sugiero ver Ralf Huning, “Lectura popular de la Biblia”, Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=Xs-WPjRySck&t=2114s>

se confiesan religiosas enriquecen profundamente el sentido del texto bíblico. Dios nos ha hablado a través de ellos/as y nos ha llamado, por ejemplo, a despojarnos de la mirada cristianocéntrica de la Biblia, en verla honestamente como revelación divina para todos/as, y que, por lo tanto, todos/as tienen mucho que bendecir con sus lecturas. La calle nos educa en políticas públicas que democratizan la palabra, los derechos de todos y todas a ser oídos y oír. En este sentido, lo impredecible, y muchas veces, incontrolable, de la calle puede acompañarnos a desarrollar capacidades y cualidades de convivencia ante la tentación de imponer “el orden” como norma de las relaciones sociales que exprese a un Dios controlador (“Dios de orden”) que espera de sus hijos e hijas obediencia y conformarse con lo establecido de antemano para sus vidas (“diseño de Dios”). Esta imagen del diseño y del orden, tan fuertemente “promulgado” en los espacios evangélicos conservadores también puede estar presente en una práctica de hermenéutica contextual que fuerce a amplios sectores de la población a seguir los procesos de pensamiento que ellos y ellas tienen, domesticados por ciertos recursos didácticos que los aproxime a quienes no forman parte de la cultura escrita, pero que al final los sigue alienando sin respetar sus derechos como sujetos teológicos ni oír de sus perspectivas. Quizás esta es una de las críticas más grandes que puede tener las perspectivas de la misión integral. Siguió siendo burguesa en muchos niveles, y muy pobremente dialogante y autocrítica. Sin embargo, muchas de estas perspectivas parecen estar cambiando con las nuevas generaciones y abren la esperanza que seguiremos creciendo al respecto.

7. ¿Qué es la FTL y qué es teología?

Sadrac Meza¹

La pregunta planteada para el conversatorio es doble. ¿Cómo imaginamos la FTL? ¿Cómo imaginamos la teología de la FTL en el contexto actual? Mi aporte aquí presentado, convertirá estas dos preguntas en estas otras dos: ¿Qué es la FTL? y ¿Qué es teología? Identidad

1. Identidad

El nombre de la fraternidad debería ser suficiente para contestar la primera pregunta. ¿Qué es la FTL? Es una fraternidad teológica latinoamericana. Lo que no se puede contestar con el nombre es la segunda pregunta: ¿Qué es teología? Pero la pregunta propuesta al conversatorio no pregunta qué es la FTL sino “cómo la imaginamos”. O sea, pide una reflexión sobre su identidad. Y esto se ve con toda claridad, si entendemos la pregunta en forma completa de la siguiente manera: ¿Cómo imaginamos la FTL en el contexto actual? Pregunto entonces: ¿de qué tipo de identidad estamos hablando? ¿Qué tiene que ver la imaginación con la identidad?

Paul Ricoeur (1994, p. 3) habla de dos tipos de identidad. Identidad *idem*, la cual privilegia la permanencia en el tiempo, y la identidad *ipse*, la cual permite diferencia, cambio y variación. La identidad *idem* se preocupa por la igualdad a través del tiempo, la permanencia, la esencia, la mismidad (la cédula de identidad o el pasaporte). En cambio, la identidad *ipse* no solo da la bienvenida al cambio, sino que tiene la capacidad de incluir lo diferente, incluir al otro. En palabras de Ricoeur: “En la medida

1 Sadrac Meza, Ph.D., Profesor de Biblia y Teología, Seminario ESEPA, San José, Costa Rica, smeza@esepa.org

en que uno permanece dentro del círculo de igualdad-identidad [*idem*], la otredad del otro, no me ofrece nada original: como se ha notado de pasada ‘otro’ aparece en la lista de antónimos de ‘mismo’ al igual que ‘contrario’, ‘distinto’, ‘diverso’, etc.”.

Así que, en el tipo de identidad *ipse* la otredad puede ser parte de mi identidad. De ahí el título del libro de Ricoeur *Oneself as Another* (*Soi-méme comme un autre* en francés). ¿Cuál de estas identidades nos puede ayudar a imaginar la FTL?

Pero antes de contestar esa pregunta, creo que debemos comentar una pregunta más fundamental: ¿existe la FTL? O en todo caso, ¿hay una identidad en la FTL? Porque, así como Ricoeur no abandona el concepto de identidad, y lo retiene como *ipseidad*, otros no dudarán en proponer eliminarlo por completo al estilo de Hume, Lévi-Strauss y Lacan (Prat, 2007). Al punto que Prat (2007, p. 279) reacciona a esta identidad como ficción y nos da su opinión al respecto: “la tesis que acabo de presentar según la cual la identidad es una ficción, un engaño, una ilusión, un espejismo o una impostura (sencillamente porque no existe o porque es algo inventado) no deja de ser una posición muy minoritaria con un deje de elitismo intelectual o academicista importante”. Personalmente, he escuchado en los últimos tres o cinco años, algunas voces que han dicho que la FTL no existe, o que no se sabe qué es, o que no hay un futuro para la FTL. ¿Vale la pena imaginarse a la FTL? ¿Vivirán estos huesos secos?

2. Fraternidad

Recordemos que “la identidad es formada por procesos sociales” y “una vez cristalizada, es mantenida, modificada y reformada por relaciones sociales” (Berger y Luckmann, 1967, p. 173). De ahí, que la parte de la “fraternidad” es fundamental en el nombre. La fraternidad como relaciones y procesos sociales es la que puede dar a luz la identidad de la FTL (y como mencionaremos después, su teología). El diálogo, la comunión, la tradición, y el compañerismo, son fundamentales para la existencia e identidad de la FTL.

¿Quiénes somos? ¿Qué es la FTL? Es una fraternidad teológica latinoamericana. Lo sabemos porque ese fue el nombre que se le dio y ha permanecido en el tiempo, y se reconoce a sí misma con ese nombre y es reconocida por otros de igual manera (identidad *idem* diría Paul Ricoeur). Pero, ¿se puede decir algo más, además de reconocer su existencia en el tiempo? ¿Qué es lo propio de la FTL? Según Berger y Luckmann (1967, p. 174), “toda identidad permanece ininteligible a menos que esté posicionada en un mundo”. ¿Cuál es el mundo-realidad de la FTL del cual, en relación dialéctica, nace su identidad? Yo diría que es la iglesia evangélica latinoamericana.

Que la Fraternidad sea Latinoamericana es en un sentido algo obvio. Me refiero al hecho de que la mayoría de los miembros siempre han sido de Latinoamérica. En otro sentido, y de seguro el más importante, es el de relacionar lo Latinoamericano, no a la Fraternidad sino a la teología. Es decir, independientemente de quiénes sean los miembros de la Fraternidad, se espera que la teología sea de Latinoamérica y para Latinoamérica. En otras palabras, se espera una teología contextual latinoamericana. ¿Qué significa contextual? ¿Cuál es el contexto latinoamericano? ¿En qué consiste el contexto latinoamericano actual? ¿Por qué es necesaria una teología contextual? ¿Hay alguna teología que no sea contextual? (Cf. Bergmann and Vähäkangas, 2021). Aquí solamente resalto la importancia y la necesidad del tema.

Sugiero que estas preguntas sean parte de nuestra agenda presente y futura. No pueden ser ignoradas. Ya desde los inicios este tema daba que pensar. Por ejemplo, Escobar, como parte de la generación fundante, formulaba este tipo de afirmación: “Aclaremos que no creemos en teologías nacionales o regionales. La teología es teología sin adjetivos gentilicios” (Savage, 1972, p. 21). O esta otra formulación de Arana: “Por ello, consideramos desafortunado hablar de una teología latinoamericana, alemana o norteamericana. La teología, en pureza, es una porque nuestro Dios es uno” (Savage, 1972, p. 40). ¿Cómo entiende la FTL lo latinoamericano? Ciertamente, el tema no ha estado ausente y se nota un avance importante, como lo reflejan las obras de metodología evangélica latinoamericana citadas más adelante.

3. Teología

Que la Fraternidad sea teológica no es algo obvio. Puede haber muchas fraternidades compartiendo muchas y diferentes cosas, por ejemplo, una fraternidad cristiana. Pero eso no es la FTL. ¿Es la FTL una fraternidad de teólogos? Ciertamente, lo es y lo ha sido. Tanto si entendemos la teología como una profesión, como una disciplina académica, como una ciencia, como algo formal, o si la entendemos en el sentido de que todo cristiano es un teólogo, o sea, una teología informal. Pero, ¿para qué quieren los teólogos fraternizar? Para hacer teología. Parece, entonces, que lo teológico en la FTL debe entenderse como proceso, como reflexión: una fraternidad teológica para hacer teología (contextual) latinoamericana. Si esto es cierto, significa que la FTL privilegia la teología intencional, la teología consciente, la teología como tarea, la teología como vocación, la teología como profesión; en otras palabras, la teología formal, académica y científica.

Y aquí, vuelve a aparecer la relevancia de la “fraternidad” ¿Qué es una fraternidad o qué tiene que ver la teología con una fraternidad? Aprovechemos para proponer un principio teológico: la teología no se hace en forma individual sino grupal; se hace en forma comunitaria y en forma dialogada: una teología comunitaria, en comunidad y para la comunidad. Más sobre esto en la sección sobre la teología, y la iglesia y su misión.

¿Qué podemos concluir de estas observaciones con relación a la pregunta planteada? Que la FTL es y quiere seguir siendo una fraternidad teológica. No somos una fraternidad de política, no somos una fraternidad de sociología, no somos una fraternidad de psicología, no somos una fraternidad de pastores, no somos una fraternidad de apóstoles, no somos una fraternidad de motivadores, etc. Somos una fraternidad que nos dedicamos a hacer teología contextual en comunidad. Nuestra identidad es nuestra obra, y nuestra obra es nuestra identidad.

Por eso, nuestra identidad no está en la inmutabilidad de la identidad *idem* sino en la mutabilidad de la identidad *ipse* de la cual hablaba Ricoeur. Es más, no es una identidad cerrada o hermética, sino una identidad que parte de un centro (el evangelio, la revelación de Dios), pero que incorpora lo diferente, no por lo diferente en sí, sino por razón

de la verdad, por razón del evangelio, por razón de la revelación de Dios. Y como nuestra identidad es nuestra obra y nuestra obra, nuestra identidad, lo que Migliori dice de la teología, lo debemos aplicar a la FTL:

En este capítulo me propongo describir la labor de la teología como una búsqueda continua de la plenitud de la verdad de Dios dada a conocer en Jesucristo. Definir la tarea teológica de esta manera enfatiza que la teología no es mera repetición de doctrinas tradicionales sino una persistente búsqueda de la verdad a la cual apuntan, verdad que estas doctrinas expresan parcial y débilmente. Como una búsqueda continua, el espíritu de la teología es interrogativo en lugar de doctrinario; presupone una disposición a ser cuestionada y a cuestionar. Como la búsqueda de la mujer por la moneda perdida (Lucas 15:8), la labor teológica es extenuante, pero provee gran gozo (p. 22, versión digital).

Pero, entonces, surge la pregunta, ¿qué es teología? ¿Puede la FTL dar por sentado la respuesta a esta pregunta? Yo creo que no. Y por eso, mi contribución a la pregunta cómo imaginamos la teología de la FTL en el contexto actual, es una breve reflexión sobre la naturaleza, el método y los propósitos de la teología.

4. ¿Qué es la teología?

No pretendo aquí tratar todos los elementos introductorios a la teología. Interessantemente, en este campo, la teología evangélica latinoamericana tiene una rica tradición, la cual comienza con la producción teológica original, Savage, et. al., *El debate contemporáneo de la Biblia* (1972) y continúa con reflexiones metodológicas como, por ejemplo, Emilio A. Núñez (1982), Orlando Costas (1989), Edgar Alan Perdomo (2003, 2004), Gerardo Alfaro (2004), Juan Stam (2005), Alberto Roldán (2007), Rigoberto M. Gálvez (2015). Su servidor también presentó por escrito una ponencia al núcleo de la FTL de Chicago en el 2003, llamada “*Una teología integral para una misión integral: Apuntes para una metodología teológica evangélica latinoamericana*” (inédita, pero que circula

libremente por la web). Mi aporte aquí será más que todo, rescatar unos aspectos que me parecen esenciales, sin afán de agotar el tema.

Revelación y teología

El primer aspecto que me parece esencial para la FT, es el de la definición de teología y su relación con la revelación. A mi juicio, aquí se comienza a estrechar el camino (angosto es el camino) de la teología evangélica (no es una angostura de horizonte, es una angostura de punto de partida, el evangelio: locura para los griegos, tropezadero para los judíos, particularismo escandaloso para la posmodernidad).

Definir la teología es ya hacer teología. Mi invitación, entonces, es a hacer teología de la teología. ¿Cómo se ha definido la teología en relación con la revelación? ¿Es un tema nuevo o un tema antiguo? El teólogo alemán Pannenberg (1988), nos dice:

Es un hecho notable que el reconocimiento de la correlación constitutiva de la teología con la revelación permaneció intacto en las discusiones del período de la alta escolástica aun entre los teólogos más aristotélicos y a pesar de las diferencias usuales entre los campos agustiniano-platónicos y aristotélicos. Fundamentar la teología en la revelación no es una determinación que es extraña a su naturaleza, como las distinciones posteriores entre teología natural y revelada podrían parecer implicar. Más bien, el conocimiento de Dios que es hecho posible por Dios, y de allí por revelación, es una de las condiciones básicas del concepto de teología como tal. De otra manera la posibilidad del conocimiento de Dios es lógicamente inconcebible; contradiría la misma idea de Dios (p. 2).

Siguiendo a Pannenberg en su interpretación de la historia de la teología, debemos reconocer entonces que la teología debe ser definida por su relación con la revelación. La teología se fundamenta en la revelación. Creo que aquí estamos en terreno evangélico común. Entonces, no es casualidad que la primera consulta de los teólogos de la FTL haya tomado el tema de la Biblia (revelación, inspiración, autoridad, hermenéutica) como su tema inicial para una teología evangélica latinoame-

ricana. Pedro Savage (1972) en su introducción nos explica por qué se escogió este temario “frente a las urgentes necesidades apremiantes de América Latina”:

El coordinador siente que mientras existe la necesidad aguda de dar respuesta a muchos de los problemas críticos que tiene planteados la América Latina, lo que de veras se precisa no es otra voz política o humanista más, sino una palabra autoritativa penetrante y cabal: la Palabra de Dios. Iberoamérica está escuchando muchas voces que llevan más y más a sus pueblos a la confusión y al caos. Estas voces prometen soluciones inmediatas. Soluciones que aparentan tener el germen de la realidad. Los gobiernos, como las ideologías, cambian tan rápidamente como las modas, sin dar la solución adecuada que el pueblo reclama. Por consiguiente, se necesita delimitar con cuidado nuestra autoridad, y desgajarnos del mucho ropaje, sea cultural, teológico o ideológico, que impide que la voz auténtica sea escuchada (p. 15).

A mi juicio, estas palabras continúan teniendo una relevancia capital. “Lo que de veras se precisa no es otra voz política o humanista”, sino una palabra teológica, una palabra que toma como objetivo y norma, la Palabra de Dios.

Por lo tanto, una definición de teología como reflexión sobre la fe cristiana o basado en ella no puede funcionar. Solo decir que teología es el estudio de Dios no puede funcionar. Sin afán de inventar largas definiciones, creo que ocupamos una definición que le dé el lugar fundamental a la revelación, una teología que gire en torno a la revelación de Dios, una teología humilde que se someta a la revelación de Dios.

Esta primera intuición, debe llevarnos a una primera distinción. Teología y revelación no son lo mismo. Tendremos que aceptar que, al ser la teología una respuesta de fe creyente a la revelación, una reflexión humana sobre la revelación, una fe que busca comprender la revelación, una fe que busca obedecer la revelación, pero distinta de ella, la teología es por naturaleza plural, transitoria, provisional, corregible. La revelación es divina, la teología es humana.

¿Qué dicen nuestros teólogos y metodólogos sobre qué es teología y el lugar de la revelación? Las palabras de Escobar suenan muy al punto

de lo preguntado en este conversatorio. “La pertinencia de la teología evangélica estará, entonces, en que se forje al calor de la realidad evangélica de Iberoamérica, y en fidelidad a la Palabra de Dios” (Savage, 1972, p. 20); y Arana toca la misma nota con relación a la revelación: “La teología es la reflexión de la Iglesia acerca de Dios partiendo de la revelación que Él nos ha dado en Jesucristo y en la Escritura, la cual da testimonio de Cristo, y dentro de este campo de visión consideramos la existencia humana” (Savage, 1972, p. 40).

El lugar de la revelación como fundamento de la teología está asegurado desde sus orígenes en la FTL.

Unos años después, Núñez (1982, p. 196) nos dirá que la teología evangélica es teocéntrica, bíblica, cristológica, pneumatológica y latinoamericana (reconociendo la primacía del texto bíblico y la importancia del contexto cultural y social, lo cual significa un diálogo entre el texto bíblico y el contexto social). Y toma gran cuidado en definir la teología de la siguiente manera: “La teología no es en primer lugar cosmología, ni antropología, ni sociología, sino el tratado de Dios y de sus actos creadores, reveladores y redentores. Es decir, Dios como punto de partida y como punto de llegada del pensamiento teológico, y entre ambos extremos, la plenitud de su persona y de sus obras”.

En realidad, no creo que exagere cuando digo que el reconocimiento de la relación fundamental entre teología y revelación es uno de los puntos en los que hay unanimidad entre los teólogos evangélicos. Sin embargo, no debemos apresurarnos; hay un detalle o distinción muy importante a tomar en cuenta. Y la podemos ver en la manera como Orlando Costas maneja el tema. Costas (1989), en concreto, nos explica la teología en cinco proposiciones: a) la teología es un discurso constructivo b) la teología es una reflexión crítica c) la teología es una empresa contextual d) la teología se ubica en un lugar sociohistórico particular y en una tradición teológica particular y, e) la teología tiene un fundamento profético y apostólico.

A lo que me refiero, lo podemos notar prestando atención al punto a) y al punto e). ¿Cuál es la relación entre estos dos puntos? En el punto a) de la teología como discurso constructivo, Costas nos reafirma la intuición inicial: la fe cristiana deriva su contenido de la autorrevelación

de Dios. Lo mismo hace en el punto e) que dice que la teología tiene un fundamento profético y apostólico. ¿Por qué entonces los dos puntos separados? La razón es que el punto a) se puede quedar en una afirmación formal. Se sabe que la revelación se ha ubicado en diferentes lugares (historia, conciencia individual, iglesia, texto, experiencia, razón, sentimiento, etc.) y se la ha comprendido de diferentes maneras. Por lo tanto, el punto a) necesita la clarificación que se ofrece en el punto e). Costas aquí está hablando de la revelación histórica a través de los profetas del antiguo Testamento y a través de los apóstoles del Nuevo Testamento. En otras palabras, revelación y Escrituras están orgánicamente unidas. De ahí que Costas nos explica sobre la teología: “Pero la teología cristiana no puede ser simplemente una filosofía, o sea, un discurso sobre la sabiduría humana que se fundamenta en la razón pura; porque la teología cristiana se fundamenta en la revelación, o el proceso por el cual, Dios (realidad última) es conocido en la comunidad de fe” (p. 2).

No basta la unanimidad en el reconocimiento de la revelación como fundamento de la teología. Hay que decir algo más, que refleje aspectos como cuál es la fuente de esa revelación y, sobre todo, cuál es el contenido central de esa revelación. De ahí que se agradece cuando autores como Núñez afirman que la teología debe ser teocéntrica, bíblica, cristológica, pneumatológica; porque eso indica que nos está dando una idea de cómo entiende la revelación.

De igual manera, ya vimos en la cita de Costas que, cuando habla de revelación, está entendiendo el mensaje profético y apostólico. Además, nos propone lo siguiente como definición de la teología:

Para los cristianos, la teología es la inteligencia de la fe. Es esa reflexión que busca comprender el contenido de la fe y sus implicaciones para la vida. La fe cristiana deriva su contenido de la auto revelación de Dios. En este proceso Dios es revelado como amor, como el único que es santo y justo, como creador, redentor, santificador y soberano; como padre y madre, como hermano, hermana y amigo; en breve, como trascendente e inmanente (p. 2).

Notemos como esta definición operativiza la revelación, no es una mera afirmación formal. En ella nos dice que la revelación revela a Dios

como amor, santo y justo, creador, redentor, santificador y soberano; como padre y madre, etc.

Me parece que, con relación al tema de la definición de teología y el lugar de la revelación, también tiene que ver con el punto d) de los mencionados por Costas: La teología se ubica en un lugar sociohistórico particular y en una tradición teológica particular. Y es que la teología evangélica, según Costas, no puede dejar de ser evangélica. Es decir, una teología siempre se hace dentro de una tradición eclesiástica y teológica. En palabras de Costas: “la teología está ubicada socio-históricamente y en una tradición teológica”; y en específico para Costas esta tradición teológica incluye: a) la Escritura como autoridad: regla de fe y práctica; b) salvación por gracia a través de la fe; c) conversión como una experiencia de fe y señal de la identidad cristiana; d) evidencia de una nueva vida a través de una moral disciplinada y una vida piadosa (pp. 10-15).

Concluyo esta sección diciendo, entonces, que la teología es la reflexión creyente y obediente sobre la revelación histórica de Dios en la historia de Israel, en la historia de Jesucristo y en la historia de la iglesia, tal y como está narrada e interpretada en el Antiguo y Nuevo Testamento. La unidad de la revelación está garantizada porque la salvación es una y el Salvador es uno: Jesucristo. Dando como resultado que la revelación bíblica es una revelación salvífica, y una salvación reveladora. Cristología y Soteriología componen el corazón del evangelio.

Recursos de la teología

Un fruto de la discusión precedente debería ser que solamente llamemos a la revelación o las Escrituras fuente de la teología y que lo demás sea llamado recursos de la teología. Si se quisiera retener el concepto de fuentes, otra opción sería que se exceptúe de ellas a las Escrituras, y que se apliquen a las demás: tradición, razón, experiencia, etc. Sea como fuere, obviamente, la teología tiene muchos recursos a su disposición y no hay porqué limitarse en este campo. Este es un elemento que también aparece en nuestra literatura con frecuencia. Aunque se mencionan los recursos tradicionales como la tradición, la experiencia y la razón, los teólogos evangélicos latinoamericanos reconocemos que la teología debe ser multidimensional e interdisciplinaria. Por ejemplo, Stam (2005, p.

18) dice: “Para hacer bien su trabajo, la hermana teóloga tiene que ser, en alguna medida, lingüista, historiadora, socióloga, filósofa, psicóloga, científica y (¡ojalá!) predicadora.

En esta misma línea, Alfaro (2004), nos habla del método teológico evangélico comenzando con preliminares filosóficos (metafísicos y epistemológicos, método teológico y científico, posmodernismo), para continuar con preliminares espirituales y teológicos (fe y conversión, historicidad, finitud, pecaminosidad, comunidad eclesial, misión) y terminar con preliminares bíblicos (prioridad formal del texto bíblico, *sola scriptura*).

Perdomo (2004, p. 65) también nos hace la siguiente propuesta con relación al tema que venimos tratando:

La teología evangélica latinoamericana del siglo XXI debe tomar en cuenta algunas tendencias ya fuertes en el subcontinente: globalización y creciente desigualdad económica, desintegración social y postmodernidad, inestabilidad política y democracias frágiles, y pluralismo religioso. Para hacer frente a tales realidades, la teología evangélica debe ser interdisciplinaria y caracterizada por un diálogo constante entre las Escrituras, como autoridad final, y las necesidades del contexto.

La teología evangélica no tiene porqué limitarse en el campo de los recursos. No hay ninguna razón a priori por la cual la ciencia natural, la filosofía (con todo y que Stam critica el dominio de la filosofía en la teología), las ciencias sociales, la cultura, la experiencia, no puedan ser recursos de la teología (no creo que el concepto de razón sea tal, que pueda ser construido como un recurso de la teología). La teología evangélica debe ser interdisciplinaria, contextual y transcontextual, cultural e intercultural. Pero todo esto, apunta a los recursos de la teología que tiene como fuente la revelación de Dios en la historia de Israel, en la historia de Jesucristo, y en la historia de la iglesia, historia que está narrada e interpretada en las Escrituras canónicas del Antiguo y Nuevo Testamento. Esta historia de Israel, Jesucristo y la iglesia (neotestamentaria) es una historia de salvación, donde Jesucristo es el Señor y el Salvador.

Iglesia, misión y teología

El otro aspecto con el que quiero cerrar mi aporte a este conversatorio es el de la relación entre la teología, y la iglesia y su misión. No necesariamente porque sea un tema ausente, sino más bien, para articularlo en vista de que puede ser mal interpretado. El tema de la misión ha estado en el corazón de la reflexión de la FTL, y así lo nota Martín Ocaña Flores en su artículo crítico sobre la FTL y el poder político (2009, p. 25): “El tema del poder político ha estado presente desde los inicios de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, institución y espacio continental de reflexión teológica cuya importancia no se puede soslayar en la búsqueda de articular una misiología y teología evangélica latinoamericana contextual”. Y añade: “La FTL desde sus inicios (1970) se ha entendido así misma como un espacio de reflexión en torno a la misión y se constituyó como una plataforma de diálogo interdisciplinaria vinculada, básicamente, aunque no exclusivamente, a los diversos movimientos universitarios evangélicos del continente latinoamericano”. No creo que sea reduccionismo o exageración decir que la reflexión teológica en torno a la misión ha sido el centro de la reflexión de la FTL.

De manera indirecta, pero significativa, encontramos corroborada también la centralidad de la iglesia en la teología de la FTL, en la crítica que hace Ocaña (2009, p. 43) a la FTL y a René Padilla, a propósito del lugar de la iglesia en el reino de Dios en Cristo, cuando dice:

Sin embargo, esa postura [la iglesia como **uno** de los instrumentos de Dios en su acción transformadora en la sociedad] fue la minoritaria ya que al interior de la FTL predominó una tendencia más eclesiocéntrica (R. Padilla) que se vio reflejada en los documentos finales de las diversas consultas teológicas que realizaron.

Por tendencia eclesiocéntrica, Ocaña se refiere al reconocimiento del papel central, y tal vez único, de la iglesia en el reino de Dios. No hay duda de que este tema es muy importante, porque refleja nuestro entendimiento global del plan de Dios revelado en las Escrituras. Yo diría que se trata del tema de la construcción teológica de la continuidad y discontinuidad entre el reino de Dios y la historia humana. No

podemos tratarlo aquí en esta oportunidad. Recordemos eso sí, con la intención de decir algo sobre la crítica de Ocaña, que “después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios, diciendo: El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio” (Marcos 1:14-15). No se puede acceder al reino de Dios, o lo que es lo mismo, no se puede servir en el reino de Dios, si no hay arrepentimiento; si no hay un nuevo nacimiento diría el Evangelio de Juan. Esta es la razón por la cual, la iglesia, no es el reino, pero sí el pueblo del reino. El reino de Dios es para toda la humanidad, pero es recibido por aquellos que son como niños.

Volviendo a nuestro tema, Costas (1989, p. 1), por su lucidez en este campo, es uno de los que puede guiarnos en nuestro entendimiento de la relación entre la teología, la iglesia y la misión. Considérese el siguiente párrafo:

La teología y la evangelización son dos aspectos interrelacionados de la vida y misión de la fe cristiana. La teología estudia la fe; la evangelización es el proceso por el cual la fe es comunicada. La teología explora la profundidad de la fe cristiana; la evangelización hace posible que la iglesia extienda la fe a los confines de la tierra y en las profundidades de la vida humana. La teología reflexiona críticamente sobre la práctica de fe de la iglesia; la evangelización evita que la fe llegue a ser la práctica de un grupo social exclusivo. La teología hace posible que la evangelización transmita la fe con integridad al clarificar y organizar su contenido, analizando su contexto y evaluando críticamente su comunicación; la evangelización hace posible que la teología sea una sierva efectiva de la fe al relacionar su mensaje con las necesidades más profundas de la humanidad.

En otras palabras, Costas refiere la evangelización y la teología a la iglesia; ambas son esenciales en su misión. Dicho más categóricamente, “No hay una iglesia auténtica sin misión, así como tampoco hay una verdadera teología cristiana sin iglesia” (Costas, 1986: 10). Se afirma también la relación entre la teología y la misión. Ambas se necesitan y ambas se nutren recíprocamente.

La misionología sirve de agente catalizador en la educación teológica en cualquier situación histórica por su función crítica en la casa de la teología. La misionología trae a colación nuevas cuestiones a la agenda teológica, afila el reclamo de la universalidad que hace la teología y hace que ésta se de cuenta de las limitaciones contextuales de todo pensamiento religioso. Más aún, la misionología permite que el estudiante de teología tome cuenta de las fronteras que necesitará cruzar para participar fielmente en la misión de Dios en su tiempo y espacio, y ser adecuadamente equipado para ello (Costas, 1986, p. 16).

Creo que es necesario citar extensamente a Costas (1986, p. 16):

Como brazo intelectual de la iglesia en acción misionera, la misionología contiene contra todo provincialismo teológico, abogando por una perspectiva intercultural en la teología. La misionología cuestiona todo discurso teológico que se niega a tomar en serio la vertiente misional de la fe cristiana; cuestiona toda interpretación bíblica que ignora los motivos misionales que informan la fe bíblica, cuestiona toda historia del cristianismo que hace caso omiso de la expansión del cristianismo a través de fronteras culturales, sociales y religiosas; y cuestiona toda teología pastoral que no toma en serio el mandato a comunicar el evangelio en profundidad y desde el fondo de las situaciones concretas del diario vivir [...] Al cumplir una tarea tan crítica, la misionología también enriquece la teología porque la pone en contacto con la iglesia mundial en su diversidad cultural y teológica.

Uno de los retos que tenemos las iglesias evangélicas es a convertir nuestras comunidades de fe en centros de estudio, en centros de reflexión teológica con miras a la autocomprensión y con miras a la misión de la iglesia. La práctica de la fe debe instruir nuestra teología, así como nuestra teología debe instruir nuestra práctica de la fe.

Conclusión

La FTL debe ser una fraternidad. El compañerismo evangélico es esencial a nuestra naturaleza, identidad y teología. Una teología de la comunidad para la comunidad. Fraternidad teológica, teología de la fraternidad humana. La comunidad de los que están en Cristo Jesús, para no olvidarnos de la formulación paulina. La teología no es un fin en sí misma, la iglesia no es un fin en sí misma. La FTL no es un fin en sí misma. A través de la revelación, la iglesia y la teología deben aprender y obedecer el propósito salvador de Dios para la humanidad toda. Una teología conscientemente contextual es una teología que estratégicamente busca la eficacia de la fe. Una teología relevante es una teología que tiene un verdadero mensaje de Dios. Una teología relevante y contextual es una teología que encarna el propósito redentor de Dios para toda la humanidad en el aquí y el ahora.

La FTL debe buscar lo específicamente teológico de su reflexión y de su aporte. La interdisciplinariedad es posible solamente donde se conoce lo específico de nuestra disciplina teológica. Algunos llaman las cosas que no son (teología) como si fuesen (teología). La FTL será en los próximos cincuenta años, lo que nosotros hagamos de ella. Que la creatividad y la imaginación disciplinada y sujeta a la revelación de Dios sea nuestra guía.

Bibliografía

- Alfaro, G. *¿Cómo hacer teología evangélica? Preliminares de un método teológico evangélico* en Campos, O. *Teología Evangélica para el contexto latinoamericano*. Kairos, Buenos Aires, 2004.
- Berger, P. L. y T. Luckmann. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books, Nueva York, 1967.
- Bergmann, S. and M. Vähäkangas. *Contextual Theology. Skills and Practices of Liberating Faith*. Routledge, 2021.
- Costas, O. E., “Educación teológica y misión”, en C. Padilla, ed., *Nuevas Alternativas de Educación Teológica*. Nueva Creación, Buenos Aires, 1986.
- _____. *Liberating News. A Theology of Contextual Evangelization*. Eerdmans, Michigan, 1989.
- Migliori, D. *Faith Seeking Understanding. An Introduction to Christian Theology*. Eerdmans, Grand Rapids, 2014.
- Núñez, E. A., *Hacia una teología evangélica en América Latina en Teología y Misión: Perspectivas desde América Latina*. Visión Mundial, Quito, 1996.
- Ocaña F., M. “El poder político. Una exploración en la producción de la Fraternidad Teológica Latinoamericana”. *Teología y cultura* 10 (2009).
- Pannenberg, W. *Systematic Theology*. Volume I. Eerdmans, Grand Rapids, 1988.
- Perdomo, E. A. “Algunas tensiones metodológicas en la teología evangélica latinoamericana de principios del siglo XXI” (1/2). *Kairos* 34 (2004).
- Prat, J., *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Bellaterra, Barcelona, 2007.
- Ricoeur, P., *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- Savage, P., et. al., *El debate contemporáneo sobre la Biblia*. Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1972.
- Stam, J. *Haciendo Teología en América Latina*. 2 vols. Edit. Arturo Piedra. World Vision, San José, 2005.

FRATERNIDAD
TEOLÓGICA
LATINOAMERICANA



