

FTL 45 ANOS

**e as fronteiras teológicas
na contemporaneidade:**

Consulta Continental 2015



FTL 45 ANOS



e as fronteiras teológicas na contemporaneidade:

Consulta Continental 2015

Organizadores Alexander Fajardo e David Mesquiati de Oliveira

Coleção FTL n. 40/41
Colección FTL Números 40-41



Português | Español



© 2016 Garimpo Editorial
Todos os direitos reservados.

Coordenador editorial: **Wellington Gomes**
Editora Executiva: **Elaine C. Santos**
Capa: **César de Oliveira**
Revisão: **Lívia Castro de Almeida / Diogo Aquino**
Projeto gráfico e diagramação: **Estúdio Caverna**

Esta obra é uma produção da FTL sobre a supervisão de seu editor de publicações.

Presidente Continental da FTL
Jorge Henrique Barro (Brasil)

Secretário Executivo Continental
Marcelo Vargas (Bolívia)

Secretário Geral de Publicações
Juan José Barreda Toscano (Argentina)

1ª Edição – Junho/2016

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP, BRASIL

Oliveira, David Mesquiati de e Fajardo, Alexander

FTL 45 anos e as fronteiras teológicas na contemporaneidade : Consulta Continental 2015 / David Mesquiati de Oliveira e Alexander Fajardo (Org) - Português : Valdir Steuernagel/ Sidney de Moraes Sanches / David Mesquiati de Oliveira / Jonathan Menezes / Odja Barros e Marlon Ronald Fluck – Espanhol – C. René Padilla/ Samuel Escobar/ Jocabed Solano/ Luis Cruz-Villalobos/ Tomás Gutiérrez Sánchez e Priscila Barredo Pantí

ISBN 978-85-62877-73-5

1 - Missão na América Latina 2 - Missão Integral 3 - Teologia
4 - Contemporaneidade



Garimpo Editorial

Rua Fausto, 357 - conj. 21 - Moinho Velho
São Paulo/SP – CEP: 04285-080
Tel.: (11) 4114-8467

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão por escrito da Garimpo Editorial.



SUMÁRIO

Apresentação7

Alexander Fajardo e David Mesquiati de Oliveira

**Acolhida da Consulta Continental 2015 (São Paulo):
45 anos da FTL e as fronteiras teológicas da
contemporaneidade9**

Lyndon de Araújo Santos

parte I – em Português..... 13

**1. Os 45 anos da FTL e sua teologia bíblica:
Um pouco de “teologia no caminho”... e Maria..... 15**

Valdir Steuernagel

**2. O Evangelho na América Latina entre a narrativa e
o testemunho..... 35**

Sidney de Moraes Sanches

3. Pentecostalismos, teologia e academia no Brasil49

David Mesquiati de Oliveira

**4. Igreja e cultura: na fronteira entre a relevância e
a fragilização.....67**

Jonathan Menezes

5. Novas Fronteiras: Ética, gênero e sexualidade81

Odja Barros

6. Protestantismo, arte e literatura 101

Marlon Ronald Fluck

parte 2 – en Español 121

7. Teología bíblica: En perspectiva de los 45 años de la FTL 123

C. René Padilla

8. Hacer teología en comunidad 153

Samuel Escobar

9. En defensa de la Vida y la Armonía..... 171

Jocabed Solano

**10. Esta leve tribulación momentânea... Afrontamientos
religiosos, crecimiento postraumático y potencial
eclesial/pentecostal 187**

Luis Cruz-Villalobos

**11. Perspectivas y desafíos para establecer una cultura de
valores y justicia desde las ideas y las prácticas del
cristianismo evangélico245**

Tomás Gutiérrez Sánchez

**12. El cuerpo: Travesía por la sexualidad, la diversidad y
la integración291**

Priscila Barredo Pantí

Apresentação

Este livro é o resultado da consulta continental da Fraternidade Teológica Latinoamericana ocorrida entre os dias 4 e 6 de junho de 2015 em São Paulo. Contou com a participação dos pioneiros do movimento, bem como representantes das gerações seguintes. Os diversos temas corolários abordados durante o evento buscavam interagir com a trajetória da FTL em seus 45 anos de engajamento na América Latina e no mundo. Infelizmente, não foi possível incluir todas as palestras e painéis por diferentes razões, mas acreditamos que os textos desta obra reúnem de maneira abrangente o que foi tratado naquela ocasião.

Em doze capítulos, sendo seis em espanhol e seis em português, esta coletânea da FTL número 40/41 expõe a memória, militância e reflexão da fraternidade feita em comunidade em nosso continente nas últimas décadas, envolvendo membros de fala portuguesa e de fala espanhola, e acolhe também temas mais recentes, que gerarão ainda muitos encontros, debates e amadurecimento.

Nos primeiros capítulos, Valdir Steuernagel, René Padilla e Samuel Escobar refletem sobre a trajetória da FTL e sobre o específico da teologia da missão integral. São textos maduros de pessoas que vivenciaram a história da FTL.

O biblista Sidney Sanches trabalha em seu capítulo a questão da narrativa e do testemunho, gênero recorrente na FTL e presente também na consulta 2015. Na esteira das narrativas e testemunhos, Jocabed Solano escreve a partir da perspectiva indígena, teologizando o agir dos povos Gunas na América Central. Luis Cruz Villalobos e

David Mesquiati dividiram um painel sobre pentecostalismo. Luis tratou de forma instigante a espiritualidade pentecostal e sua contribuição na recuperação pós-trauma. O Mesquiati fez considerações sobre o consciente processo de abertura do mundo pentecostal para a academia e avaliou a crescente participação dos mesmos na FTL.

Tomás Gutiérrez e Jonatan Menezes retomam o olhar mais panorâmico. Estão pensando a igreja e a sociedade na América Latina, seus desafios, limitações e esperanças. Os três últimos capítulos tocarão o tema do “corpo” com olhares distintos. Priscila Barredo e Odja Barros abordarão a questão de gênero. Marlon Fluck refletirá, a partir da arte, repensando a relação entre protestantismo e arte, indicando que o tema não está fechado. Dessa forma é possível perceber a riqueza de temas, abordagens e caminhos abertos na consulta de 2015 que podem ensejar novas discussões.

Não poderíamos deixar de agradecer aos parceiros que possibilitaram a realização da Consulta Continental em São Paulo 2015, da qual esse livro é resultado direto, como Visão Mundial, Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW), Terfund, entre outros. O trabalho da diretoria anterior da FTL anfitriã (Setor Brasil) representada nas pessoas do secretário-executivo, Robinson Jacintho, bem como do presidente Lyndon de Araújo Santos, foi fundamental. Desejamos uma boa leitura e novas mesas de encontros!

Os organizadores

Acolhida da Consulta continental 2015 (São Paulo): 45 anos da FTL e as fronteiras teológicas da contemporaneidade

Lyndon de Araújo Santos

Bom dia. Buenos dias: português, espanhol, tupiguarani, que-chua, ianomami, iorubá. Com muita alegria e gratidão iniciamos a nossa consulta na expectativa de experimentarmos dias abençoados pelo nosso Pai. Sejam todas e todos bem-vindos ao Brasil e a São Paulo, à Consulta continental da FTL e à Consulta nacional da FTL-B. Bemvidos ao Brasil que é, ao mesmo tempo, uma outra e a mesma AL, e a São Paulo, que é a síntese inacabada de todos os brasis.

Certamente trazemos de nossos lugares e culturas as experiências e as histórias de vida com seus anseios, perguntas, horizontes e sentimentos. O que somos e o que trazemos se encontram nas fronteiras do tempo presente repleto de possibilidades, à luz do Evangelho do Reino e de nossa comum e radical esperança em Cristo. Acolhemos cada um dos irmãos e irmãs em Cristo inspirados pela nossa marca que nos é também comum: a comunhão fraterna em unidade por meio do Espírito Santo, sacramentada no diálogo, nas relações bondosas, nos olhares humanos, nos gestos sinceros e no respeito à pluraridade de leituras (hermenêuticas) e de visões teológicas.

Algumas dessas fronteiras discutiremos nestes dias celebrando os 45 anos da FTL, num reencontro de gerações partindo dos eixos das escrituras, do espaço público e da teologia como saber construído em diálogo com outros saberes. Queremos compreender o lugar e a fala da FTL nesta contemporaneidade que nos lança para fronteiras não percebidas outrora, por isso, esse encontro intergeracional se torna tão importante e fundamental para o vir a ser da FTL e da própria missão integral. Pois, não há caminhada humana e cristã que não aconteça em fronteiras, sobretudo as colocadas pelo sentido da missão e do Reino de Deus na história, temáticas tão caras para nós da FTL que articulamos o arco histórico, bíblico, teológico e hermenêutico da missão integral, principal legado da FTL para a igreja no século XXI, a qual não se reduz a um código doutrinário e nem a um programa político e ideológico, muito menos refém de projetos institucionais, mercadológicos ou personalistas.

A FTL nessa consulta se abre para o diálogo com demandas tão agudas de nosso presente ouvindo as vozes que nos chegam do passado e antevendo as ações desde um horizonte de expectativas. Falamos de uma AL que, há 45 anos apresentava grandes desníveis econômicos, subjugada por regimes ditatoriais e distante da democracia política e social, de uma minoria evangélica em meio à hegemonia católica e aos sincretismos religiosos do cotidiano, carente de políticas públicas, mas culturalmente rica pelas heranças étnicas de indígenas e de africanos, portugueses e espanhóis. Quase cinco décadas depois, permanecem as mesmas contradições e desigualdades, embora com regimes formalmente democráticos e com o crescimento evangélico sem impacto ético substancial, em meio ao avanço do grande capital, as resistências dos trabalhadores, a maior urbanização e a descontrolada violência nas cidades. O rosto da AL continua marcado pelo sofrimento dos pobres sejam eles protestantes, pentecostais,

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

neopentecostais, católicos carismáticos ou tradicionais, progressistas ou conservadores, praticantes das pajelanças e dos cultos afro. Daí a reafirmação de ser a Missão não um projeto de conquista, mas como de serviço desinteressado; da caminhada de lutas somente possível em solidariedade e da fraternidade radical; da necessidade urgente de reflexão teológica a partir da práxis, do contexto, da realidade à qual estamos inseridos.

Gostaria de propor que nos sentíssemos:

1. Em nossa casa comum, a nossa terra latina muito rica pelas suas pessoas e, por isso, solidários com todas aquelas e aqueles da África que foram exilados de suas terras e culturas para a América;
2. Como continuadores da obra que foi começada e que há de ser terminada pelo seu Senhor, desde a fé que uma vez por todas foi entregue aos santos a partir dos apóstolos, a fé vivenciada na sua grande maioria, em todas as épocas e gerações, pelas pessoas simples, fossem camponeses, mulheres, jovens, trabalhadores, crentes anônimos que fizeram a história das igrejas cristãs na sua diversidade e na sua riqueza.
3. Como herdeiros de Jerusalém, de Niceia, de Constantinopla, de Calcedônia, Wittenberg (1517), de Genebra, de Edimburgo (1910), Panamá (1916), de Montevideu (1925), do CMI (1948, 1954), do Vaticano II (1965), de Berlim (1966), de Lausanne (1974) e dos CLADES (I a V); não numa perspectiva conciliarista, mas da consciência de que somos herdeiros desses e de outros grandes conclave do cristianismo.

4. Gratos, profundamente gratos, por Bogotá/Cochabamba em 1969/1970 e pelos (pais) fundadores da FTL, cristãos de uma dimensão apostólica na esteira de Bartolomeu de Las Casas e de John Mackay, que nos deixaram não somente seus escritos teológicos moldados por uma singular lucidez pastoral, profética e acadêmica, mas, sobretudo, a vida de simplicidade e de fraternidade, semeadores do Evangelho em tempos tão complexos de outros evangelhos, pregadores da justiça do Reino numa AL tão ainda injusta.

FTL 45 ANOS

parte 1

em Português



1. Os 45 anos da FTL e sua teologia bíblica: Um pouco de “teologia no caminho” e Maria

Valdir Steuernagel

Olhar para os 45 anos da FTL é, para mim, um enorme privilégio, especialmente porque a dupla ABU/FTL¹ foi profundamente formadora na minha vida. Foi naquele universo que se desenharam algumas das colunas que deram sustentabilidade e direção para a minha vida e ministério. À medida que os anos avançam e vou lembrando e recontando histórias da minha caminhada, surpreendome com as vezes sem conta em que faço referência a este binômio e concluo o quanto ABU e FTL foram fascinantes e fundacionais em minha vida.

Ao olhar para a teologia bíblica, creio chegar ao nervo central deste processo formador, tanto meu, pessoalmente, como da própria FTL, pois esta afirmou e vivenciou, desde o seu início, que a teologia deve estar embasada, ser inspirada e submeter-se ao Livro Sagrado, que afirmamos como o nosso ponto de partida e de chegada. Mas não é simplesmente do Livro *ipsis literis* que se fala, pois, este livro precisa ser aberto, e a forma como se faz isso é de vital importância

1 Alguns dos líderes da FTL, em vários de seus primeiros anos, eram também líderes da CIEE (Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos), à qual a ABUB (Aliança Bíblica Universitária do Brasil) é filiada.

para compreendê-lo e vivenciá-lo. Ademais, a pessoa que abre esse Livro, que é *livro-verbo-presença*, é fundamental para o processo de escuta da palavra que dele emerge. E, não por último, aprendi que o lugar onde se está quando o Livro é aberto e escutado, é essencial para se perceber que a voz dele é uma declaração de amor, um convite para uma vida inteira e integral. É um desenho para uma vida comunitária de serviço e um convite para uma transformação vital. O Livro simplesmente é. É um convite à adoração.

A minha conversa aqui, confesso, não é nada “acadêmico-teológica”, pois o fato é que fui me tornando, no decorrer dos anos, um mero contador de histórias. Histórias da vida que conversam com o texto-verbo e histórias do texto que vão me ajudando a dizer: – “Ah, então é isso!”; e assim vou encontrando o caminho da graça, do outro e da esperança. Confesso que facilitou a minha caminhada o ter aprendido com Frederick Buechner, no seu livro *Sacred Journey*, que toda teologia é, na verdade, *autobiografia*. Ele diz assim:

“O que um teólogo faz, essencialmente, é examinar, com toda a honestidade possível, os cantos e recantos da sua própria experiência, com todos os seus altos e baixos, seus mistérios e seus fios soltos. É expressar em termos lógicos e abstratos tudo quanto ele encontrou e sabe ser verdade acerca da vida humana e acerca de Deus.”

E assim eu vou por aí, procurando deixar-me encontrar por Deus, buscando encontrar o outro e escutar os gemidos do mundo onde vivo. Mais do que afirmando, porém, vou tateando; e os meus companheiros de ontem e de hoje me seguram pela mão, tornando o ritmo dos meus passos mais leves, apaixonantes e confiantes.

E tem o Livro. Este é verdadeiramente companheiro. Posso contar alguns “causos”?

“Nos reunimos para refletir sobre a revelação de Deus”²

É de significativo valor, no meu parecer, o fato de que o primeiro encontro da FTL tematiza a Bíblia, num esforço intencional de afirmar a sua grande capacidade de ser palavra que transmite sentido, dá direção e produz comunidade. Com isto se está dizendo que essa palavra precisa ser lida e conversada sempre, novamente e, para isso, é importante buscar a capacidade e a vontade de fazê-lo de lá para cá e daqui para lá. Ou seja, abraçar a palavra para que ela fale desde o seu berço para o nosso ninho e, a partir deste ouçamos melhor a sua voz intencional. Uma intencionalidade que não é abstrata, mas é sempre relacional e cujo nome é Cristo.

A Declaração de Cochabamba, que emergiu desse primeiro encontro da FTL ocorrido na Bolívia em 1970, afirma a autoridade das Escrituras. Uma autoridade que aponta para Cristo e, neste sentido, se processa numa leitura cristocêntrica das Escrituras. A mesma declaração reconhece, com gratidão, a importância dos missionários que trouxeram esse Livro para este continente e o proclamaram aqui de diferentes formas. Reconhece, também, que a igreja que nasce do anúncio da palavra desse Livro deve sempre retornar a ele para tentar superar as suas superficialidades e desencontros com essa mesma palavra. Por isso, o encontro de Cochabamba denuncia o analfabetismo bíblico e aponta para a necessidade de se ler a Bíblia consciente da situação que se vive. A Declaração diz assim:

2 Vide a Declaración Evangelica de Cochabamba, publicado em El Debate Contemporâneo sobre la Biblia (Ediciones Evangelicas Europeas, Barcelona, 1972), 225-228.

O chamado desta hora é para voltarmos à Palavra de Deus, em submissão ao Espírito Santo. É regressar à Bíblia e ao Senhor que reina através dela. É questionar nossas “tradições evangélicas” à luz da revelação escrita. É colocar todas as atividades da Igreja sob o juízo da Palavra do Deus vivo. É obedecer às claras demandas da Palavra de Deus para que a mensagem de Jesus Cristo seja anunciada a todos, conclamando-os a serem Seus discípulos, e que o sejam dentro da complexa realidade social, política e econômica da América Latina, uma comunidade que expressa o espírito de justiça, misericórdia e serviço implicados pelo evangelho.³

Nos anos em que a FTL dava os seus primeiros passos eu me encontrava na Faculdade de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana. Vindo de um contexto germânico pietista, onde a Bíblia é afirmada em sua totalidade fechada, por assim dizer, eu me confrontava com uma teologia germanoliberal, que ensinava que o estudante de teologia deveria tratar e dissecar a Bíblia, tal como um estudante de medicina devia estudar o corpo humano e dissecar um cadáver para poder compreendê-lo bem e comprovadamente. A “totalidade fechada” havia se tornado, em minha caminhada, uma “porteira aberta” diante da qual pouca coisa parecia ficar de pé. É desnecessário tentar descrever a tensão que se cria entre estas duas leituras bíblicas, bem como a dificuldade de encontrar um espaço de afirmação das Escrituras onde se converse com o texto, a comunidade e o contexto. Uma conversa onde a fé é nutrida, a vocação é exercida e o outro é encontrado. Foi a ABU/FTL que me ofereceu, não apenas este novo e necessário espaço

3 Op cit, 227.

para essa conversa da sobrevivência e sentido, mas também o vislumbre de que o Livro precisava ser bem aberto, que a alma estava sedenta da palavra-presença que emergia dele e que essa palavra dava sentido à vida, em todas as suas áreas, e esperança para os passos – passos comunitários – que precisavam ser dados.

Agora vou para os “causos”. Afinal, eles trazem luz sobre o jeito de abrir o Livro.

O jeito de abrir o Livro

Depois de andar na periferia das consultas teológicas da FTL, foi em 1976 que debutei numa delas. Não recorro o assunto que nos convocava, mas lembro do frio que passei na gelada Buenos Aires. Fiquei hospedado na casa do Andrés Kirk, que me aqueceu com um dos seus casacões. Duas coisas eram importantes nessas consultas: o texto e as mesas. O texto era fruto de trabalho individual e competente e a mesa era o lugar em torno do qual o texto era apresentado e discutido – ou melhor – dissecado, pois o debate era sério e intenso. O colorido das pessoas em volta da mesa, ou mesas, era muito diverso, afinal, o que não se tinha na FTL era uniformidade teológica. O que havia era compromisso de fé, sintonia quanto ao chamado vocacional e desejo de encontrar um jeito comum de proclamar e vivenciar a palavra que emergia do Livro.

E a mesa era também o lugar onde se comia, conversava e compartilhava um vinho, muitas vezes acrescido de uma água espumante, conforme o costume portenho. Aqui se comia simples e bem, e se conversava muito, em meio a umas boas risadas.

O primeiro livro publicado como resultado da primeira consulta da FTL é fruto de um estilo teológico assim. Por isso o livro não é

de um autor só, mas de muitos. E por isso também, já no prólogo, se afirma que aquilo que é publicado a seguir não quer ser, de jeito nenhum, uma palavra definitiva, mas apenas uma contribuição. O texto diz assim:

Em nenhum sentido, estes teólogos latino-americanos desejam ser julgados como homens que apresentaram a última palavra sobre os temas estudados, mas como simples homens de Deus que desejam aportar um grãozinho a mais para o entendimento do que Deus quer nos dizer em nossos dias.⁴

Este mesmo prólogo poderia ser escrito em vários livros que brotaram de outras consultas; e eu pude testemunhar que era, de fato, assim. O trabalho que se produzia era sério e competente, mas a pessoa que o gestava era simples e o submetia à discussão do grupo. A discussão era intensa, mas a conversa em torno da mesa da refeição era alegre. E a esta prática se acrescentava o fato de que, muitas vezes, a casa se abria para hospedar os participantes e emprestava-se o casacão para aquecer o outro surpreendido pelo frio, como eu mesmo fui agraciado.

Este era, assim eu o experimentei, um jeito de fazer teologia que procurava seguir os passos de Juan Mackay. Este, tendo sido missionário no Peru, afirmava que era preciso “fazer teologia no caminho, não da sacada”. Pois na FTL eu vivi a teologia da mesa, o que é só um jeito de dizer a mesma coisa. E esta poderia ser a mesa da conversa intensa ou da risada solta em torno a uma saborosa *parillada*.

Outras viagens e encontros se seguiram e eu me indagava o porquê os líderes da FTL continuavam a convidar e a pagar para um

4 *El Debate Contemporaneo sobre la Biblia*, 9.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

“moleque” como eu estar nesses encontros. O que não faltava era eu me encontrar perdido nas discussões e, metido a gente grande, compartilhando uma ou outra das minhas típicas observações irrelevantes. Eu posso até temer pela resposta de alguns deles hoje; mas, ali, confesso que sentia que estavam investindo em mim e me aceitando entre eles, enquanto eu me sentia absolutamente desafiado. Eu queria ser como eles e fazer teologia como eles: em torno da mesa, em reverência ao Livro e consciente de que os pés estavam pisando solo latino-americano.

Disso eu falo um pouco adiante, não sem afirmar que assim, aberto em cima da mesa e ao redor dela, o Livro parecia ganhar mais sentido, gerar mais comunhão compartilhada e produzir uma vontade de levantar logo e viver segundo o jeito do Andarilho que comia com os pecadores na mesclada Galiléia.

Havia um bom jeito de abrir o Livro. Mas tem também o jeito de quem abre o Livro.

O jeito de quem abre o Livro

Ainda bem recentemente a Silêda, com quem compartilho vida, vocação e caminhada desde 1976, lembrou de uma visita que recebeu de um dos líderes da FTL faz muitos anos. Foi quando, num dos seus momentos solitários, precisava de uma palavrapresença que a acolhesse e desse sentido para o que estava vivendo. Eu estava viajando mais uma vez e ela, mais uma vez sozinha em casa com o nosso primeiro filho recém-nascido, conta que tinha até medo de desaprender a conversar. E quem foi visitá-la, naquela ocasião, foi Peter Savage, então secretário geral da FTL. Ele orou com ela e compartilhou das dificuldades que um estilo de vida peregrino implicava para toda

a família e como era preciso encontrar um espaço de resistência, sobrevivência e compartilhamento para não sucumbir. Aliás, foi o mesmo Peter Savage que foi nos visitar quando, depois de um tempo vivendo em São Paulo, fomos assumir um trabalho pastoral na distante Pelotas (RS). Ele encontrou o caminho para aquele lugar, dormiu em nossa casa paroquial e conversou conosco sobre esta mudança de São Paulo para Pelotas, e tudo o que isto significava no universo do Reino de Deus.

Certamente, haveria muitas outras histórias para contar neste aprendizado de fazer teologia com a vida, marcado pela entrega, simplicidade e fraternidade. Eu poderia falar do René Padilla que, com sua família de cinco filhos pequenos, modelava para nós como era bom ser família; e, como resultado, queríamos ser como ele e Kathy. Poderia falar do Samuel Escobar com o seu sorriso acolhedor, pagando o cafezinho e nos impressionando com a pilha de livros que carregava debaixo do braço e superpopulava a sua bibliografia. Poderia falar do Tito Paredes e das muitas conversas que tivemos sobre as nossas famílias e ministério, em meio as muitas reuniões da World Vision International. Ou poderia falar da Ruth Padilla DeBorst. Ainda muito jovem, em Wheaton, recémviúva, em Quito ou compartilhando, juntamente com o James, em um retiro de casais numa pequena ilha na Holanda. Deus nos agraciou, a mim e à minha esposa, com homens e mulheres que compartilharam conosco das suas vidas e modelaram com o seu jeito de viver como é que se vive no Reino de Deus.

Sem estes testemunhos vitais, muito mais que ideias, o Livro não seria o mesmo para mim. Essas pessoas me ensinaram que o jeito de viver de quem abre o Livro é tão significativo quanto o conteúdo que brota quando o Livro é aberto. Aliás, isto poderia ser dito de um outro jeito, pois quando o que o Livro diz se encarna na vida de quem o abre, o que se espalha em todos os nossos entornos é o aroma de

Cristo. O aroma da vida que insiste em acreditar num mundo novo e não desiste de querer viver isso hoje e aqui. É uma espécie de teologia bíblica em forma humana. O Verbo verdadeiramente se fez carne.

O Livro precisa de pés empoeirados

Anos mais tarde, bem mais tarde, eu cheguei a entender e fazer as pazes com duas expressões para as quais já havia olhado de diferentes jeitos e com as quais havia brigado muito. Mas hoje... Hoje é diferente e me vejo surpreendido por um Deus que sorri ante a minha demora de entender, ou mesmo querer entender, as coisas dele.

A primeira delas aprendi com o Frei Betto quando o ouvi dizer que “a cabeça pensa onde estão os pés”, afirmando com isso que o contexto não apenas importa, mas é determinante. Ou co-determinante, eu preferiria dizer. Aliás, esta é uma das afirmações centrais da FTL e foi e é uma briga continuar afirmando exatamente isso: que o contexto realmente importa.

Num primeiro momento, a tarefa foi dizer para a teologia trazida pelos missionários estrangeiros e fundamentalmente norte-americanos que não existe teologia *da cabeça* sem *pés*. Mesmo que os pés estejam desconectados da cabeça, eles existem e co-determinam o que se diz e o que se vive. Ou seja, uma das primeiras agendas da FTL foi dizer que a ideia de uma teologia pressuposicional que se crê neutra e pura é absurda e mentirosa (se bem que uma linguagem assim não iria cair bem numa primeira hora). Essa conversa foi difícil e até continua, ainda que agora os interlocutores já não tenham o sotaque do inglês do sul dos Estados Unidos, mas exibam sapatos de grife que não querem pisar no chão da encarnação e anunciem uma prosperidade mercadológica e enganadora. Na FTL eu aprendi que para abrir bem

o Livro eu preciso ter consciência de que esse Livro tem pés, e estes são os pés de Jesus. Aprendi algo que chamamos de “teologia da encarnação” e que salta do Livro, com esfuziante vigor, assim que os pés pisam lá onde estiveram os pés de Jesus. E eu diria que os nossos pés só chegaram lá porque o coração de Jesus lhes mostrou o caminho.

Mas assim como nesta caminhada teológica não existe cabeça sem pés, é necessário discernir onde os pés estão. Aliás, mais do que isso, é importante discernir onde estão os pés daquele que é a mãe e o pai do Livro. Assim, quando na tensão da segunda parte do século passado, a Teologia da Libertação estava popularizando a “opção preferencial de Deus pelos pobres”, criou-se um enorme celeuma, também entre os evangélicos, e gastamos muita fala e energia cerebral para afirmar que a coisa não era bem assim e que não se podia falar de Deus assim, tomando partido. Aliás, em contrapartida, se dizia que Deus não toma partido de ninguém e que a sua agenda prioritária é a salvação eterna. Mas o fato é que a teologia evangélica latino-americana já havia dito que o contexto era importante para a conjugação do alfabeto teológico e, também, que o Deus de justiça, encarnado em Jesus Cristo, cuidava, acolhia e escutava o pobre, a criança e a pessoa vulnerável.

É claro que a FTL não era tão unânime assim, graças a Deus, e que a diversidade dentro dela mantinha em tensão o discurso teológico e a vivência do discipulado. Confesso que eu, pessoalmente, era alguém que entendia não se poder dizer que Deus tinha uma ‘opção preferencial’ pelo pobre. Só que eu continuei abrindo o Livro e este foi me mostrando que Deus tinha, sim, uma opção, e esta era por aquele que “estava doente”, para usar uma expressão do próprio evangelho. Algo elementar que eu demorei tanto a enxergar! Quero reconhecer, no entanto, que as minhas muitas andanças pelos universos onde a



e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

World Vision International (Visão Mundial) atuava e atua, com tantos gemidos presentes em tantos desses lugares, foram me forçando a concluir que Deus, graças a Deus, tem uma opção, e esta é pelos pobres, crianças e vulneráveis. Aos poucos fui vendo que essa opção divina é tão radical que até eu tenho lugar nela, apesar de toda a minha obstinação em querer ser de classe média. Pobre de mim!

O Livro de Deus tem pés e eles estão empoeirados pelas vielas da Galileia. E a partir destas suas sandálias empoeiradas o Galileu espera que se abra o Livro com as sandálias empoeiradas da realidade e com o ouvido sensibilizado para ouvir os gemidos do mundo, que sempre são tantos.

O Livro quebra a lógica de “outras” lógicas. Hermenêutica da suspeita

Afirmar que o contexto importa é apenas o começo da história. A verdade é que o contexto precisa ser discernido, relativizado e denunciado. Este é, certamente, um exercício complexo, sensível e até perigoso, como pessoas da FTL experimentaram numa época em que a ditadura militar grassava em vários países no continente latino-americano.

A FTL e os próprios estudantes da CIEE viveram esse momento com muita cautela e até com certo medo e ambiguidade. Por um lado, havia a necessidade de “enfrentar” a suposta ingenuidade dos missionários norte-americanos que insistiam em repetir o bordão de que “cristão não se mete em política”, mas dificilmente aceitavam o veredito de que o seu país de origem insuflava e apoiava as ditaduras de direita no continente. Neste caso, o argumento que carecia se desconstruir é que eles estavam combatendo o comunismo e, qualquer



crítica a esta empreitada era vista como um ato subversivo ou comunista mesmo. Uma acusação que caía como uma luva na maioria dos lábios de uma emergente e crescente igreja evangélica que havia aprendido a pensar segundo a enganosa “neutralidade” ensinada pelos missionários e os teólogos de cujas fontes eles bebiam.

Do outro lado, por assim dizer, os estudantes vinculados aos grupos da CIEE espalhados pela América Latina, sofriam a pressão do mundo estudantil, cuja liderança abraçava e evangelizava rumo a uma teoria e prática revolucionária. Esta crença se alimentava de uma ideologia revolucionária fortemente marxista, com as suas variantes, e eles consideravam a maioria das expressões evangélicas como sendo “ópio para o povo”. O desafio e a oportunidade de abraçar uma conversa com estas expressões estudantis forçou e ajudou alguns dos líderes da FTL a articular a sua teologia à luz destes desafios. Neste contexto, eles descobriram que a Bíblia precisava ser aberta de um novo jeito e a palavra que brotava dessa leitura era fantástica, alvissareira e confrontadora. Essa leitura reconhecia a Jesus como “um revolucionário” no seu tempo e despertava uma liderança evangélica jovem a querer caminhar na mesma direção.

Não muito distante desta realidade estudantil, uma Teologia da Libertação espalhada por milhares de Comunidades Eclesiais de Base ganhava o coração de um povo militante e a mente de um crescente número de teólogos que descobriam e viviam não apenas um novo jeito de fazer teologia, mas a possibilidade e a necessidade de articular uma prática revolucionária que colocasse a igreja num “outro lugar”, no universo das nossas sociedades e estabelecesse pactos e parcerias com outros segmentos da sociedade que ansiavam por mudanças estruturais em nosso continente.

Este foi um tempo de muita tensão, intensa busca de mudanças, enorme fascínio e grande esperança, obviamente, acompanhado de

uma marcada ilusão. Foi este o contexto no qual a FTL abriu o Livro e gestou a sua teologia. Uma teologia que tinha a poeira do seu tempo nas sandálias dos que perambulavam pela América Latina.

Em minha caminhada pessoal, três vertentes ajudaram a tentar formular uma teologia que fosse “evangélica e contextual”, como se dizia na época. Já desenhei um pouco da realidade de uma destas vertentes, que era a própria FTL e os variados encontros e o material que era produzido e me alimentava. Mas este universo formador da FTL estava em consonância com o exercício do meu ministério junto a estudantes que militavam no universo acadêmico. As perguntas e desafios que emergiam dessa militância me forçaram a repensar a natureza da minha fé e o processo hermenêutico que eu, dentro do qual o Livro tinha um papel fundamental. A palavra que brotava desse encontro com o Livro era de fundamental importância para a vida e o ministério e me fornecia um jeito de entrar na realidade que experimentava, mesmo que a tradução disso para dentro da realidade das igrejas evangélicas fosse difícil e sensível e eu fosse, muitas vezes, sumariamente rejeitado como sendo “subversivo”. E, para falar a verdade, subversivo eu era.

O instrumental hermenêutico para este exercício veio da própria Teologia da Libertação, que falava da hermenêutica da suspeita aplicada ao campo da leitura bíblica por Severino Croatto.⁵ Como Croatto ensinou: “a suspeita é um elemento essencial em cada passo da exegese”, pois “consciente ou inconscientemente as ideologias se infiltram em tudo”.⁶

5 Como sabemos, a hermenêutica da suspeita foi trabalhada significativamente por Paul Ricoeur, mas a TL a levou para dentro da realidade sócio-política e econômica, procurando ir além da suspeita como uma categoria filosófica.

6 Ver Cristina Conti, em *Severino Croatto, un pionero de la Lectura Popular de la Biblia*, www.claiweb.org.

Enquanto Croatto levava o critério da suspeita também para dentro do próprio texto, no universo no qual eu fui me formando, essa suspeita ajudava a ler e viver a realidade ao meu redor e proveu instrumentos para a relativização da realidade e a construção de uma relação crítica com a mesma. Mas, para isso, era fundamental trabalhar não apenas a suspeita, mas também a afirmação, e esta veio a ser construída em torno da afirmação da realidade do Reino de Deus.

O Livro tem centro: Reino de Deus

Em perspectiva histórica, se poderia dizer que a FTL nasceu entre o I Congresso Latino-Americano de Evangelização, realizado em Bogotá, Colômbia, em 1969 e a Consulta realizada em Cochabamba, Bolívia, em 1970. Ela nasceu num contexto onde a igreja evangélica era absolutamente minoritária, mas com força emergente. Nasceu afirmando o papel e a importância da evangelização e a crescente percepção de que, para ser fiel e significativa, essa evangelização precisava estar enraizada no Livro e ser relevante para o contexto para dentro do qual essas Escrituras fossem lidas. Muitas outras consultas, encontros e conversas seguiram, sempre tendo, se poderia dizer, estes dois compromissos: a evangelização e as Escrituras.

Mesmo não tendo a mínima pretensão de fazer análise do desenvolvimento teológico da FTL, eu queria apontar para duas matizes que foram se cristalizando como sendo centrais para a sua caminhada. Uma delas apontava para a descoberta e a afirmação da centralidade do Reino de Deus na vivência do próprio Jesus e, conseqüentemente, na daqueles que se percebem e interpretam como discípulos dele. Aqui se estava abraçando essa realidade vivida e anunciada do Reino de Deus como a chave hermenêutica central, não apenas para a leitura e

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

interpretação das Escrituras, mas para a vivência comunitária da fé na realidade cotidiana. Assim se fugia de uma interpretação fria e teórica das Escrituras. Fugia-se, como se dizia, da noção de que a nossa missão era salvar almas para Cristo, e se encontrava no Reino de Deus uma realidade que apontava para as Escrituras, para a encarnação e um discipulado comunitário, de compromisso e de contra-cultura, como se afirmava na época. Assim o Livro ganhou um colorido fascinante e desafiador.

Em outro desenvolvimento simultâneo e conjugado, discerniu-se e se afirmou que todo esforço e compromisso quanto à vivência da fé, bem como do próprio mister teológico, deveria ser testemunhal. Com este enfoque missiológico estava-se construindo uma ponte entre a palavra que emergia do Livro e a realidade de um continente em profunda crise política, dependência econômica e que experimentava índices absurdos de pobreza. Esta vertente empurrava a fé e a própria comunidade de fé para além de si mesma, impelindo-a dialogar com o mundo ao seu redor bem como com o mundo daqueles que vivem a sua fé em outros contextos e realidades. Assim, se aprendeu a conversar e a montar uma rede de “teologuitos” Africanos, Asiáticos e até alguns Europeus e Norte-Americanos. Esta era a nascente e então chamada “teologia do terceiro mundo”.

Nascendo entre a evangelização e as Escrituras, então, a FTL desenvolveu uma missiologia do Reino de Deus que foi o seu jeito de viver no caminho do discipulado, dando-lhe consistência para viver o evangelho em comunidade e num contexto de ampla pobreza, profundos conflitos sóciopolíticos e agonizantes anseios revolucionários. É claro que não é possível desenrolar este bonito colorido teológico no universo desta conversa e nem é este o papel de um mero contador de histórias. Mas assim, do meu jeito, eu tentei contar o que a descoberta de uma teologia bíblica significou para mim

e como fui encontrando um jeito de ir caminhando em fidelidade aos meus mentores, buscando reconhecer vulnerabilidades e encontrar novos desafios e caminhos, sempre abrindo o Livro, encontrando o outro e buscando formas de obediência evangélica.

É claro que nenhuma caminhada é nem completa, nem linear. A gente vai aprendendo e, oxalá, corrigindo à medida que vivencia novos desafios, enfrenta cansaços, reconhece limitações e vulnerabilidades e é enriquecido pelo encontro com o outro, especialmente o “órfão, a viúva e o peregrino”, para destacar uma trilogia transmitida pelos profetas.

Eu queria concluir esta minha conversa compartilhando algumas coisas que vi e percebi à medida que os anos foram passando e Deus tendo misericórdia da gente. É claro que o que compartilhei até aqui já responde a isso. No entanto, gostaria de apontar também para algumas coisas que *não* vimos ou não quisemos ver. Com isso procuro fazer um pouco do que aprendi com Bonhoeffer, isto é, “ler o Livro contra nós”. Esse exercício é feito procurando-se discernir continuamente o tempo em que vivemos e a necessidade de repetir sempre e de novo que o contexto importa. No entanto, descrever uma espécie de agenda que este contexto coloca diante de nós é algo que certamente não farei. E vou, avidamente, escutar o que a nossa conversa aqui, nesta consulta, irá me dizer.

Andei aprendendo muita coisa com Maria

Eu continuo agradecendo a Deus pelo livro-verbopresença. A forma como esta palavra encarnada vem continuamente enriquecer, orientar e desafiar a caminhada é fascinante. Essa palavra é incansável e tem uma capacidade enorme de renovar a sua relevância, falar ao coração e orientar as opções de vida que vamos armazenando.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Uma das narrativas que tem me acompanhado é a de Maria, a mãe do Verbo encarnado. A sua vocação, a sua resposta à revelação, as suas relações humanas e a sua capacidade de cantar teologia parecem ser uma fonte inesgotável de surpresas, entrega e convocação para o discipulado.

Em primeiro lugar, destaco que Lucas não escondeu a Maria-mulher, que faz teologia com o seu ventre e canta a sua vocação em versos, quando nós pensamos que fazer teologia exige a prosa. Ao olhar para a nossa história como FTL, me parece que fizemos, maioritariamente, teologia masculina e a nossa excelência na prosa é testemunho disso.

Recordo que algumas mulheres participaram de nossos encontros e lá apresentaram as suas reflexões; mas tiveram que fazê-lo, por assim dizer, em forma de prosa masculina. Temos demorado muito a estender as nossas mesas para sermos mais inclusivos e, neste sentido, reproduzimos as igrejas às quais pertencemos e as quais, muitas vezes, criticamos. Confesso que quero, mais e mais, fazer teologia como poesia para ver se consigo conversar melhor com a verve de Deus e a alma humana.

A Maria teóloga nos ensina um jeito de fazer teologia bíblica, do que o seu Magnificat é um soberbo exemplo. Esse magnífico poema, que Stanley Jones intitulou “o documento mais revolucionário do mundo”, começa com uma explosão de alegria e vitalidade. Maria parece entrar cantando no Magnificat! Mas nós precisamos reconhecer que cantamos pouco em nosso processo de “fazeção teológica”. Somos sérios, discursivos e argumentativos, ainda que a comida e as risadas em torno da mesa tragam uma alegria que Maria também conhecia.

A teologia que Maria faz passa pela sua vocação. Ela não consegue conjugar o verbo da revelação histórica de Deus sem se ver dentro dele. Ela atesta a ação de Deus na história, sabe de suas promessas do passado e das pessoas que as receberam e vivenciaram

e se vê em plena continuidade com esta linhagem. A teologia, Maria nos ensina, nunca é um ato distante, nem da história nem da nossa própria existência e vocação. Confesso que eu vi isso nos líderes pioneiros da FTL e recebo o testemunho deles como um eco à Maria e à sua confissão de que Deus vai fazendo história através de Abraão, Maria, René, Pedro, Samuel e tantos outros. E Ele faz isso com tanta continuidade que também nós podemos dizer com Maria que *“ele contemplou na humildade dos seus servos”* aqui reunidos. Nós somos parte desta nuvem de testemunhas (Hebreus 12:1), celebrando a ação de Deus no passado, presente e futuro.

Maria sabe falar, como poucos, do jeito de Deus agir na história. E, ao fazê-lo, está em sintonia com o Deus de Moisés, que ouviu o clamor do seu povo escravo no Egito (Êxodo 3:7); com o salmista que anuncia Deus protegendo o estrangeiro, sustentando o órfão e a viúva, mas frustrando o propósito dos ímpios (Salmo 146:9); e com o próprio Jesus e o seu *“programa de Nazaré”* (Lucas 4:18-19):

*“O Espírito do Senhor
está sobre mim,
porque ele me ungiu
para pregar boas novas
aos pobres.
Ele me enviou
para proclamar liberdade
aos presos
e recuperação da vista
aos cegos,
para libertar os oprimidos
e proclamar o ano da graça
do Senhor”.*

Creio que a FTL aprendeu a escutar este cântico de Maria. Ela o faz quando vê a Deus atuando na história de uma forma tão concreta, inclusive apontando para a necessidade de os soberbos serem dispersos, os governantes derrubados dos seus tronos e os ricos serem despedidos de mãos vazias. Às vezes, esta afirmação foi tímida de nossa parte e a sombra do veredito: “você é subversivo”, pairava sobre nós e nos amedrontava, enquanto grandes setores das igrejas procuravam nos calar. Aos poucos, no entanto, as vozes foram se tornando mais audíveis, até que pudesse ser dito que Deus fazia uma opção preferencial pelos pobres e que qualquer conversa que buscasse separar a alma do corpo em apurada linguagem acerca da “prioridade” da evangelização sobre a ação social, estava fora de sintonia com a conjugação do verbo da salvação.

O que lamento é não ter visto “o Espírito do Senhor” atuando de forma mais perceptível e anárquica em nosso meio e em meio àqueles que ele ama e por meio de quem ele atua. Em teoria, nunca faltou dizer que “é pelo Espírito”, mas isto soava demasiadamente controlado e discursivo. Era uma palavra sem sopro. Mas o Espírito sopra. Creio que havia pouco sopro entre nós.

Para rabiscar isto com mais força eu queria dar um pulo até o início desta história, na qual vemos o anjo visitando Maria e saindo de lá, para falar com imaginação, carregando o ventre de Maria em suas mãos. Maria recebe e escuta o anjo e, ao final de uma conversa perturbadora e misteriosa, ela consegue dizer: “*Sou serva do Senhor; que aconteça comigo conforme a tua palavra*” (Lucas 1:38). Teologia se faz assim, recebendo e escutando ao anjo e oferecendo o ventre. A teologia é e continua sendo mistério ao qual se responde com a entrega do ventre. Entrega do ventre como lugar de fertilização da vida. A boa teologia, pois, é como

um ventre que se torna grávido da revelação de Deus. Assim, nós, teólogos, precisamos ouvir e receber o que o anjo falou a Maria (Lucas 1: 3033): 

*“Não tenha medo, Maria;
você foi agraciada por Deus!
Você ficará grávida
e dará à luz um filho, e
lhe porá o nome de Jesus.
Ele será grande
e será chamado
Filho do Altíssimo.
O Senhor Deus lhe dará
o trono de seu pai Davi,
e ele reinará para sempre sobre o povo de Jacó;
seu Reino jamais terá fim”.*

2. **O Evangelho na América Latina entre a narrativa e o testemunho**

Sidney de Moraes Sanches

Em uma obra recente, James Dunn (2013) levantou a tese de que, no que diz respeito à circulação das tradições acerca de Jesus Cristo em suas primeiras comunidades, deve-se abandonar o paradigma literário em troca do paradigma da oralidade, apoiado na informação de que a cultura predominante na época de Jesus Cristo era antes oral do que escrita.

Ele aponta cinco características da tradição oral nesse período fundante das tradições jesuânicas (2013, 112ss): a representação oral, sua natureza comunal, a assunção de alguns como transmissores, relatos paralelos e concorrentes entre si como várias fontes, combinação formal de fixidez e flexibilidade de estabilidade e diversidade.

Conclui Dunn que:

Tradição oral é memória oral; sua principal função é preservar e evocar o que é importante do passado. A tradição, mais ou menos por definição, encarna interesse pela continuidade com o passado, um passado a que se recorre, mas também revive de modo a iluminar o presente e o futuro. (2013, p. 117).

Richard Bauckham (2008) sustenta que testemunhas oculares passaram de boca a boca suas memórias sobre Jesus Cristo e esse testemunho ocular se manteve ainda quando os Evangelhos já estavam escritos. Desse modo, a tradição oral não é apenas memória, mas também gênero literário – narrativo, e discursivo – testemunhal.

O que cabe explorar, a partir da intuição de Dunn e Bauckham, é tanto o gênero narrativo, quanto seu caráter testemunhal, fundamentais para a existência quanto sobrevivência da tradição oral, tal como foi transcrita e chegou até nosso presente através dos tempos.

A narrativa como gênero literário para a transmissão da tradição oral sobre Jesus Cristo

Ao abordarmos as narrativas evangélicas, é razoável supor que:

- (a) elas foram transcritas desde uma forma pré-existente de contar histórias em seu tempo;
- (b) a narrativa, em seu formato original, circulou entre narradores e ouvintes antes de sua transcrição;
- (c) os que a fizeram circular, o fizeram com um motivo e um propósito vinculado à narrativa mesma;
- (d) esse motivo e propósito foi testemunhal: dar testemunho de Jesus Cristo.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

A partir dessas afirmações de base, argumentamos como segue: As narrativas dos Evangelhos privilegiam a ação de Jesus Cristo.

Somadas, constituíram sua própria história. Elas são sobreviventes de um tempo em que Jesus atuou e, reunidas, servem à preservação e divulgação da sua memória.

Elas testemunham de Jesus e também da memória daqueles que são personagens das narrativas, na grande maioria anônimas, que em contato com ele, depois contam esse encontro e seu impacto em sua vivência pessoal.

As narrativas também dizem respeito a uma época na qual contar histórias sobre Jesus implicava em sério risco de vida para os seus contadores e para os que as viveram, e não poucos se tornaram mártires dessas narrativas. De modo que toda a literatura neotestamentária, em especial os evangelhos e os Atos, de natureza inteiramente narrativa, somente pode ser entendida desde a chave do testemunho considerado martírio.

Portanto, o gênero literário narrativo foi o veículo formal de comunicação para a tradição oral acerca de Jesus Cristo, na qual testemunhas oculares falaram de si a partir do encontro com ele. Essa preferência prevaleceu nos séculos vindouros e se estabeleceu como a forma literária predominante nos Evangelhos canônicos.

De acordo com a teoria narrativa contemporânea, uma narrativa trabalha com o desenvolvimento de uma intriga ao longo de um determinado tempo e espaço e uma mistura de personagens e objetos que se vinculam uns aos outros por meio de acontecimentos.

Para que exista, faz-se necessária a presença de um narrador, responsável pelo ato de narrar a alguém que o ouça e que partilhe com ele as experiências narradas. O narrador possui um senso prático e a narrativa tem uma função utilitária: funcionar como orientação de vida.

O testemunho como gênero discursivo de sobrevivência da tradição oral sobre Jesus Cristo

A tradição oral evangélica, formalmente narrativa, sobreviveu discursivamente como testemunho. A narrativa é testemunha de Jesus Cristo.

Toda vez que o texto grego do Antigo Testamento a LXX, e o Novo Testamento grego fazem uso da palavra *testemunha* eles recorrem ao termo: μάρτυς¹, derivado dos dialetos eólico e ático da forma épica: μάρτυρος. O uso verbal aponta para: oferecer testemunho, dar evidência. O uso com o Dativo indica oferecer testemunho em favor de alguém confirmando o que ele diz, sendo-lhe favorável, dar um bom relato dele.

Seus assemelhados são: μαρτυρία: fazer declarações na qualidade de testemunha apresentando evidência ou prova ou a própria prova como testemunha (=μαρτύριον). Alguém chamado para testemunhar (μαρτύρομαι) ou que produz evidência (μαρτύροποι).

A palavra grega μάρτυς traduz o termo usado na Bíblia hebraica: שֹׁעֵר ou עֹדֵעַ². Aquela aponta para a testemunha/declarante; ou para o testemunho/evidência que também é utilizada pela segunda. E o plural: testemunhos (עֹדֵעִים).

Tanto na Bíblia hebraica quanto na grega, testemunha é aquela que retém a memória de um acontecimento e seu relato é a evidência deste, pois:

1 COENEN, Lothar. marturi,a (Testemunha, testemunho). In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Eds.) *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983, vol. IV, p. 610623.- TRITES, Allison A. *The New Testament Concepts of Witness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 11. LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert. *A GreekEnglish- Lexicon*. Clarendon Press: 1996, p. 1081,1082.

2 שֹׁ. In: BEREZIN, Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo: Edusp, 2003, p. 494.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

- a) ela esteve presente no acontecimento, porém é dado maior destaque ao evento que à sua experiência;
- b) o evento é constituído por uma narrativa objetiva que funciona como prova/evidência;
- c) a narrativa é sustentada pela memória e recordação que lhe assegura a veracidade e validade histórica;
- d) a narrativa ascende à condição de guardadora do acontecimento e passa a ser considerada a sua guardadora, constituidora e portadora da tradição do evento.

A ligação entre o termo grego *μάρτυς* e o latino *testis/testes* é efetuada na tradução latina de Jerônimo entre o final do século IV e o início do século V: a Vulgata latina. Nela, o termo latino: *testes* é usado para traduzir o grego: *mártus*.

A raiz etimológica do termo latino *test* envolve um conjunto mais amplo de usos. O testemunho diz respeito tanto ao que se viu (*testis/testes*) quanto ao que foi ouvido (*superstes*).³ Em ambos os casos, tratase da subsistência da narrativa para além de um acontecimento, tornando-se ela testemunha perene do mesmo. (Benveniste, 1995)

A sugestão é que o termo latino assegura a necessidade da presença como condição da testemunha, enquanto que o uso bíblico da palavra grega afirma a narrativa para ocupar essa condição, funcionando como prova/argumento/evidência para o acontecimento.

Somando os dois usos, pode-se dizer que, segundo o uso bíblico, a narrativa não apenas testifica o que aconteceu, mas torna-o presente, em contínua atualização, toda vez que ele é de novo e de

3 TESTE. In: MACHADO, José Pedro. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Editorial Confluência, volume II, p. 2076,2077. TESTIS. In: ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Paris: Klincksieck, 2001, p. 688,689. BENVENISTE, Emile. *O Vocabulário das instituições indo-européias*. Volume II: Poder, Direito, religião. Campinas: Unicamp, 1995, p. 267-281.

novo narrado, reapresentando o evento por si mesma. Exemplos temos para o altar do Testemunho e a arca do Testemunho, cujas narrativas servem para apontar para ambos os monumentos fundantes da aliança de Javé com seu povo.

Talvez a mais antiga memória de que os cristãos dispõem acerca de Jesus Cristo sejam as últimas palavras por ele ditas a seus discípulos, ou apóstolos, como seja o registro escolhido. Escolho o registro de Lucas por dois motivos. Primeiro: sendo uma obra em dois livros ou movimentos, ela conseguiu ligar Jesus a seus discípulos e estes a Jesus em uma sequência contínua. Segundo: mais do que outros, a obra preservou a obrigação do testemunho de si feita por Jesus aos seus discípulos.

No evangelho lucano (Lucas 24:36-49), Jesus ressurreto apareceu no lugar onde os discípulos estavam provavelmente escondidos. Jesus fala com os discípulos acerca do que as Escrituras judaicas disseram a seu respeito, enfatizando a sua morte e ressurreição. Jesus reorienta a vida dos discípulos doravante: eles deveriam pregar “... o arrependimento para remissão de pecados a todas as nações, começando de Jerusalém”, em seu nome. E acrescenta: “Vós sois testemunhas destas coisas” (em Grego: ὑμεῖς μάρτυρες τούτων)

A segunda obra lucana, Atos dos Apóstolos (Atos 1:6-8), retoma à distância a narrativa do final do evangelho e, de novo, acrescenta que eles receberiam o poder do Espírito Santo e seriam testemunhas dele (em Grego: καὶ ἔσεσθέ μοῦ μάρτυρες).

Desde o evento da morte e ressurreição de Cristo e da recepção do Espírito Santo pelos discípulos, e mesmo durante a vida de Jesus, seus discípulos se tornaram suas testemunhas narrando seus feitos e remodelando suas identidades, adaptando-as a seu testemunho.

Isso foi tão bem compreendido pelos discípulos que Pedro assume essa identidade por inteiro em sua primeira fala ao povo de

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Jerusalém. No capítulo 2 de Atos, ele reconta a narrativa de Jesus, o Nazareno (v. 22) até a sua morte e ressurreição (v. 31) e, então, ele afirma: "...do que todos nós somos testemunhas" (em Grego: οὐ πάντες ἡμεῖς ἐσμὲν μάρτυρες). A palavra οὐ tanto pode indicar toda a vida de Jesus como, especificamente, a sua ressurreição, ponto mais sensível e mais imediatamente ligado à vida de todos os discípulos, como elemento causador e catalisador da sua transformação em testemunhas de Jesus.

Outro escritor do Novo Testamento também colocou Jesus como testemunha ocular do Pai, e a si mesmo e aos demais como testemunhas oculares de Jesus: Eu testifico de mim mesmo, e o Pai, que me enviou, também testifica de mim. (João 8:18 – SBB/ARA)

"O que era desde o princípio, o que vimos com os nossos olhos, o que temos contemplado, e as nossas mãos tocaram da Palavra da vida, porque a vida foi manifestada, e nós a vimos, e testificamos dela, e vos anunciamos a vida eterna, que estava com o Pai e nos foi manifestada."
(1 João 1:1,2 – SBB/ARC)

Já no século posterior, o testemunho foi literalmente entendido em termos de dar a vida por Jesus Cristo como testemunha dele.⁴ A obra indicativa para tal é: O Martírio de Policarpo. Perante as torturas romanas que visavam o abandono da fé em Cristo, aqueles que perseveravam, o faziam a custo do sofrimento e da morte, tornando-se mártir/testemunha da verdade de Cristo e do Evangelho.

O mártir dava testemunho, sobretudo, do mundo porvir no qual ele penetrava em sua morte e cuja entrada era possibilitada por Cristo

4 MARTÍRIO. In: LACOSTE Jean-Yves (Dir.). *Diccionario Crítico de Teología*. Madrid: Akal 2007, p. 748,749.

que, após introduzido nele, também levou consigo os demais que nele criam. Esta condição nova o qualificava como intercessor eficaz pelos demais cristãos, que passaram a valorizar tanto sua vida anterior quanto sua entrada no mundo celestial, dando início à uma noção distinta de santificação como perfeição.

Como gênero discursivo, o testemunho se trata de uma ação humana complexa porque exige habilidade em reunir o ato de ver e o de ouvir, em formular um juízo válido acerca de ambos e em comunicá-lo de modo a representá-lo aos ouvintes tal como foi visto e ouvido, isto é, requer uma performance capaz de tornar presente o evento passado tornando-o atual, novamente.

O testemunho carece de uma estrutura ou estratégia narrativa para se fazer presente ao outro. O discurso carece de uma narrativa. Testemunhar é narrar ao outro o que se vivenciou, de modo a torná-lo participante da experiência narrada. A narração funciona como uma ponte lançada entre ambos. Ela não serve como atestação de uma época ou de um tempo, mas do apelo de uma pessoa humana que fala de si a um outro, pedindo que creia nele.

Seligman Silva (2008, p. 71) ressalta o caráter único e exemplar do testemunho. Enquanto único, ele não pode ser reduzido a uma linguagem universal ou técnica, pois se trata de um fragmento do Real que pretende ser entendido imaginativamente. Enquanto exemplar, ele se aproxima do martirólogo cristão no qual aquele que testemunhava sua fé ao preço da vida se tornava um modelo para que outros o seguissem, ou, no mínimo, para que o reverenciassem por alcançar uma dimensão do Real oculta aos demais que não vivenciaram a mesma experiência. Desse modo, nascido ou amplamente praticado no âmbito jurídico e religioso, o testemunho escapa a ambos para fazer-se representar por si mesmo.

O testemunho narrativo ou a narrativa de teor testemunhal acerca de Jesus Cristo e a inclusão do leitor/ouvinte atual

Um testemunho narrativo acerca de Jesus Cristo consiste em uma experiência comunicativa cumulativa. Parafraseando José Alemany (1982), esta pode ser descrita da seguinte forma:

- (1) Por meio do testemunho narrativo se comunica uma experiência que é reproduzida na medida em que ela é compartilhada com outros;
- (2) O testemunho narrativo vincula as experiências formando grupos ao redor da mesma;
- (3) O testemunho narrativo se torna um depósito de experiências que podem ser transmitidas a outros;
- (4) O testemunho narrativo oferece exemplos de ações que propõem modos de agir, de forma direta, não reflexiva, uma resposta imediata para situações concretas.

O testemunho narrativo sai de seu mundo para penetrar no mundo do leitor/ouvinte atual para ser crido por ele, agir de modo específico nele, de modo que as barreiras entre o mundo da narrativa e o mundo real do leitor sejam permeáveis, intercambiáveis, intercomunicáveis, intertestemunháveis.

O testemunho narrativo funciona para dar conta de uma experiência que se deseja compartilhar pelo simples desejo e necessidade de falar de si a outros. E também de ouvir a outros. Alguém precisa falar de si a partir de uma situação de profunda alteração do eu, para o qual se precisa dar uma nova linguagem para o real, com a problematização das suas possibilidades e limites em

expressar o que realmente aconteceu. Está formado o espaço, então, do compartilhamento de vida. (2003, p. 8, 33s).

A aceitação do testemunho narrativo exige que ele seja tratado em sua validade epistemológica e possibilidade metodológica. Quanto àquela: é possível, correto e justo que se dê a ele validade como fonte de conhecimento? A ingenuidade proveniente do senso comum dá lugar a séria racionalidade, que investiga os caminhos pelos quais ele se fundamenta na experiência e se justifica como discurso enunciador do Real.⁵

O testemunho narrativo como possibilidade metodológica para a teologia da Missão Integral

Quanto à possibilidade metodológica: o testemunho narrativo pode se tornar um meio de anunciar a fé em Jesus Cristo no contexto Latino-americano? Não é de hoje que a teologia evangélica contextual latino-americana, chamada de Missão Integral, busca por um método teológico que a coloque em pé de igualdade com sua contraparte: a teologia latino-americana da libertação, sem ainda conseguir logr-lo.

Vejamos se nosso método proposto é razoável enquanto possibilidade.

- (a) O testemunho pessoal da fé em Jesus Cristo é o meio pelo qual se fala do Evangelho na América Latina;
- (b) O testemunho pessoal da intervenção de Jesus Cristo na vida da pessoa, em seu cotidiano, é o que sustenta a fé das pessoas em Jesus Cristo na América Latina;

5 DA SILVA, 2014.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

- (c) O testemunho pessoal de Jesus Cristo se adapta convenientemente bem ao gênero literário narrativo e ao gênero discursivo-testemunhal para falar do Real e para dar conta dele na América Latina;

Portanto, tanto a fé coletiva quanto a fé individual latino-americanas se alimentam do testemunho narrativo e o tornam a justificativa epistemológica e metodológica da fé cristã no subcontinente e em sua população inteira.

Ao observamos o empreendimento teológico no âmbito da teologia da Missão Integral descobrimos que o teólogo evangélico latino-americano gosta de confeccionar a sua teologia começando por sua narrativa de vida ou inserindo momentos dela, por vezes chamando sua teologia de *peregrinação teológica*. Por essa expressão, o testemunho narrativa ganha simbolização na metáfora que expressa a existência no mundo, o próprio ato de viver e de relatar o que se viveu, se vive e se espera ainda viver.

Exemplos não faltam. Um deles a mencionar é o de Robinson Cavalcanti.⁶ Seu discurso foi apresentado na Consulta Teologia e Vida na América Latina quando da celebração dos vinte anos da Fraternidade Teológica Latino-americana, em Quito, Equador, no ano de 1990. Nele, Robinson Cavalcanti rememora sua participação na FTL desde o seu início e a influência desta em sua vida e ministério. Passados vinte anos, ele deseja compartilhar uma reflexão com os demais participantes visando realimentar a continuidade de novas etapas para o século seguinte.

Cavalcanti, então, relata sobre suas raízes testemunhando acerca da formação até o encontro com a teologia protestante e as relações

⁶ CAVALCANTI, Robinson. "A peregrinação teológica de Robinson Cavalcanti". In: *Boletim Teológico*, 14 (1991) 29-38.

com ela, onde testemunha o desenvolvimento da mesma nos anos de sua atuação pastoral e teológica, referindo-se, então, ao presente da sua peregrinação.

Em 1984, foi publicado um livro bastante peculiar, no qual teólogos Latino-americanos narravam episódios de suas vidas em relação com a teologia evangélica que praticavam naquele período.⁷ Nele, os teólogos começam seus textos assim:

Mi interés por teología comenzó a partir de mi labor en la iglesia y casi simultáneamente con mis estudios universitarios de psicología, aunque no fue sino hasta bastante más tarde cuando pude hacer estudios teológicos systemáticos. (Daniel Schipani)

Comencé mi camino teológico en um campo en el estado de Iowa, cerca del río Mississippi. (Sidney H. Rooy)

Anoche falleció mi primer maestro de teología: mi padre. En este mismo momento deben estar enterrándolo en Quito, mi ciudad natal. Tenía noventa años de edad. (C. René Padilla)

A obra mesma se apresenta com o objetivo de:

recoge el testimonio de varias personas cuyo desarrollo teológico ha estado íntimamente vinculado a la F.T.L., a la cual a su vez han aportado fuerzas y tiempo, entusiasmo

⁷ PADILLA, C. René (Org.). *Hacia una Teología Evangélica Contextual*. San José: FTL, 1984.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

y vision. [] Y se publica em homenagem a un hombre que desde la fundación de la nueva F.T.L. ha dado lo major de sí mesmo para lograr que ésta sirva como instrument para la acción del Espíritu: Pedro Savage.

No ano de 2009, em duas ocasiões, este autor esteve em palestras de dois teólogos Latino-americanos, Júlio Zabatiero e René Padilla, na qual ambos começaram sua reflexão pela narrativa autobiográfica. A celebração recente dos 45 anos da Fraternidade Teológica Latino-americana, 2015, foi pródiga em rememorar-se por meio do testemunho narrativo vivo dos chamados pais fundadores: Emínio Nunez, René Padilla e Samuel Escobar.

Percebe-se, então, que o uso das narrativas vividas, como os gêneros da biografia e da autobiografia, oferece o padrão, o ritmo e o conteúdo da elaboração teológica efetuada pela teologia da Missão Integral na América Latina, aos quais os conceitos e sistemas teológicos devem adaptação, acomodação ou reformulação.

Conclusão

Nossa reflexão está longe de acabar. O testemunho narrativo é um convite à participação e à pertença na vivência humana compartilhada no subcontinente latino-americano. É um convite a um modo de ver e viver a fé nele. Nele, vida e fé se encontram como lugar privilegiado para a plena humanização, no qual todas as experiências, suas e do próximo, são integradas em algum discurso significativo, exatamente o testemunhal.

Bibliografia

- ALEMANY, José J. Narrar la Fe In: *Razon y Fe* 205 (1982) 601-607.
- BAUCKHAM, Richard. *Jesus and Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- BENVENISTE, Emile. *O Vocabulário das instituições indo-européias*. Volume II: Poder, Direito, religião. Campinas: Unicamp, 1995, p. 267-281.
- CAVALCANTI, Robinson. "A peregrinação teológica de Robinson Cavalcanti". In: *Boletim Teológico*, 14 (1991) 29-38.
- DA SILVA, Ronaldo Miguel. Epistemologia do Testemunho: O testemunho como fonte de justificação. In: *Problemata. Revista Internacional de Filosofia* v. 5, n. 2 (2014) 221-251.
- DUNN, James D.G. *Jesus em Nova Perspectiva. O que os estudos sobre o Je-sus histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulu, 2013.
- HEAD, Peter M. The role of eyewitnesses in the formation of the gospel tradition. A review article of samuel byrskog, *story as history – history as story*. In: *Tyndale Bulletin* 52.2 (2001) 275-294.
- PADILLA, C. René (Org.). *Hacia una Teología Evangélica Contextual*. San José: FTL, 1984.
- SELIGMAN-SILVA, Márcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. In: *Revista Projeto História*, São Paulo (30) p. 71 -98, jun. 2005.
- SELIGMAN-SILVA, Márcio. Narrar o Trauma – A Questão do Testemunho de Catástrofes Históricas. In: *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro, 2008, vol. 20, n. 1, p. 65-82.
- SELIGMAN-SILVA, Márcio (Org.). *História, Memória, Literatura. O Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2003.

3. Pentecostalismos, teologia e academia no Brasil

David Mesquiati de Oliveira

Preferimos utilizar a expressão *pentecostalismos*, no plural, para enfatizar a diversidade de expressões pentecostais presentes no contexto brasileiro. Há pentecostais arminianos (como as Assembleias de Deus com mais de dez milhões de membros no Brasil), há pentecostais calvinistas (como a Congregação Cristã do Brasil com mais de dois milhões de membros). Há pentecostais trinitários, mas também há unicistas (“Só Jesus”). Walter Hollenweger (1976) afirma que metade dos pentecostais no mundo não são trinitários.

Sobre a forma de governo: vão desde as mais democráticas formas de participação congregacional, até as estruturas mais concentradas, com forte hierarquização e até casos de “privatização” por algumas pessoas ou famílias. O movimento pentecostal não está restrito a algumas denominações que sustentam o apelativo na placa ou slogan. Aliás, os pentecostalismos não podem ser vistos como denominações. Trata-se mais de um fenômeno religioso que, grosso modo, não é novo. Sua busca de conexão direta com Deus pela via mística, sua busca de reviver os dias dos começos da igreja e sua busca sensorial de viver a fé cristã, tem marcado diferentes grupos na história do cristianismo.

Algumas características do pentecostalismo moderno já estavam presentes desde os começos e ao longo da história, como os relatos da igreja dos tempos bíblicos, da radicalidade, da espiritualidade montanista do segundo século, da “espiritualidade do deserto” (Oriente), da mística medieval católica, dos exercícios espirituais inicianos, dos espiritualistas da reforma radical (“entusiastas”), dos avivamentos ingleses e norte-americanos, do movimento *holiness*, do imaginário indígena, da religiosidade africana-muçulmana, etc. Isto é, não houve um salto histórico desde o tempo neotestamentário até os dias atuais, como se no começo do século XX, eventos como o da Rua Azusa (Los Angeles, Califórnia) tivessem iniciado algo inédito. Ao contrário, as diversas manifestações espirituais ou “entusiastas” ao longo da história da igreja, demonstraram que a busca por experiências diretas com o divino tem sido um catalizador de novas expressões e formas de fé cristã.

Como fraternidade que busca refletir sobre a missão integral, a missão que vai além da igreja, que começa em Deus (*missio Dei*) e estende-se para toda a sociedade, precisamos ampliar as fronteiras e incluir novos atores e sujeitos na caminhada. Os pentecostais estão ávidos para contribuir, para aprender e para ensinar.

Veremos nas próximas linhas – em perspectiva panorâmica – algumas características dos pentecostalismos em seu conjunto, descreveremos como a academia passou a se interessar pelo fenômeno, destacaremos as principais contribuições para a igreja brasileira e, também, as principais limitações dessa forma de vida cristã. Ao final, refletiremos sobre os principais desafios à teologia pentecostal no Brasil hoje. Sempre em tom de breves notas.

O movimento pentecostal

Entendo o movimento pentecostal moderno como a junção de duas forças: a) uma resposta religiosa e cultural ao desgaste da Modernidade – que ao ser contestada, abriu espaço para a busca de novos parâmetros – e, b) o resultado da inculturação, de uma apropriação de elementos culturais e religiosos da matriz religiosa brasileira. A resposta à Modernidade racionalista veio através da revalorização da experiência, da busca de contato direto com Deus, algo ridicularizado pela racionalidade empirista. As “profecias” sobre o avanço científico, em tom de plenitude – como se a sociologia fosse resolver o problema da fome, a economia o desemprego, a medicina as curas e vacinas, a ciência política os conflitos e guerras, etc – não alcançaram êxito.

Ao contrário, o século XX inicia experimentando uma crise crônica com grandes guerras europeias (1914 a 1919 e 1939 a 1945), fragilidade do sistema financeiro mundial (1929) e uma aguda sensação de que aqueles postulados não davam conta da realidade. T tamanha desesperança cobriu o Ocidente como um manto, levando a uma vigorosa contestação em diferentes formas na década de sessenta. Destaco apenas duas. Para alguns, o lema foi, “sexo, drogas e rock’n roll”, um movimento de contracultura (Festival de Woodstock, Movimento hippie, etc.). Para outros, a busca de experiência direta de Deus. No Brasil, Paul Freston identificou esse período como a “segunda onda” do pentecostalismo, justamente a onda de maior crescimento e capilaridade nacional (Freston, 1994).

A abordagem deste ensaio concentra-se no chamado pentecostalismo de primeira e segunda onda de implantação no Brasil (Freston, 1994, p. 71). Isso fica claro ao analisar o crescimento das igrejas pentecostais, que fica mais acentuado a partir da década de 50,

com os albores da nova época que se instaura no ocidente globalizado (PósModernidade?). As igrejas que se encaixariam nessa abordagem seriam, por exemplo, a Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal Deus é Amor, além das igrejas pentecostais e renovadas independentes.

O Brasil do século XIX já tinha ensaiado um protopentecostalismo (Léonard, 1988) a partir de movimentos místicos de origem lusitana, indígena, negra, entre outras influências. Podemos citar no Nordeste os movimentos conhecidos como Sebastianismo (1836), o Contestado de Antônio Conselheiro, Padre Cícero de Juazeiro (1913) e, no Sul, os Muckers (1872). No Sudeste há o emblemático caso da formação da *Igreja Evangélica Brasileira* (1879), fundada por Miguel Vieira Ferreira, engenheiro, espírita, depois presbiteriano, depois “pentecostal”. Mas será somente no século XX que o pentecostalismo se instala e cresce efetivamente (Alencar, 2013).

Dessa forma, a primeira força se nutre da busca de novos parâmetros para viver em sociedade, da crítica ao racionalismo ocidental e da crítica à demasiada institucionalização da igreja. No movimento pentecostal, todos esses elementos são resinificados.

A segunda força que converge para sustentação dos pentecostalismos atuais é o diálogo com a cultura brasileira. Diálogo este que, em muitos momentos, rejeita elementos da brasilidade. Mas mesmo nesse sentido, nesse processo de diferenciação, forja sua identidade pentecostal. É o caso do uso explícito do imaginário africano (das religiões afro) pelos pentecostais. Em outros momentos, vai assumir abertamente a cultura brasileira, com seu calor humano, seu viver festivo, sua informalidade. Tais características contrastavam com o clássico protestantismo recém-instalado no Brasil, de cunho formal, classe média, intelectualizado. Neste, a liturgia girava em torno da leitura bíblica e da reflexão; no pentecostalismo, a liturgia

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

girava em torno da experiência do Espírito e dos milagres. Dado que a cultura brasileira estava atravessada pela religiosidade popular católica (forte influência da espiritualidade barroca, de votos e de milagres, celebrativa), estava mais aberta a experiências sensoriais. Nesse sentido, o pentecostalismo brasileiro estava mais próximo do catolicismo barroco que do protestantismo europeu.

A matriz religiosa e cultural brasileira teria se formado e desenvolvido até o início do século XX (Bitencourt, 2003). Imprimiram sua marca religiosa as religiões indígenas, as religiões afro, a magia europeia (lusitanos), a colonização católica, o protestantismo, o espiritismo e o esoterismo. Mas a religião não passaria ilesa à sedução da globalização de mercados, da lógica do poder econômico. No final dos anos 70, a espiritualidade pentecostal é fortemente influenciada pela América do Norte (teologia da prosperidade), com a influência de missionários Canadenses e Norte-americanos. Desenvolveu-se o que a literatura chamou de Neopentecostalismo, pós-pentecostalismo, igrejas do mercado. São dois modelos muito diferentes. Aqui, nos concentraremos somente no pentecostalismo. Mas para demarcar a diferença básica, utilizaremos a figura a seguir:



Com essas esclarecimentos, vamos à questão do pentecostalismo como foco das pesquisas acadêmicas.

O pentecostalismo e as pesquisas acadêmicas no Brasil

O pentecostalismo não despertou significativo interesse acadêmico no Brasil até a primeira metade do século XX. As teorias explicativas que tentaram estudar o fenômeno em terras brasileiras apareceram a partir da década de sessenta do século passado por iniciativa de pesquisadores estrangeiros, como o suíço Christian Lalive D'épinay, o alemão Emilio Willems e o holandês André Droogers, por exemplo, que estudaram o pentecostalismo no Chile e no Brasil.¹ A academia brasileira apresentou os primeiros estudos motivada, em parte, pelo censo de 1960. Entre os pioneiros podemos destacar os estudos de Cândido Procópio de Camargo (1968 e 1973) e Beatriz Muniz de Souza (1969, 1974 e 1983). Depois, autores como Francisco Cartaxo Rolim (1985 e 1987), Oneide Bobsin (1984, 1995, 1998, 1999, 2002, 2011), Antonio Flávio Pierucci (1996, 2003, 2005), Ricardo Mariano (1992, 1997, 1999, 2011) e outros nomes², deram importantes contribuições aos estudos do pentecostalismo no Brasil, e precisam ser considerados nas atuais análises sobre o fenômeno.

Conforme indicou Paula Montero (1999) o estudo das religiões no Brasil no século passado estruturava-se a partir de recortes disciplinares

- 1 Ver, por exemplo, D'EPINAY (1968) WILLEMS (1967); DROOGERS (1991). Um dos estudos mais influentes sobre protestantismo no Brasil é o do francês Émile Léonard, quando de sua estada no Brasil (LEONARD, 1963) e da obra específica sobre pentecostalismo, LEONARD (1988), além da pesquisa documental sobre a história do protestantismo no Brasil do norte-americano Duncan Alexander (2003).
- 2 A lista é extensa. Destaque no Brasil para Paul Freston, Leonildo Silveira Campos, Edin Sued Abumanssur, João Décio Passos, Cesar Waldo, Antonio Gouvêa Mendoça, Paulo Siepierski, Ge-deon Alencar, Marina Correa, Lyndon Santos, entre outros.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

e marcos teóricos bem delimitados. Na sociologia prevaleciam as interpretações weberianas ou marxistas e na antropologia, por exemplo, as durkheimianas e, posteriormente, bastidianas (Gracino Junior, 2008, p. 70). As escassas análises sobre o pentecostalismo começaram tímidas, mas foram ampliando seu alcance e conexões, incorporando novos marcos teóricos e diálogos interdisciplinares.

No começo a desconfiança era tal que o fenômeno era tratado como transitório, uma resistência das religiosidades mágicas frente à secularização inevitável. A tese de Procópio Camargo era de que o pentecostalismo estaria fadado a desaparecer com a modernização em curso no Brasil. Com o passar dos anos, no entanto, o pentecostalismo galgou números mais expressivos e alcançou várias camadas sociais e diferentes faixas etárias. Nos anos noventa, assistiu-se a explosão midiática e eletrônica do pentecostalismo, impulsionada por denominações como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Renascer em Cristo (IRC), suscitando novas classificações, como os *neopentecostais*.

No século XXI os pentecostais apresentam-se não mais como “uma expressão religiosa sectária, apolítica e representada por uma fatia quantitativamente irrisória da população”. São percebidos como o “mais crescente, dinâmico e diversificado segmento do campo religioso brasileiro” (Rocha, 2010, p. 1). A partir de teóricos como Jean-Pierre Bastian e Patricia Birman tem-se demonstrado que, de alguma maneira, o pentecostalismo soube dialogar com a cultura brasileira.

Nesse sentido, a literatura aponta que há mais *continuidades* que *rupturas* com a religiosidade popular brasileira. Adriana Valle-Höllinger e Franz Höllinger (2014, p. 6) indicam três principais elementos nos quais se manifesta essa continuidade: a experiência do transe espiritual através de rituais fortemente emocionais, a ênfase na cura espiritual e na solução dos problemas essenciais dos fiéis, e o

carisma das lideranças religiosas. A partir das Ciências Sociais, esses elementos explicariam boa parte do sucesso dos grupos pentecostais.

Os pentecostais formam um movimento diversificado e em constante evolução. Ainda assim, resumidamente, podemos caracterizá-los *doutrinariamente*: ligado ao passado apostólico bíblico, ligado ao futuro apocalíptico, leitura bíblica literal, ênfase em profecias e revelações, batalha espiritual, aberto aos dons sobrenaturais atribuídos ao Espírito Santo; e as principais características *sociológicas* seriam: proselitista, senso de coesão e dignidade pessoal, ênfase na experiência e nas emoções, liderança personalista, pouca participação dos fiéis na esfera decisória e na administração das finanças (Matos, 2014). Em outra ocasião Alderi Souza de Matos reflete:

Os especialistas têm feito uma série de conjecturas sobre o futuro do movimento pentecostal. Embora haja diferentes perspectivas, em uma coisa todos concordam: *o pentecostalismo veio para ficar. As igrejas herdeiras da Reforma, como a presbiteriana, podem adotar diferentes atitudes: tentar ignorar o movimento pentecostal, como se não fosse relevante; hostilizá-lo, apontando somente para as distorções teológicas e éticas; ou, preferivelmente, interagir com ele, aprendendo lições úteis com essa tradição e ao mesmo tempo procurando influenciá-la* (Matos, 2006, p. 49).

Nossa posição é que há necessidade de maior interação entre as correntes pentecostais e entre as demais igrejas, tendo o Espírito como vínculo perfeito, dinâmico e integrador. É ele quem nos impulsiona ao comprometimento com a obra e o seguimento de Jesus. É o Espírito quem capacita e empodera para a missão. Neste sentido, há uma

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

carência de estudos teológicos na academia no Brasil que deem conta dessa dinâmica e relação. Já avançamos para o século XXI e as categorias teológicas de análise do fenômeno pentecostal são ainda medievais ou da Modernidade, com pretensões de objetividade, mas que, no fundo, encobrem o preconceito e a negação do diferente. Outro problema dá-se quando teólogos usam apressadamente instrumental das ciências das religiões, sem as devidas adequações na teologia. O resultado não poderia ser diferente: viram repetidores de análises sociais ou anulam a autenticidade da experiência pentecostal.

Não digo, com isso, que há incompatibilidade entre teologia e missão. Ao contrário, para uma pastoral reflexiva requer-se novas estruturas teológicas. A FTL não pode ser um espaço onde venhamos buscar simplesmente novas práticas. Devemos estar abertos também para buscar novas estruturas teóricas para o agir. Peter Berger afirma, sobre a sociologia do conhecimento, haver dois tipos de saber: do povo (senso comum) e dos especialistas (teorias). Enquanto as teorias dos especialistas não se tornarem senso comum, não logram ser implementadas. O povo vive em função do senso comum. A FTL pode ser esse lugar em que se transforma o saber dos especialistas em senso comum, em propostas concretas para o povo.

Principais contribuições pentecostais à igreja brasileira

Destacamos algumas dessas contribuições: a mística, o carisma, o empoderamento simbólico, o núcleo familiar, a adaptação à urbanidade e à missão. São aspectos que imprimiram novo rosto à igreja brasileira.

Sobre a recuperação da mística, podemos dizer que o pentecostalismo substituiu a mediação do discurso evangélico por

um imediatismo sensorial na relação com o sagrado. Reforça o mais importante da experiência religiosa: o fato de ser *experiência*. Agora, o místico/emocional prevalece sobre o institucional (Rocha, 2014). A intermediação do sagrado via discurso teológico é preterida para dar espaço a uma relação imediata que resulte em experiências do Espírito (valorização do transe e do êxtase). Sobre os carismas, o pentecostalismo democratizou os dons, popularizando-os. Resultou em uma maior participação dos leigos na criação de estruturas paralelas de poder (com os “vasos espirituais” – pessoas dedicadas a experiências espirituais fortes, intensas –, profetas e profetizas, etc.). A estrutura de poder foi descentralizada (policêntrica).

No âmbito individual, contribuiu para o empoderamento simbólico (uso de terno, gravata, etc.), deu confiança, estímulo e suporte, especialmente onde não chegava o Estado. Elevou a moral do indivíduo (autoestima) expresso na participação leiga nos serviços (todos tinham acesso ao microfone, a prédica podia ser franqueada a qualquer membro, resignação para seguir adiante apesar dos problemas, etc.). Em âmbito familiar, reforçou laços afetivos via moralidade austera em relação à sexualidade, à vida social (álcool e lazer, por exemplo). Foi eficiente em nível micro (familiar) na restauração de matrimônios, de pessoas vencidas por diferentes vícios, de jovens que viviam em meio à violência. Em âmbito social, já nasce em um contexto urbano (mais adaptado que os protestantes históricos, que os étnicos e que o catolicismo). Será marcado por uma diaconia espontânea, massiva, desinstitucionalizada, descentralizada e com alta capilaridade.

Outro ponto de destaque é a missão. Praticavam a pregação ao ar livre, culto com forte apelo emocional, liturgia mais leve (que permite improvisações), diferentes estilos musicais (incluindo os populares, inculturado), manifestações físicas como levantar as mãos,

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

gritos de júbilo, expressões emotivas. Souberam valorizar a brasilidade e já nasceram adaptados ao mundo das grandes cidades.

Em 2013 a editora de uma das principais ramificações das Assembleias de Deus no Brasil, a Casa Publicadora da Assembleia de Deus (CPAD) publicou uma revista/manual de escola bíblica dominical com 13 lições cujo tema era a missão integral. Durante três meses milhões de pessoas distribuídas em milhares de templos no Brasil estudaram e discutiram a proposta teológica da missão integral. As tiragens da revista já chegaram a 6 milhões de unidades, o que ultrapassa, em muito, a soma de todas as publicações feitas pela FTL em 45 anos. Não se trata de concorrência, mas de convergência. É muito estimulante ver o Espírito soprando onde quer!

Principais limitações dos pentecostalismos no Brasil

Chamamos a atenção para dois aspectos: o personalismo dos líderes e os mega templos. Sobre o personalismo, observamos que muitos líderes se apossam do coletivo (privilégios, fortunas, etc.) e criam um verdadeiro culto à personalidade dos fundadores e dos pastores -presidentes. Inclui-se aqui os programas de rádio, TV e internet, que, sobre o pretexto da evangelização, são veículos de promoção da imagem pessoal do líder. Essa prática é mais notória no neopentecostalismo, mas também pode ser observada em outros segmentos cristãos.

Os grandes templos também merecem reflexão. No fundo, não se trata de local adequado para as pessoas, mas representam o ego descontrolado de muitos que buscam destacar-se na paisagem citadina. Verificase uma busca desenfreada para construir grandes templos em detrimento dos laços comunitários, da partilha de vida e

da convivência. Grandes construções exigem arrecadações volumosas que drenam os recursos que poderiam ser mais bem aplicados em benefício da comunidade. Parece que a opção foi destacar-se pela arquitetura mais que pelo serviço. Esqueceram que, ao autodenominar-se cristãos, deveriam dedicar-se ao seguimento de Cristo, que investiu sua vida no serviço ao outro, e ensinou a compartilhar, em lugar de arrecadar, concentrar ou concorrer. Falta discernimento para perceber que o templo que merece total atenção e investimento são as criaturas amadas de Deus, pelas quais Jesus deu sua vida e ensinou amá-las. Fica evidente a confusão oriunda do ativismo cristão, que confundiu missão com templos, evangelizar com cristianizar o mundo, reino com igreja. Há uma carência de reflexão teológica arejada. O próximo tópico propõe pautas para esse teologizar a partir dos grupos pentecostais.

Desafios da teologia pentecostal

É necessário refletir a partir das categorias próprias do movimento pentecostal (mística, experiência). Nos últimos anos, iniciativas internas têm despertado os pentecostais para revalorização de suas categorias próprias. Faço menção dos esforços da Rede Latinoamericana de Estudos Pentecostais (RELEP) que desde a primeira década do presente século tem incentivado acadêmicos pentecostais a rever suas categorias a partir de dentro. Outra iniciativa que deu frutos é o Fórum Pentecostal Latino-americano (FPLC). Além de reunir e estimular os líderes pentecostais e estudiosos dos pentecostalismos, esses movimentos têm documentado seus encontros, propostas e visão. São várias publicações diretas da RELEP na América Latina por meio da série *Voces del pentecostalismo latino-americano*, editados por Daniel Chiquette e Luis Orellana, que já está no volume 5. No Brasil,

RELEP já organizou dois encontros nacionais (2012 e 2014), resultando em duas publicações organizadas por David Mesquiati de Oliveira, que reuniram vários pesquisadores pentecostais: *Pentecostanismos e Transformação Social* (Fonte Editorial, 2013) e *Pentecostanismos em Diálogo* (Fonte Editorial, 2014). Já o FPLC, reúne acadêmicos e líderes pentecostais para refletirem juntos a fé pentecostal no continente. Dos esforços do fórum já se publicaram várias obras editadas por Luis Orellana e Bernardo Campos: *Ecumenismo del Espíritu* (FPLC, 2012), *Fuego que une* (FPLC, 2014) e *Pentecostalismo y Unidad en Centro América* (FPLC, 2015). No Brasil, FPLC publicou *Pentecostanismos e Unidade*, organizado por David Mesquiati de Oliveira (Fonte Editorial, 2015).

Por outro lado, boa parte da produção pentecostal brasileira está entre dois extremos: a) *devocional*: releituras subjetivas das Escrituras para aplicação pessoal (risco de superficialidade – pouco conteúdo e problemas de metodologia) e b) *racionalização*: teólogos pentecostais utilizando (reproduzindo) referenciais de outros grupos (protestantes ou católicos), desconsiderando o próprio (risco de demasiada intelectualização – diálogo de especialistas). A cultura seminarística empodera o clero e não atinge os leigos diretamente. Os pentecostais na academia terão que enfrentar esses extremos com criatividade, re-valorizando um dos pilares do movimento ao longo da história, que foi a anticlericalização – todos fazem parte da missão, todos devem envolver-se,- não podemos delegar nem terceirizar a missão.

Conclusão

O principal desafio da teologia pentecostal, e por que não dizer da igreja brasileira, em diálogo com a missão, parece ser o de

fazer uma teologia *da* e *com* as comunidades de fé (valorização dos leigos), para todos: empoderar a comunidade despertando diferentes ministérios. Desenvolver uma teologia que desperte a disponibilidade de cada crente, para que assim, possamos avançar de uma teologia do ministério ordenado – que no máximo, consegue fazer do leigo um mini-pastor – para toda uma comunidade missional, capacitada e atuante. Isto porque a lógica do “sacerdócio de todos os crentes” em muitos segmentos cristãos, significou fazer do leigo um *clero democratizado*. Será necessário pensar uma teologia para o leigo enquanto tal, em sua vida secular (externa), em suas relações comunitárias (interna), que avance da perspectiva individualista para uma perspectiva comunitária, vinculada, fraterna.

No segmento pentecostal tem surgido novas iniciativas de produção teológica latino-americana, como RELEP e FPLC. Mas existem outras iniciativas em nível mundial, como na Europa, a GloPent (European Research Network on Global Pentecostalism, coordenada pelas universidades Vrije Universiteit Amsterdam, University of Birmingham, University of Heidelberg, e University of Uppsala) e várias instâncias norte-americanas. Com as produções acadêmicas desses pentecostais, aqueles que Luis Orellana denominou de *pentecostalismo ilustrado*, coordenadas com outros pesquisadores, esta lacuna estaria sendo superada. Felizmente, muitos dos autores pentecostais latino-americanos que atuam nessas organizações também fazem parte dos quadros da FTL (Bernardo Campos, Norberto Saracco, Dario Lopez, etc.) Nesse sentido, nossa fraternidade tem sido incubadora de novas e profícuas iniciativas, não só no Brasil, mas em toda nossa querida América Latina.

Que os pentecostais sejam acolhidos e possam conviver como fraternidade apesar das diferenças. Que essas diferenças sejam um valor, não porque agora estão mais parecidos com os reformados ou

com os tradicionais. As vezes acolhemos o outro só quando se parece conosco. Que o Espírito, em seus milhões de caminhos, nos guie no fiel cumprimento da missão de Deus, não isolados ou em competição, mas como fraternos, no poder do Espírito.

Referências

- ALENCAR, Gedeon Freire. *Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus – 1911 - 2011.* - Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.
- BITENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social.* Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro, Koinonia, 2003.
- BOBSIN, O. *Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação.* São Paulo: PUC-SP, 1984 (dissertação de mestrado).
- BOBSIN, O.; ASSUNÇÃO, F. T. N. S. Pentecostalismo - Desafio e Perspectivas Pastorais. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 3, n.13, 1995, p. 69-76.
- BOBSIN, O. "Os rostos do Pentecostalismo Gaúcho". In: DREHER, M. N. (Org.). *Populações Rio-Grandenses e Modelos de Igreja.* São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- BOBSIN, O. "Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e culturais". In: BOBSIN, O; ZWETSCH, R. E. (Orgs.). *Prática Cristã - Novos Rumos.* São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 170-192.
- BOBSIN, O. *Correntes religiosas e globalização.* São Leopoldo: CEBI, 2002.
- BOBSIN, O. "Protestantes, pentecostais e pós-pentecostais". In: ARENDT, I; WITT, M. A. (Orgs.). *Pelos Caminhos da Rua Grande - Histórias da São Leopoldo Republicana.* São Leopoldo: Oykos, 2011, p. 145-154.

- CAMARGO, C. P. F. "Religiões em São Paulo". In: MARCONDES, J. V (Org.). *São Paulo: espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira, 1968.
- CAMARGO, C. P. F. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- D'EPINAY, C. L. *El refugio de las masas*. Santiago: Pacífico, 1968.
- DROOGERS, A. "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile". In: BOUDEWIJNSE, B. et al. (Orgs.). *Algo más que opio: una lectura an-tropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991, p. 13-42.
- FRESTON, Paul. "Breve história do pentecostalismo brasileiro". ANTONIAZZI, Alberto (Org.). *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-162.
- GRACINO JUNIOR, P. "Dos interesses weberianos dos sociólogos da religião: um olhar perspectivo sobre as interpretações do pentecostalismo no Brasil". *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 6, n. 12, 2008, p. 69-92.
- HOLLENWEGER, Walter. *El Pentecostalismo: Historia y Doctrinas*. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- HOLLENWEGER, Walter; ANDERSON, Allan H. (Orgs.). *Pentecostals after a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- LEONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: IEPG, 1988.
- LEONARD, Émile-G. *O Protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1963.
- MARIANO, R.; PIERUCCI, A. F. O. "O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor". *Novos Estudos. CEBRAP*, São Paulo, n. 34, 1992, p. 92-106.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

- MARIANO, R. "A vida privada de pentecostais e carismáticos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 12, n.34, 1997, p. 169-171;
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARIANO, R. "Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço". *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 43, 2011, p. 11-36.
- MATOS, A. S. Movimento pentecostal – parte 4. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0C-CsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.mackenzie.com.br%2Ffilead-min%2FMantenedora%2FCPAJ%2FHistorico_da_Igreja%2FMovimento_pentecostal4_ok.ppt&ei=-UkdU9akGlrWkQeM54CoDA&usg=AFQjCNGr8-L_uYmnNKDmm-OQPbxg1Y3Zpw&sig2=-UuJkozC-GcsRGWR5G3jGQ. Acesso em: 01/03/2014.
- MATOS, A. S. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. *Fides Reformata*, XI, n. 2, 2006, p. 23-50.
- MONTERO, Paula. "Religiões e dilemas da sociedade brasileira". In: MICELI, S. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Anpocs, 1999, p. 327-363.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. *Eis-me aqui Senhor: disponibilidade como chave missionária*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: Clai, 2014.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, A. F. "Religiões do Brasil em números". *Ciência Hoje*. Rio de Janeiro, v. 34, n.199, 2003, p. 68-79.
- PIERUCCI, A. F. "Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n. 52, 2005, p. 17-28.
- SOUZA, B. M. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, B. M. "Imagens de Jesus Cristo no Pentecostalismo". In: MARASCHIN, J.C. (Org.). *Quem é Jesus Cristo no Brasil?* São Paulo: ASTE, 1974, p. 143-148.

SOUZA, B. M. A Cura Divina entre os Pentecostais. *Ciências da Religião*, São Paulo, v. 1, n.1, 1983, p. 38-47.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer. "Cristianismo como cultura da presença: uma breve análise dos seus principais movimentos". SANTOS, F.; GONÇALVES, M.; RIBEIRO, O. (Orgs.). *Ciências das religiões aplicadas: interfaces de uma ciência-profissão*. Vitória: Unida, 2014, p.167-182.

ROCHA, D. Dando a Deus o que é de César: escatologia, pentecostalismo e política em três atos. *Tempo e Presença Digital* (Online), v. 22-23a, 2010. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=417&cod_boletim=23&tipo=Artigos. Acesso em 01/03/2014 [np].

ROLIM, F. C. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROLIM, F. C. *O que é pentecostalismo*. Brasília: Brasiliense, 1987.

VALLE-HÖLLINGER, A. & HÖLLINGER, F. A continuidade da tradição religiosa popular no Brasil contemporâneo. In: XI Congresso Brasileiro de Sociologia, 01 a 05 de setembro de 2003. Campinas: UNICAMP. Disponível em: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Wkb-FdTcW83sJ:www.sbsociologia.com.br/portal/index.php%3Foption%3Dcom_docman%26task%3Ddoc_download%26gid%3D1193%26Itemid%3D171+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 01 de mar. 2014.

WILLEMS, E. *Followers of the new faith: cultural changes and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

4. Igreja e cultura: na fronteira entre a relevância e a fragilização

Jonathan Menezes

Que cultura e que mensagem?

Tenho pensado um pouco no papel e importância da igreja no mundo e na cultura contemporâneos ultimamente. Tenho convivido e conversado com muitas pessoas diferentes, dentro e fora da igreja, e minha visão é de que estamos em um processo de transição, de revisão de modelos, de reorientação de práticas. Que papel a igreja tem a desempenhar, por exemplo, numa fatia de cultura (e aqui prefiro falar em fatia que na cultura em si) como a urbana, pós-moderna ou *líquido moderna* (como prefere o Bauman), pós-paradigmática, de posicionamentos, “desideologias” e religiosidades fluidas, de espiritualidade ao invés de religião, de encantamento com o sagrado, com o transcendente, e menos com suas expressões doutrinárias e/ ou institucionalizadas; de menos certezas, dogmas e posturas rígidas ou sólidas, e mais incertezas, dúvidas, paradoxos, liquidez; de saturação do individualismo e da autossuficiência modernos, de renascimento das tribos, dos ajuntamentos por gostos, como tem dito Michel Maffesoli?

Que lugar e papel as igrejas ainda podem desempenhar para inúmeras pessoas que não escutam mais o que ela diz (ou escutam e detestam) e não querem saber dela, pois as consideram uma voz tacanha, ultrapassada, anacrônica – isso quando não intolerante, mesquinha, pretenciosa à verdade universal? Quem tem sido e será igreja para os “sem igreja”, “sem religião”, “sem instituição”, para os desencantados com os modelos religiosos e institucionais vigentes? Que igreja existirá para quem está sedento, não de ser convencido por vias lógicas e argumentativas, de que a fé faz sentido, mas de relacionamentos que indiquem como e onde podem encontrar sentido de vida, experiência, amor, amizade e comunidade? O que ela tem a propor para pessoas que não dão a mínima para quantidade, pirotecnia espiritual e entretenimento, e, portanto, jamais entrariam em muitos dos templos evangélicos ou católicos existentes, mas, ainda assim, é encantada pela mensagem de Jesus e dos evangelhos? Será que a mesma igreja, que sabe muito bem como ser igreja para os “convertidos”, poderá ser igreja para os “peregrinos” (usando aqui as terminologias de Danièle Hervieu-Léger), os cavaleiros andantes, que não se encaixam em lugar ou sistema tradicional algum, não se veem contemplados pelos invólucros de Deus existentes?

Penso “nesses jeitos particulares de ser gente” hoje (que é como Rubem Alves definiu *cultura* certa vez), porque tenho uma ligeira suspeita de que não tem tanta gente nas igrejas pensando e agindo ao encontro dessas pessoas. Se aqui estou pensando em uma fatia de necessidades dentro de uma fatia de cultura, pode-se dizer que a missão aqui implicada quer-se integral, mas não oníabrangente; isto porque, penso eu, fazer missão holisticamente é também admitir fazê-la parcialmente (ninguém pensa ou cumpre a missão toda sozinho). E investirei menos tempo em diagnósticos ou críticas, e mais em proposição, ou melhor, em imaginação: que igreja eu imagino que

precisa existir em meio a essa fatia de cultura? E quando digo imagino, não significa invento do nada, mas imagino desde um ponto de vista bíblico. Para isso, quero explorar uma das consequências da aplicação da *kenosis*¹ de Paulo (cf. Fp 2.511) e do *pensamento fraco*² de Gianni Vattimo à igreja cristã, presente e atuante especialmente em culturas líquido-modernas (BAUMAN, 2013) ou pós-modernas: *a de levar a sério e a assumir sua condição frágil e irrelevante no mundo*.

Na maioria dos livros e conferências sobre igreja, a ideia de relevância está presente como um alvo imprescindível para a igreja no mundo. Para muitos, igreja boa é igreja relevante; igreja boa é igreja forte. A questão é: “o que é ser relevante”? E mais que isso: o que a igreja precisa “fazer” para ser relevante? Se nossa definição de relevância está muito condicionada à visão de “sucesso” e “pujança” de nossa sociedade, qual seria então uma perspectiva do evangelho sobre isso? E de que modo essa perspectiva aparentemente estranha pode servir como norte para uma igreja que queira ser, de fato, “evangélica” e “contemporânea”, embora nem sempre “relevante” ou “de sucesso” dentro de tal ou qual perspectiva?

Sabemos que a igreja, diante dos dilemas culturais, vive numa tensão dinâmica (às vezes conflitante, às vezes amigável) entre ser uma expressão desta e (relevante) para esta época, e sua razão de

- 1 Palavra grega que designa o esvaziamento do poder ou da vontade de alguém em favor da de outrem. O uso desta palavra geralmente vem atrelado ao texto da carta de Paulo aos Filipenses, no capítulo 2, quando o apóstolo fala do movimento descendente do Cristo que, abandonando sua glória, esvaziou-se do poder de sua divindade, e humilhou-se, assumindo a forma humana. Na filosofia de Vattimo, *kenosis* é utilizada para se referir à humilhação, encarnação e humanização de Deus, ponto fundamental em sua teoria da secularização, que para ele brota exatamente do esvaziamento do falar de Deus a partir da metafísica. A partir de então, o chão da história em que Deus se encarnou tornase o referente para se falar de Deus.
- 2 Nos escritos de Vattimo (2004, p. 30), *pensamento fraco* designa “o reconhecimento nietzschiano de que não podemos evitar que se fale em termos metafóricos, isto é, em termos que não são objetivos nem descritivos, que não espelham o estado de coisas”.

ser, que é encarnar diante do mundo a boa nova do reino revelada na pessoa de Jesus. Ou seja, o que move a igreja, primordialmente, não são os ditames do que impera na sociedade em que ela coexiste, mas o exemplo de seu Senhor – cuja existência não foi apenas relevante, mas revolucionária, em conformidade com o querer do Pai e não de acordo com os modos e moldes deste mundo. E o exemplo do Cristo, suas prioridades, sua missão, se desenham desde seus primeiros passos na vida e ministério.

Na narrativa de Lucas no capítulo 4, Jesus não inicia seu ministério em ação, mas em silêncio, oração e na total dependência do Espírito no deserto. É um excelente exemplo do que quero dizer aqui. Na tentação, ele rejeita o caminho do poder e abraça, a partir dali, uma vocação desprovida de pretensões grandiosas neste mundo e desejosa apenas de fazer a vontade do Pai de reconciliação de cada ser humano consigo mesmo. O caráter dessa vocação e mensagem se confirma no momento seguinte da narrativa, quando Jesus se dirige à sinagoga de Cafarnaum e arruma uma baita confusão com o pessoal do templo, ao evocar sobre si, a palavra do profeta Isaías. Naquele momento, fica claro que ele encarna a figura indigesta do profeta (*o profeta sem honra*), que não tem amor ao próprio pescoço, não tem “rabo preso” com ninguém e que estabelece uma relação crítica com o poder e suas “estruturas”. Quase todo/a líder ou ministro/a cristã/o em nossos dias, naturalmente, imagina poder iniciar seu ministério bem, realizando boas e grandes coisas para se estabelecer, sendo notado e respeitado a fim de conquistar seu espaço. O mestre, porém, tem um início subversivo até nisso, pois esse primeiro ato ministerial, segundo esse relato, foi um fracasso total: todos na sinagoga ficaram enraivecidos com seu discurso, o expulsaram da cidade e tentaram jogá-lo do precipício, o que só não aconteceu porque ainda não era o momento. Mas era o indício de um caminho, um caminho de cruz.

Que igreja contemporânea?

O que a igreja contemporânea, aquela que leva a sério sua vocação, na mesma medida em que tenta ouvir atentamente as questões plantadas em seu tempo, pode aprender com isso? Dentre tantas lições que daqui poderíamos extrair, eu diria que igreja e seus líderes precisam aprender com Jesus a não temer a rejeição, o escárnio e o insucesso (aos olhos do “mercado”) no instante em que ela decide viver com integridade sua vocação para ser um frágil instrumento da missão do reino neste mundo. Henri Nouwen (2002, p. 21) vai além, e afirma algo arrojado em relação aos líderes cristãos (que aqui reaplico à igreja): *“O líder cristão do futuro será aquele que ousa afirmar sua irrelevância no mundo contemporâneo como uma vocação divina. Ela permite que ele esteja em profunda solidariedade com a angústia atrás de todo aquele esplendor do sucesso. E leve a luz de Jesus para brilhar ali”*.

Por isso, utilizo os termos “frágil e irrelevante,” referindo-me à igreja, não porque ela abraça o espírito de vítima ou de derrotada, tampouco porque não faça e não vá fazer diferença, mas porque é irreverente  caminhos de sucesso mundanos e porque encarna o espírito de sua fragilidade humana na dependência do Espírito, como Jesus no deserto, e admite não precisar nem desejar viver sob a égide e em busca de outro poder que não esse. E mais, assume que todo exercício legítimo de poder (na igreja) passa pela fragilização de quem o exerce, no momento em que se coloca tanto na dependência do mesmo Espírito no serviço, como na mútua e fraterna dependência da própria comunidade. Em suma, olhar para Jesus torna mais claro o tipo de opção que a igreja de Cristo precisa fazer ao lidar com *poder, cultura e instituições* neste mundo, qual seja, não a de rejeitá-los como quem os demoniza, mas de abandonar o modo como se valoriza poder

e instituição por aí, tantas vezes colocando-os acima das pessoas, às quais deveríamos amar e servir.

Instituições são instrumentos úteis, não objetos de amor, **cultivo**  ou veneração! Não há um mal inerente às instituições em si, penso eu, mas no que fazemos delas. Como disse o amigo Marcos Monteiro há certo tempo (ele faz uma falta danada aqui, por isso apresento uma releitura do que ele disse): “instituições existem para servir as pessoas; tornam-se um problema quando passam a existir para servir a si mesmas, esquecendo-se das pessoas”. Então, o processo passa ser inverso: ao invés de pormenorizar a instituição em si e amar as pessoas, amamos instituições e pormenorizamos pessoas e suas necessidades. Em suma: quando a comunidade é organismo vivo e pulsante, instituição não é razão de ser, mas instrumento. Mas há vezes (muitas vezes) em que a organização mata, aos poucos, o organismo. Logo, o que existe e o que sobra é apenas instituição: inoperante, incapaz de transformar, sem vida. O organismo normalmente renasce, fora dali, continua espalhando vida enquanto o valor maior for a vida, e não as coisas; as pessoas, e não os objetos e bens culturais, materiais e de consumo que tanto valorizamos.

Então, não sei sinceramente se basta para a igreja se limitar a uma “comunidade local” que atenda às necessidades específicas de pessoas – pensando naquelas que mencionei no começo. Concordo que é preciso *comunidade*. Mas talvez o local, para muitos, seja algo muito limitado, pois dá a ideia de que as pessoas é que têm de se descolar até lá. Uma igreja missional, porém, vai até as pessoas, encontra pessoas, reúne pessoas onde quer que estejam, toca e transforma a vida de pessoas, pois, no fim das contas, ser igreja é apenas um modo alternativo e radical de ser gente. Logo, o ser precede o ir, isto é, não vamos à igreja, mas somos e nos fazemos igreja onde quer que estejamos, e onde quer que uma necessidade humana se apresente.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Essa igreja (essa que aqui imagino), por assim dizer, é ou deveria ser uma metáfora viva do amor de Deus ao mundo. Como metáfora, ela jamais deveria pretender falar de Deus em termos absolutos ou compreensivos, mas apenas por meio de aproximações e possibilidades. Como metáfora, seu chamado é para anunciar as boas novas do reino ao mundo, podendo ser ouvida e aceita, não pelo caminho do poder (físico ou simbólico), mas do esvaziamento do poder e da vontade, pela humildade e integridade, isto é, através do exemplo de vida e humanidade, tal como vimos e aprendemos em Jesus Cristo. É uma igreja que atrai mais pela vivência quase muda e marginal e menos pelas palavras mágicas e de poder ditas diante dos holofotes e das mídias.

Dessa forma, a vocação primária da igreja faz com que ela não esteja neste mundo para estabelecer coisas – como que monumentos só dela, porém supostamente erigidos “para a glória de Deus” (resta saber qual deus) –, mas para peregrinar na liberdade do Espírito, seguindo seus rastros e obedecendo unicamente a um Senhor.

Que outras facetas teriam essa igreja, *frágil e irrelevante*, que os/ as convido aqui a imaginar? Aqui vão algumas, como um resumo estendido do que disse até aqui:

- É uma igreja voltada para pessoas, e não para negócios, programas, agendas, questões.
- É uma igreja contracultura, no sentido de ser **irreverente** aos meandros de sucesso e relevância que respondem mais aos apelos do *status quo*, que à sua vocação radicada no evangelho do nosso Senhor.
- É a igreja da dispersão, dos *peregrinos*, e não somente dos e para os *convertidos*; uma igreja que se reúne senão para se fortalecer *na e para a* dispersão.

- É uma igreja que não quer ter a última palavra sobre nada, mas se coloca como uma parceira possível na busca por respostas aos problemas e às perguntas diversas da humanidade, como alguém que sonha, imagina e anseia ao lado das pessoas, e não acima delas.
- É uma igreja que revê sua teologia do sofrimento e abraça o *trágico* não apenas como posição eventual, mas como atitude de fé, de empatia para com a vida, de resistência às forças de morte, sem renegá-las ou sublimá-las em si mesmas; afinal, onde houver trigo sempre haverá joio. Adotar o trágico significa afirmar a vida com tudo o que ela implica, seus sabores, dissabores, êxitos e fracassos a fim de que mais humanos nos tornemos, como humano foi e é o Senhor Jesus. Só pode abraçar e acolher aquele que padece, quem não tem pavor do padecer. A dor e a cura, nesse sentido, não são inimigas, mas parceiras de jornada.
- É uma igreja que não mete sua cumbuca em assuntos de Estado, a não ser como cidadã, como lutadora pelos direitos, sobretudo, dos menos assistidos e dos oprimidos na esfera do político: os pobres, os negros, as mulheres, os homossexuais, os indígenas e assim por diante.
- É uma igreja que fala *em nome de Jesus*, mas que não ousa falar *por ele*; prefere que as pessoas enxerguem a Jesus mais no espelho de suas práticas, e menos no poder persuasivo das palavras, a exemplo de Paulo, que disse: *“Minha mensagem e minha pregação não consistiram de palavras persuasivas de sabedoria, mas consistiram de demonstração do poder do Espírito, para que a fé que vocês têm não se baseasse na sabedoria humana, mas no poder de Deus”* (1Co 2.45)-.

- Por fim, mas não finalmente, é uma igreja que retoma sua vocação protestante, e assim não teme relativizar estruturas, poder e hierarquia por um único absoluto: a *Mensagem*. Como eu digo em meu mais recente livro (MENEZES, 2015, p. 70), quanto mais fiel sou ao evangelho e à verdade revelada na pessoa de Jesus, mais procurarei resguardá-los do aprisionamento de minha própria linguagem e experiências. *Há somente um evangelho!* E este não é meu, nem da igreja, nem de Paulo, Barnabé ou Pedro: mas de Jesus.

Que desafios?

Quais são as (possíveis) consequências diretas disso sobre a missão dessa igreja aqui imaginada?

Gostaria de nomear (e na verdade reforçar) principalmente um: *a importância e o desafio de assumirmos e lidarmos com nossas fraquezas* enquanto caminhamos pela vida em missão, especialmente hoje. David Bosch disse: “A verdadeira missão é a mais fraca e menos impressionante atividade humana que se pode imaginar, a própria antítese de uma teologia da glória” (BOSCH, 1979, p. 76, tradução minha). Ora, quando olhamos para o caminho (missionário) de Jesus, a imagem não é de triunfo, glória ou conquista, mas de submissão, fragilidade e sofrimento. Com isso não quero dizer que, em Jesus, Deus foi derrotado, e sim que nele vemos o sentido de que perder nem sempre é signo de derrota; pode ser caminho para uma vitória não triunfal, mas significativa. Assim é, para mim, a relação entre a cruz e a ressurreição. A mensagem da cruz carrega o gene da morte, que gera vida, como no paradoxo do Cristo: tentar salvar a vida é,

na verdade, perdê-la; já perder a vida, pela causa certa, é achá-la (cf. Mt 17.25). Jesus também falou em Mateus sobre negar a si mesmo: “Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome sua cruz e siga-me”. O paradoxo, porém, é que negarse é uma forma de declarar a morte de algo dentro de si (o que Paulo chama de “velho homem”), a fim de fazer brotar e florescer da própria vida um novo ser humano. Não, Deus não é sádico; não quer que a gente morra apenas pelo prazer mórbido de nos ver morrendo; não nos criou para rejeitar a vida, mas para afirmá-la. No entanto, segundo Jesus, é negando-se a si mesmo, desfazendo-se de todo orgulho de ser, abraçando a própria fragilidade, reconhecendo-se como ser codependente, é que podemos afirmar a vida e a liberdade humanas.

Jesus, pelo que sei, caminhou à margem da religião e da cultura dominantes; abraçou não apenas as vulnerabilidades humanas como escolheu ser humilde entre os humildes e desgraçados. Não primava por demonstrações sobrenaturais de poder, pelo contrário, em muitos milagres que realizou pedia total sigilo daquele(a) que o recebeu; não partiu para o caminho da apologética ou defesa da fé, cercando-se de argumentos fortes para “defender” a perspectiva do reino de Deus, de modo que, em Jesus, não se faz ninguém se chegar ao reino pelo poder do argumento, mas pelo caminho da fragilidade, da infantilidade espiritual, do diálogo, do arrependimento, do perdão e da graça. Como lembra José Comblin (1983, p. 58), “os homens são vulneráveis. A possibilidade de mudança radica justamente nessa vulnerabilidade”.

Além disso, Jesus não se aliou às estruturas e poderes de seu tempo, ao mesmo tempo em que rejeitou o caminho da usurpação de ser “igual a Deus”(cf. Fp 2.6); apresentou a boa nova do reino em obediência à sua missão, sem se preocupar em agradar a ninguém ou mesmo com o possível insucesso, rejeição ou má reputação.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Jesus foi um profeta, e profeta que é profeta não esconde sua fragilidade nem teme perder a própria cabeça. Por essa razão, é que, segundo vejo, as perspectivas de que a missão não tem nada de impressionante, é antítese de uma teologia da glória (Bosch), e da fraqueza como condição prévia de uma missão autêntica (Comblin), fazem jus à visão bíblica e primitiva de missão. Isto porque, conforme analisa Comblin (1983, p. 60), a tentação pela qual passa o cristão e a cristã que desejam dar testemunho de sua fé hoje, é parecida com aquela enfrentada por Jesus: “a tentação de messianismo, a tentação da força, do poder, do dinheiro e da cultura”.

Como ainda hoje podemos resistir a essas tentações? Pensando naquelas pessoas e naqueles perfis um tanto genéricos do começo, naquela fatia de cultura inicialmente pontuada, e me direcionando, não apenas, mas principalmente, ao público jovem aqui presente. Quero terminar levantando algumas pistas de como ser essa igreja “frágil e irrelevante” ao modo de Jesus, imaginando que ela pode ser sinal da esperança viva do evangelho para essa fatia de cultura, e quem sabe para outras também:

- (1) Ofereçam seus dons e talentos ao mundo e à cultura a que pertencem, e não somente à subcultura evangélica ou ao “mundinho da igreja” e dos crentes; ninguém verá a luz que brilha em nós se essa luz não brilhar em tantos ambientes quantos for possível – chega dessa besteira de que a gente não é do mundo!
- (2) Usem a criatividade que Deus deu para cada um de vocês, de nós, e a liberdade no Espírito para arriscar novos passos, para ser igreja onde e para quem ninguém quer ser; não precisa necessariamente fundar novas congregações, mas inventar novos modos de ser novas congregações,

mas inventar novos modos de ser igreja, bastando, para começo de tudo, estar disponível às pessoas e atento/a ao que o Espírito sopra.

- (3) Estejam abertos/as a “novos diálogos”, novas possibilidades de interface entre a fé que há em vocês, sobre a qual são chamados a dar razão, e as outras formas de crença e cosmovisões; sejam elas religiosas ou não, expressando convicções com firmeza e ao mesmo tempo generosidade, e, de preferência, renunciando à tentação de ter “a última palavra”, aquela que deve convencer e prevalecer.
- (4) Envolvam-se em relacionamentos de vida, companheirismo e amizade, onde a fé e a não fé, onde os diferentes gêneros, as diferentes posições políticas, opções sexuais e ideológicas, as diferentes concepções éticas, possam conviver em paz e, sobretudo, com respeito mútuo, mesmo em meio a diferenças aparentemente inconciliáveis; lembrando que o maior dom que temos a oferecer ao mundo não são nossas palavras, nossa inteligência, nossos títulos, ou nosso trabalho; o maior dom somos nós mesmos. E Jesus disse que não havia maior dom, ou melhor, maior amor que esse: o de dar a vida por seus amigos.
- (5) Por fim, tenham a “coragem de ser” (Tillich): de ser quem são, com o muito ou o pouco que lhes foi dado, de ser humanos, de ser gente que assume suas fragilidades, que reconhece suas dúvidas, que divide suas dores com o mundo. Muitos desses nossos amigos/as, aí fora, não estão tão interessados em campeões (no discurso, nas ideias, na espiritualidade), em religiosos de espírito

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

cruzado, mas em pessoas “demasiadamente humanas” (Nietzsche) assim como elas. É um refrigério saber que o outro também sofre dores de parto semelhantes às minhas. *O que não podeter assumido também não pode ser redimido*, lembrando aqui do que bem disse Segundo Galilea.

Termino com uma frase de David Bosch (1979, p. 77, tradução minha), daquelas que precisamos lembrar não apenas na mente, mas gravar com lança pontiaguda no coração: “A igreja não é composta de gigantes; apenas seres humanos feridos podem guiar outros até a cruz”.

Que Ele nos ajude nessa tarefa!

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BOSCH, David. *A spirituality of the road*. Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 1979.
- COMBLIN, José. *Teologia da missão*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.
- HERVIÈU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- MENEZES, Jonathan. *Espiritualidade em transformação: sentido, humanidade e vida*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2015.



NOUWEN, Henri. *O perfil do líder cristão no século XXI*. Belo Horizonte, MG: Atos, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. São Paulo: Record, 2004.

5. Novas Fronteiras: Ética, gênero e sexualidade

Odja Barros

As fronteiras são lugares difíceis de percorrer. Lugares limítrofes normalmente evitados, principalmente pelas instituições religiosas. São lugares geralmente patrulhados e vigiados. E, portanto, transpor as fronteiras sempre é uma atitude de alto risco. Atravessar e romper fronteiras é transgredir limites estabelecidos. A proposta desta consulta, que celebra os 45 anos da FTL na América Latina, nos convida à refletir sobre os temas de fronteira que desafiam a teologia, a sociedade e a Igreja. Até onde queremos chegar com as reflexões desta consulta? Os espaços teológicos, assim como os espaços geográficos, estão constituídos de limites e fronteiras. Para romper com esses limites é preciso fazer novas trilhas e caminhos não percorridos.

“Era necessário passar pela Samaria.” João 4:4

Jesus voltando da Judeia para Galileia decidiu romper uma fronteira imposta pela sua cultura religiosa. ***“Era necessário passar pela Samaria.”*** João 4:4. Era necessário não porque não havia outro caminho, mas porque Jesus queria fazer o caminho que passava na Samaria. Havia outro caminho que era feito pelos piedosos judeus

que evitavam o caminho da Samaria. Ao decidir passar pela Samaria, Jesus rompe fronteiras históricas, culturais e religiosas que separavam judeus e samaritanos. Fazer novos caminhos é sempre uma escolha. Quais seriam os lugares que a teologia, na contemporaneidade, tem evitado passar? Quais as “samaritanas”, “poços” e “aguas” que devemos trazer para o nosso diálogo e fazer teológico no Brasil na América Latina?

Ética, Gênero, Sexualidade humana e as fronteiras do **corpo**



Esta mesa tem a tarefa de tocar num dos temas de fronteiras extremamente sensível para teologia, Igreja e para sociedade em geral: Relações de gênero e sexualidade humana. Um poço profundo e complexo! Diálogo sempre difícil com perguntas incômodas. O corpo é espaço fronteiriço, disputado pelo Estado, Religião e Cultura. Todos querem estabelecer limites sobre os corpos. O cotidiano dos corpos, no público ou no privado, é marcado pelas fronteiras sociais, econômicas, biológicas, históricas, culturais e religiosas.

O Gênero como instrumental teórico e hermenêutico

A categoria de gênero surge nos Anos 80 como instrumental de análise das diferenciações baseadas no sexo (masculino e feminino). A categoria de análise de gênero aplicadas em diversos campos de pesquisa ajuda a alertar para dois grandes perigos: o primeiro é considerar o masculino normativo para a humanidade (androcentrismo); e o segundo, crer que a diferença entre homens e mulheres está baseada apenas em fatores biológicos (determinismo biológico) Para Ivone Gebara, a diferença de gênero é uma diferença

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

entre a multiplicidade de diferenças: diferença entre homens e mulheres, entre homens e homens e entre mulheres e mulheres. E estas diferenças se cruzam com as diferenças de idade, de cultura, de religião e muitas outras. (Gebara, 2000)

O instrumento hermenêutico de gênero trata de observar as relações sociais de poder como se dão na vida cotidiana e na história, incluindo amplamente mulhereshomens, mulheresmulheres, homenshomens. O propósito de uma hermenêutica de gênero não é simplesmente visibilizar as mulheres ou colocá-las como heroínas ou vítimas em relação à categoria masculina, mas procura, acima de tudo, identificar as estruturas das opressões e os jogos de poder que organizam os discursos normativos e estabelece controle sócio-cultural e religioso sobre os corpos e a maneira de viver a sexualidade. Esse instrumental de gênero aplicado à hermenêutica bíblica pode ajudar a ressignificar conceitos em torno do corpo e da sexualidade construída a partir da moldura patriarcal que regeu a cultura bíblica e que tem forte influência na cultura ocidental cristã predominantemente patriarcal até os dias de hoje.

Corpo: Sagrado ou Profano?

Um dos desafios da teologia contemporânea que se propõe ser Integral é rever o lugar do corpo. O que se tem construído a partir da teologia e das tradições bíblicas tem colocado o corpo muito mais como lugar de condenação, negação e sofrimento do que no lugar de criação e prazer. Deus nos fez corpo e viu que isso era bom! Nossas leituras bíblicas continuam reforçando uma perspectiva de Deus impessoal, separada da humanidade e seus corpos. Um Deus sem corpo e “deserotizado”, puro espírito e, conseqüentemente, homens

e mulheres como criaturas que lutam contra seus corpos pecadores e mortais. Esta visão simplificada é a que prevalece na formação cristã, nos púlpitos, escolas dominicais, nas representações artísticas e nas liturgias cristãs.

Como podemos imaginar uma nova ética sexual cristã se não encarmos seriamente a tarefa de resignificar e reconceituar o lugar do corpo na teologia e na interpretação bíblica? O que pretendo aqui é lançar algumas pistas e olhares à luz da teologia bíblica. São mais provocações, interrogações do que certezas ou respostas.

Corpo e Sexualidade na Bíblia: Uma visão panorâmica

O imaginário religioso compartilhado por diversos povos e também pelo povo hebreu percebia a sexualidade como parte da ordem natural da vida, e como relação básica de geração, sustentação e recriação do cosmos. A negação e a omissão do corpo e da sexualidade no fenômeno religioso em Israel aconteceram como parte de um processo de institucionalização da religião de Israel. A velação do corpo de Deus “Ninguém jamais viu a Deus...” (Êx. 33:20 e João 1:18) teve influência na construção de uma imagem de Deus sem forma que está na raiz de nossas tradições bíblicas que, em muito, foi responsável pela consolidação de modelos de espiritualidade etérea que, entre outras coisas, promoveu a exclusão e alienação do corpo dentro da experiência humanoreligiosa. Segundo Santos Benetti, em muitas culturas antigas, a sexualidade era entendida como algo sagrado, ou seja, intimamente ligado com a divindade. Supunha-se que os deuses eram também sexuados e dessa sexualidade divina provinha o mundo e todos os elementos da criação. (Benetti, 1996). Nestas culturas religiosas o caráter misterioso de gerar vida a partir das relações sexuais

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

intensificava a relação entre sexualidade e vida, portanto o sagrado sexual se expressava nos seres humanos exatamente por serem seres sexuados. A relação sexual era, portanto, uma maneira de participar do poder divino e, de certa forma o humano entrava em comunhão com a divindade mediante sua sexualidade. Essa visão era comum nas religiões do Oriente.

Embora a identidade do povo de Deus se construiu sempre em oposição às culturas religiosas politeístas circunvizinhas, como a do culto cananeu, por exemplo, a cultura religiosa dos hebreus não es-capou totalmente às influências das culturas ao redor. Podemos nos perguntar: Que marcas e resquícios dessa visão de sexualidade ficaram nos textos bíblicos? Talvez isso mereça um trabalho mais investigativo e profundo.

Santos Benetti identifica pelo menos quatro diferentes modelos de sexualidade no Antigo Testamento:

1. O modelo procriativo patriarcal (Gên. 1250), onde o critério ético, que regia a sexualidade, era a procriação. Se era para procriar e garantir descendência valia tudo, o quase tudo! A história dos patriarcas e matriarcas do povo é um exemplo claro desse modelo.
2. O modelo poligâmico monárquico (cobre todo o período da monarquia), onde a procriação não era mais o critério central e poligamia não é declaradamente condenada, mas consentida principalmente aos homens de prestígio e poder, como os Reis. A sexualidade é mais uma expressão de poder e domínio dos homens. (I Reis 11)
3. O modelo moralista e legalista que é implantada pelo poder sacerdotal no pós-exílio- (Esdras 1117)-. Nesse período, a poligamia é totalmente condenada e o modelo

monogâmico de família é consolidado (Lv. 18:18). O corpo e a sexualidade possam a serem vistos com desconfiança. A nova ordem sacerdotal faz com que nenhum aspecto da vida escape ao controle do Estado religioso, incluindo a sexualidade.

4. Modelo eróticoafetivo que tem sua maior expressão em Cântico dos cânticos. Pertence ao final do período persa e início do período grego. É uma sexualidade de resistência ao controle dos corpos pelo poder religioso e estatal. O critério ético é a liberdade e o amor. A sexualidade é vista como espaço de construção e reconstrução da vida e das relações.

O que podemos suspeitar, é que houve um momento na caminhada histórica do povo de Deus onde a visão de vida, do corpo e da sexualidade foi mais integradora e mais reconciliadora, onde o corpo e sexualidade estavam mais ligados à ideia de vida e reprodução da vida, mas, a partir da institucionalização da Religião de Israel, principalmente no pós-exílio, quando será estabelecida a leis sacerdotais de pureza e impureza, essa visão mais integradora dará lugar a uma série de interdições e condenações ao corpo e a sexualidade.

Alguns aspectos da sexualidade no NT

Quando passamos à abordar o tema a partir do Novo Testamento, estamos tratando de outra época histórica, outras realidades culturais e novas influencias sobre o corpo e sexualidade. Em grande parte, o que herdamos foi um amalgama entre o cristianismo e cultura greco-

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

romana. A concepção de corpo e sexualidade na tradição cristã foi bastante influenciada pela filosofia dualista dos gregos.

Se quisermos tratar do tema da sexualidade, a partir dos Evangelhos, teremos que buscar mais elementos indiretos. Parece que a sexualidade não foi um tema importante e central que ocupou as conversas e ensinamentos de Jesus. Certamente Ele tinha demandas mais importantes e urgentes para tratar no contexto da Palestina, no século I. As desigualdades sociais e econômicas, o empobrecimento e exclusão da população, advindos dos tributos e impostos cobrados pelo Império romano; e o sistema escravagista, que precisava fazer escravos para sobreviver, levava ao empobrecimento da população. No império tudo era mercadoria: terra, produtos e pessoas. Essa talvez seja a razão porque Jesus fala pouco sobre sexualidade. Porém Ele está atento ao sofrimento dos corpos, ele se identifica e se sensibiliza com as vítimas da Lei do Império e da Lei do Templo. Às vezes em rompimento e algumas vezes em continuidade com o judaísmo, Jesus constrói o discurso ético do Reino de Deus. Qual seria o lugar do corpo e da sexualidade no projeto de Reino de Deus anunciado por Jesus? Este, certamente, é um tema que podemos aprofundar em nossos espaços de reflexão da FTL.

Na Religião judaica centrada no Templo e na Lei, sagrados eram os lugares, os objetos, o dia do sábado e etc. Mas, na mensagem do Reino de Deus pregado por Jesus, o corpo e as pessoas é que são sagrados! Por isso Jesus escandaliza quando rompe com as regras da Lei colocando as pessoas acima da Lei e das instituições. “o sábado foi feito por causa do homem e não homem por causa do sábado” (Marcos 2:27). No Evangelho de João 8: 19, no episódio da mulher flagrada em adultério, Jesus, mais uma vez, demonstra que, na ética do Reino de Deus, a pessoa é mais importante que a Lei ou a instituição. Jesus é colocado em cheque pelos mestres da lei: A Lei ou a Mulher?

Jesus, não tem dúvida, e coloca o seu próprio corpo em risco pela defesa do corpo daquela mulher. Jesus inverte a lógica da lei da pureza sacerdotal. Nessa inversão, Jesus torna puro o que era considerado impuro e não ao contrário, como pregava a lei sacerdotal que impuro contaminava o puro.

Talvez apenas dois temas que envolvem regras de sexualidade são tocados diretamente nos ensinamentos de Jesus: Divórcio e adultério, onde Jesus parece ter uma postura mais rigorosa do que a da Lei de Moisés. (Mateus 5: 27-27). Mas, penso que a fala de Jesus não trata estes assuntos como temas morais, mas sociais. A abertura da lei de Moisés consentindo o divórcio estava gerando um grande problema social, que era o grande número de mulheres abandonadas e sem qualquer amparo legal, social ou familiar. Os maridos estavam usando mal a lei de Moisés. Jesus se opõe a lei de divórcio de Moisés por privilegiar o direito do marido em detrimento da esposa. Jesus quer inibir o uso da lei feita pelos homens para dispensar suas esposas por qualquer motivo. Jesus permanece fiel ao critério da defesa dos mais fracos e vulneráveis na sociedade. Quanto à lei do adultério, Jesus parece dar mais valor ao critério da interiorização dos princípios éticos, do que à dureza e o rigor do que "Está escrito!". A lei que rege nossas atitudes deve vir de dentro e não de fora. O melhor exemplo de ética do Reino de Deus, a meu ver, está no sermão do Monte (Mateus capítulos 5 a 7). Onde Jesus expõe uma ética, não apenas para sexualidade, mas para as relações humanas de forma geral. Mas, acredito sempre que um gesto vale mais do que palavras. As palavras podem ser interpretadas e manipuladas de acordo com nossos interesses. Por isso, é importante destacar mais os gestos de Jesus do que suas palavras. E nos seus gestos, Jesus assume uma atitude de acolhimento e cuidado com os corpos. Jesus fala duramente aos "zelosos" da Lei em Mateus 23; entre muitas outras coisas Jesus diz: "Os mestres da Lei e os fariseus

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

assentam na cadeira de Moisés. Obedecem-lhe e façam tudo que o que eles lhes dizem. Mas, não façam o que eles fazem, pois não praticam o que pregam.” (v.2). Ai de nós que queremos sentar na cadeira de Moisés hoje para julgar as pessoas pelas escolhas sexuais! Talvez, devemos aprender com Jesus e, como liderança cristã, nos preocupar mais em desenvolver, em nós mesmos, comportamentos e exemplos éticos; assumir uma postura de amor e acolhimento e deixar a cadeira de Moisés para nosso Deus justo e misericordioso Juiz.

Mas, na verdade, quando tratamos de ética sexual a partir do Novo Testamento, as palavras paulinas ganham maior importância nesse tema, pois parece que as regras cristãs em torno do corpo e da sexualidade estão muito mais fundamentadas no que Paulo escreveu do que nas palavras e gestos de Jesus. Que o digam as mulheres na Igreja até hoje condenadas ao silêncio, por uma palavra isolada de Paulo!

Embora a Igreja faça uso dos escritos paulinos para legitimar uma ética sexual para os nossos dias, não podemos dizer que Paulo escreveu propriamente um manual de ética e conduta sexual cristã. Lembremos que as cartas de Paulo foram escritas circunstâncias que respondiam a um contexto bem específico das comunidades da primeira geração de cristãos. Em todo o tempo, parece que Paulo apresenta suas orientações como conselhos e não imposições (I Coríntios 7:6). Outro elemento importante a considerar é que os primeiros escritos de Paulo são escritos no clima de escatológico da Parousia, isso projeta uma visão que as questões ligadas ao corpo e ao sexo são pouco importantes diante da missão de anunciar a Cristo. Podemos destacar três aspectos importantes que aparecem nos escritos paulinos, que podem indicar algum tipo de critério que podemos absorver sobre princípio ético da sexualidade paulina:

- 1) Dignidade do Corpo - “Vocês não sabem que os seus corpos são membros de Cristo?” (I Cor. 6:15).
- 2) Harmonia e igualdade nas relações homem e mulher (Gal 3: 28- e I Cor. 7:27)- .-
- 3) Supremacia do Amor (I Cor. 13).

Durante séculos, as cartas de Paulo têm sido usadas tanto para silenciar mulheres quanto para legitimar relações desiguais e até violentas entre homens e mulheres na família e na Igreja. Devemos nos perguntar se essa submissão e desigualdade entre mulheres e homens é resultado realmente das posições machistas de Paulo ou são posições dos intérpretes e tradutores das cartas de Paulo, inclusive de membros do seu grupo que, após a sua morte, acomodaram seus ensinamentos ao mundo que viviam? Talvez guiarmos por princípios, mais do que por regras, seja uma maneira mais respeitosa de lidar com os textos paulinos sobre o tema da sexualidade.

Não podemos e não pretendemos encerrar a questão da sexualidade na Bíblia com essas breves pontuações, talvez apenas provocar e mostrar a necessidade e importância de nos dedicarmos a uma reflexão sobre Sexualidade na Bíblia, a fim de resgatarmos as tradições bíblicas que apresentam uma imagem de Deus, do corpo e da sexualidade mais integradora. Isso abriria mais alternativas para nossas pastorais em torno da sexualidade humana, principalmente para os corpos de mulheres, e de grupos que sofreram maior condenação e exclusão de seus corpos e sua sexualidade em nossas comunidades de fé. Para isso, é necessário exercício hermenêutico e teológico que desnaturalize aquilo que nos foi dado como natural e divinamente determinado. Fica o desafio de atravessarmos as fronteiras e seguir as pistas de uma memória bíblica onde o corpo e a sexualidade têm lugar e que aponta para uma fé, espiritualidade e sexualidade mais integradora e humanizadora.

Sexualidade, Poder e Patriarcado

Sexo é parte integrante da vida humana e, segundo Michael Foucault, o sexo é também parte integrante do poder e o principal “lócus” desse poder é o corpo. Logo a ética sexual que regulamenta o corpo e as relações sexuais são espaços de poder e controle. (Foucault, 1989) Todas as culturas refletem, legitimam, naturalizam e reforçam seus interesses pelo controle do corpo e da sexualidade humana. Esse controle é mantido, em parte, como se definem e constroem as normas sexuais e valores sobre o corpo, e as prescrições religiosas são instrumentos poderosos para a legitimação desse controle. Em grande parte, as normas e valores sexuais de uma sociedade resguarda seus interesses social, político e econômico. Na cultura ocidental e latina americana, as normas sexuais são baseadas em um modelo de sexualidade patriarcal e legitimada pelas prescrições religiosas cristãs. Por isso, somos nós cristãos, principalmente, que devemos nos indagar a respeito dos frutos deste modelo de sexualidade patriarcal cristã, predominante em nosso continente. O corpo e o sexo tem sido a ferramenta de proteção do patriarcado. A ética sexual foi definida para perpetuar uma injusta ordem social especialmente para a mulher. Portanto para estabelecer alguma modelo de justiça social requererá a subversão da normatividade sexual da cultura patriarcal dominante, a qual está baseada no modelo de “Pater familias” (O poder do Pai). Esta é a razão importante porque estão relacionados os temas da sexualidade e poder. E porque a hermenêutica de gênero foi e é importante para desmascarar o discurso da naturalização das diferenças e tornar evidente os interesses e as desigualdades intencionalmente construídas e legitimadas por discursos científicos, religiosos e etc.

Foucault afirma que se a repressão tem, de fato, sido o elo fundamental entre poder, conhecimento a sexualidade desde a idade clássica, isto explica porque nós não seremos capazes de nos libertar, exceto com o rompimento com a ética sexual estabelecidas que implicasse em: transgressão de leis e proibições, uma reposição do lugar do corpo e do prazer no cotidiano da vida, nos sistemas sociais e econômicos, nas teologias e discursos religiosos (Foucault, 1988). Esse processo não acontece sem dores e perdas e, por isso, fazer revolução e subversão de normas e padrões sexuais é mais difícil de que fazer uma revolução “sócio-política”.

Sexo é uma experiência prazerosa, tanto fisicamente como espiritualmente projetada para atingir plenitude e completude. (slalom: plenitude). A única maneira de sexo ser fonte de plenitude é ser b-seado na justiça e na consciência e na consensualidade. Portanto, existem, dentro das relações configuradas pelos padrões da normatividade patriarcal, muito sexo injusto e desumanizante. Jesus afirma que uma árvore boa produz bons frutos. Quais os frutos produzidos pelas relações regidas pelo patriarcado? É Nancy Cardoso que escreve sobre a miséria erótica como questão que a teologia e a Igreja deveriam enfrentar:

Homens e mulheres na América Latina convivemos com cotidianos de desgaste, relações cansadas e cansativas, fantasias impronunciáveis, desejos adiados e a capacidade enorme de aceitação do marasmo erótico como se não soubéssemos que os mecanismos de dominação precisam de corpos eroticamente alienados para impor seu projeto. Um projeto libertador precisa conhecer seus pontos erógenos, precisa se deixar seduzir pelo sagrado presente em todo o mundo habitado. (Sagrados Corpos – Ribla).

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

A ortodoxia cristã que definiu sexo como pecado não encontra remédio para o mal produzido na vida sexual dos seus fiéis, suas dores, sofrimentos e perversões. Corpos que necessitam de salvação e sanção. Lamentavelmente, a religião só entra no debate da sexualidade humana de forma defensiva, moralista e pouco propositiva. A Igreja cristã na América latina, lamentavelmente não tem contribuído para o desenvolvimento de uma política sexual de justiça. Ao contrário, tem ajudado a manter e fortalecer os modelos injustos do patriarcado. Exemplo disso é a crescente violência contra mulher fundamentada pelos modelos patriarcais de poder sustentados, em grande parte, pelas interpretações bíblicas que reforça a submissão e silêncio das mulheres. A igreja deveria estar mais preocupada em propor um discurso sobre justiça e amor nas relações sexuais e afetivas, e não apenas ficar na fronteira de defesa de um modelo de sexualidade e de família ou casamento patriarcal, heterossexual que tantas vezes são abrigo de tanta injustiça, violência e perversão.

A leitura da Bíblia a partir de uma ética sexual humanizante e humanizadora

É inegável que a Bíblia reflete as normas patriarcais daqueles que a escreveram. Da mesma forma é inegável que a Bíblia surpreende pelas contradições sobre ética sexual. Se a sociedade atual tomar toda Bíblia como referencia para sexualidade teríamos que resolver grandes problemas. Na bíblia, os patriarcas são poligâmicos, o incesto foi permitido, ninguém foi condenado à morte por praticar sexo antes do casamento. Portanto, uma leitura bíblica para uma nova ética sexual deve estar mais em defesa dos valores humanos do que em defesa de modelos de sexualidade.

Por muito tempo, no Brasil e na América Latina, a Bíblia era lida apenas pelos critérios e métodos adotados pela exegese europeia de caráter extremamente científico ou pelo método literalista e fundamentalista, mas alguns caminhos novos foram surgindo. As leituras contextuais e a teologia da libertação, sem dúvida, trouxeram novos critérios e sujeitos para o centro da teologia e da leitura da Bíblia na América latina. Uma teologia mais encarnada em seu contexto latino americano fez emergir novos sujeitos provocando desdobramentos importantes. Teologias negras, indígenas e feministas surgem como teologia baseada na análise étnica e de gênero, dando face concreta e diversa aos corpos que tem identidade de gênero, cor e sexual. O movimento de “descolonização teológica”, provocado pelos novos sujeitos hermenêuticos, provoca as fronteiras trazidas pelos primeiros “evangelizadores”. A hermenêutica de gênero trazida para o exercício da leitura da Bíblia passou a considerar outras perguntas importantes além daquelas sobre origem do texto, autoria, contexto social da época, questões literárias e redacionais. Outras perguntas ganharam relevância. A ruptura com as pretensões de neutralidade e atemporalidade do conteúdo bíblico é uma escolha metodológica e política. Neste sentido se busca uma aproximação do texto bíblico, buscando não só as palavras no discurso escrito, mas buscase para, além disso, os movimentos dos corpos que se veem, se tocam e se percebem dentro de um contexto histórico. Se procura ler o texto indagando linguagens implícitas, as relações cotidianas, o movimento de mulheres e homens no interior da casa, local de trabalho, nas festividades públicas, nas práticas religiosa, intrigas palacianas. Como aparecem as elações de gênero? Como se percebe as identidades e os corpos em relação mediados pelos textos bíblicos? Como aparecem as questões que dominação poder?

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

A pergunta sobre os movimentos dos corpos concretos em suas múltiplas relações é uma opção metodológica. O corpo, com sua materialidade, é a condição para que os seres humanos construam sua experiência de relação com Deus, consigo mesmo e com o outro. Assumir os corpos concretos como sujeito hermenêutico é tarefa que exige aproximarse dos desejos, sonhos, ausências, processos de resistência, experiência de dor e alegria. Consiste em buscar mais aproximação com as vidas e as histórias permeadas por uma multiplicidade de relações sociais, estruturadas por mecanismos de dominação e controle, e por exercícios de transformação e resistências. A hermenêutica de gênero no processo de leitura bíblica nos convida a descobrir as estruturações de gênero que atravessam tanto a realidade atual como a dos textos bíblicos. Levando em conta o critério hermenêutico de gênero e o corpo como campo onde se inscreve as lutas de poder e também as experiências amorosas, sexuais e afetivas. Gostaria de provocar alguns temas relevantes para Igreja e teologia sobre ética sexual e relações de gênero a partir da história de alguns corpos concretos da Bíblia que podem abrir janelas para realidade de corpos concretos de hoje.

Exercícios de hermenêutica bíblica de gênero: Lendo a Bíblia a partir dos corpos das vítimas do modelo de sexualidade patriarcal

O corpo explorado e subjugado de Hagar (Gn.21)

Na casa do patriarca Abraão existem dinâmicas de relações de gêneros bastante conflituosas. O corpo de Sara é colocado em ameaça por seu próprio marido que a induz a mentir passando por sua irmã e

não como esposa. Ela, como esposa obediente ao seu marido, quase tem seu corpo usado sexualmente para salvar a pele do patriarca. Por sua vez, Sara primeiro explora o corpo de Hagar para cumprir seus objetivos de conceder filho a Abraão. E logo em seguida despreza e maltrata o corpo da escrava Hagar e do seu filho Ismael que, ao final da trama, são banidos da casa patriarcal de Abrão. Corpos em relação que perpetuam as relações de opressão. Deus vê o corpo da escrava Hagar em sofrimento no deserto, com seu filho Ismael e vem em seu socorro e proteção. Quais são os corpos subjugados e explorados em nossa sociedade atualmente?

O corpo violado de Tamar – Abuso sexual na casa do Rei

O patriarcado violento se perpetua através da transmissão cultural de pai para filho. Na casa do rei Davi, um caso de abuso sexual cometido pelo filho de Davi contra sua meia irmã Tamar é tramado e executado de forma fria e cruel. A omissão do Pai torna o caso ainda mais agressivo. Os casos de abusos sexual dentro das estruturas familiares patriarcais são crescentes. A omissão em proteção dos violadores é tão violenta quanto o ato em si. Como nossas igrejas tem encarado esse grande problemático presente em nossa sociedade e igreja? Nos importamos com os corpos agredidos e violados, de meninas e meninos, no interior das casas que deveriam servir de abrigo e proteção? Toda omissão é também pecaminosa!

O corpo violado e esquartejado da concubina do levita

Essa história ressalta que, no sistema patriarcal e religioso do povo de Israel, os corpos não gozavam do mesmo valor, cuidado e proteção. O corpo da mulher valia menos que do homem e a lei estava a serviço

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

de todos os corpos. Caso de violência sexual, das mais chocantes, acontece com a concubina do Levita. Pela supremacia exacerbada da lei da hospitalidade, o corpo dela é oferecido aos estupradores que queriam abusar do visitante Levita. O dono da casa oferece suas filhas virgens e a concubina em lugar do levita. Ela é abusada até a morte e seu corpo é jogado na porta da casa. Depois é esquartejada e cada parte do seu corpo é enviada às tribos de Israel. Os corpos das mulheres, até hoje, não gozam do mesmo valor e cuidado em relação aos homens. São corpos tratados como objeto e propriedade daquele que se sente dono e, portanto, maltrata, viola e mata. Da mesma forma, os corpos de pessoas homossexuais sofrem violência brutal por homens que se sentem agredidos pela escolha livre do outro individual e, sentindo-se agredido, assume postura de condenação e agressão. Quantas pessoas mais serão entregues no altar do sacrifício do machismo violento da nossa sociedade e igreja?

Estas são apenas algumas histórias bíblicas que nos desafiam a ler a bíblia como espelho, enxergando os corpos que sofrem opressão nos sistemas patriarcais que predominaram no passado e predominam até os dias de hoje. Essas histórias não parecem muito diferentes das que vivenciamos em nossos dias dentro das "casas patriarcais". Mas, para não dizer que não falei das flores... Ou das resistências ao modelo de sexualidade patriarcal, falemos deles também, corpos transgressores.

Corpos transgressores na genealogia de Jesus

Um olhar para genealogia de Jesus revela um conjunto de mulheres, algumas das quais eram estrangeiras e transgressoras das normas de sexualidade e moralidade da época. Mulheres de não boa reputação. O que há de extraordinário na inclusão dessas mulheres

na genealogia de Jesus? A inclusão delas contraria o pressuposto patriarcal da origem dos homens a partir apenas de homens. A genealogia rompe essa fronteira de genealogias patriarcais. Além disso, é surpreendente quem foram estas mulheres e o que fizeram para entrar na genealogia de Jesus. Subverteram as leis e normas sexuais da época. Alcançaram redenção através dos seus corpos. O sexo foi o caminho de sua redenção e não de condenação. Quem são, então, essas mulheres? Uma delas é canaanita Tamar, que teve que enganar seu sogro Judá passando por prostituta e mantendo relações sexuais com ele para obter o direito da lei do levirato. (Gen. 38)

Também está Raabe, uma prostituta canaanita de Jericó, que foi usada para acolher e esconder os espias de Israel. Ela colocou seu próprio corpo em risco, para proteger os corpos daqueles estrangeiros que vieram para destruir seu próprio povo. (Josué 2). Outra mulher citada na genealogia de Jesus é Ruth, que teve relação sexual pré-marital com Boaz para assegurar seu futuro e da sua sogra. (Rute 3) e Berseba que foi vítima do poder do rei Davi tomando-a sexualmente à revelia do conhecimento do seu marido Urias. (II Samuel 11), E, finalmente, Maria, a mãe de Jesus, que teve uma incomum experiência ficando grávida antes do casamento e tornando-se alvo de suspeita de adultério. Todas essas mulheres compartilham algo em comum: elas estiveram envolvidas em atos de sexualidade transgressora e por esses atos foram incluídas na genealogia do Salvador Jesus. Curioso, não?

Concluindo: Eu creio na Ressurreição do Corpo!

Este foi o título do livro de Rubem Alves dos anos 80, onde ele anunciava o corpo como lugar sagrado. O convite que Rubem Alves trazia era o de perceber que nossos corpos são sagrados. Esse convite não vinha por exigência teológica, mas como exigência de corpos

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

concretos. Vinha das ruas, dos movimentos contra a tortura, das mães e avós procurando pelos corpos desaparecidos de filhos e filhas, dos movimentos de mulheres contra a exploração de seus corpos, dos movimentos de proteção de crianças, de grupos ambientalistas e a urgência do cuidado do corpo do mundo, dos movimentos de trabalhadores e trabalhadoras organizados que afirmavam a santidade da força de trabalho em greve diante da máquina. Corpos transformamos em besta de carga, em cumpridor de ordens, em máquina de trabalho, em inimigo a ser silenciado. Agimos como se Deus preferisse o cheiro dos sepulcros às delícias do Paraíso. Pois se Deus se encontra para além do corpo, então tudo pode ser feito aos corpos. E ficamos cruéis, violentos, permitimos a exploração e a guerra. Precisamos urgentemente na AL uma hermenêutica bíblica que ressuscite os corpos, trazendoos de volta à vida. O Espírito nos deu a criação, a humanidade como corpo, onde tudo era bom, os olhos eram bons e o Corpo, dádiva de Deus, destinado à eternidade. Sem precisar fazer, pelo avesso, o elogio do erotismo como lugar exclusivo de plenitude, mas inserindo-o como dimensão fundamental da reprodução simbólica e material da vida, a leitura bíblica libertadora tem diante de si o desafio de assumir as possibilidades, as contradições e os limites das vivências eróticas nas construções de modos de vida e de sociedade.

Referências

- CARDOSO, Nancy. *Sagrados Corpos em: El Gênero em lo Cotidiano*. RIBLA n.37
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2012.

- BENETTI, Santos. *Sexualidade e Erotismo na Bíblia*. São Paulo, Paulinas, 1998.
- FOUCAULT, Michael. *História da sexualidade: A Vontade do Saber*. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1988.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1989.
- SCOTT, Joan. *Gender: An Useful Category of Historical Analysis: Gender and Politics of History*. New York, Columbia Univ. Press, 1989.
- SCHOTTROFF, Luise, SCHROER, Silvia, WACKER, Marie Theres. *Exegese Feminista: Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.
- NEUENFELDT, Elaine (org.). *Nossos caminhos e nossas opções metodológicas: Ensaio de leitura bíblica popular e Feminista e de Gênero: 1 Samuel 1*. Série A Palavra na Vida n. 229/230. São Leopoldo-RS: CEBI, 2007.
- FIORENZA, Elizabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria: Uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Nhanduti Editora, 2009.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal*. Petropolis, RJ: Vozes, 2000.
- DE LA TORRE, Miguel A. *A lily among the thorns: imagining a new Christian sexuality*. EUA, Jossey-Bass press, 2007.
- STEUER, Aline. *Paulo e a questão de Gênero*. São Leopoldo, CEBI, 2007.

6. Protestantismo, arte e literatura

Marlon Ronald Fluck

No Brasil, sempre se repete a ideia de que o Protestantismo teria destruído a arte visual. Fala-se de uma recusa protestante de toda representação do sagrado e, em consequência, a incompatibilidade com a arte em geral. A Reforma teria sido um fator de enfraquecimento da arte, enquanto o Concílio de Trento e a Contra-reforma teriam significado a sua exaltação.

Exemplar, para esta visão de que o Protestantismo menosprezou a arte, é o posicionamento de Abumanssur ao dizer que a vertente cristã protestante tem “uma relação com o espaço litúrgico que prescinde de qualquer forma de representações objetiva. Seja nas belas artes ou na arquitetura, parece, à primeira vista, que é uma impropriedade buscar pelo espaço sagrado (...)”; e que assim, os protestantes relutam à ideia de “objetos, lugares e tempos sagrados”.¹

Segundo Abumanssur, para o protestantismo, “no âmbito da estética, o sagrado não é mediado pelo espaço ou pela imagem, a não ser as imagens mentais ou as de retórica presentes nos sermões”. Ele visualiza que o “espaço sagrado”, ao menos na dinâmica protestante, se afasta dos enquadramentos físicoestéticos e ao mesmo tempo se aproxima de dimensões mentais e discursivas. Uma das justificativas

1 ABUMANSSUR, 2004, p.7-8.

para esta dinâmica de distanciamento da dimensão material se encontra na fase de formação do protestantismo, visto que, logo em seu início, os protestantes já despontavam uma espiritualidade bem característica.²

Na espiritualidade protestante, fundada nas experiências de fé dos indivíduos, a eficácia do ritual e dos sacramentos não era mais exterior e independente do grupo de fiéis. Isso significava que o valor religioso e espiritual se deslocou de espaços e situações exteriores e abrigou-se na fé da comunidade.³ A imagem de Lutero como inimigo da cultura é antiga. Desde o século XVI, a literatura confessional do catolicismo atacou o luteranismo como sendo a tragédia da arte.⁴

COTTIN comentou que é inegável que houve queda de produção artística na Alemanha e na Suíça a partir do século XVI, mas as causas desse declínio não podem ser atribuídas diretamente à Reforma. A partir do século XVI os que mais influenciam não são mais os bispos, mas sim príncipes ou burgueses ricos, e o artista não é mais mero artesão a serviço da igreja, e sim humanista autônomo e crítico. Nesse sentido pode se dizer com razão, que a arte também escapou ao controle da Igreja. O protestantismo participou dessa mudança sem ser o fator principal. Quando o protestantismo surgiu na Alemanha de 1517, a produção artística já tinha avançado na direção do domínio profano. Apesar disto, destacase importante produção artística que poderia chamarse de “protestante”, especialmente na pintura. Houve nos séculos XVI e XVII muitos artistas protestantes ou influenciados pelas ideias dessa nova religião. A pintura desses artistas, tanto na tradição luterana (Albrecht Dürer e Lucas Cranach,

2 Idem, p.95.

3 Idem, p.99.

4 KOERNER, 2004, p.28.

por exemplo) quanto da calvinista (Niklaus Deutsch e Rembrandt por exemplo), ocupouse principalmente de temas bíblicos. Não se encontra nela, evidentemente, representações de Deus, mas também não há, salvo exceções, representações do diabo. Além disto, se a arte protestante significou o fim da representação artística de Deus, não se pode dizer a mesma coisa a respeito do pensamento. Deus não está presente na arte religiosa protestante, mas isso, antes de significar o fim da arte religiosa, significa a superação da distinção entre o sagrado e o profano, entre o domínio de Deus e o domínio do mundo.⁵

O interesse na pesquisa da relação entre a Reforma e as artes visuais é a renovação (“Reforma”) da imagem cristã através de Martinho Lutero e os outros reformadores. O protestantismo tem sido vinculado à iconoclastia.⁶ Ele tem sido considerado não hábil para criar uma nova proposta estética, visto que condenou os gastos desnecessários com ornamentação, criticou a arte que era financiada com o propósito de adquirir mérito diante de Deus, bem como atacou os locais de peregrinação religiosa.⁷ O culto a Deus não dependeria mais de local nenhum, pois somente existe o lado espiritual. A principal razão para remover as imagens era, para Lutero, a tentativa de alcançar algum mérito diante de Deus.⁸ A igreja devia retornar à simplicidade dos atos dos primeiros cristãos⁹. Para Lutero, não adianta remover as imagens de diante dos olhos, se não são antes retiradas do coração.¹⁰ Após publicar seu livro criticando os entusiastas, desenvolveu um programa

5 COTTIN, 1995.

6 MICHALSKI, 1993, p.1.

7 Idem, p.5-8.

8 Idem, p.15.

9 Idem, p.16.

10 Idem, p.25.

para produção de uma bíblia ilustrada, desempenhando o alvo genuíno da arte: propagação do evangelho.¹¹

Os dois principais artistas alemães da época – Alberto Dürer e Matias Grünewald – são contrastantes. Este se inspirava na ideia medieval de pregar em forma de pintura, enquanto Dürer foi o primeiro artista alemão a pesquisar na Itália. Dominava cor, luz, composição e perspectiva da Renascença Italiana.

Como não se construía mais escultura em torno dos santos, artistas protestantes concentram-se em ilustrações de livros e retratos. O Protestantismo introduziu também novos paradigmas teológicos. As transformações iniciaram envolvendo Lutero numa dialética de conflito contínuo, com uma constante oscilação entre lei e liberdade (Lei e Evangelho). Isto afetou a arte e seu espaço no mundo protestante.

Os postulados iconoclastas de alguns líderes protestantes parte do princípio que o Espírito não tem nada similar ao corpo. As representações estéticas são vistas como inúteis. Calvino limitou a pintura e a escultura à representação daquilo que se vê. Fantasia, imaginação e teatro foram fortemente proibidos. Houve uma certa iconofobia em Karlstadt, Zwínglio e Calvino.

Lutero e Cranach

Lutero tinha consciência da força comunicativa dos folhetos e das ilustrações como divulgação. Lucas Cranach Sênior era considerado “pouco delicado”, mas eficaz em conferir ao sinal gráfico grande efeito de conteúdo. As charges serviam para expressar a abominação papal com forma mais terrível que a língua. O poder alegórico e satírico a partir de gravuras exaltou o poder das ilustrações.

11 Idem, p.29.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Certamente a imprensa desempenhou um papel central na transformação da sociedade e da igreja do século XVI. Não foi por acaso que o Catolicismo Romano estabeleceu um Índice de obras proibidas (Index de Paulo IV, de 1559, depois assumido pelo Concílio de Trento, em 1564), em que se proibia a leitura de todos escritos dos humanistas, dos escritos dos préreformadores, dos escritos dos reformadores protestantes, do talmude judaico, das 30 traduções da bíblia para línguas nacionais e 11 do Novo Testamento. Era proibida a utilização de livros editados por 62 editores.

O início do século XVI presenciou também o surgimento de uma proliferação de folhetos, os quais questionavam a situação da sociedade e da igreja do período. A utilização das imagens como meio de sátira da situação religiosa é um destaque deste período de proliferação da imprensa com tipos móveis.

A panfletagem se intensificou desde 1521. Estes escritos eram discutidos nas casas comerciais e locais públicos. Eles eram montados de tal forma que as pessoas eram desafiadas a tomar posição: entre salvação e perdição, entre Cristo e Anticristo – não podia haver meio termo.¹²

Lucas Cranach destacou-se também nesta área. Em 1523, Lutero e Melanchthon fizeram uso de um desenho da jumenta papal de Roma. Ela tem cabeça de jumenta, seios e órgãos sexuais femininos, rabo com cabeça de ave de rapina, um pé de jumenta e outro de ave de rapina. Tudo isto atesta a grande crise de identidade reinante!

12 SCHEIN, 2013, p.8s.

CRANACH 1523

- Publicado por Lutero e Melanchthon



O Index Papal, assumido pelo Concílio de Trento, incluindo livros e editoras, atesta o impacto da proliferação de novos livros, panfletos e imagens crítico-satíricas. A produção gráfica protestante possuía qualidade estética e artística devido à participação de pintores conhecidos. Cranach dirigia uma gráfica, desde 1537, ilustrando os escritos, e organizando o atelier em forma de uma escola-indústria. Surgiram os retratos como meio de propaganda, como o abaixo:

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade



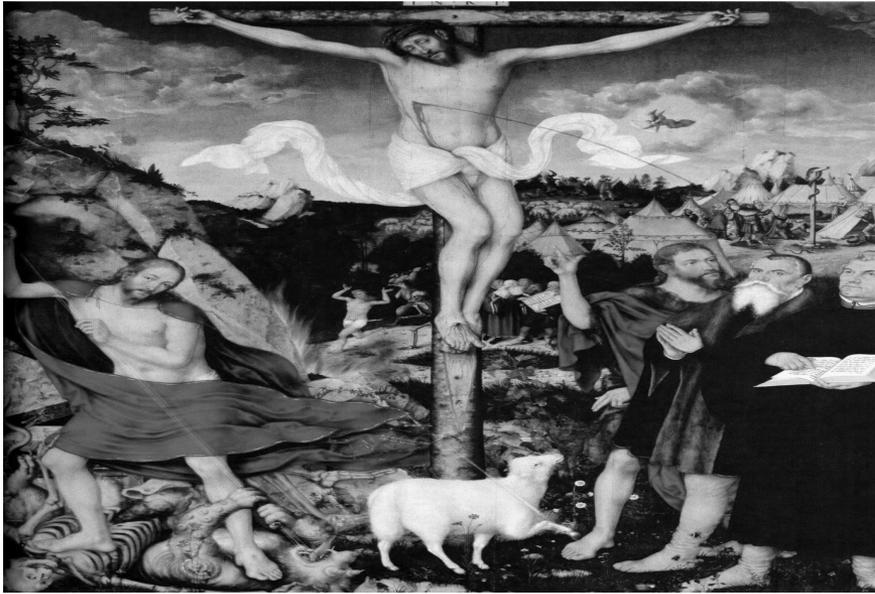
Há centenas de retratos como este, originários da pena de Lucas Cranach. O casal Lutero aponta para o surgimento da família pastoral, que em 2017 também comemorará 500 anos de existência. Lucas Cranach Sênior, que apoiou a Reforma como pintor e posterior prefeito de Wittenberg, tem 2.500 pinturas de sua autoria na lista elaborada pela Universidade de Heidelberg.

Folha de rosto da bíblia de 1541:



O altar da Igreja Pedro e Paulo, em Weimar, Alemanha, é um exemplo da arte de um pintor protestante que aderiu à teologia de Lutero no princípio da Reforma.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade



Esta pintura retrata a diferença entre Lei e Evangelho, bem como a obra de Cristo vencendo a morte e o diabo. Sendo perseguido pelo diabo e pela morte, Adão olha para Moisés e a Lei.



A angústia demonstrada por Adão, buscando socorro na lei, contrasta com a obra de Cristo, que destrói o poder da morte e do diabo, pisando sobre um com o pé esquerdo e sobre o outro com o direito, bem como atingindo sua boca com a lança invisível do seu poder.



O Antigo Testamento, o Novo Testamento, a queda em pecado, a salvação, a destruição da morte e do diabo são temas que são retratados na pintura em seus detalhes. Todo conteúdo teológico-bíblico da Reforma Luterana é retratado nesta arte visual.

Ao fundo é retratado o povo de Israel no deserto e a experiência de Números 21. 4-9, quando é erguida a serpente de bronze, à qual o povo deve olhar quando mordido por serpentes, a fim de ser salvo. Esta serpente é mencionada em João 3. 14 e 15, como uma imagem que apontava para a obra de Cristo. Neste fundo da pintura aparece também o anjo fazendo a anunciação do nascimento de Cristo feita aos pastores que viviam nos campos, conforme Lucas 2. 8-14.

Aos pés da cruz estão João Batista, o pintor Lucas Cranach Senior e Martinho Lutero. Lutero mostra um texto da bíblia, ao qual todo aquele que vê a pintura do altar deve atentar. Do crucificado, se percebe o furo feito pela lança em seu peito. Desta chaga de Cristo

expira o sangue do Senhor sobre a cabeça do pintor Lucas Cranach. Seria essa uma forma de demonstrar o grande valor do artista para a obra de Deus? Seria este um atestado artístico da relevância do sacerdócio geral de todos os crentes? O artista é apresentado como aquele que necessita da unção advinda do sangue do Cordeiro de Deus?



A cruz de Cristo é apresentada como árvore da vida, o que fica claro principalmente a partir da moldura da pintura. Este é tema central da teologia de Lutero. O dedo indicador de Lutero, como profeta, aponta para o texto: "O sangue de Cristo purifica de todos pecados. Acheguemonos, portanto, confiadamente, junto ao trono da graça, a fim de recebermos misericórdia ... E do modo por que Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do homem

seja levantado, para que todo o que nele crê tenha a vida eterna” (1 João 1.7; Hebreus 4.16; João 3. 14¹³)

Como esta pintura foi concluída por Lucas Cranach Filho, ele colocou, no lugar de Adão seu pai, como pecador justificado. Orando, ele nos olha como observador. Seu olhar nos convida a levarmos, em oração, a promessa da graça e da esperança da ressurreição. Nesta pintura, os dois amigos estão lado a lado como “anunciador da palavra” e “anunciador da imagem”. Realmente, Lucas Cranach Sênior “colaborou, como nenhum outro, com a sua pintura para a expansão da fé renovada – em que ele traduziu o ensino luterano em uma forma magistral, válida para todos os tempos e acessível sem intermediários através da linguagem das imagens.”¹⁴ Através de uma formulação complexa e ao mesmo tempo impregnante, o altar de Weimar manifesta a teologia da salvação como imagem pintada.¹⁵

Cranach ilustrou obras de Lutero desde 1518. Em 1519, criou o primeiro panfleto reformatório. Até hoje os retratos elaborados por Cranach marcam a imagem de Lutero em todo mundo. Suas pinturas deram fisionomia à pessoa de Lutero e a muitas de suas ideias. Desde inícios de 1520, Cranach imprimiu escritos de Lutero em sua gráfica. Ele também fez ilustrações para os escritos de Lutero.¹⁶

A iconoclastia é um assunto que ainda precisa ser mais profundamente estudada, pois atingiu de forma diversificada cada região. É impressionante perceber que ela não afetou, por exemplo, a cidade de Nürnberg, preservando com isto o princípio do gótico e os monumentos da Renascença primitiva¹⁷.

13 SCHEIN, 2013, p.29-31.

14 Idem, p.31.

15 KRISCHKE; GREBE, 2015, p.76.

16 Idem, p. 64.

17 MICHALSKI, 1993, p.83.

Houve uma iconofobia reformada?

Certamente, entre os vários reformadores houve uma variedade de posicionamentos a respeito da utilização da imagem. Os postulados iconoclastas de alguns líderes protestantes partem do princípio que o Espírito não tem nada similar ao corpo. As representações estéticas eram vistas como inúteis.

Calvino limitou a pintura e a escultura à representação daquilo que se via, ou seja, à realidade. Fantasia, imaginação e teatro foram, fortemente, proibidos. Houve uma certa iconofobia em Karlstadt, Zwínglio e Calvino. Zwínglio defendia que nada devia ser baseado em elementos corporais¹⁸.

Calvino foi um teólogo que descreveu Deus como inefável e distante¹⁹. Ele questionou também a ideia de Gregório Magno de que a imagem era o livro dos analfabetos. Calvino não via nenhum auxílio na utilização de antropomorfismos, pois cria a imagem de um Deus corporal.²⁰ A condenação da pompa romana vinha, em Calvino, de mãos dadas com a condenação do “culto ao que é externo”, em contraste com o “conhecimento espiritual”. A isto, estava conectada, uma “apologia à simplicidade”. A partir disto, enfatizase a proibição da arte religiosa. Deus é para ser adorado em espírito, e não através de coisas materiais. Calvino acentuou serem inapropriados todos os símbolos de Deus feitos por mãos humanas.²¹ Ele vinculou imagem a idolatria e superstição. A superstição era vista como produto da prática ativa da idolatria.²² A visão calvinista teve forte influência também com

18 Idem, p.51.

19 Idem, p.59.

20 Idem, p.64.

21 Idem, p.65s.

22 MICHALSKI, 1993, p.68.

vistas à completa eliminação de qualquer ostentação no que respeita à arte sepulcral.²³

O Protestantismo atuou frutiferamente sobre a Arte. O pintor Alberto Dürer, Lucas Cranach Sênior e Lucas Cranach Filho se comprometeram com a Reforma. Rembrandt, Frans Hals, Vicent van Gogh, entre outros eram originários do Protestantismo holandês.²⁴

Frans Jans Post (1612-1680)- acompanhou Maurício de Nassau ao Brasil (onde ficou de 1637-1644) junto com Albert Eckhout, (para representar, em desenhos e pinturas a população, as plantas e os animais), enquanto Post pintava a paisagem do Brasil. Foram os primeiros a apresentar um olhar etnográfico sobre os nativos.

Frans Post teria vindo ao Brasil a convite do governador Nassau. Ele estava a seu serviço, e não da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais.²⁵

Frans Post tornou-se a memória visual de Nassau, uma “espécie de cronista da paisagem” do Brasil holandês. Ele registrou as paisagens dos locais sob controle holandês, as principais edificações construídas ou conquistadas.²⁶ Aquilo que ele retratou de animais, plantas e pessoas tem valor documental, verdadeiro registro etnológico.²⁷ Os desenhos de Frans Post foram, por mais de um século, “a única fonte iconográfica conhecida da paisagem brasileira”.²⁸ Os olhos de Post geraram a metanatureza, produzindo a invenção das primeiras paisagens da natureza tropical brasileira.²⁹ As vinhetas colocadas nas

23 Idem, p.72.

24 HEUSSI, 1956, p. 319.

25 LEITE, 2014, p.124.

26 SILVA, 2011, p.252

27 Idem, p.229.

28 Idem, p.247.

29 ORAMAS, 1999, p.219.

laterais dos quadros produziam “a invenção de uma nova concepção idílica” da terra retratada.³⁰

Post se tornou prolífico autor de gravuras. Em 1654, era membro dirigente da Igreja Reformada da Holanda. Após sua volta à Holanda, Post pintou mais de 150 quadros de paisagem brasileira.³¹

O sacrifício bíblico de Manoá significa um desenvolvimento de uma grande fantasia. O arcanjo reluzente aparece no céu reluzente brasileiro e dentro do ambiente desenhado dentro da flora e fauna brasileiras. A fantasia retrabalha a paisagem. A terra bíblica – terra prometida – ganha contornos brasileiros. A terra prometida foi fantasiada em termos de paisagem brasileira. Esta “montagem”, como construção de uma nova paisagem, produziu uma “escritura paisagística”. Ocorreu assim uma “invenção ‘memoriosa’ e fantasia que, inevitavelmente, se desapega da realidade, a representação da paisagem procederia (...) e a sua dupla temporalidade de deserto fiel à natureza vista e de profundidade caprichosa que a refigura como paisagem (...). **Tratase,** enfim, de construir um lugar – ausente – reinventando-o.”³²

30 FREEDBERG, 1999, p.199.

31 LAGO; LAGO, 1999, p.239.

32 ORAMAS, 1999, p.230.



POST, O sacrifício de Manoá³³

33 POST, 1648.

Nesta pintura, se percebe a grande fantasia de Post, o qual sobrepõe a história bíblica e a paisagem brasileira. Esta tela mostra magistralmente que o pintor, membro da igreja reformada, não se ateve à visão restritiva de Calvino! Post captou no Brasil o mistério e o esplendor da atmosfera tropical. A cena bíblica desenrolase no cenário brasileiro. Isto motivou a discussão se o pintor quis comunicar que o Brasil era a Terra da promessa, ou que as figuras bíblicas teriam sido acrescentadas posteriormente por solicitação de algum colecionador ou capricho de artistas do século XVIII.³⁴ Realmente, é “instigante pensar que Post tenha usado a paisagem e os elementos tropicais como única referência possível em sua época para sugerir uma visão da vegetação do paraíso celestial, ou da Terra Prometida” .³⁵

Conclusão

Pesquisar sobre as consequências do Protestantismo na Arte e na Estética, percebendo o quanto a cultura, as etnias, os regionalismos e a história determinaram as formas assumidas por esta relação é uma grande pauta de pesquisa que devemos perseguir futuramente.

O pensamento e a fé protestante inspiraram até hoje grandes escritores, como Shakespeare, John Milton, John Bunyan, Johann Gottfried Herder, Jeremias Gotthelf, Charles Dickens, Theodor Fontane, Agatha Christie, Thomas Mann, Friedrich Dürrenmatt.³⁶

A teologia e a arte no século XX assumiram vários enfoques. Um grupo, seguindo na linha de Karl Barth negou a possibilidade de utilização da arte como representação do sagrado pois corromperia

34 LEITE, 2014, p.138.

35 LAGO; LAGO, 2009, p.123.

36 HEUSSI, 1956, p.319.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

o divino, visto que Deus não pode ser revelado através de atividades terrenas. Por outro lado, o grupo de Paul Tillich defendeu o uso da arte num papel construtivo, ajudando a fé em suas manifestações, que não são só de caráter imanente.

Os postulados iconoclastas de alguns líderes protestantes partem do princípio que o Espírito não tem nada similar ao corpo. As representações estéticas são vistas como inúteis. Calvino limitou a pintura e a escultura a aquilo que se vê. Fantasia, imaginação e teatro foram fortemente proibidos. A pergunta é se a ideia dos reformadores foi rigorosamente seguida ou experimentou outras variações. A tese que precisa ser confirmada é se o Renascimento teve seguimento nos países influenciados pela Reforma ou sofreu estancamento.

Referências

- ABUMANSSUR, Edin Sued. *As moradas de Deus: representações arquitetônicas do espaço sagrado entre protestantes e pentecostais*. São Paulo: Novo Século, 2004.
- COTTIN, Jérôme. Le protestantisme et l'art: une question à reconsidérer. Verbete. In: Pierre Gisel. *Encyclopédie du protestantisme*. Paris: Cerf, 1995.
- FREEDBERG, David. Ciência, comércio e arte. In: HERKENHOFF, Paulo. *O Brasil e os holandeses 1630-1654*. Rio de Janeiro: Sextante, 1999. P.192-217.
- HEUSSI, Karl. *Kompendium der Kirchengeschichte*. 11. Ed. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1956.
- KOERNER, Joseph Leo. *The Reformation of the Image*. Londres: Reaktion Books, 2004.

- KRISCHKE, Roland; GREBE, Anja. *Wege zu Cranach: Kultur-Reiseführer*. Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag, 2015.
- LAGO, Pedro; LAGO, Bia. *Frans Post 1612-1680. Obra completa*. Rio de Janeiro: Capivara, 2009.
- LEITE, José Roberto Teixeira. *Arte e Arquitetura no Brasil Holandês*. Recife: Cepe, 2014.
- MICHALSKI, Sergiusz. *The Reformation and the visual arts. The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. London/ New York: Routledge, 1993.
- ORAMAS, Luis Pérez. Frans Post, invenção e “aura” da paisagem. In: HER-KENHOFF, Paulo. *O Brasil e os holandeses 1630-1654*. Rio de Janeiro: Sextante, 1999, p.218-237.
- POST, Frans. *O sacrifício de Manoá*. Óleo sobre tela, 191,5 x 166 cm. Museu Boijmans Van Breuningen, Rotterdam, 1648..
- SCHEIN, Ralf-Günther. *Cranach malt die Reformation*. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, 2013.
- SILVA, Leonardo Dantas. *Holandeses em Pernambuco 1630-1654*. 2.ed. Pernambuco: Caleidoscópio, 2011.

FTL 45 ANOS parte 2
en Español



7. Teología bíblica: En perspectiva de los 45 años de la FTL

C. René Padilla

Las treinta y siete personas que tuvimos el privilegio de asistir al histórico encuentro inaugural de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) que se realizó en una pequeña aldea campesina cerca de la ciudad de Cochabamba, Bolivia, del 12 al 19 de diciembre de 1970, asumimos el compromiso de desarrollar la reflexión teológica a lo largo y lo ancho de nuestro continente en función de los siguientes objetivos:

1. Promover la reflexión en torno al Evangelio y a su significación para el ser humano y la sociedad en América Latina. Con este fin estimula el desarrollo de un pensamiento evangélico atento a los interrogantes que le plantea la vida en el mundo latinoamericano. Para tal reflexión se acepta el carácter normativo de la Biblia como la Palabra de Dios, escuchando bajo la dirección del Espíritu Santo el mensaje bíblico en relación con las relatividades de la situación concreta.
2. Construir una plataforma de diálogo entre pensadores que confiesen a Jesucristo como Salvador y Señor y están dispuestos a reflexionar a la luz de la Biblia a fin

de comunicar el Evangelio en medio de las culturas latinoamericanas.

3. Contribuir a la vida y la misión de las iglesias evangélicas en América Latina, sin pretender hablar en nombre de ellas ni asumir la posición de su vocero en el continente latinoamericano.

De esta definición de objetivos se deduce que en el origen de la FTL sus premisas fundamentales serían las siguientes:

En primer lugar, la autoridad de la Biblia y, en consecuencia, su *carácter normativo como la Palabra de Dios* en su modalidad escrita. La teología de la FTL, por lo tanto, sería *bíblica*.

En segundo lugar, la reflexión bíblica de la FTL se realizaría *en medio de las culturas latinoamericanas*. En otras palabras, la teología articulada en el seno de la FTL sería *contextual*.

En tercer lugar, la reflexión bíblica y contextual de la FTL estaría al servicio de *la vida y misión de las iglesias evangélicas en América Latina*. Es decir, la teología de la FTL sería *pastoral y misional*.

La tarea que se me ha pedido que realice en esta ponencia es la de "generar pensamiento y diálogo" sobre "la teología bíblica en la perspectiva de los 45 años de la FTL". Trataré de ceñirme a esta tarea enfocando mi reflexión especialmente en la dimensión bíblica de la teología que se ha venido elaborando en el interior de la FTL desde sus comienzos. Sin embargo, me permito subrayar que el carácter bíblico de la teología "efeteliana" (si se me permite esta expresión) es inseparable de su dimensión contextual y de su orientación pastoral y misional. En línea con los tres objetivos de la FTL señalados arriba, en lo que sigue me ocuparé de lo que desde 1970 ha significado, en primer lugar, el carácter bíblico de la teología de la FTL; en segundo lugar, su dimensión contextual, y en tercer lugar, su orientación pastoral y misional.

El carácter bíblico

El carácter bíblico de nuestra teología está enraizado en un hecho histórico: los que participamos en la reunión inaugural de este movimiento, por encima de nuestras diferencias denominacionales, nos identificamos con lo que José Míguez Bonino ha denominado “el rostro evangélico del protestantismo latinoamericano”.¹No pretendo hablar en nombre de todos los miembros de la FTL, pero sospecho que en muchos de quienes participamos en este movimiento sus palabras en el Prefacio hacen eco en lo que respecta a nuestra identidad teológica y eclesial *evangélica*:

He sido catalogado diversamente como conservador, revolucionario, barthiano, liberal, catolizante, moderado, liberacionista. Probablemente todo eso sea cierto. No soy yo quien tiene que pronunciarse al respecto. Pero si trato de definirme en mi fuero íntimo, lo que “me sale de adentro” es que soy evangélico. En ese suelo parecen haberse ido hundiendo a lo largo de mas de setenta años las raíces de mi vida religiosa y de mi militancia eclesial. Si en verdad soy evangélico o no, tampoco me corresponde a mí decirlo. Ni me preocupa que otros lo afirmen o nieguen. Lo que en verdad soy corresponde a la gracia de Dios. Pero al menos eso es lo que siempre he querido ser.²

- 1 José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires/Grand Rapids, p. 51,
- 2 *Ibid.*, pp. 5-6. Para una rica reflexión sobre el carácter “evangélico” de la FTL, ver el artículo de José Míguez Bonino “La teología evangélica y los evangélicos” en *Boletín Teológico*, Año 29, No. 65 (Enero-Marzo de 1997), pp. 7-15.

Sea lo que sea lo que otros afirmen o nieguen acerca de nosotros, esto es lo que la FTL y sus miembros queremos ser. Y lo mínimo que podemos decir en cuanto a lo que esto significa es que como evangélicos, tanto en nuestra teología como en nuestra vida práctica, nos apropiamos de las convicciones que dieron base a la Reforma protestante del siglo dieciséis: *sola scriptura, soli Deo gloria, solus Christus, sola gratia, sola fide*. Partimos de lo que se ha denominado el “principio formal” de la teología: la autoridad de la Escritura. Y sobre esta base, confiando en la iluminación del Espíritu y haciendo uso de sólidos principios hermenéuticos, avanzamos en la articulación de nuestra teología.

Clara señal de uno de los objetivos principales que inspiraron la formación de la FTL fue el tema que se abordó en su Primera Consulta en 1970: “El debate contemporáneo sobre la Biblia”.³ La *Declaración evangélica de Cochabamba*⁴ define la autoridad de las Sagradas Escrituras en términos que no dejan lugar a dudas respecto a su lugar en relación con la revelación especial del trino Dios:

La única autoridad absoluta es aquella que reside en Dios. La definición del sentido y el alcance de la autoridad bíblica sólo es posible cuando se coloca a la Biblia en el contexto total de la revelación de Dios en la historia y de su propósito salvífico. La Biblia es asimismo inseparable de Jesucristo y del testimonio interno del Espíritu Santo. Dios ejerce su autoridad por medio de la Palabra escrita y del Espíritu. Y esta autoridad es normativa en todo cuanto concierne a la fe y a la práctica cristianas.⁵

3 Cf. Pedro Savage, ed., *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1972. Cabe anotar que las ponencias incluidas en este libro se escribieron y discutieron antes de la publicación de *Teología de la liberación*, por Gustavo Gutiérrez (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972).

4 *Declaración evangélica de Cochabamba, ibid.*, pp. 225-228.

5 *Ibid.*, p. 226.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Este es un claro reconocimiento de la estrecha relación entre la autoridad de las Escrituras y la revelación del trino Dios:

- La revelación del Dios que “muchas veces y de varias maneras” se reveló por medio de acontecimientos históricos orientados a la redención, acontecimientos que fueron interpretados por los profetas y los apóstoles (cf. Heb 1:1).
- La revelación del Verbo que existía en el principio, que estaba con Dios y era Dios, y que “se hizo hombre y habitó entre nosotros” (Jn 1:1, 14).
- La revelación del Espíritu que inspiró toda la Escritura “a fin de que el siervo de Dios esté enteramente capacitado para toda buena obra” (2Tim 3:16).

Este acercamiento trinitario a la autoridad de la Biblia que, ya en 1970, se vislumbra en la *Declaración evangélica de Cochabamba* apunta a la necesidad imperiosa de una hermenéutica igualmente trinitaria — necesidad que afecta a la teología evangélica latinoamericana, a la cual un destacado miembro de la FTL, José Míguez Bonino, hará referencia en sus conferencias de la Cátedra Carnahan en 1993.⁶ Según su tesis, en aras de la coherencia teológica, la Trinidad es el criterio hermenéutico que el Protestantismo requiere para “*el testimonio fiel del Evangelio*, que se mide por la fidelidad en que se lo vive y la fidelidad con que se lo celebra, es decir, en su evangelización, su comportamiento y su culto... La iglesia no puede existir sin interpretarse a sí misma, a la luz de la Escritura, acerca de la fidelidad de su testimonio, de la coherencia entre su mensaje, su vida y su culto”.⁷

6 Estas conferencias se publicaron en *Rostros del Protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires-Grand Rapids, 1995.

7 *Ibíd.*, p. 109, énfasis del autor.

Según Míguez, el uso de una hermenéutica trinitaria es necesario para corregir las reducciones que los evangélicos hemos heredado de los “despertares” angloamericanos: la cristológica y la soteriológica — reducciones que, combinadas con “el carácter individualista, subjetivista y ahistórico de la visión religiosa de la modernidad”, conducen a una seria distorsión teológica.

La dimensión contextual

Es obvio que para la elaboración de teología bíblica no basta el mero reconocimiento de la autoridad de la Biblia. Tal reconocimiento tiene que ir acompañado por una interpretación basada en una hermenéutica contextual,⁸ es decir, una hermenéutica que cumpla la función de salvaguarda del mensaje bíblico en su contexto original y a la vez muestre su relevancia en el contexto contemporáneo. En palabras de la *Declaración evangélica de Cochabamba*, “necesitamos una hermenéutica que en cada paso haga justicia al texto bíblico”.⁹ Este llamado a la necesidad de seriedad en la interpretación de las Escrituras guarda estrecha relación con un agudo problema que ese documento describe al afirmar que en América Latina “la predicación a menudo carece de raíces bíblicas. El púlpito evangélico está en crisis”.¹⁰ Se trata de un problema que lamentablemente aún persiste en la mayoría de iglesias evangélicas en el contexto latinoamericano.

8 Uno de los miembros de la FTL, el mexicano Mariano Avila Arteaga, escribió su tesis doctoral sobre la hermenéutica de la FTL. Ver el resumen de esta tesis en “The Hermeneutics of the Fraternidad Teológica Latinoamericana on its Fortieth Anniversary: Still Towards a Latin American Evangelical Contextual Hermeneutics, *Journal of Latin American Theology*, Vol. 6, No. 1 (2011), pp. 38-85.

9 *Op. cit.*, p. 226.

10 *Idem.*

Además de la pobreza de contenido bíblico de la predicación, Samuel Escobar subrayará posteriormente otras dos razones que exigen que en la agenda de la FTL para el futuro se incluya la hermenéutica.¹¹ En primer lugar, “la búsqueda propia de las iglesias que van llegando a la mayoría de edad en relación con su origen extranjero” y por lo tanto necesitan una teología despojada del “ropaje anglosajón” que ha caracterizado a la mayoría de iglesias en nuestro continente. En segundo lugar, “la entrada del marxismo al campo de interpretación del texto, a través de las ‘teologías de la Liberación’”.

El llamado de atención a la necesidad de una hermenéutica que posibilitara la interpretación de la Biblia en función de una teología que respondiera a las necesidades del movimiento evangélico latinoamericano tuvo como resultado una rica reflexión sobre este tema. Como afirma Escobar: “El trabajo posterior [a la reunión inaugural de 1970] en la Fraternidad nos ha llevado a precisar y ampliar conceptos, especialmente en el campo de la hermenéutica”.¹² Tal precisión y ampliación de conceptos “especialmente en el campo de la hermenéutica” se constata, como veremos a continuación, en encuentros y publicaciones vinculados directa o indirectamente a la FTL.

El lugar de la hermenéutica contextual en encuentros de la FTL

Entre los encuentros que contribuyeron al desarrollo de la hermenéutica contextual de la FTL destacamos los siguientes:

-
- 11 Samuel Escobar, “La agenda teológica para el futuro”, *Boletín Teológico*, Vol. 1, No. 4 (1981), p. 1. El mismo autor reitera esta posición en su capítulo testimonial intitulado “Herederero de la Reforma radical”, que forma parte de C. René Padilla, ed., *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, Editorial Caribe, Miami, 1984, pp. 51-71.
- 12 Samuel Escobar, *ibid.*, p. 66.

1. La Primera Consulta hermenéutica auspiciada oficialmente por la FTL, que se realizó en Mariápolis, Brasil, del 4 al 6 de noviembre de 1976, sobre el tema “Hacia una hermenéutica evangélica”.¹³ De este encuentro surgió un triple consenso que se puede resumir en las siguientes afirmaciones: 1) La hermenéutica es una tarea de todo el pueblo de Dios. 2) Nuestra hermenéutica necesita tomar en cuenta que nuestras interpretaciones bíblicas están condicionadas culturalmente, lo cual da pie a la “sospecha hermenéutica”. 3) Nuestra hermenéutica puede ser enriquecida por un diálogo con las ciencias sociales que abra el camino a la contextualización del mensaje bíblico.
2. Los encuentros que varios miembros de la FTL (incluyendo a su secretario general Pedro Savage) llevaron a cabo en Buenos Aires entre 1976 y 1977 con el auspicio de la Comunidad Kairós. La reflexión fue enriquecida por la participación conjunta de profesores de teología y profesionales sin estudios teológicos formales.¹⁴
3. La Segunda Consulta hermenéutica auspiciada oficialmente por la FTL, que tuvo lugar en Buenos Aires del 19 al 21 de mayo de 1977, con el propósito de dar continuidad a la que se había realizado el año anterior en Mariápolis. Como en el caso de la reflexión efeteliana en el contexto de la Comunidad Kairós, la de este encuentro combinó los aportes de personas con estudios teológicos formales con los de personas procedentes de otros ámbitos profesionales. Uno de los resultados de esta Consulta fue el reconocimiento que

13 El resumen de las conclusiones fue redactado por Samuel Escobar.

14 La Comunidad Kairós publicó las ponencias presentadas en este encuentro, pero su circulación fue muy limitada.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

la hermenéutica no es un ejercicio meramente académico, lingüístico y literario sino esencialmente pastoral, y que todos los creyentes, y no sólo los teólogos o pastores, necesitan ser capacitados para interpretar las Escrituras con miras a fortalecer su fe y vivir a la luz de la Palabra de Dios. En conformidad con tal reconocimiento se reafirmó un propósito que había surgido en la Consulta de 1976, a saber, la elaboración de un curso sobre hermenéutica dirigido al pueblo evangélico en América Latina. Lamentablemente, tal proyecto nunca se concretó.

Los encuentros mencionados muestran que durante la primera década de existencia de la FTL ésta dio a la hermenéutica un lugar preferencial. Para completar el panorama sería necesario enfocar el significativo aporte que varios encuentros realizados en la década de 1970¹⁵ sobre otros temas teológicos hicieron a la reflexión sobre el tema que nos ocupa. Nos limitamos a mencionar los siguientes:

1. La I Consulta evangélica sobre ética social que se llevó a cabo en Lima, Perú, del 5 al 8 de julio de 1972, con la participación de Samuel Escobar, Orlando Costas, Charles Denton, José Míguez Bonino, René Padilla, Justo L. González, Pedro Arana y Juan Carlos Ortiz. El párrafo que cierra el libro que contiene las ponencias presentadas durante el encuentro afirma: “La Consulta de Lima ha desbrozado el terreno para una ética social que se mantenga fiel a la Palabra de Dios y responda a

15 Sobre el desarrollo teológico en el seno de la FTL durante su primera década de existencia, ver la tesis doctoral de Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology in the 1970's, The Golden Decade*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

las exigencias que la realidad latinoamericana impone a la Iglesia de Cristo".¹⁶ La relación entre este logro y el primer objetivo de la FTL, mencionado arriba, es obvia.

2. La Segunda Consulta a nivel continental de la FTL, que se realizó en Lima, Perú, sobre "El Reino de Dios y América Latina",¹⁷ del 11 al 18 de diciembre de 1972. Sin lugar a dudas, uno de los énfasis mas significativos de este encuentro fue, en palabras de Samuel Escobar, en el Reino de Dios "como paradigma y clave hermenéutica para comprender no solo el *qué* del Evangelio sino el *cómo* de nuestra presencia evangélica en América Latina".¹⁸
3. La Consulta sobre "Vida y misión de la Iglesia", que se realizó en Buenos Aires, del 9 al 16 de marzo de 1974. A este encuentro haremos referencia mas adelante.
4. La Consulta sobre "La familia en perspectiva bíblica", que se celebró en Quito, Ecuador, del 1 al 6 de diciembre de 1974, por iniciativa de Jorge Maldonado y Pedro Savage. Este encuentro dio como resultado la formación de EIRENE Internacional.
5. La Consulta sobre "Evangelio y cultura" que, con el auspicio del Movimiento de Lausana, se llevó a cabo en Willowbank, Bermuda, del 6 al 13 de enero de 1978,¹⁹

16 C. René Padilla, compilador, *Fe Cristiana y Latinoamérica hoy*, Ediciones Certeza, Buenos Aires, p. 214.

17 Ver C. René Padilla, editor, *El Reino de Dios y América Latina*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas, 1975.

18 C. René Padilla, editor, *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, Editorial Caribe, Miami, p. 67.

19 Cf. John R. W. Stott & Robert Coote, eds., *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan, 1980, Las conclusiones

en la cual participaron cuatro miembros de la FTL: Orlando Costas, Robinson Cavalcanti, Pedro Savage y René Padilla. De los cuatro, dos de nosotros tuvimos a nuestro cargo ponencias en el plenario. Orlando habló sobre “La conversión como una experiencia compleja: Estudio de un caso personal”, y yo abordé el tema: “La hermenéutica y la cultura: Una perspectiva teológica”.²⁰ Mi ponencia fue prácticamente una síntesis de la rica reflexión sobre hermenéutica que se había llevado a cabo hasta ese momento en el seno de la FTL. Mariano Ávila Arteaga afirma al respecto que mi artículo es “el resumen mas elaborado de las diversas discusiones y del desarrollo histórico del modelo hermenéutico de la FT”.²¹ Este modelo propone un círculo hermenéutico que consta de cuatro elementos que interactúan entre sí: la situación histórica del intérprete, la cosmovisión del intérprete, las Sagradas Escrituras y la teología.

6. El Segundo Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE II), que se llevó a cabo en Lima, Perú, del 31 de octubre al 8 de noviembre de 1979. El lema de este Congreso, “Que América Latina escuche la voz

de este encuentro se publicaron en castellano como una de las monografías ocasionales de Lausana: *El Evangelio y la cultura: Informa de la Consulta de Willowbank*, Comité Lausana para la evangelización mundial, Buenos Aires, s/f.

- 20 “Hermeneutics and Culture: A Theological Perspective”, *Down to Earth*, pp. 63-94. La traducción castellana de este artículo se publicó posteriormente: “Hacia una hermenéutica contextual”, *Encuentro y diálogo*, Vol 1, Nro 1 (1984), pp. 1-23.
- 21 Mariano Ávila Arteaga, “The Hermeneutics of the Fraternidad Teológica Latinoamericana on its Fortieth Anniversary: Still Towards a Latin American Evangelical Contextual Hermeneutics”, *Journal of Latin American Theology*, Vol. 6, No. 1 (2011), p. 75 (mi traducción).

de Dios”,²² hacía eco al del Congreso Internacional de Evangelización Mundial, (Lausana I), que se celebró en Lausana, Suiza, del 16 al 25 de julio de 1974: “Que el mundo escuche la voz de Dios”,²³ en el que varios miembros de la FTL habían participado como oradores (incluyendo a Samuel Escobar y René Padilla, que fueron oradores en plenarios). Todas las ponencias presentadas en Lausana I y en CLADE II por miembros de la FTL sirven como ilustraciones del uso de los principios hermenéuticos efetelinos desarrollados desde su origen en 1970, un uso al cual añaden una clara preocupación pastoral y misional.

7. Lo dicho anteriormente respecto a CLADE II puede decirse también respecto a CLADE III (Quito, 1992), CLADE IV (Quito, 2000) y CLADE V (San José, Costa Rica, 2012), encuentros en cada uno de los cuales las exposiciones bíblicas y contextuales constituyeron los ejes del programa. Destacamos como ejemplos las ponencias en el plenario de CLADE IV,²⁴ sobre las cuales se afirma en el Prefacio:

22 Cf. Pedro Savage y Rolando Gutiérrez-Cortés, eds., *América Latina y la evangelización en los años 80*, FTL, México, 1980; *O presente, o future e a esperança crista: Principais apresentações do Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE II)*, ABU Editora, Sao Paulo, s/f.

23 J. D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland*, World Wide Publications, Minneapolis, Minnesota, 1975.

24 Cf. C. René Padilla, ed., *La fuerza del Espíritu en la evangelización: Hechos de los apóstoles en América Latina*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2006. Este libro es parte de toda una serie de tomos que Ediciones Kairós publicó como resultado de CLADE IV: *Palabra, Espíritu y misión: El testimonio evangélico hacia el tercer milenio* (2001); C. René Padilla y Tetsunao Yamamori, eds., *Misión integral y pobreza* (2001); Sidney Rooy, comp., *Presencia cristiana en el mundo académico* (2001); *La relación hombre-mujer en perspectiva cristiana* (2002), con capítulos por Catalina F. de Padilla y Elsa Tamez; Socie-

“Son dos tipos de ensayos que se complementan entre sí. Por un lado, exposiciones bíblicas con énfasis en la lectura exegética de algunos de los temas fundamentales de *Hechos de los Apóstoles*. Por otro lado, ponencias que tienen como objetivo contextualizar dichos temas en la situación latinoamericana actual. Se da por sentado que la iglesia primitiva provee un excelente paradigma de lo que la iglesia está llamada a ser y hacer para continuar la misión de Jesús en la historia”.²⁵ Cabe señalar que en preparación para CLADE V se publicó en la Colección FTL (No. 34)²⁶ un cuaderno de preparación con propuestas de “actividades para propiciar el diálogo, la reflexión y la misión comprometida”. Tales propuestas están organizadas en tres ejes temáticos seleccionados por la Junta Directiva de la FTL (en consulta con “diferentes líderes cristianos de América Latina y El Caribe) como “los asuntos más sensibles y urgentes para las iglesias de la región”: el seguimiento de Jesús por el camino de la Vida, el Reino de Dios de la Vida y el Espíritu de la Vida. Muy en línea con los objetivos de la FTL a los que apunta la hermenéutica contextual, el triple loable propósito de esta guía es fomentar una amplia participación del pueblo evangélico “alrededor

dad de consume y mayordomía de la creación (2002), con capítulos por H. Fernando Bullón, Juliana Morillo y Sergio Membreño; *La Guerra espiritual: ¿Realidad o ficción?* (2002), con capítulos por Esteban Voth, Laura Saá y Mervin Breneman; *Unidad, diversidad en el protestantismo contemporáneo* (2002), con capítulos por José Míguez Bonino, Juan Sepúlveda y Rigoberto Gálvez.

25 *Ibíd.*, p. 12.

26 Nancy E. Bedford (ed. teológica) y Harold Segura (Coord. del proyecto), *Sigamos a Jesús en su Reino de vida: Cuaderno de participación del Quinto Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE V)*, FTL-Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2011.

del tema central del CLADE V”, “promover la reflexión en torno al evangelio y su significado para el ser humano y la sociedad y contribuir a la vida y misión de las iglesias en el mundo latino” y “propiciar oportunidades para que la Fraternidad Teológica Latinoamericana fortalezca su presencia como un movimiento facilitador de la reflexión evangélica y como plataforma de diálogo en el mundo latino”.²⁷

8. Otro encuentro que proveyó espacio para la puesta en práctica de la hermenéutica contextual, esta vez en un campo poco explorado en el mundo evangélico, fue la Consulta que, con el auspicio de la FTL, se realizó en Jarabacoa, República Dominicana, del 24 al 28 de mayo de 1983, sobre el tema “Los cristianos y la acción política”.²⁸
9. La Consulta que, con el auspicio de la FTL, se llevó a cabo en Quito, Ecuador, del 19 al 23 de agosto de 1985 sobre “Nuevas alternativas de educación teológicas”.²⁹
10. La Consulta que se realizó en Huampaní, cerca de Lima, del 1 al 6 de diciembre de 1987. Este encuentro fue convocado por la FTL para tratar el tema: “Hacia una transformación integral”,³⁰ y tuvo la asistencia record de noventa personas procedentes de diecisiete países de toda América. Mas de treinta organizaciones de servicio social

27 *Ibid.*, p. 13.

28 Cf. Pablo Deiros, *Los cristianos y el poder político en América Latina*, Nueva Creación, Buenos Aires/Grand Rapids, 1985.

29 Cf. C. René Padilla, editor, *Nuevas alternativas de educación teológica*, Nueva Creación, Buenos Aires-Grand Rapids, 1986. Este libro recoge los trabajos pre-sentados en el encuentro y el documento final. Fue traducido al inglés y publicado por Regnum Books, Oxford, 1986.

30 Cf. el informe oficial de está Consulta: Washington Padilla, *Hacia una transformación integral*, FTL, Buenos Aires, 1989.

estuvieron representadas, varias de ellas por sus directores y ejecutivos. En la Introducción se señala “el cambio de actitud que se está dando en las filas evangélicas respecto al servicio cristiano comprometido con el pobre y el oprimido. Está pasando el día cuando se hacía una separación radical entre el cuerpo y el espíritu, la vida pública y la vida privada, la evangelización y el servicio social. Estamos tomando conciencia de que la vida es ‘de una sola pieza’, de que la Iglesia del Señor está llamada a servir al ser humano completo.”³¹

11. Como ya hemos visto, la Consulta sobre Evangelio y Cultura realizada en Bermudas en 1978 proveyó una oportunidad de compartir a nivel internacional la reflexión que se había llevado a cabo en el seno de la FTL en torno al tema de la hermenéutica contextual. Otra oportunidad similar fue la que proveyó la Consulta sobre hermenéutica en las Américas,³² que se realizó en Cuernavaca, México, del 24 al 29 de noviembre de 1983, con el auspicio de la FTL en colaboración con la “Theological Students Fellowship” (Fraternidad de Estudiantes de Teología, vinculada al movimiento estudiantil “InterVarsity Christian Fellowship”). Además de la participación de varios destacados teólogos estadounidenses, este encuentro contó con la participación de varios miembros de la FTL (Orlando Costas, Pablo Deiros, Samuel Escobar, Rolando Gutiérrez-Cortés, Emilio Antonio Núñez, René Padilla,

31 *Ibíd.*, p. 2.

32 Las ponencias de este encuentro fueron publicadas en inglés: Mark Lau Branson and C. René Padilla, eds., *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Gran Rapids, 1986.

Edesio Sánchez Cetina, Pedro Savage, Juan Stam, Valdir Steuernagel, John Howard Yoder y Hugo Zorrilla). En la sesión de apertura Samuel Escobar definió la tarea hermenéutica³³ como una tarea que tiene que realizarse en un contexto de doxología y comunidad, con pleno reconocimiento de la estrecha unidad de los eventos históricos con su interpretación por parte de los apóstoles y los profetas, y tomando en cuenta la centralidad de Jesucristo en la Biblia y la importancia de la Palabra como instrumento de la gracia de Dios.

12. La Consulta “En búsqueda de nuevas alternativas económicas para América Latina”, que se realizó en Buenos Aire del 1 al 5 de noviembre de 1993. Respecto a ella, el documento afirma: “Asistimos a esta consulta movidos por la común preocupación respecto s la realidad económica latinoamericana y la luz que sobre ésta puede proyectar la Palabra de Dios perfilando derroteros apropiados a la situación de crisis que experimenta nuestro continente.”³⁴

El lugar de la hermenéutica contextual en la literatura de la FTL

Tanto el reconocimiento de la autoridad de las Sagradas Escrituras como la constante búsqueda de fidelidad a su mensaje y de la actualización de éste haciendo uso de la hermenéutica contextual no se limita a los encuentros de la FTL. Se trasluce también en sus publicaciones comenzando con su órgano oficial en castellano, el

33 Samuel escribió la ponencia pero tuvo problemas que no le permitieron asistir a la Consulta, razón por la cual su ponencia fue leída públicamente por otra persona.

34 “Documento: En busca de nuevas alternativas económicas para América Latina”, Año 26, No. 55 (1994), pp. 67.

Boletín teológico, y los libros de la Colección FTL, iniciada por Ediciones Kairós.³⁵ Para comprobarlo basta echar un vistazo a algunos de los temas abordados tanto en la revista como en los libros, publicaciones a las que nos limitamos por razones de espacio.

—No. 1 (Enero-Marzo de 1981): “La Palabra interpretada: Reflexiones sobre hermenéutica contextual” (C. René Padilla); “De la Palabra al pueblo” (Estuardo McIntosh B.); “Un exabrupto hermenéutico: El libro Reino de Dios” por Jorge Pixley (Samuel Escobar); “Teoría de la interpretación” (Beatriz Melano Couch).

—No. 5 (Enero-Marzo de 1982): “El éxodo como tema de interpretación teológica” (Mervin Breneman); “Un modelo histórico de la hermenéutica” (Sidney Rooy); “Hacia una hermenéutica teológica” (Rolando Gutiérrez-Cortés); “Notas para el estudio e interpretación de Mateo 25:31-46” (Samuel Escobar); “Búsqueda del Espíritu hermenéutico en la comunidad cristiana” (Toribio Martínez).

No. 10-11 (Abril-Septiembre de 1983): “La Biblia, el uso de pre-supuestos y claves” (Rolando Gutiérrez-Cortés); “La Biblia, el lector y su contexto histórico” (Juan Stam); “Biblia y quehacer teológico” (Luciano Jaramillo); “La Biblia, la historia de la salvación y la consumación del Reino” (Guillermo Cook); “La Biblia y la estructura literaria” (Andrés Kirk); “La Biblia y su contexto histórico” (Edesio Sánchez-Cetina); “La Biblia y el quehacer misionero” (Pablo Pérez).

No. 19 (Octubre-Diciembre 1985): “Ensayo exegético del Antiguo Testamento (Edesio Sánchez-Cetina).

No. 50 (Junio de 1993): “Exégesis bíblica e historia antigua” (Juan Stam).

No. 58 (Junio de 1995): “Ciencias del lenguaje y hermenéutica evangélica” (Juan Stam); “Hermenéutica contextual” (Elsa Támez);

35 El último número de la revista fue el 67, correspondiente al trimestre Julio-Septiembre de 1977. A partir de 1978 el *Boletín Teológico* fue reemplazado por libros de la Colección FTL.

“Hermenéutica bíblica y óptica de género” (Irene Foulkes); “Lectura de la Biblia” (Pablo Richard).

Los libros de la Colección FTL, escritos (con muy pocas excepciones) por autores latinoamericanos y publicados hasta recientemente bajo el sello de Ediciones Kairós, tomaron el lugar del *Boletín Teológico*. Todos ellos, en mayor o menor grado, podrían usarse para ilustrar el valioso aporte que la FTL ha hecho en el campo de la teología bíblica enfocada desde la perspectiva contextual promovida por la FTL. Des-tacamos aquí, a manera de ejemplos, cinco tomos de la Colección FTL (cuatro de ellos de años recientes) que abordaron temas que general-mente se habían pasado por alto en el mundo evangélico latinoamericano:

- En el campo político: *Poder del Evangelio y poder político: participación de los evangélicos en la vida política en América Latina* (No. 4, 1999), por José Míguez Bonino.
- En el campo de migraciones: *Vivir y servir en el exilio: Lecturas teológicas de la experiencia latina en los Estados Unidos* (No. 29, 2008), editado por Jorge E. Maldonado y Juan F. Martínez.
- En el campo de la relación hombre-mujer: *La porfía de la resurrección: Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano* (No. 30, 2008), por Nancy E. Bedford.
- En el campo de relaciones interculturales: *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral* (No. 31, 2010), editado por Lourdes Cordero y Marcelo Vargas.
- En el campo ecológico: *Semillas de nueva creación: Pistas bíblicas para una vida ecológicamente justa* (No. 32, 2010), con capítulos escritos por Ruth Padilla DeBorst, Zac Niringiyi y C. René Padilla Este libro incluye la valiosa

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

“Declaración sobre mayordomía de la creación y cambio climático” emitida por la Red Miqueas.

Cabe por lo menos mencionar que en la revista trimestral oficial de la Comunidad Kairós (*Misión* desde el No. 1 hasta el 38 inclusive, e *Iglesia y Misión* a partir del No. 39) se publicaron numerosos artículos escritos en su gran mayoría por miembros de la FTL, caracterizados por la misma tónica bíblica-contextual que los artículos mencionados en relación con el *Boletín Teológico* y los libros de la Colección FTL.

En conclusión, el uso frecuente de una hermenéutica contextual tanto en los encuentros como en las publicaciones vinculados a la FTL a lo largo de su itinerario justifica el calificativo de la teología efeteliana como una *teología contextual*. Rolando Gutiérrez³⁶ la describió atinadamente como una teología evangélica que “da por sentado que sólo es posible cuando los cristianos toman en serio la situación socioeconómica, política y cultural en que viven, y se esfuerzan por encarnar los valores del Reino de Dios en su propio contexto. En línea con esta convicción, la reflexión auspiciada por la FTL ha mantenido un énfasis interdisciplinario³⁷ y varios de los miembros del movimiento son profesionales que, sin tener una capacitación teológica formal, quieren pensar teológicamente”.³⁸

36 Rolando Gutiérrez-Cortés, “La propuesta teológica de la FTL”, *Boletín Teológico*, Año 20, No. 32 (1988), pp. 329-340.

37 Este énfasis interdisciplinario se refleja en numerosas publicaciones de autores vinculados a la FTL en las que enfocan, desde una perspectiva teológica, una amplia variedad de temas sociales, económicos, políticos, antropológicos, filosóficos, históricos, psicológicos. Varios de estos temas hoy se consideran de interés en el campo de la teología pública.

38 *Ibíd.*, p. 339.

La orientación pastoral y misional

A lo largo de sus cuarenta y cinco años de existencia, la FTL ha buscado maneras de dar cumplimiento a su objetivo de “contribuir a la vida y la misión de las iglesias evangélicas en América Latina, sin pretender hablar en nombre de ellas ni asumir la posición de su vocero en el continente latinoamericano”. Un buen número de sus miembros son pastores de iglesias locales y tienen la oportunidad de implementar ese objetivo directamente por medio de su ministerio pastoral y misional, alentados por los Encuentros y las lecturas vinculadas a la FTL. Otros miembros enseñan en instituciones de educación teológica y pueden testificar de lo mucho que la FTL ha significado en su labor docente. Y otros más, que no han estudiado teología formalmente, han derivado de la FTL la inspiración para ejercer su profesión con sentido de misión, en línea con la afirmación que se hace en la Introducción al libro que surgió de la Consulta de la FTL sobre nuevas alternativas de educación teológica, que se realizó en Quito, Ecuador, del 19 al 23 de agosto de 1985: “Todos los miembros de la iglesia necesitan aprender a pensar teológicamente; todos precisan herramientas para construir puentes entre el mundo de la Biblia y el mundo contemporáneo, y todos requieren ayuda para articular su fe”.³⁹

Por la gracia de Dios, las perspectivas pastorales y misionales de la FTL han calado y siguen calando profundamente en muchas iglesias en América Latina e incluso en otros continentes.⁴⁰ En el centro de

39 39 C. René Padilla, ed., *Nuevas alternativas de educación teológica*, Nueva Creación, Buenos Aires-Grand Rapids, p. 6.

40 40 La influencia extracontinental de la FTL se ha extendido a nivel global especialmente por medio de dos entidades: 1) La Red Miqueas (hoy *Miqueas Global*), una red de instituciones y personas que forman una comunidad global que se esfuerza para movilizar y equipar a las iglesias alrededor del mundo a fin de que se comprometan con la transformación de la sociedad a través de la práctica de la misión integral, que incluye la proclamación y la demostración



e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

tales perspectivas están las convicciones de las cuales este movimiento deriva su orientación pastoral y su orientación misional. De éstas nos ocupamos a continuación.

La orientación pastoral

En consideración del imperativo de economizar espacio, para dar cuenta de la orientación pastoral de la teología de la FTL destacamos aquí, a manera de ejemplo, el contenido del número 66 del *Boletín Teológico*. Su título (“Hacia una pastoral participativa”) sintetiza los cuatro artículos que lo conforman:

—“La Palabra de Dios y la realidad latinoamericana”, por Tito Paredes.⁴¹ Con esta ponencia el autor, en su calidad de Secretario General de la FTL en ese entonces, concluyó la tardía reunión de celebración de los veinticinco años de nuestro movimiento (Santiago de Chile, noviembre de 1996). Se trata de una invitación a “hacer una lectura adecuada de la realidad de nuestra América Latina para enmarcar el propósito de Dios dentro de esa situación concreta”.⁴²

del amor y la justicia de Dios sobre la base de la ética sintetizada en Miqueas 6:8. Actualmente cuenta con 580 miembros en 85 países. 2) La “International Fellowship of Mission Theology” (INFEMIT), que se define a sí misma como “una comunidad de teólogos y practicantes de la misión llamador y equipados por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo para servir a iglesias locales y otras comunidades cristianas de modo que juntas encarnen el Reino de Dios por medio de un compromiso de transformación tanto a nivel local como a nivel global”. La FTL participó originalmente en la formación de INFEMIT y sigue siendo parte de ésta..

41 *Boletín Teológico*, Año 20, No. 66 (1997), pp. 7-14.

42 *Idem.* p. 13



- “La Palabra de Dios y la búsqueda de los modelos de liderazgo, por Valdir Steuernagel,⁴³ que propone que, aunque el mercado exige “líderes fuertes y visibles” capaces de “gerenciar” a la iglesia “para el crecimiento, la influencia y el éxito”, Dios nos llama a ejercer un liderazgo caracterizado por “la renuncia al poder y al saber”.
- “San Francisco de Asís: un modelo de pastoral”, por Jorge Barros,⁴⁴ para quien la pastoral evangélica es una nueva pastoral menos eclesial (“al servicio de la iglesia o de una institución”) y más misionera (“al servicio de la misión y del reino de Dios”).
- “El pastorado paternalista en iglesias de América Latina”, por Guillermo Steinfeld,⁴⁵ que amplía la búsqueda de un modelo pastoral que, en lugar de ser un simple reflejo del liderazgo en nuestra sociedad autoritaria, sea realmente coherente con el Evangelio y el modelo de Jesucristo.

La obra de mayor circulación en América Latina sobre el liderazgo pastoral escrita por un miembro de la FTL es probablemente *Más allá de la utopía: Liderazgo de servicio y espiritualidad cristiana*, por Harold Segura.⁴⁶ Propone un modelo de pastorado de servicio con raíces bíblicas e inspirado en el ejemplo de Jesús.

Cabe mencionar que uno de los miembros de la FTL ha sido reconocido como el “padre de la psicología pastoral en América Latina”. Se trata de Jorge León, cubano-argentino con largos años de residencia en Argentina. Al cumplirse los treinta y cinco años de

43 *Ibíd.*, pp. 15-32.

44 *Ibíd.*, pp. 33-58.

45 *Ibíd.*, pp. 59-72.

46 Harold Segura, *Más allá de la utopía: Liderazgo de servicio y espiritualidad cristiana*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2005.

la publicación de su primera obra, *Psicología pastoral para todos los cristianos*,⁴⁷ un grupo de amigos le rindió como merecido homenaje un libro de autoría colectiva: el No. 25 de la Colección FTL.⁴⁸

*La orientación misional*⁴⁹

No es una exageración afirmar que el concepto de la misión cristiana más difundido alrededor del mundo hoy es el concepto de *misión integral*. No tenemos el espacio para desarrollar aquí la múltiples aristas del tema. Para empezar sería deseable dedicar espacio para analizar las distorsiones que oscurecen el concepto. Nos limitamos a mencionar de paso dos de ellas. Una es que, además de evangelizar, la iglesia debe hacer trabajo social para ayudar a los pobres, trabajo que frecuentemente toma la forma de asistencialismo. Otra es que la misión integral es una suerte de “teología de la liberación” (la que floreció especialmente en círculos católicos romanos latinoamericanos), adaptada al mundo evangélico conservador;⁵⁰ que produjo cierto impacto en ese mundo en el pasado, pero que ha sido superada por la nueva generación evangélica.

47 Este libro se publicó originalmente en Cuba en 1961.

48 Juan José Barreda Toscano, ed., *Diálogos de Vida: Ensayos teológico-pastorales en homenaje a Jorge A. León*, FTL-Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2006.

49 Un valioso estudio de este tema es la tesis de Maestría que Daniel C. Elliott presentó a la facultad de teología de Wheaton College Graduate School en mayo de 1992: *Theology and Mission from Latin America: The Latin American Theological Fraternity*. La orientación misional de la teología de la FTL se trasluce en varios títulos de la Colección FTL. Por ejemplo: Samuel Escobar, *De la misión a la teología* (1998); Darío López, *Pentecostalismo y transformación social* (2000); In Sik Hong, *¿Una iglesia posmoderna?: En busca de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna* (2001); Sidney Rooy, *Misión y encuentro de culturas* (2001).

50 Cf. C. René Padilla, “Teología latinoamericana: ¿Izquierdista o evangélica?”, *Pensamiento Cristiano*, Vol. 17, No. 66 (1970).

Una de las preguntas que se me hace con mucha frecuencia especialmente en mis viajes es: ¿Qué es la misión integral? Una y otra vez tengo que aclarar que más que una teología, es un acercamiento a la misión de la iglesia en el que se busca poner en práctica lo que el apóstol Pablo denomina *la obediencia de la fe* por parte de todos los seres humanos en todas las naciones (Ro 1:5 y 16:26). Por supuesto, creo en la importancia que tiene la teología y la reflexión teológica para la vida y la misión de la iglesia. Sin embargo, muchas veces me he topado con discípulos de Cristo que están sirviendo al Señor en proyectos de misión integral, pero sin darle a su ministerio el calificativo de *integral*. Cuando les describo el acercamiento a la misión al que hace referencia la expresión “misión integral”, cuyos lineamientos bíblico-teológicos se han venido trabajando en el seno de la FTL desde 1970, se complacen porque reconocen que su ministerio no es sólo una respuesta de amor al prójimo en su propio contexto histórico, sino también una respuesta que tiene una base bíblico-teológica sólida.⁵¹ Cabe, entonces, preguntarnos: ¿Cuáles son las premisas bíblico-teológicas de la misión integral? Fundamentalmente son tres:

1. Dios, quien se revela por medio de acontecimientos históricos como el Dios de Israel y de todas las naciones de la tierra, es justo y ama la justicia. Puesto que, según Isaías 32:17, “el fruto de la justicia es la paz” (*Shalom*) y

51 Dos obras que demuestran esta afirmación en capítulos escritos en su gran mayoría por miembros de la FTL son: C. René Padilla, ed., *Bases bíblicas de la misión: Perspectivas latinoamericanas*, Nueva Creación, Buenos Aires-Grand Rapids, 1998, y C. René Padilla y Harold Segura, eds., *Ser, hacer y decir: Bases bíblicas de la misión integral*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2006. La obra más ambiciosa que demuestra cómo estas perspectivas bíblico-teológicas iluminan la práctica de la misión integral es, sin lugar a dudas, la obra en tres tomos escrita por H. Fernando Bullón, *Misión Cristiana y responsabilidad social*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2008.

Shalom representa lo que Dios anhela para toda persona y toda comunidad humana, Dios se opone a toda forma de opresión que afecta la vida humana a nivel personal y social.

2. Jesucristo, por medio de su vida, su muerte, su resurrección y su ascensión cumplió su plan de redención y reina como Señor (*Kyrios*) sobre la totalidad de la creación y de la vida humana (Mt 28:18).⁵² Ese fue el eje central del mensaje apostólico en contraposición con “muchos ‘dioses’ y muchos ‘señores’ en el mundo” (1Co 8:6), y ese sigue siendo el corazón del Evangelio, del cual la misión deriva su sentido.
3. La iglesia es la comunidad de discípulos de Jesucristo empeñados en reflejar en su propio contexto histórico el carácter de su Señor descrito en las bienaventuranzas (Mt 6:9-13). Ha sido comisionada por el Resucitado para hacer discípulos de todas las naciones bautizándoles y enseñándoles todo lo que él enseñó a sus seguidores (Mt. 18:19).⁵³ Por medio de su misión la iglesia prolonga la misión de Jesucristo, caracterizada por el amor, que ratifica que “la misión es la esencia de la iglesia,⁵⁴ a lo largo de los siglos hasta que él vuelva. Para este fin el Espíritu Santo la empodera como testigos a través de lo

52 El estudio mas completo escrito desde una perspectiva evangélica sobre la Cristología que se ha desarrollado en América Latina desde el tiempo de la colonia hasta nuestros días, incluyendo la de varios autores vinculados a la FTL, es sin lugar a dudas *En busca de Cristo en América Latina*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2012.

53 Cf. Valdir Steuernagel, *Obediencia misionaria e práctica histórica*, ABU Editora, San Pablo, 1993; Mariano Avila y Manfred Grellert, eds., *Conversión y discipulado*, Visión Mundial, San José de Costa Rica, 1993.

54 Cf. Carlos del Pino, “El apostolado de Cristo y la misión de la Iglesia,” *Boletín Teológico*, Año 16, No. 54 (Junio de 1994), pp. 121-132; Roberto Hofmeister Pich, “La misión ¿es la esencia de la iglesia?”, Año. 28, No. 63 (1996), pp. 21-38, especialmente pp. 29-30.

que son (su carácter), de lo que hacen (su estilo de vida, incluyendo sus buenas obras) y de lo que proclaman (su mensaje en palabras).

Conclusión

La visión panorámica que hemos presentado de la teología bíblica efeteliana nos da base para afirmar que, en términos generales, a lo largo de los cuarenta y cinco transcurridos desde su iniciación en 1970, la FTL se ha esmerado por cumplir los tres objetivos definidos en la *Declaración evangélica de Cochabamba*. Ha tomado en serio “el carácter normativo de la Biblia como la Palabra de Dios” y, sobre esa base, buscando la dirección del Espíritu y haciendo uso de la hermenéutica contextual, ha desarrollado “un pensamiento evangélico atento a los interrogantes que le plantea la vida en el mundo latinoamericano”. Ha construido así “una plataforma de diálogo entre pensadores que confiesen a Jesucristo como Salvador y Señor y están dispuestos a reflexionar a la luz de la Biblia a fin de comunicar el Evangelio en medio de las culturas latinoamericanas”. Con todo esto ha contribuido a “la vida y la misión de las iglesias evangélicas en América Latina, sin pretender hablar en nombre de ellas ni asumir la posición de su vocero en el continente latinoamericano”. Evidencia de esto son tanto los numerosos encuentros convocados como la literatura publicada por la FTL en el transcurso de estos años. Para terminar, me permito hacer un breve comentario tanto respecto a los encuentros como respecto a la literatura.

La experiencia me dice que mucho de lo que por la gracia de Dios la FTL logró en las primeras décadas de su existencia fue en gran medida el resultado de encuentros continentales, regionales,

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

nacionales y locales. Muchos de ellos fueron auspiciados directamente por nuestro movimiento, otros se realizaron en colaboración con diferentes entidades hermanas. Mi impresión es que, por razones que desconozco, desde hace muchos años no hemos estado aprovechando este recurso debidamente y que, como consecuencia, la reflexión teológica de la FTL ha perdido mucha de la fuerza que tuvo antes a nivel institucional. Es más: lamento que por la falta de encuentros muchos grupos locales y algunos de los movimientos locales e incluso nacionales que antes formaban parte de la FTL han desaparecido.

En cuanto a la literatura, me complace especialmente que hoy en nuestro continente contamos con tantos nuevos autores que las editoriales evangélicas latinoamericanas ya no se ven obligadas, como en el pasado, a alimentar su fondo editorial casi exclusivamente con traducciones. Me permito señalar, como ejemplo del desarrollo de literatura teológica en América Latina, que está por publicarse, bajo el sello de Certeza Unida y Ediciones Kairós, el *Comentario bíblico contemporáneo*. Como dice al Prólogo, a esta obra monumental dedicada a la “exposición exegética y contextual del mensaje bíblico” han contribuido

- más de un centenar de mujeres y hombres procedentes de casi todos los países latinoamericanos [y en su gran mayoría miembros de la FTL];
- expertos en Biblia, o en teología, o en alguna de las ciencias humanas;
- escritores de experiencia o nuevos escritores que están dando los primeros pasos en este camino.

Mirando hacia atrás, no me cabe la menor duda del papel clave que, en el propósito de Dios, la FTL ha desempeñado en respuesta a la necesidad de cruzar fronteras teológicas que el contexto histórico le planteaba. Tengo una deuda de gratitud con la generación que me precedió —“la generación de los fundadores del pensamiento evangélico”, como Samuel Escobar los llama—, incluyendo entre otros a Alberto Rembao, Juan A. Mackay, Gonzalo Báez-Camargo y Angel M. Mergal.⁵⁵ También reconozco la contribución que en el mismo campo hicieron varios miembros de Iglesia y Sociedad en América Latina en las décadas de 1970 y 1980. Sin embargo, eso no me impide afirmar que con el trabajo de reflexión de la FTL realizado durante los últimos cuarenta y cinco años que se celebran en este encuentro la teología evangélica latinoamericana ha adquirido cuerpo y ha logrado traducirse en acción práctica por medio de organizaciones dedicadas a la transformación de personas y comunidades a partir del Evangelio en su propio contexto.⁵⁶ ¡Al Dios de amor y justicia que se reveló en Jesucristo y sigue actuando por medio de su Espíritu sea la gloria!

¿Cuáles son las fronteras teológicas hoy? Mi muy breve res-puesta es que son básicamente las fronteras que hoy plantea la globalización socioeconómica, política y cultural promovida por los centros de poder imperial dominados por la corrupción moral y espiritual. Son fronteras que en el campo teológico exigen el desarrollo de una ética social fundamentada en las premisas

55 Para un cuidadoso estudio de la generación de “fundadores del pensamiento evangélico”, ver el libro de Carlos Mondragón, *Leudar la masa: El pensamiento social en América Latina*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2005.

56 Varios de los encuentros auspiciados por la FTL han sido el punto de arranque de varias entidades evangélicas de servicio. Tal es el caso, por ejemplo, de EIRENE Internacional, la Fundación Kairós, la Red del Camino, Red Viva, Letra Viva. La investigación de este tema sería un buen tema de investigación para una tesis de maestría o incluso de doctorado.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

teológicas implícitas en los objetivos de la *Declaración evangélica de Cochabamba* que hemos citado al comienzo de esta ponencia. Para más detalle sobre el tema de las fronteras teológicas hoy cedo la palabra a la nueva generación evangélica.⁵⁷

57 Cf. Carlos Mondragón García, "Notas sobre pasado, presente y futuro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana", columna "Kairos y Cronos" en *Protestante Digital*, 31 de mayo de 2015.



8. Hacer teología en comunidad

Samuel Escobar

Quiero que mis palabras sean de testimonio agradecido a la FTL por la experiencia de 45 años de práctica de lo que yo llamo “hacer teología en comunidad”. Para muchas personas el quehacer teológico es una tarea solitaria, y en el ambiente académico norteamericano y europeo es a veces una tarea competitiva. En contraste con ello, lo que más aprecio de la experiencia de hacer teología en la FTL ha sido, eso que llamo “hacer teología en comunidad”.

Lo que aquí digo se comprenderá mejor si explico mi circunstancia vital en el presente. Actualmente soy un migrante latinoamericano en España. A lo largo de mi vida mi familia y yo fuimos migrantes en Argentina, Brasil, Canadá, Estados Unidos y ahora España. En todos estos países tuve que conocer los consulados y las oficinas de Inmigración del gobierno respectivo y presentar muchos documentos para un proceso burocrático complicado. Por esta circunstancia vital he vuelto a leer la Biblia y la historia del Cristianismo prestando atención al fenómeno de la migración. Me siento anabautista y los anabautistas del siglo XVI fueron migrantes, obligados a emigrar de un país a otro por causa de su fe. Me siento parte de la diáspora latinoamericana en España. Hoy en día se está comprendiendo mejor el papel que han jugado las “diásporas” en la realización de la misión cristiana. Aunque hoy se le da un uso secular no debemos olvidar que el término *diáspora* es de origen bíblico.

Me llama la atención la carga de sentido misionero y social que tienen las palabras iniciales del capítulo 18 de Hechos donde se narra el comienzo de la iglesia de Corinto.

Después de esto, Pablo se marchó de Atenas y se fue a Corinto.² Allí se encontró con un judío llamado Aquila, natural del Ponto, y con su esposa Priscila. Hacía poco habían llegado de Italia, porque Claudio había mandado que todos los judíos fueran expulsados de Roma. Pablo fue a verlos³ y, como hacía tiendas de campaña al igual que ellos, se quedó para que trabajaran juntos.⁴ Todos los sábados discutía en la sinagoga, tratando de persuadir a judíos y a griegos. (Hechos 18: 1-4)

El migrante voluntario Pablo se encuentra con los migrantes forzados Priscila y Aquila y pueden trabajar juntos porque son del mismo oficio. Esa comunión en el trabajo secular hace posible la comunión en la misión. Mi observación de misioneros y misioneras en todas partes es que tristemente hay algunos que no pueden trabajar juntos, no se entienden como seres humanos y menos aun pueden hacer trabajo misionero fructífero juntos. El trabajo misionero del quehacer teológico en la FTL ha sido posible, gracias a Dios, porque ha sido posible pensar juntos nuestra teología *en comunidad*.

Quehacer teológico en comunidad

Veo dos aspectos en esta práctica de hacer teología en comunidad que merecen comentario. En primer lugar la atmósfera cordial y fraterna en la que se realiza y en segundo lugar los mecanismos que la facilitan. Personalmente me parece importante lo que he llamado “la

infraestructura afectiva del ministerio”.¹ Es lo que también podríamos llamar la dimensión cordial de una tarea comunitaria en el ámbito cristiano. En mi crónica de la fundación de la FTL en 1970, escribí lo siguiente:

El encuentro de Cochabamba se caracterizó por un vigoroso programa devocional y una confraternidad cálida y entusiasta. Aunque se dieron debates acalorados en varios puntos, allí se encontró un sólido terreno común en la aceptación del carácter revelatorio de la Biblia, de su autoridad como Palabra de Dios inseparable de la acción del Espíritu Santo. Como puede observarse en la Declaración, hay una clara afirmación de la revelación bíblica como parámetro de la reflexión teológica, en el sentido protestante más estricto. Pero también hay un ejercicio de autocrítica que partiendo de este consenso señala las flaquezas de la hermenéutica y la aplicación de la verdad a la vida y el testimonio evangélico en América Latina.”²

En segundo lugar está el mecanismo de trabajo que adoptamos en la asamblea fundacional de Cochabamba. Las ponencias centrales que sirvieron para el diálogo en esta primera consulta se encargaron a tres latinoamericanos y un británico. Pedro Arana, presbiteriano peruano, se ocupó de “La revelación de Dios y la teología en América Latina”; Ismael E. Amaya, nazareno argentino, de “La inspiración de la Biblia

1 He escrito sobre el tema en el capítulo 7 de mi libro *La Palabra: vida de la iglesia*, Mundo Hispano, El Paso, 2006.

2 S. Escobar, “La fundación de la FTL. Breve ensayo histórico”, *Boletín Teológico*, No. 59-60; p.19.

en la teología latinoamericana”, René Padilla, bautista ecuatoriano, de “La autoridad de la Biblia en la teología latinoamericana”, y Andrés Kirk anglicano británico de “La Biblia y su hermenéutica en relación con la teología protestante en América Latina”.³

Cada participante recibió el texto impreso de las ponencias, en algunos casos semanas antes de la consulta, y se dedicó un día completo a la discusión de cada una de ellas. Primero el autor respondió a preguntas de aclaración y luego en pequeños grupos se analizaron los aspectos bíblicos, históricos, teológicos y pastorales, regresando comentarios escritos de cada grupo al autor, que luego se circularon para conocimiento general. El texto publicado de las ponencias incorpora en muchos casos aclaraciones y adiciones fruto de este trabajo comunitario. El programa incluyó también ponencias menores, de aplicación contextual que reflejaban la manera de leer la situación que en ese momento se vivía. Fueron “El Crecimiento de la Iglesia en América Latina” por Pedro Wagner, “La Biblia y la revolución social en América Latina”, por Samuel Escobar, “El Nuevo Catolicismo y la Biblia” por Emilio A. Núñez, y “La Biblia y su proclamación” por Pablo Pérez.

Esta metodología de circular trabajo escrito por anticipado y pedir respuestas a quienes iban a participar en un evento, permitía una reflexión detenida, anterior al evento, de manera que éste venía a ser parte de un proceso más amplio y por eso mismo fructífero. En 1973, Samuel Escobar propuso esta metodología a la Comisión de Programa del Congreso de Lausana (1974), y fue adoptada sobre la base de la experiencia de la FTL. En la experiencia inicial el trabajo en grupos discutiendo una ponencia era trabajo interdisciplinar y en las primeras consultas de la FTL como aquellas de las cuales dan cuenta

3 Estas ponencias editadas por Pedro Savage se publicaron en *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1972.



e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

los libros *Fe Cristiana y Latinoamérica hoy*⁴ y *El Reino de Dios y América Latina*⁵ reconocíamos como autores que el debate nos había ayudado a ver mejor la realidad o a expresar mejor nuestra reflexión.

Con el paso del tiempo he venido a apreciar todavía más tanto la atmósfera fraterna cordial de las consultas como los mecanismos que hicieron posible el trabajo académico al mismo tiempo comunitario e interdisciplinario. Al celebrar los primeros veinte años de la FTL, el número 42/43 del *Boletín Teológico*⁶ que da cuenta de ese evento contiene además del texto de las ponencias, los “Comentarios e interrogantes” que se pidieron a José Míguez Bonino, y algunas preguntas y respuestas que dan una idea de la reflexión comunitaria.

Hacer teología sobre el Reino de Dios

Me detengo por un momento en el trabajo que realizamos en la segunda consulta de la FTL, prestando atención a su aspecto interdisciplinario. He dedicado el capítulo 10 de mi libro *En busca de Cristo en América Latina* a resumir la atmósfera histórica y social en la cual se dio ese momento de reflexión. “El reino de Dios y América Latina” fue el tema de esa segunda consulta de la FTL en diciembre de 1972. En la primera se habían establecido los fundamentos básicos de la actividad teológica. En la segunda fueron veintisiete los participantes que procedían de doce países distintos y de un espectro denominacional muy amplio. Las cinco ponencias básicas fueron presentadas por otros tantos expositores. A Emilio Antonio Núñez, de la Iglesia

4 C. René Padilla, ed., *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*, Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1974.

5 C. René Padilla, ed., *El Reino de Dios y América Latina*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1975.

6 Año 23, Setiembre de 1991.



Centroamericana en Guatemala, se le pidió exponer la perspectiva dispensacionalista sobre “La naturaleza del Reino de Dios”, mientras René Padilla se ocupó de “El Reino de Dios y la Iglesia.” El metodista argentino José Míguez Bonino escribió su ponencia sobre “El Reino de Dios y la Historia”, y el menonita estadounidense John Howard Yoder desarrolló el tema “La expectativa mesiánica del Reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea.” Cerró el ciclo el bautista peruano Samuel Escobar con un trabajo sobre “El Reino de Dios, la escatología y la ética social y política en América Latina.”⁷

Esta reflexión de 1972 alcanzó una proyección global, especialmente en el movimiento de Lausana. En el Congreso de Lausana en 1974 René Padilla y John Howard Yoder fueron personas claves en la articulación de una “Respuesta a Lausana” que fue resultado del trabajo de un grupo de más de 300 personas que se reunió espontáneamente para expresar su sentir de que el Pacto de Lausana debería haber sido más explícito sobre algunos puntos. Resumieron su posición en una “Respuesta a Lausana”, la cual se abre con una afirmación que refleja claramente las verdades que se habían articulado dos años antes en Lima:

El Evangelio es buenas nuevas de Dios en Cristo Jesús. Es buenas nuevas del Reino que él proclama y encarna; de la misión de amor de Dios que trae salud al mundo exclusivamente por medio de la Cruz de Cristo; de su victoria sobre los poderes de destrucción y muerte; de su señorío sobre todo el universo. Es buenas nuevas de una nueva creación, una nueva humanidad, un

⁷ Las ponencias, respuestas y resúmenes de la discusión fueron editadas por René Padilla y publicadas como libro ya citado *El Reino de Dios y América Latina*.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

nuevo nacimiento por medio del Espíritu que da vida. Es buenas nuevas de los dones del Reino mesiánico contenidos en Jesús y mediados por su Espíritu; de la comunidad carismática que por su poder encarna su Reino de shalom aquí y ahora, ante toda la creación, y hace visible y da a conocer sus buenas nuevas. Es buenas nuevas de liberación, de restauración, de salud y de salvación personal, social, global y cósmica. ¡Jesús es Señor! ¡Aleluya! ¡Que el mundo entero oiga su voz!⁸

El Reino de Dios pasó a ser un tema integrador de la reflexión en el ámbito de la FTL. En la actividad evangelizadora, la docencia y predicación de Padilla se ve el desarrollo de una Cristología basada en la centralidad del Reino en la vida y obra de Jesús. Su énfasis en la escatología del Nuevo Testamento proveía el fundamento de una visión cristiana de la historia, necesaria como nunca antes en esa etapa de transición de la vida latinoamericana, para entender el dinamismo de la esperanza que sostiene la acción de los discípulos de Cristo en el mundo.⁹

Una década más tarde, la percepción de aspectos centrales de la ética del Reino de Dios avanza y sirve de marco a la reflexión de la consulta de Jarabacoa en 1983 sobre el tema de “Los evangélicos y el poder político en América Latina”. El tema del Reino se nota en los trabajos históricos: el de Sidney Rooy sobre la visión Reformada de lo

8 C. René Padilla, *El Evangelio hoy*, Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1975, p. 184. Los organizadores del evento incluyeron el texto de esta “Respuesta” en el compendio del Congreso, “Theology Implications of Radical Discipleship”, en J. D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice*, World Wide Publications, Minneapolis, 1975, pp.1294-1296.

9 C. René Padilla, *Misión integral*, Ediciones Kairós-Misión Alianza, Buenos Aires, 2012; ver especialmente su ensayo “¿Qué es el Evangelio?”, pp.130-155.

político y el de Pablo Deiros sobre la visión Bautista, y aparece también en el documento final la “Declaración de Jarabacoa”.¹⁰

Por otra parte, en 1983 el educador argentino Daniel Schipani, por entonces docente en el Seminario Evangélico de Puerto Rico, publicó *El Reino de Dios y el ministerio educativo de la iglesia*.¹¹ Se trata de un esfuerzo por reformular los fundamentos y principios de la educación cristiana. Luego de explorar los fundamentos educativos, en especial las nociones de desarrollo y creatividad en las ciencias humanas, al plantear los fundamentos bíblico-teológicos toma como clave “El Evangelio del Reino de Dios”. Como pensador menonita utiliza en particular las categorías bosquejadas por John H. Yoder en su contribución a la consulta de la FTL en 1972, pero también utiliza intuiciones y planteamientos de teólogos de la liberación como Leonardo Boff y Jon Sobrino. Al esbozar una teoría de la educación cristiana Schipani plantea que para ello la “apropiación del Reino” es clave:

El propósito de la educación cristiana es facilitar que las personas se apropien del Evangelio del Reino de Dios respondiendo al llamado a la conversión y al discipulado en medio de la comunidad de Jesucristo, la cual ha de promover la transformación social para el aumento de la libertad humana, hacer accesible el conocimiento y el amor a Dios y estimular la plena realización humana y el desarrollo personal.

10 Pablo Deirós, ed., *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986.

11 Daniel S. Schipani, *El Reino de Dios y el ministerio educativo de la iglesia*, Editorial Caribe, Miami, 1983.

Al definir las notas distintivas de esa comunidad de discípulos Schipani expone el ejemplo y la práctica de Jesús y la naturaleza de la comunidad mesiánica a la luz del Reino. Uno de los autores con los que trabaja es el educador brasileño Paulo Freire, que tuvo influencia sobre algunos teólogos de la liberación, y en cuyo pensamiento Schipani ha llegado a ser un especialista. Su reflexión pedagógico-teológica viene a ser, a mi manera de ver, un ejemplo de lo que es una teología interdisciplinaria.¹²

Teología y Pedagogía

Partiendo de esta mención de Schipani, en lo que queda de esta ponencia me voy a detener en el campo de la pedagogía para ilustrar lo que se ha venido haciendo en el ámbito de la FTL. Está demás decir que éste no es el único tema en el que se trabaja. A manera de información debo mencionar que en el capítulo 16 de mi libro *En Busca de Cristo en América Latina* intento un resumen de las líneas generales de la reflexión teológica evangélica actual en otras diversas áreas del pensamiento.

En la pedagogía se trabaja fundamentalmente con la antropología cristiana, con la percepción cristiana de lo humano. Me parece que ésta es un área del ámbito cultural en los países de habla hispana y portuguesa, en la cual hoy en día se percibe la crisis planteada por tendencias como la posmodernidad y la globalización. Leyendo con cuidado algo de la reflexión en el seno de la FTL podemos detectar también la forma en que algunos pensadores evangélicos han interpretado las preguntas surgidas de la atmósfera cultural

12 Personalmente me ocupo de la pedagogía de Freire en mi tesis doctoral, *Paulo Freire: una pedagogía latinoamericana*, Editorial Kyrios-CUPSA, México, 1983.

latinoamericana en cada etapa. Así por ejemplo, una década después de su primer libro ya mencionado Schipani nos ofreció un trabajo de sistematización de su pensamiento pedagógico en el libro *Teología del ministerio educativo. Perspectivas latinoamericanas* (Nueva Creación, Buenos Aires, 1993).

En esta obra Schipani construye una visión de la tarea educativa tomando elementos de las teologías de la liberación. Describe su pensamiento como un “encuentro” y una “confrontación” con esas teologías y profundiza en temas como la creatividad y la concientización que ya lo habían ocupado en su primer libro. Muestra la posibilidades de una educación cristiana que asumiendo el desafío de Paulo Freire llegue a ser una reflexión sobre la praxis de la comunidad cristiana que se identifica con los sectores oprimidos, tanto en las sociedades latinoamericanas como en la sociedad estadounidense dentro de la cual Schipani lleva a cabo su práctica docente.

El trabajo del historiador Sidney Rooy como líder y facilitador de la Asociación Internacional para la Promoción de la Educación Cristiana Superior (AIPECS) ha permitido la realización de encuentros de profesores y profesoras evangélicos, en los cuales se propiciaba la reflexión teológica. Esta reflexión tuvo necesariamente un carácter inter-disciplinario por la referencia a la tarea docente y tenemos que agradecer a la iniciativa de Rooy, y también al trabajo académico paciente y disciplinado de los participantes, que podamos contar hoy con libros que dan cuenta de la reflexión. He escogido una obra que paso a comentar brevemente y luego simplemente mencionaré otras dos.

El primer encuentro latinoamericano de docentes evangélicos se realizó en San José, Costa Rica en enero de 1999. Los trabajos que se presentaron y debatieron han sido reunidos en el libro *Educando como cristianos en el siglo XXI* (AIPECS, San José, 1999), que se

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

presenta como una Memoria de dicho encuentro y que refleja un quehacer teológico inter-disciplinario. En la primera parte se ofrecen tres reflexiones de la biblista Irene Foulkes que examinan la praxis educativa de Jesús y proponen una pedagogía a partir de esa praxis. Primero se examina “La praxis de Jesús dentro del pueblo pobre” tomando como base Mateo 13:54-57. Luego se examina a “Jesús ante una cultura sofocante” en Lucas 14:15-24, y finalmente se ve “La praxis de Jesús frente al desafío de los excluidos y excluidas” en Mateo 15:21-28.

Una ponencia introductoria de Samuel Escobar planteaba una caracterización de la tarea educativa cristiana partiendo de un trabajo medular de Sidney Rooy sobre una teología de lo humano.¹³ Rooy identifica teológicamente algunas notas sobre la visión cristiana del ser humano y Escobar va identificando las notas del tipo de educación que se derivan de la visión teológica. La reflexión se resume en el siguiente cuadro.

13 Sidney Rooy, “Una teología de lo humano”, *Boletín Teológico*, No. 54, 1994, pp 133-149.

Visión bíblica del ser humano

Concepción de la tarea educativa

<p>Primero, el ser humano como criatura hombre y mujer, sujeto a Dios, de lo cual derivamos su dignidad y su dependencia dentro del ecosistema de la creación.</p>	<p>Educación para la dignidad. <i>Como ser creado el ser humano se distancia del mundo animal y no puede ser cosificado. Se educa con profundo respeto por el educando</i></p>
<p>Segundo, el ser humano como imagen de Dios, recipiente de la gracia divina y responsable de la "transformación de la natura en cultura,"</p>	<p>Educación para la creatividad cultural. <i>La creación divina no está completa pues requiere el trabajo humano que convierte la natura en cultura. Sentido cristiano del trabajo</i></p>
<p>Tercero, el ser humano como unidad, como ser multidimensional cuya vida racional, afectiva, social material y espiritual se integran como dimensiones de una sola persona.</p>	<p>Educación para la plenitud. <i>Reconocer la espiritualidad humana no lleva a desconocer la materialidad y la antropología bíblica enseña la unidad del ser humano. Educación cordial.</i></p>

Cuarto, el ser humano como

pecador creado para la libertad, la comunidad y la responsabilidad, trascendente y reflexivo, pero sujeto a la contingencia por la subversión de su llamado.

Quinto, el ser humano como ser **restaurado** por la gracia de Dios, por la justificación en Cristo para cumplir la plenitud de su destino: "Lo que humanamente era una síntesis imposible entre el carácter de criatura y la condición de pecador, se lleva a cabo de manera divina por el perdón de la culpa humana y la gracia para vivir una nueva vida."

Educar para la salvación.

Es en la comunión con Dios que el ser humano alcanza su mayor plenitud. Reconocer el pecado no es rebajar al ser humano, es elevarlo.

Educar para la novedad de vida. *El marco ético del Reino de Dios se vuelve el punto de referencia para una educación en las virtudes, que no se vive en solitario sino en familia, practicando la verdad.*

A continuación varios profesores ofrecen una visión teológica desde su práctica docente: José Alcántara de México y Nelly García Murillo de Costa Rica enfocan la literatura, Carmen Julia Pagán Cabrera de Puerto Rico, toca el tema de la etnicidad, Daniel Schipani examina la pedagogía de la liberación ante los retos de la globalización. Juan Rogers docente en el Georgia Institute of Technology de Estados

Unidos evalúa teológicamente el ciberespacio y la globalización y la argentina Elsa Romanenghi de Powell toca el tema de la modernidad y la posmodernidad. Fernando Humberto Bullón del Perú toca el tema de educación, economía y desarrollo sustentable. Hay ocho informes de otros tantos talleres en los cuales hubo un intercambio de experiencias y se exploró la posibilidad de cooperación. Tres pensadores reformados, miembros de AIPECS en Europa y Estados Unidos, ofrecieron una reflexión informativa y desafiante: John Van der Stelt, Nicolás Wolters-torff y Bob Goudzwaard.

El resumen de las conclusiones del encuentro tomó la forma de una "Carta a los profesores universitarios evangélicos de América Latina" uno de cuyos párrafos, que aquí transcribo, engloba bien el sentido de la reflexión comunitaria. *"Educamos en medio de una crisis social, económica y política cuyas características nos ayudan a buscar respuestas viables y soluciones prácticas como aplicación de nuestras convicciones. Nuestra educación debe fomentar el respeto, el amor, el perdón, la recreación familiar, la esperanza, la reconciliación y promover una cultura de paz y valores que hacen a la dignidad del ser humano. La tecnología y la computación están ejerciendo gran influencia sobre la educación superior, y los educadores cristianos deben evaluar estos medios con los criterios de lo humano que provienen de la fe que ya ha sido expresada. Enfrentamos los retos de una globalización económico-cultural que promueve un pensamiento homogéneo. Frente a ello optamos por un pensamiento económico integrador, encarnado y sustentable. Frente a los efectos de la globalización como pobreza, exclusión, opresión e injusticia, optamos por una perspectiva económica donde la espiritualidad que afirma lo humano, digno y justo da propósito y dirección tanto a la educación como a la economía. Se nos impone una continua profundización en la espiritualidad cuyo impacto en la práctica docente es innegable."*

Educación cristiana en un mundo globalizado

La reflexión y el trabajo teológico continuaron en otros dos encuentros en los cuales se prosiguió el tratamiento de algunos temas y se fueron planteando nuevos aspectos de la relación entre teología y pedagogía. El segundo encuentro se realizó dentro del marco del CLADE IV, del 2 al 9 de setiembre del año 2000, en Quito, con la participación de sesenta profesores de trece países. El lema del encuentro fue “Educación para la vida: la renovación de la mente”, y el compendio fue compilado por Sidney Rooy con el título *Presencia cristiana en el mundo académico* (Ed. Kairós, Buenos Aires, 2001).

En la primera parte de este libro, lo que implica “la renovación de la mente” se explora en cuatro ponencias teológicas por Wilfredo Canales (Perú), José Míguez Bonino (Argentina), Sidney Rooy (Costa Rica) y José R. Alcántara (México). La reflexión de estos autores explora el sentido de los textos bíblicos, especialmente de secciones de la Epístola a los Romanos vistas desde ángulos diversos. Por otra parte los cuatro autores ofrecen su propia interpretación del contexto cultural latinoamericano y los desafíos que plantean a la actividad de los educadores cristianos. En la segunda parte del libro hay nueve ponencias en las que otros tantos docentes universitarios reflexionan sobre la práctica docente en las ciencias exactas, las ciencias naturales, las ciencias humanas y las ciencias económicas. Dos ponencias finales se ocupan de la administración de recursos disponibles en la educación superior cristiana.

En Julio del 2002 se reunió el tercer encuentro de docentes de APECS en Barranquilla Colombia, y el resultado del evento está re-sumido en un libro editado por el historiador mexicano Carlos Mondragón, *Los retos del conocimiento* (Kairós, Buenos Aires, 2004). El tema del encuentro fue “La educación cristiana en un mundo

globalizado". En su capítulo inicial el editor del libro plantea con claridad la percepción crítica de la situación que es la perspectiva desde la cual los autores, todos ellos y ellas docentes universitarios, escriben: "En un mundo globalizado, con predominio de las políticas económicas neoliberales, y en sociedades dominadas por la lógica del mercado, las universidades latinoamericanas no sólo enfrentan el problema de su sobrevivencia financiera, sino también el de su razón de ser."¹⁴

Entre los participantes había docentes en universidades públicas y en universidades cristianas en países como México, Brasil, Colombia, Chile, Perú y Costa Rica. Después del capítulo introductorio de Mondragón hay siete trabajos en los cuales se explora el tema de la revelación y el acto de conocer y la formación del conocimiento. El trabajo teológico fue una reflexión desde la práctica docente de los ponentes, que refleja bien la variedad de situaciones nacionales e institucionales en las cuales realizan su tarea. Me parecen especialmente creativos y elocuentes los tres últimos capítulos que son la reflexión bíblica de Sidney Rooy sobre dichos de Jesús: "Liberar la verdad", "Ir y aprender", "Amar y conocer". El libro se cierra con el *Compromiso de Barranquilla* expresión del consenso alcanzado en el evento. Termine esta reflexión citando algunos párrafos de dicho documento.

4. Conscientes de que la globalización y las políticas neoliberales atentan contra la universidad pública y promueven su privatización, disminuyendo la posibilidad de que estudiantes de pocos recursos tengan acceso a la educación superior, nos comprometemos a:

14 Carlos Mondragón, "Universidad latinoamericana y globalización", *Los retos del conocimiento*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2004, p. 11.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

a) Apoyar la reflexión crítica, profética y creativa sobre la educación superior para responder a las necesidades del mundo contemporáneo. Esta educación debe ser dialógica, conscientizadora y transformadora

c) Atender los desafíos que se nos hacen como profesores dentro de un contexto pluralista, sabiendo que debemos obediencia y lealtad al Señor de la historia. En primer lugar develar el ropaje ideológico de la globalización y el uso del conocimiento con fines mezquinos

Confesamos que el aprendizaje es un proceso continuo en el que profesores y estudiantes buscamos juntos el verdadero sentido de nuestra existencia y vida. Reconocemos que debido a nuestras limitaciones, todo conocimiento requiere humildad y amor para todos los seres humanos. Seguimos, como discípulos, los pasos de nuestro Maestro cuando tomamos decisiones y actuamos a favor del shalom del Reino de Dios¹⁵.

Al celebrar estas cuatro décadas y media de vida y reflexión teológica en la FTL, esforcémonos en continuar con un quehacer teológico realizado en comunidad.

15 Mondragón, *Ibid.*, pp 192-194



9. En defensa de la Vida y la Armonía

Jocabed Solano

Jugaba con el barro. Lo toque, me sentía superior. Lo podía manipular a mi antojo, lanzar, pisotear. Un día fuera de la choza, vi a mi abuelo observándome fijamente. Me llamó y me dijo: "Hijita ven, te voy a contar una historia". Él con sus ojos profundos, firmes, hizo silencio, y con respeto me dijo estas palabras: "Todo fue una gran fiesta. Baba y Nana (Dios) dieron vida a las flores, y ellas se movieron vivas. Cuando decimos esto, significa que eran nuestras propias imágenes. Ellas encarnaban nuestra vida". Al terminar de contarme el relato no pude ver más el barro de la misma manera. Lo busqué, y cuando toqué el barro, ya no era la misma, me vi reflejada en él, desde ese día supe que la tierra y nosotros estamos unidos, como el cordón umbilical une a la madre con el hijo.

Las diversas culturas en distintas épocas han tenido una dinámica de relación con la tierra. Algunas de modo utilitarista y consumista. Otras de modo armonioso y cuidadoso. Los pueblos indígenas han cultivado una relación de armonía y de defensa. Creemos que por gracia de Dios han recibido la tierra como regalo del creador. Dios es bueno, y ha derramado su multigracia en los distintos pueblos del mundo.

La vida

La vida es la existencia de todo lo creado, lo que vemos y no vemos. La realidad del ser, del otro, entrelazados entre sí, la humanidad, la naturaleza, no como seres superiores uno del otro, sino como seres interdependientes con distintos roles. La armonía de la tierra se hace presente por la impronta marcada en ambas de Dios tanto. La naturaleza nos da pistas del creador, la humanidad nos habla de este Dios, la armonía de ambas da música que nos lleva a escribir poemas y libros. Nos lleva a imaginarnos a este Dios tan grande que conocemos poco y que pretendemos hablar, pensar, razonar. Pero siempre hay que saber que solo son intentos de nuestro ser de entender, de descubrir, de conocer a Dios.

Dios presente en la vida da armonía. Nuestra interpretación de la misma ha estado absorbida por nuestra cosmovisión y cultura. De esta misma manera, nos hemos relacionado con lo que vemos, oímos, sentimos, palpamos. Nuestra reflexión de lo creemos que es más o menos importante y de nuestra interpretación de cómo es Dios y que piensa Dios es permeado por lo que somos y lo que creemos, no está desarraigada de nuestra experiencia y relación de nuestro ser.

Por miles de años nuestros grupos indígenas han vivido bajo esta filosofía de vida que es sustentada desde su espiritualidad. La tierra y nosotros, unidos, somos como hermanos inseparables. ¿Cuál ha sido la motivación de esta vivencia? Su cosmovisión de la vida y el respeto hacia la tierra.

Dios Misterio: Lo que conocemos de él es lo que ha querido que conozcamos. ¿Quién puede describir a Dios de una manera única? Nadie. Aquellos que creen tener la verdad absoluta de Dios dejan de asombrarse del Dios no conocido, del Dios oculto, que como decía Lutero se da a conocer de distintas maneras.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Sin embargo la colonización de la sociedad dominante ha influenciado la relación de nuestras prácticas y vivencias con/entre los seres humanos, y con/entre el medio ambiente. La globalización ha trascendido las distintas fronteras, no solo geográficas, sino también sociales, económicas y culturales. Se refleja en los saberes que practicamos y pone a la cultura dominante como punta de lanza para las demás culturas. Éstas últimas son dominadas y las llaman "subdesarrolladas", y a las culturas de los pueblos originarios: "no-civilizadas".

La idea del desarrollo emerge en el contexto post segunda guerra mundial como un elemento discursivo, político e ideológico que intenta marcar coordenadas para configurar el proceso de reconstrucción en Europa.¹ Esta manera de saber y hacer es influenciada en nuestra manera de interpretar y relacionarnos con el prójimo llevándonos en muchas ocasiones a que nuestra relación con la tierra sea utilitarista, consumista. Esto ocasiona grandes problemas, no sólo afecta la relación con tierra, sino también entre los seres humanos.

Este estilo de vida también lo vemos reflejado en nuestras comunidades de fe. Por años nos hemos conformado a vivir nuestra fe muy alejadamente de esta vocación sin preguntarnos o desafiarnos como cuerpo de Cristo con relación a los temas enmarcados en la doctrina de la Creación, y que apunta a nuestro credo de Dios creador.

Caminar con humildad, reconocer que hemos fallado y que necesitamos esforzarnos, ser diligentes y trabajar con mayor esmero el quehacer y ser teológico con nuestra vocación de cuidadores de la tierra para que haya armonía con nosotros.

1 (Nicolás Panotto, "Pos desarrollo, diferencia e identidades socio-culturales lo divino entre lo medio como aporte a una epistemología de la ecoteología", https://www.academia.edu/11791979/Posdesarrollo_diferencia_e_identidades_socio-culturales_lo_divino_entre-medio_como_aporte_a_una_epistemolog%C3%ADa_de_la_ecoteolog%C3%ADa).

Por otro lado, el Dios creador ha derramado su gracia abundante a la humanidad. De esta gracia Dios se ha complacido en darles un regalo muy especial a los pueblos indígenas, de las cuales todos debemos de aprender.

Esta ponencia intentara dar algunas pistas de cómo el pueblo Guna se relaciona con el medio ambiente. Lo trabajaremos desde la teología Guna, y con interrelación con la Biblia y la realidad de hoy en el tema de la ecología, del medio ambiente y de la sustentabilidad. El lenguaje desarrollado será mixto, con metáforas del pueblo Guna. Además utilizaré algunas metáforas del libro Babigala o anmar daniggid igala (El camino a Dios). este libro refleja un sistema complejo y amplio de tratados Guna que, además, se expresan mediante un lenguaje y una lógica muy propios. Los saglagan son las autoridades que recuerdan, enseñan y cantan los textos constitutivos del Babigala. Nos muestran la relación entre el Guna y el medio ambiente, y también muestra nuestras creencias y aquello por la cual nos sustentamos. Estas enseñanzas han sido transmitidas de generación en generación, y hoy todavía las mantenemos intactas en nuestro estilo de vida. También compartiré metáforas escritas por mí para hacer de puente entre mi interpretación de las vivencias de mi pueblo y mi fe cristiana.

Encuentros que cambian

Rogelio estaba muy emocionado, al día siguiente realizaría su primer viaje misionero. Empezó a alistar su maleta, a verificar en la lista todo lo que tenía que llevar. Verificó que tuviera su kit de emergencias, la linterna, su comida, una bolsa de dormir, un envase de agua, su Biblia y muchas cosas más. En las clases de misiones le habían enseñado como tenía que evangelizar. Él como un hermano

piadoso había preparado su lección de lo que tenía que decir para que al día siguiente los indígenas Gunas tuvieran un encuentro con Dios y conocieran a Jesús.

Al llegar al pueblo observó que todo el pueblo estaba trabajando en el campo con una gran alegría. Disfrutaban de sembrar los árboles, de cortar las hierbas, de comer juntos niños, niñas, mujeres, hombres, jóvenes todas y todos juntos riéndose y se celebrando la vida. Cuando Rogelio tuvo la oportunidad de compartir el evangelio le vino esta imagen de su familia a la mente. Nunca había tenido una experiencia similar de alegría uno con otros y de celebración al relacionarse con la tierra. Sabía que algo especial estaba ocurriendo en la comunidad. Esta experiencia provocó algo especial en su interior.

Hay encuentros que cambian la vida. No fue parecida esta experiencia a la que tuvo Pedro cuando visitó a Cornelio. Su cosmovisión hacia los gentiles estuvo distorsionada hasta que Dios intervino y le mostró una visión. La imagen que Dios le presentó fue de animales que para los judíos eran catalogados de inmundos. Había toda clase de cuadrúpedos, reptiles, y aves. Cornelio oyó una voz que le dijo: "¡Vamos! ¡Mata y come!" La respuesta fue: "De ninguna manera, Señor. Nunca he probado un alimento profano o impuro". Sin embargo por segunda vez le insistió la voz: "Lo que Dios ha purificado, tú no lo llames impuro".

¿Cuántas veces hemos llamado impuras a culturas que son muy distintas a la nuestras? ¿Te has preguntado alguna vez si puedes aprender algo sobre Dios de culturas distintas a la tuya? Cuando nos encontramos con pueblos que viven de una manera diferente a la nuestra, en muchas ocasiones nos sentimos identificados con Pedro y decimos: "Dios no. Esto o ellos son impuros". Sin embargo, para ver a Dios en otros pueblos necesitamos una conversión en nuestra cosmovisión.

Necesitamos darnos a la tarea de desconstruir lo que para nosotros es puro, porque si nos acercamos a otros pueblos con una mirada de superioridad, no seremos capaces de ver lo que Dios ha estado haciendo en los otros pueblos. De esta manera estaremos muy alejados del corazón de Dios.

Pasar a nuevas fronteras tiene una profunda relación con la conversión y la transformación que se produce también en ver la experiencia del otro con una visión del Reino de Dios. Esto es lo que sucede en y con el encuentro de culturas. Cómo vemos, lo que oímos, cómo olemos, cómo tocamos está permeado por nuestra cosmovisión. Por esto proponemos ser humildes para aprender de otros y otras que han caminado por miles de años con una profunda relación con el medio ambiente, y preguntarnos: ¿Qué los ha llevado a vivir en armonía? ¿Cómo lo han vivido?

Armonía que trae vida

“Dios cantó, y su canto dio una hermosa obra de arte. Al mirarla danzó y celebró, rio como quien disfruta de su creación, y dio a la creación el colorido y la diversidad de quien al crear sabe jugar”.

Uno de los mayores relatos que nos aprendimos muchos de nosotros cuando éramos niños fue el de la creación. Algunos en casa, otros en la Escuela Dominical, en el colegio, o a través de películas. La mayoría de las veces nos imaginamos a Dios creando todo como un gran diseñador, un arquitecto y un planificador que todo lo tiene bien organizado ya que cada día diseña algo nuevo. De hecho, creo que de esto tiene mucho. Pero caminando con los pueblos indígenas

y escuchando sus relatos, oyendo a mis abuelos y abuelas, puedo ver la presencia de Dios marcada también de otra perspectiva. Ésta perspectiva nos da una mirada diferente sobre Dios. En este lindo proverbio se refleja muy bien: "Yo, estaba junto a él, como confidente, yo estaba disfrutando cada día jugando todo el tiempo en su presencia" (Proverbios 8:30 -La Biblia de nuestro Pueblo).

Él jugó a la hora de crear, como el artesano que crea algo y luego lo recrea. En el proceso encuentra placer mientras hace su obra. Esta creación es más personal, más colorida; con detalles de disfrute, de toque, de haber palpado, de saborear, de disfrutar. Nos muestra el rostro de quien al crear saber jugar. "Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera. Y fue la tarde y la mañana el día sexto". Génesis 1:31.

Para los pueblos indígenas Dios crea y toca la tierra. Se empapa de ella, la reconoce, la huele, hay diálogo, interacción, placer, contemplación, celebración. Cuando va al campo y siembra un árbol hay una riqueza en su relación con el agua, con los animales, con toda la tierra, hay placer, pero también armonía y respeto. El tiempo con la tierra no está marcado por el cronómetro. Quien sabe disfrutar de aquello que es hermoso y cuando se relaciona con ello, el tiempo no es medible. Dios crea la tierra con placer y sin fijar un tiempo determinado, pues disfruta como quien saber jugar.

Rastro o presencia de Dios en la tierra

Era un canto melodioso y fuerte como el sonido de una gran catarata. El canto produjo una obra de arte que jamás pudieron imaginar. Era la obra más bella que produjo el cantautor: "Dios dio a luz la tierra.

El alumbramiento de DIOS

“Al inicio todo era oscuro. Una oscuridad tan densa como si le apretaran a uno los ojos con dos manos. No había sol, no había luna, no habían nacido las estrellas. Entonces Babdummad se dispuso a crear la tierra, Nandummad se dispuso a crear la tierra. Cuando Baba formó a Nabgwana encendió también el sol, la luna y las estrellas. Baba irradió la tierra, Baba alumbró el rostro de la madre. La tierra fue imagen y rastro que habló de la presencia de Baba, de la presencia de Nana. La madre tierra tomó los siguientes nombres: Ologwadule, Oloiiddirdili, Nabgwana, Olobibbirgunyai, Olowainasob Aiban Wagua.

Los Gunas tenemos nuestro propio relato de la creación en el que escuchamos a los grandes líderes cantar y contar cómo fue todo desde el principio. En Génesis 1:1 dice: "En el principio creó Dios los cielos y la tierra". Dios, autor de la creación total, da a luz todo lo que vemos, oímos, tocamos, percibimos. Pero también aquello que no percibimos, ni vemos, ni tocamos, lo que no nos imaginamos. Su alumbramiento es natural, lleno de celebración, de colorido. La unión entre el cielo y la tierra (cosmos), la fertilidad de Dios, gesta en su pensamiento una de las expresiones de su presencia. Esta unión la podemos entender mejor desde nuestra sexualidad del hombre y de la mujer quien dan a luz a su hija o hijo. Dios que se une a la tierra para dar a luz al ser humano. Entonces el Señor Dios modeló al hombre con arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en un ser vivo. Esta es la capacidad creadora en la que Dios se funde con la tierra para tener un coito -usando términos humanos- y alumbrar al ser humano. Este hecho nos hace recordar que somos hijos e hijas de Dios, e hijos e hijas de la tierra. Por eso los indígenas llamamos Madre Tierra a la Tierra, porque del polvo venimos, es nuestro origen y al polvo volveremos.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Con profundo respeto los Gunas creemos que Dios no sólo nos dio a los seres humanos el importante papel de cuidar la creación, sino que también la tierra protectora y defensora de todo aquello que se mece, vive y reposa sobre ella recibió la misma capacidad. Es decir, el cuidado es recíproco. Por tanto, la armonía de ambos como creación de Dios es interdependiente para una relación de unidad y diversidad. El origen de todo procede de Dios. Sólo en una relación cíclica -ni de horizontalidad ni verticalidad- podemos entender la importancia del uno para el otro como seres que viven en armonía.

Este alumbramiento de Dios produce vida

Este alumbramiento nos habla de la presencia de Dios, de la cual nos maravillamos. Dios irradió la tierra y lo vemos en el reflejo de los coloridos, de los animales, de las piedras preciosas y de las muchas plantas podemos observar. En la espiritualidad Guna es importante reconocer y creer que lo que existe hoy no siempre existió, y que hubo un momento de oscuridad. Un día en particular Dios lo decidió y se dispuso a crear la tierra. Es esta disposición por la que el Dios creador suspira y da vida a todo cuanto existe en el cosmos. Reconocer al Dios creador de todo es importante. Es la partida de nuestra relación con el medio ambiente y la que nos lleva a defenderla y vivir en armonía. Nuestra relación cíclica se ve afectada con el desequilibrio causado por afectar negativamente todo cuanto existe en la tierra, tanto a personas, como a comunidades, a la flora y a la fauna, todo se afecta.

El medio ambiente es como un hijo mayor, anterior al ser humano. Desde una mirada de metáfora.

Y Dios dio a luz, y lo primero que germino fue la tierra, luego dio a luz a sus hermanos menores el hombre y la mujer. Al final, uno está al servicio del otro como seres que se deben amar y respetar.

En el alumbramiento de Dios podemos contemplar que se encuentra el origen de la relación tierra-hombre-mujer, unidos por la misma esencia Dios.

Cordón umbilical

“Abuelita que harás con el cordón umbilical de mi hermanita, ¿a dónde lo llevas, a dónde lo llevas?”

Era un día común y corriente en la isla de Ailagandi. Una niña nació. Las parteras al verla se alegraron, celebraron, hubo una gran fiesta. Había comida para toda la comunidad porque había nacido una niña en la nación Guna.

Mientras las abuelas limpiaban a la niña, cortaron el cordón umbilical y guardaron la placenta con profunda solemnidad, se lo entregaron al abuelo y el abuelo fue a la monte en donde entonó esta canción:

Dios grande y bueno, te agradecemos por la vida que le das a esta niña. De la tierra venimos y a la tierra le damos, hoy enterramos y te damos de tu generosidad para que al igual que crezca la niña sana y fuerte, crezca también este árbol de cacao fuerte y grande. Porque somos uno la tierra y el ser humano.

La concepción de la relación interconectada e interrelacionar del ser humano con la tierra no sólo se denota por el respeto al hablarle y al contemplarse, sino también por la práctica cuando nace una vida. Una planta germina en la tierra como señal de unidad y de esperanza para las nuevas generaciones. El cordón umbilical y la placenta unieron por nueve meses a la madre con él bebe. Hoy este cordón umbilical une a los hombres y a las mujeres con la tierra.

Doa dule be (¿Quién eres?)

La identidad es un tema que se ha tocado por muchos expertos en las ciencias sociales. El cómo nos definimos está afectado por nuestra percepción de la realidad, nuestra cosmovisión y cultura. Podemos responder frente a esta pregunta existencial dando el nombre, relatando algunas vivencias, dando los títulos de estudios, contando sobre los logros y aún los sufrimientos. Pero cuando le preguntas a una persona del pueblo originario, en este caso el Guna, podría responderte así:

Somos hijos de la Madre tierra. Gracias a la tierra nos definimos. ¿Quién de nosotros vino sin el sol, los árboles, sin el viento o sin la luna? Los nelegan (sabios) le dicen a los abuelos y a las abuelas: "Dios (Baba y Nana) crearon todo, somos lo que son ellos, ellos son lo que somos nosotros".

Quien cree que su identidad está plasmada y se refleja en la tierra, la cuida con mayor vocación porque su reconocimiento y relación es más integral por razones de su cosmogonía.

En Génesis 2:4 se nos narra que Dios modeló al hombre con arcilla del polvo, sopló en su nariz aliento de vida y el hombre se convirtió en un ser vivo. La imagen de Dios se ve plasmada en el ser humano que modelo, pero también está en el hombre la marca del polvo del que fue modelado. Nuestra identidad está profundamente marcada por la tierra. Nuestro componente químico nos muestra que somos seres que dependemos y venimos de la tierra. Estamos compuestos por los elementos que nos rodea.

“Caminando hacia el desarrollo”

Cada vez que la sociedad occidental habla sobre Desarrollo, piensa en urbanizaciones, piensa en sistemas económicos capitalista, nuevas tecnologías y globalización.

Desarrollo y subdesarrollo se transforman en dos polos, el desarrollo implicaba reproducir las condiciones de las naciones centrales hacia el Tercer Mundo, en este sentido la idea de desarrollo se transforma en una condición socio-cultural, marcando la diferencia uno del otro, pero también la dinámica de sumisión uno del otro. En razones geo políticas y socio culturales, esta misma nominación lo hacemos también en relación a los pueblos originarios. En donde la percepción geopolítica de aquellas naciones que están dentro de otra gran nación y a quienes no escuchamos la propuesta de economía y sostenibilidad en relación con el medio ambiente y relación de dominación en las condiciones socio-culturales.² Lo que conlleva a pensar que si nuestra dominación es de carácter socio-cultural también

2 (Nicolás Panotto, “Pos desarrollo, diferencia e identidades socio-culturales ‘lo divino entre lo medio’ como aporte a una epistemología de la ecoteología, https://www.academia.edu/11791979/Posdesarrollo_diferencia_e_identidades_socio-culturales_lo_divino_entre-medio_como_aporte_a_una_epistemolog%C3%ADa_de_la_ecoteolog%C3%ADa)

lo es también en lo que creemos que es mejor y esto también implica al saber.

Es necesario empezar a tomar los saberes de los pueblos indígenas como conocimiento que aportan a la humanidad, no solo como parte de la moda de la inclusión de los pueblos discriminados, sino también como modelos que tienen propuestas de esperanza para el mundo. Si hoy día no trabajamos estas propuestas con intencionalidad, perderemos mucho como sociedad. Con la desaparición de las lengua indígenas, también se da la pérdida del conocimiento de las plantas medicinales que existen, además de los otros conocimientos sobre la relación con la tierra. Esta pérdida es una pérdida para todos.

Como bien expresa Leonardo Boff en su escrito, *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres*:

La razón instrumental no es la única forma de uso de nuestra capacidad intelectual. Existe también la razón simbólica y cordial, y el uso de todos nuestros sentidos corporales y espirituales. Junto al logos (razón) está el eros (vida y pasión), el pathos (afectividad y sensibilidad) y el daimon (la voz interior de la naturaleza). La razón no es ni el primero ni el último momento de la existencia. Nosotros somos también afectividad (pathos), deseo (eros), pasión, enternecimiento, comunicación y atención a la voz de la naturaleza que habla en nosotros (daimon). Conocer no es sólo una forma de dominar la realidad. Conocer es entrar en comunión con las cosas. Por eso decía bien san Agustín, siguiendo en ello a Platón: "conocemos en la medida en que amamos". Ese nuevo amor a nuestra patria/ patria de origen

nos proporciona una nueva sensibilidad y nos abre un camino más benevolente en dirección al mundo. Tenemos una nueva percepción de la tierra como una inmensa comunidad de la que somos miembros, miembros responsables, para que todos los demás miembros y factores, desde el equilibrio energético de los suelos y los aires, pasando por los microorganismos, hasta llegar a las razas y a cada persona individual, puedan convivir en ella en armonía y paz.

Con estos desafíos la iglesia tiene como parte de su misión urgente seguir replanteándose la teología de la creación para seguir fiel al creador, y este caminar sólo se ve transformada en el encuentro con otros, redefiniendo y creciendo en su quehacer teológico.

Jesús como modelo de continuo proceso de transformación en la misión aprendió de los demás con profunda humildad, de los niños, de las mujeres, de los extranjeros, de Dios. Su vida refleja un continuo proceso de aprendizaje porque su deseo era hacer la voluntad de su Padre. "Y aunque era Hijo, por lo que padeció aprendió la obediencia; y habiendo sido perfeccionado, vino a ser autor de eterna salvación para todos los que le obedecen" (Hebreos 5:8-9, Reina-Valera 1960 (RVR1960)).

El sueño de Dios es ver toda la creación en su total restauración. Sigamos soñando con Dios. Este sueño cada día se cumple cuando sus hijas e hijos participamos de esta restauración.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Un día soñé que podía danzar, celebrar a Dios en profunda armonía con la tierra. Desde el viento escuche su voz, desde el fuego pude ver su brillo, desde el agua me vi reflejada, desde la tierra me olí y cuando desperté todo era de gran colorido.



10. Esta leve tribulación momentánea... Afrontamientos religiosos, crecimiento postraumático y potencial eclesial/ pentecostal

Luis Cruz-Villalobos

Esta leve tribulación momentánea produce en nosotros un cada vez más excelente y eterno peso de gloria; no mirando nosotros las cosas que se ven, sino las que no se ven; *pues las cosas que se ven son temporales, pero las que no se ven son eternas.*

Apóstol Pablo (2 Corintios 4:17. RV60)

El ser humano se caracteriza por ser un organismo que busca de modo permanente moverse en un medio que para él tenga sentido, significado, coherencia. Esto es propio de sus capacidades cognitivas superiores que responden a la complejidad de su sistema nervioso. Sin embargo, la dificultad de este continuo intento por lograr configurar el excedente de significado que implica un ambiente natural, se ve

umentada cuando se le suma la riqueza de estímulos que demandan interpretación, propia de un medio social y cultural.

La vivencia humana, constitutivamente hermenéutica, se ve puesta a prueba de modo continuo, especialmente cuando se percibe en riesgo la vida o la integridad propia o de un cercano, es decir, al afrontar un acontecimiento de tipo traumático¹. Los eventos traumáticos son, por tanto, una prueba ardua a la continuidad experiencial de los individuos, tanto de modo personal como grupal. Y en este contexto, el estudio del fenómeno religioso adquiere una connotación marcada, pues la experiencia religiosa se presenta como un factor relevante en la búsqueda de coherencia narrativa del vivir y como modalidad hermenéutica de asignación de significado a los eventos, en especial a aquellos que resultan más disruptivos o traumáticos (Cruz-Villalobos, 2014).

El clásico tratado sobre la experiencia de lo sagrado de Rudolf Otto (1817/1980), *Lo Santo*, donde aborda y define, desde una aproximación fenomenológica, el concepto de lo sagrado como aquello que se presenta como *numinoso*, es decir, ante lo cual se tienen una experiencia no-racional y no-sensorial, que implica el presentimiento de algo que es sobrecogedoramente poderoso, tremendo, terrorífico y/o fascinante, y cuyo centro principal e inmediato está fuera de la propia identidad de quien lo experimenta.

Lo numinoso se manifestaría en el individuo como una conciencia de absoluta dependencia, pero no solo respecto a una condición personal, autoreferida, sino como una conmoción que implica a la persona completa y la interpela hacia algo/alguien que la trasciende, que está por sobre su realidad individual. En esta línea se encausa la definición de Tillich (1976, 1982) de la experiencia de fe, entendida

1 Seguimos aquí la descripción que se emplea de un evento traumático según del DSM-5 (APA, 2013) para el diagnóstico del Trastorno de Estrés Postraumático (TEPT / PTSD).

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

como el estado de experimentar una preocupación o concernencia última o fundamental.

El ser humano, como todo ser viviente, se preocupa de muchas cosas, sobre todo por aquellas que condicionan biológicamente su misma existencia. Sin embargo, a diferencia de otros seres vivientes, el humano también experimenta preocupaciones de carácter más abstracto, de tipos cognoscitivas, estéticas, sociales, políticas y religiosas. La urgencia de estas necesidades puede ser de variados tipos, y presentar prioridades distintas. Siempre en la vida una persona tenderá a adherirse a una necesidad como la última o fundamental, la cual exigirá una entrega total y le prometerá una realización plena, inclusive si resulta necesario someter a ella o rechazar en su nombre todas las demás preocupaciones, las cuales pasan a ser consideradas preliminares (Tillich, 1976).

Sea cual sea aquella preocupación fundamental, lo que se acepta en el acto de fe no es solamente la exigencia incondicional de aquello que se vive como preocupación sino también la promesa la una realización última. De este modo, la fe así entendida, es una experiencia propiamente humana que tiene que ver con la persona completa y con cada una de sus circunstancias, pues la fe, en cuanto preocupación última, es un acto que se da en el centro de la vida personal e incluye todos sus elementos. De hecho, podemos decir que la fe, así entendida, es el acto más personal del individuo que involucra siempre el modo en que él buscará coherencia en medio de la disrupción de la continuidad de su experiencia, como se da marcadamente en el caso del afrontamiento de experiencias adversas o traumáticas. Experiencia que se caracterizan por ser las que trastocan drásticamente los supuestos básicos que permiten la comprensión e integración de la vida humana como experiencia de continuidad coherente y significativa.

Afrontamientos religiosos

Planteado lo anterior, no resulta extraño decir que una de las formas más comunes que las personas utilizan para hacer frente a las circunstancias adversas o acontecimientos traumáticos son las prácticas religiosas y/o espirituales. Y es en el campo de la psicología de la religión que se ha venido estudiando ampliamente los efectos positivos y negativos de este estilo de afrontamiento (Pargament, 1997; Pargament, Koenig & Perez, 2000; Treviño, KM, *Pargament, KI*, 2007; Trevino & Pargament, 2007; Krok, D. , 2014; Kenneth I. Pargament, Harold G. Koenig & Lisa M. Pérez, 2000).

Las investigaciones sobre afrontamiento religioso (*coping*)², han abordado casos relacionados con eventos extremos, de violencia o desastres naturales, donde las personas son testigos o se ven expuestas directamente al riesgo de su integridad personal de modo drástico. Sin embargo, las investigaciones también muestran que las personas utilizan el afrontamiento religioso para hacer frente a los factores de estrés presentes en la cotidianidad, no necesariamente en situaciones traumáticas. La religión aparece como un factor que media la forma en que la persona concibe y se desenvuelve en su vida, articulando el significado y la coherencia de su experiencia en conexión con lo que asume como sagrado y fundamentalmente concerniente.

Desde la perspectiva de la teoría de afrontamiento, la religión puede entenderse como un proceso dinámico de transacción entre el individuo y sus situaciones de vida dentro de un contexto sociocultural

2 La palabra inglesa "coping" es sumamente frecuente en este campo de estudio, a tal punto que en muchos trabajos no se traduce. En términos generales este concepto puede ser entendido como el proceso a través del cual los individuos tratan de comprender y hacer frente a las demandas importantes en sus vidas, y como una búsqueda de significado en momentos de altos niveles de estrés (Pargament, 1990; Gaanzevort, 1998a).

más amplio (Pargament, 1997). La mayoría de los teóricos e investigadores sobre el afrontamiento en general han descuidado la dimensión religiosa, siendo Kenneth I. Pargament (1990, 1996, 1997), quien ha desarrollado una de las más completas teorías del afrontamiento religioso. En sus trabajos ha definido los aspectos religiosos como esfuerzos que realizan las personas para comprender y hacer frente a los factores estresantes de la vida en referencia a lo sagrado. La teoría de Pargament destaca varios puntos importantes: a) el afrontamiento religioso tiene múltiples funciones, incluyendo la búsqueda de sentido, intimidad con los demás, la identidad, el control, la reducción de la ansiedad, la transformación, así como la búsqueda de lo sagrado o la espiritualidad en sí; b) el afrontamiento religioso es multimodal: se trata de comportamientos, emociones, relaciones y conocimientos; c) el afrontamiento religioso es un proceso dinámico que cambia con el tiempo, el contexto y las circunstancias; d) el afrontamiento religioso tiene valencia múltiple: es un proceso que conduce a resultados que pueden ser útiles o perjudiciales y, por lo tanto, la investigación sobre el afrontamiento religioso reconoce los aspectos positivos como los negativos de la vida religiosa; e) el afrontamiento religioso puede añadir una dimensión distintiva al proceso de afrontamiento en virtud de su interés único sobre asuntos sagrados; y f) debido a su enfoque distintivo en los variados modos de expresión religiosa en situaciones de vida particular, el estudio del afrontamiento religioso puede aportar información muy importante para nuestra comprensión de la religión y sus vínculos con la salud y el bienestar, en especial respecto a las personas que enfrentan problemas críticos en la vida (Pargament, Feuille, & Burdzy, 2011).

Los principales investigadores tienden a dividir el afrontamiento religioso en dos categorías: afrontamiento religioso positivo y afrontamiento religioso negativo. El primero se ha visto correlacionado

significativamente con mayores niveles de adaptación postraumática que el segundo. En términos generales, se ha observado que las personas que usan el afrontamiento religioso positivo son propensas a buscar apoyo espiritual e intentar articular significado en las situaciones traumáticas. Por el contrario, las que usan el afrontamiento religioso negativo tienden a vivenciar los acontecimientos adversos como experiencias de conflicto (o lucha/guerra espiritual), cuestionarse mucho ante lo ocurrido y dudar con respecto a asuntos de Dios y la fe (Pargament, 1997).

Pargament y sus colegas designaron, ya en 1988, tres estilos básicos de afrontamiento religioso del estrés: a) Estilo de afrontamiento religioso de colaboración, el cual implica un intercambio personal activo e interiorizado con Dios, donde tanto el individuo como Dios tienen un rol preponderante; b) Estilo de afrontamiento religioso diferido, que corresponde al estilo donde los individuos dependen de Dios, delegando en él toda la responsabilidad personal al enfrentar la situación de estrés; c) Estilo de afrontamiento religioso autodirigido, donde la persona asume que es voluntad de Dios que sea proactiva y participe responsablemente en la resolución de su problema. En términos de la eficacia clínica de estos estilos de afrontamiento religiosos, se ha observado que el colaborativo es el que produce mayores ventajas en las personas (Phillips III, et al., 2004).

Pargament ha desarrollado un instrumento de investigación (la escala RCOPE), para medir el afrontamiento religioso, donde ha logrado describir de un modo preciso un número importante de métodos que clasifica del siguiente modo (Pargament, Feuille, & Burdzy, 2011, p. 56):

1.- Métodos Religiosos de Afrontamiento para Encontrar

Significado:

- 1.1.- Reevaluación Religiosa Benevolente: Redefinir el factor estresante a través de la religión como benevolente y potencialmente beneficioso
- 1.2.- Reevaluación de Dios como Castigador: Redefinir el factor estresante como un castigo de Dios por los pecados de la persona
- 1.3.- Reevaluación Demoniaca: Redefinir el factor estresante como un acto del diablo.
- 1.4.- Reevaluación del Poder de Dios: Cuestionar el poder de Dios para influir en la situación estresante.

2.- Métodos Religiosos de Afrontamiento para Obtener

Control:

- 2.1.- Afrontamiento religioso colaborativo: buscando control a través de una alianza con Dios para resolver el problema.
- 2.2.- Rendición Religiosa Activa: Una entrega activa personal al control de Dios en el momento de afrontar.
- 2.3.- Pasivo Aplazamiento Religioso: Espera pasiva de Dios para controlar la situación.
- 2.4.- Solicitud de Intercesión Directa: Buscando el control indirectamente por medio de solicitud a Dios de un milagro o la intercesión divina.
- 2.5.- Afrontamiento Religioso Autodirigido: Buscando el control directamente a través de la iniciativa individual en lugar de la ayuda de Dios.

3.- Métodos Religiosos de Afrontamiento para Obtener Consuelo y Cercanía con Dios:

- 3.1.- Buscando Apoyo Espiritual: Buscar consuelo y seguridad a través del amor y cuidado de Dios.
- 3.2.- Foco Religioso: Participar en actividades religiosas para no focalizarse en el estresor.
- 3.3.- Purificación Religiosa: Buscar limpieza espiritual a través de acciones religiosas.
- 3.4.- Conexión Espiritual: Experimentar un sentido de conexión con fuerzas que trascienden al individuo.
- 3.5.- Descontento Espiritual: Expresar confusión e insatisfacción respecto a la relación de Dios con el individuo en la situación estresante.
- 3.6.- Marcando Fronteras Religiosas: Clara demarcación de las fronteras entre conductas religiosas aceptables e inaceptables.

4.- Métodos Religiosos de Afrontamiento para Ganar Intimidación con Otros y Cercanía con Dios:

- 4.1.- Buscando Apoyo de Clérigos o Miembros: Búsqueda de consuelo y seguridad a través del amor y el cuidado de los miembros de la congregación y el clero.
- 4.2.- Ayuda Religiosa: Intento de proporcionar apoyo espiritual y consuelo a los demás.
- 4.3.- Descontento Religioso Interpersonal: Expresión de confusión e insatisfacción respecto a la relación con los clérigos o miembros de la congregación con la persona en la situación estresante.

5.- Métodos Religiosos de Afrontamiento para Lograr una Transformación de Vida:

- 5.1.- Buscando Dirección Religiosa: Viendo la religión como una ayuda para la búsqueda de una nueva dirección en la vida cuando lo anterior ya no es viable.
- 5.2.- Conversión Religiosa: Buscando en la religión de una posibilidad de cambio radical en la vida.
- 5.3.- Perdón Religioso: viendo la religión como una ayuda para lograr un estado de paz respecto a la ira, el dolor y el miedo asociado a un mal cometido.

En un metaanálisis de 49 estudios que investigaron la religión como un tipo afrontamiento (Ano & Vasconcelles, Erin, 2005), se logró identificar cuáles de los anteriores tipos de métodos de afrontamiento pueden considerarse significativamente positivos, destacándose: Purificación Religiosa (3.3); Conexión Espiritual (3.4); Buscando Apoyo de Clérigo o Miembros (4.1); Conversión Religiosa (5.2); Perdón Religioso (5.3).

Por el contrario, en el mismo estudio se identificaron las estrategias de afrontamiento religioso significativamente negativas, que fueron: Reevaluación de Dios Castigador (1.2); Reevaluación del Poder de Dios (1.4); Solicitud de Intercesión Directa (2.4); Descontento Espiritual (3.5).

Por otro lado, el estudio también identificó formas de ajuste psicológico positivo, destacando: la aceptación, la felicidad, el optimismo y tener un propósito en la vida, como aquellos ajustes que correlacionaron fuertemente con los métodos de afrontamiento religioso positivo. Como contraparte se destacaron como ajustes psicológicos negativos que correlacionaron fuertemente con los métodos de afrontamiento religioso negativo, los siguientes: ansiedad, agobio, estado de ánimo negativo, insensibilidad.

Más recientemente, Pargament y sus colaboradores (2011, p. 57), han indicado que los dos tipos de afrontamiento religioso podrían caracterizarse, en síntesis, del siguiente modo:

Afrontamiento religioso positivo:

1. Buscar una conexión más fuerte con Dios.
2. Buscar amor y cuidado de Dios.
3. Buscar la ayuda de Dios para liberarse de la ira.
4. Tratar de hacer planes de acción junto a Dios.
5. Tratar de ver cómo Dios podría estar tratando de fortalecer por medio de la situación.
6. Pedir perdón por los pecados.
7. Poner el foco en la religión para dejar de preocuparse por los problemas.

Afrontamiento religioso negativo:

8. Preguntar si Dios le ha abandonado.
9. Sentirse castigado por Dios por la falta de devoción.
10. Preguntar qué hice para que Dios me castigue así.
11. Cuestionar el amor de Dios hacia uno.
12. Preguntarse si la iglesia lo ha abandonado.
13. Atribuir al diablo lo sucedido.
14. Cuestionar el poder de Dios.

Pargament (1990) identifica tres posibles interacciones entre la religión y el afrontamiento: a) la religión puede influir en todas las partes del proceso de afrontamiento (evaluación, conductas de afrontamiento, resultados, apoyo y motivación); b) la religión puede

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

contribuir al proceso de afrontamiento en términos de la prevención de ciertos eventos posteriores o consecuencias (por medio del estilo de vida de la persona que participa en esa religión), e influyendo en la percepción o interpretación de los eventos (atribución de sentido; sensación de control); c) la religión puede verse afectada significativamente por el proceso de afrontamiento (direccionalidad inversa a los dos anteriores).

El afrontamiento religioso, a pesar de haber sido descrito tan claramente por Pargament, ha sido posteriormente reformulado como un fenómeno más complejo, de carácter multidimensional. Pues hasta el momento el énfasis de los estudios había sido puesto en la interacción de la religión y el afrontamiento de forma unidireccional, es decir, como la religión afectaba el modo de afrontamiento, a pesar de que teóricamente se reconocía que la religión podía verse afectada por el afrontamiento de situaciones adversas, en el campo investigativo se descuidó.

Es R. Ruard Ganzevoort (1998a, 1998b) quien ha destacado este carácter multidimensional del fenómeno de afrontamiento religioso, y en su reformulación de este campo investigativo indica que las dimensiones referidas a la influencia de los eventos traumáticos sobre la religiosidad, como también las dimensiones de la identidad personal y el contexto social, son de suma relevancia para comprender este fenómeno. Además, el mismo autor afirma que cada una de estas dimensiones debe ser conceptualizada como un proceso dinámico, y el fenómeno en sí debe ser comprendido en su complejidad multifacética, donde la religión es vista también como un proceso de carácter biográfico, que incluye todos los aspectos de la vida humana. Aquellas investigaciones que se limiten al estudio de ciertas convicciones religiosas, sentimientos o acciones específicas no podrán hacer justicia a la rica variedad de la experiencia religiosa.

Las investigaciones en psicología de la religión a menudo revelan diferentes resultados entre religión y espiritualidad. La religión de una persona es vista como un conjunto de sistemas de creencias y valores morales, a menudo desarrollados en un contexto institucional, bajo una tradición común asumida. La religión es generalmente más organizada y formal que la espiritualidad, y con elementos más sociológicos. La espiritualidad, por el contrario, es de carácter más privado e íntimo, y expresa la propia relación intrínseca con lo sagrado. De este modo, en el campo de estudio de la psicología del afrontamiento, la religión y la espiritualidad pueden desempeñar papeles muy diferentes (Paloutzian & Park, 2005).

Pargament (1997) hace la distinción entre personas que son: a) religiosas y espirituales; b) religiosas y no-espirituales c) no-religiosas y espirituales; y d) no-religiosas y no-espirituales. Según este autor, se han encontrado resultados significativamente mejores en términos de adaptación ante lo adverso en personas del grupo de religiosas y es-pirituales; peores resultados adaptativos en las del grupo de religiosas y no-espirituales; efectos irrelevantes en el caso del grupo de no-religiosas y espirituales; y resultados no concluyentes en cuanto al grupo de no-religiosas y no-espirituales. De este modo, la espiritualidad sin expresión religiosa específica no muestra resultados positivos como estilo de afrontamiento, pero la religiosidad sin una espiritualidad activa traería consecuencias negativas. Algunas investigaciones, sin embargo, plantean la relevancia de la espiritualidad en sí misma como ayuda para hacer frente a situaciones de alto estrés (Vespa, et al., 2011).

La eficacia de la religión y la espiritualidad como modalidades de afrontamiento aún está en discusión. De hecho todavía existen planteamientos hoy en día bastante divulgados que apuntan al carácter negativo de la religión en sí misma (Fiala, 2009). Sin embargo, existen

conclusiones claras respecto a la importancia en la salud, tanto física como mental, de personas que participan en servicios religiosos (Oman & Thoresen, 2005). Como también se ha observado la relevancia que tiene la religión y la espiritualidad como factores protectores dentro de procesos adaptativos importantes ante eventos traumáticos, tales como la resiliencia y el crecimiento postraumático.

Crecimiento postraumático

A diferencia de lo que se ha pensado por largo tiempo y de lo que pareciera indicar el sentido común y la opinión pública, la respuesta a los eventos traumáticos es mayoritariamente positiva. Tal como lo indican los estudios sobre la prevalencia del Trastorno de Estrés Postraumático (TEPT) que muestran que sus tasas son mínimas en comparación a las personas que no sufren este trastorno habiendo vivenciado un acontecimiento traumático.

Desde 1987 se cuenta con cifras de TEPT en población general con valores que oscilan en torno a una media de 7% para los hombres y 17% para las mujeres (Breslau, et al., 1991; Kessler, et al., 1995; Breslau, et al., 1998; Davidson, et al., 1991; Norris, 1992; Resnick, et al., 1993; Rioseco, et al., 1994; Breslau, et al., 1997). Existen datos que muestran una mínima prevalencia global de TEPT de 1,3%, con cifras de 1% para hombres y 2,2% para mujeres (Perkonig, et al., 2000) o cercanas a estos datos (Helzer, Robins, & McEvoy, 1987). Estos resultados confirman el planteamiento que indicaría que a pesar de que la gran mayoría de las personas están expuestas a eventos traumáticos durante la vida, sólo una minoría presenta TEPT, aunque también debe considerarse que como respuesta a situaciones traumáticas pueden presentarse otros trastornos. Sin embargo, existiría un mayoritario

afrontamiento que implica ausencia de sintomatología y adaptación positiva, incluso sin asistencia especializada, de tal modo que el TEPT podría considerarse excepcional (Bracken, 2002; Mollica, 2012).

Muy en la línea de estos planteamientos se han desarrollado las investigaciones y modelos teóricos de la psicología positiva, la cual ha indagado la faceta descuida por tanto tiempo en el campo de la psicología y las ciencias médicas, que es el estudio de la salud, del bienestar y del buen funcionamiento y adaptación a eventos estresantes o traumáticos.

Es en este campo donde se han desarrollado conceptos tales como el de *resiliencia*, que es uno de los más conocidos y de mayor interés público dentro de los temas vinculados a la psicología positiva. La resiliencia se ha definido como el proceso dinámico que tiene por resultado la adaptación positiva en contextos de gran adversidad (Luthar & Cicchetti, 2000).

Dentro de los principales recursos asociados a los estados de resiliencia, de acuerdo a las principales investigaciones en este campo, podemos destacar las siguientes:

Cuadro 1:
Recursos Resilientes (Cruz-Villalobos, 2009, p. 11)

A.- RECURSOS PERSONALES	B.- RECURSOS CONTEXTUALES
<p>A.1.- Biológicos:</p> <ul style="list-style-type: none">• Necesidades fisiológicas satisfechas (alimentación, abrigo, sueño, salud, etc.)	<p>B.1.- Básicos:</p> <ul style="list-style-type: none">• Instancias suficientes para la satisfacción de necesidades fisiológicas (alimentación, abrigo, sueño, salud, etc.)
<p>A.2.- Afectivos:</p> <ul style="list-style-type: none">• Autoestima• Buen humor• Vivencia del estrés y su enfrentamiento con significación subjetiva positiva	<p>B.2.- De personas específicas:</p> <ul style="list-style-type: none">• Relación de aceptación incondicional y de apoyo con al menos una persona (vínculo significativo)• Expresión de expectativas altas y positivas hacia ellos

<p>A.3.- Cognitivos:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Creatividad • Dominio de estrategias de adaptación y resolución de conflictos 	<p>B.3.- Del medio social:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Redes de contactos informales: familia, amigos, vecinos, iglesia, etc. • Oportunidad de participación y contribución significativa al medio social
<p>A.4.- Espirituales/ Existenciales:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Capacidad de descubrir sentido y coherencia vital • Sentido de trascendencia • Sentido de propósito y de futuro • Sistema de creencias o fe flexibles 	<ul style="list-style-type: none"> • Acceso a relaciones con los modelos adultos positivos en una variedad de contextos extrafamiliares • Clima educacional/laboral abierto, contenedor y con límites claros.
<p>AB.- Relacionales:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Autonomía • Competencias y habilidades sociales • Sentido de pertenencia • Iniciativa para establecer vínculos significativos 	

A pesar de ser un campo muy amplio, útil y prometedor de investigación, en este trabajo nos hemos querido centrar en un constructo más reciente dentro del estudio del afrontamiento del trauma, por tener claras conexiones con la experiencia religiosa y espiritual. Nos referimos al concepto de *crecimiento postraumático*.

La resiliencia y el crecimiento postraumático son dos constructos muy cercanos, pues abordan tipos de respuestas y conjuntos de mecanismos protectores semejantes. Va a afectar mucho el tipo de definición que asumamos de ellos para distinguirlos. Al definir resiliencia como la capacidad de aprender de una experiencia adversa y rehacerse o ser transformado por ella (Grotberg, 1995) coincide con los elementos fundamentales presentes en el concepto de Crecimiento Postraumático. En cambio, al definir resiliencia como la capacidad para mantener el funcionamiento competente frente a los factores de estrés importante de la vida (Kaplan, et al., 1996); como la adaptación positiva en un contexto de riesgo y adversidad (Cutuli & Masten, 2009), o bien, como la capacidad para seguir adelante en tiempos de dificultades y para levantarse y continuar después de una caída (Driver, 2011), nos plantean diferencias importantes, que nos permiten hablar de dos conceptos que describen dinámicas adaptativas distintas e independientes, tal como lo indican algunos estudios recientes.

La investigación realizada en Israel, por Levine y colaboradores (2009), con adolescentes expuestos a situaciones de terrorismo y miembros del ejército, nos deja en evidencia la distinción entre resiliencia y crecimiento postraumático como fenómenos independientes. A pesar de tratarse de dos constructos que aluden a las secuelas de un trauma en un sentido positivo, representarían procesos diferenciados, distinguibles empíricamente. En esta investigación la resiliencia fue conceptualizada como el hecho de salir de una experiencia adversa sin problemas de salud mental, por lo tanto, sin cambios significativos

en vista del estado previo al trauma. Por su parte, el crecimiento postraumático fue descrito como la capacidad de cambio positivo tras la adversidad o el trauma, de tal modo que se requería un evento lo suficientemente perturbador del curso de la vida, que implicara la reconfiguración del sentido y la coherencia vital. Los individuos investigados que presentaron mayores niveles de resiliencia, de acuerdo a estas conceptualizaciones, no pasaban por un período de disfuncionalidad significativo tras una experiencia traumática, sino que permanecían en niveles adaptativos óptimos a pesar de ella, sin sufrir sintomatología psicopatológica significativa. Por otro lado, el crecimiento postraumático de los jóvenes investigados indicó no sólo un mantenimiento óptimo de la funcionalidad anterior, sino el desarrollo personal, social y/o trascendente por sobre el estado previo al evento traumático.

Tedeschi y Calhoun (1995, 2000, 2004) fueron los investigadores pioneros en identificar los resultados propios de lo que sería el crecimiento postraumático, en personas que habían experimentado acontecimientos de adversidad extrema. Y fue concebido como un proceso de construcción y reconstrucción de significados respecto al evento traumático, significado que puede abarcar situaciones específicas o la globalidad de la experiencia vital, y que implican el desarrollo de nuevas capacidades de afrontamiento positivo de futuras adversidades semejantes o distintas (Acero, 2011).

Es evidente que para todos que las personas que sufren eventos traumáticos experimentan emociones negativas y alto estrés, sin embargo, el estado de sufrimiento intenso no es incompatible con el crecimiento postraumático, sino todo lo contrario, ya que se ha encontrado en muchos casos que sin la presencia de las emociones negativas el crecimiento postraumático no se produce (Calhoun & Tedeschi, 1999). Tal como lo plantea Acero (2008), la experiencia de

crecimiento postraumático no elimina el sufrimiento, de hecho suelen coexistir. Pero resulta sumamente esperanzador constatar datos que indican, por ejemplo, que del 100% de las personas que reconocen algún efecto negativo del hecho traumático vivido, el 60% son capaces de reconocer algún efecto positivo de la experiencia adversa sobre sus vidas. La perspectiva del crecimiento postraumático es un enfoque que no pretende hacer cambiar la idea básica del carácter negativo de las situaciones traumáticas, pero sí ver que es posible encontrar, otros elementos que no son sólo los negativos (Pérez Sales, 2006).

Vivir una experiencia traumática puede llegar a ser una de las situaciones que más aportan a la vida de una persona. Sin quitar con ello nada de la severidad, gravedad y horror que estas vivencias pueden connotar. Es en situaciones extremas cuando el ser humano tiene la oportunidad de volver a construir o reconstruir su forma de comprender el mundo y su sistema de valores, que conlleven un crecimiento personal relevante (Vera, et al., 2006).

Varios autores que han estudiado los efectos positivos de las situaciones traumáticas (violación, incesto, duelo, cáncer, VIH, infarto, desastres, combate, etc.) los agrupan en tres categorías principales (Calhoun & Tedeschi, 1999, 2001, 2004a, 2004b, 2008; Vera, et al., 2006; Pérez Sales, 2006; Acero, 2008, 2011):

- a) *Cambios en la percepción que se tiene de uno mismo.* Tendencia a sentirse más fuerte, más reafirmado en uno mismo, con más experiencia y más capacidad para afrontar dificultades futuras.
- b) *Cambios en las relaciones interpersonales.* Tendencia a describir que los amigos o la familia se han unido más tras lo ocurrido. La muerte de un familiar, por ejemplo, puede hacer recapacitar sobre el tiempo que se dedica a

estar juntos. Por otro lado, la necesidad de compartir lo ocurrido, de discutirlo y buscarle explicación puede llevar también a algunas personas a abrirse más y a compartir sentimientos, a aceptar la ayuda de otros o a utilizar más el apoyo social.

- c) *Cambios en la filosofía de la vida y espiritualidad.* Tendencia a apreciar más lo que se tiene, de valoran más los detalles. Un porcentaje importante de personas tras un hecho traumático cambia su escala de valores, dando prioridad a otros aspectos, tomándose la vida de un modo más sencillo y disfrutando más de las pequeñas cosas. Aunque algunas personas sienten que sus creencias religiosas se quiebran, para muchas supone un redescubrimiento o un refuerzo de su fe, lo que a su vez puede llevar a un aumento de la seguridad personal y de la sensación de control y de sentido en la vida.

En cuanto al último tipo de cambio mencionado (filosofía de vida y espiritualidad) observado en personas que presentan crecimiento postraumático, Acero (2008, p. 7) nos informa desde su experiencia clínica lo siguiente:

De manera particular, la experiencia propia, en el trabajo con padres cuyos hijos han muerto o con personas que han vivido el secuestro o han sufrido amputaciones por la explosión de minas antipersonales en Colombia, nos ha permitido ver que, a pesar de que el área espiritual es una de las áreas en que las personas más se ven confrontadas, a su vez es en la que más se reportan cambios con el tiempo, pues las personas suelen reconsiderar su escala

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

inicial de valores y aprenden a ver la vida en un sentido más trascendente.

Siguiendo los resultados del metaanálisis de más de 100 investigaciones sobre crecimiento postraumático que realizaron Patri y Pietrantonio (2009), podemos decir que dentro de los factores más asociados al crecimiento postraumático se encuentra el optimismo, apoyo social, la espiritualidad y las modalidades de afrontamiento centradas en la aceptación, la reconsideración, la experiencia religiosa y la búsqueda de apoyo. Dentro de estas, las que se observaron con mayor relación estadísticamente significativa fueron especialmente la reevaluación positiva de los eventos y el afrontamiento de tipo religioso. Sin embargo, los autores concluyen que estas estrategias de afrontamiento promoverían el crecimiento postraumático en la medida que surge de los esfuerzos activos para hacer frente al problema o las emociones consiguientes.

Siguiendo principalmente a Vázquez, Castilla y Hervás (2009), Linley y Joseph (2004), y a Patri y Pietrantonio (2009), en la enumeración que hacen de los principales factores y recursos implicados en el crecimiento postraumático, podemos indicar, en orden de menor a mayor grado de correlación con este fenómeno, los siguientes:

- a) *Variables sociodemográficas*: Este tipo de variable ha sido considerada inconsistente en términos generales (Linley & Joseph, 2004). En cuanto al género y su relación con los niveles de crecimiento postraumático, aunque no existen resultados claros en las investigaciones, se ha observado que las mujeres presentarían índices superiores (Tedeschi & Calhoun, 1996; Tallman, et al., 2010). En cuanto a la edad, para algunos autores existiría una mayor probabilidad de

que se presente el crecimiento postraumático en personas más jóvenes, particularmente por la flexibilidad cognitiva respecto a sí mismos y al mundo (Powell, et al., 2003). Respecto a otras variables sociodemográficas aún no existen investigaciones que otorguen datos significativos.

- b) *Rasgos personales:* Diversas variables personales se han asociado como predictores del crecimiento experimentado por las personas expuestas a situaciones adversas, sin embargo no existen datos fehacientes. Dentro de estas variables personales se encuentran cierta tendencia a la extroversión, apertura a experiencias nuevas, disposición pro-activa, predominio de emociones positivas y optimismo (Tedeschi & Calhoun, 2004a; Tallman, et al., 2010; Loi-selle, et al., 2011)³.
- c) *El optimismo:* Este factor ha presentado con una relación moderada con el crecimiento postraumático. Según Patri y Pietrantonio (2009) las investigaciones al respecto entregan datos diversos, en algunas se observa relación estrecha y en otras menor. El optimismo promovería el crecimiento a través de sus efectos en la evaluación de amenazas y en la facilitación de estrategias adaptativas (reevaluación positiva, afrontamiento activo y buscar apoyo social), como lo indican varios autores (Schaefer & Moos, 1998; Wagner, Knaevelsrud, & Maercker, 2007).
- d) *Espiritualidad:* Como factor específico, ha mostrado una moderada relación con los cambios positivos a raíz de una crisis traumáticas. La espiritualidad podría promover

3 En este ámbito las los recientes aportes empírico y teóricos de G. Arciero (2009, 2010, 2012; Arciero & Bondolfi, 2009), resultan muy relevantes para futuras investigaciones en torno a los estilos de personalidad como mediadores de la respuesta ante los eventos traumáticos.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

el crecimiento postraumático, al proporcionar un sentido de comunidad o apoyo comunitario, y las creencias que favorecen el proceso de creación de significados integradores y positivos frente a las experiencias adversas. Cadell, Regehr y Hemsworth (2003) afirmaron que la espiritualidad y/o religiosidad desempeñaría un papel importante en la creación de sentido y de afrontamiento transformacional. Por otra parte, Pargament y colaboradores (2004), plantean que los factores que explican el efecto beneficioso de la espiritualidad incluiría variables de salud (por ejemplo, las prácticas de cuidado de la salud, la respuesta inmunológica), variables psicológicas (por ejemplo, la coherencia y la autoestima) y variables sociales (por ejemplo, el apoyo social y el sentido de comunidad). Los cambios en la espiritualidad y la religiosidad pueden jugar un papel vital en la comprensión del crecimiento postraumático de los individuos (O'Rourke, Tallman, & Altmaier, 2008). Algunos hallazgos empíricos sugieren que los pacientes con trastorno de estrés postraumático experimentan dificultad en la síntesis de la experiencia traumática en una narración completa y coherente. La religiosidad y la espiritualidad corresponden a una experiencia que está fuertemente basada en una búsqueda personal de comprensión ante las preguntas sobre la vida y su significado. Las construcciones narrativas basadas en perspectivas saludables pueden facilitar la integración de fragmentos sensoriales traumáticos en una nueva síntesis afectiva y cognitiva, generando así la disminución de los síntomas postraumáticos (Peres, et al., 2007).

- e) *El apoyo social:* Se ha observado que este factor presenta una relación de media alta con el crecimiento postraumático (Tedeschi & Calhoun, 1996; Prati & Pietrantonio, 2009). Promovería una evaluación más favorable del evento y estrategias de afrontamiento más eficaces. También sería un aporte en tanto se ofrezcan narrativas alternativas de los sucesos que faciliten los cambios de esquemas y la integración de los acontecimientos traumáticos. Tedeschi y Calhoun (2004b) plantean que el grado en que los individuos se involucran en la autorevelación de información sobre sus emociones referentes a las experiencias traumáticas y cómo responden los demás a aquella auto-revelación, puede desempeñar un papel importante en el crecimiento postraumático.
- f) *Expresión de los afectos:* Este factor está muy ligado al anterior, pues gran parte de la expresión emocional se da en contextos sociales. Sin embargo, se puede destacar como un recurso aparte ya que algunos estudios han demostrado que la expresión afectiva por medios escritos facilitaría el crecimiento postraumático (Ullrich & Lutgendorf, 2002; Fernández Sedano & Pennebaker, 2011). Esto estaría en directa relación con el apoyo social recibido, percibido y buscado por la persona expuesta al trauma (Patri & Pietrantonio, 2009). Se han observado casos de padres que habían perdido un hijo donde se encontró que disponer de personas a quienes contar su experiencia tenía un efecto beneficioso sobre su estado de ánimo a los 18 meses e incluso se asociaba positivamente con el crecimiento postraumático al cabo de ese tiempo (Nolen-Hoeksema & Davis, 1999, en Vázquez, et al., 2009). Uno

de los mejores predictores de crecimiento postraumático en estudios logintudinales sería la expresión emocional. Y en su esperada conexión con el apoyo social, los estudios han encontrado relaciones positivas entre crecimiento postraumático y la auto-revelación ante terceros (Tedeschi & Calhoun, 2004b; Schexnaildre, 2011).

- g) *Características del acontecimiento traumático:* Aunque la interpretación o significado personal que se le asigne a un evento traumático es fundamental para su afrontamiento y posterior recuperación, Calhoun y Tedeschi (1998; Tedeschi & Calhoun, 2004a, 2004b), han planteado que el crecimiento postraumático tendría la particularidad de darse posterior a situaciones que estos autores llaman *sísmicas*. Acontecimientos de una intensidad tan alta, en términos cuantitativos y cualitativos, que implican el desmoronamiento al menos en variados ámbitos de la vida, lo cual demandaría un proceso de recomposición o reconstrucción que podría derivar en lo que se ha llamado crecimiento postraumático. Es decir, estados de desarrollo personal con cambios significativos en el bienestar subjetivo posteriores a la vivencia traumática. En esta línea pueden interpretarse algunos resultados de investigaciones recientes, que indican la existencia de una relación estadísticamente significativa entre diagnóstico de TEPT y altos índices de crecimiento postraumático (Lindstrom, et al., 2011), como el hecho de que eventos traumáticos, que desafían las creencias fundamentales de la persona, son de los principales predictores del crecimiento postraumático (Loiselle, et al., 2011).

- h) *Factores cognitivos*: Revisiones de variadas investigaciones en torno al estudios sobre las posibles consecuencias positivas postraumáticas, han indicado que las variables cognitivas serían las más significativas, tales como: la capacidad de evaluación de amenaza; el afrontamiento centrado en el problema (en lugar del centrado en la emoción); la reinterpretación positiva y el optimismo (Linley & Joseph, 2004). Las rumiaciones, los pensamientos e imágenes intrusivos y las evitaciones, al menos en la fase inicial del trauma, se ha observado que están, asociadas significativamente con altas puntuaciones de crecimiento postraumático, a pesar de implicar emociones displacenteras (Ullrich & Lutgendorf, 2002; Hogan & Schmidt, 2002). Esto concuerda con las altas correlaciones encontradas, como mencionamos, entre el crecimiento postraumático y el TEPT (Lindstrom, 2004). El crecimiento postraumático es una consecuencia de los intentos para restablecer algunas pautas cognitivas útiles para vivir posterior a un evento traumático (Tedeschi & Calhoun, 2004a).
- i) *Afrontamiento religioso*: Por último, este factor muy relacionado con el de espiritualidad, se ha destacado en los metaanálisis de Ano y Vasconcelles (2005) y de Patri y Pietrantonio (2009) por ser una de las características más fuertes en la predicción del crecimiento postraumático. Tal como mencionamos más arriba, en este ámbito también se han distinguido dos tipos de afrontamiento religioso, uno positivo, que refleja una relación segura con una fuerza trascendente (e.g. Dios), un sentido de conexión espiritual con los demás y una visión del mundo como

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

una realidad buena. Por otro lado, estarían los métodos de afrontamiento religioso negativos, que reflejarían tensiones espirituales subyacentes (e.g. luchas demoníacas) e importantes conflictos dentro de sí mismo, con los demás y con lo divino (Pargament, 1997; Pargament, Feuille, & Burdzy, 2011). Las experiencias y prácticas religiosas, sin embargo, no solo son un factor que afecta el modo en que se afrontan los eventos adversos sino que existiría una influencia recíproca multidireccional entre afrontamiento y religión, que siempre involucra aspecto de la identidad personal y el medio social tal como indicamos al referirnos al afrontamiento religioso (Ganzevoort, 1998a, 1998b). Las formas positivas y negativas de afrontamiento religioso están relacionadas con el ajuste psicológico positivo y negativo al estrés, respectivamente. El afrontamiento religioso, muy relacionado con la espiritualidad, hace referencia, sin embargo, a modos de uso específico de la religión como recurso para lidiar y sobreponerse a lo adverso, además de mediar en la interpretación de acontecimientos diversos de mayor o menor estrés; permitiendo dar sentido a la experiencia; tener sensación de control sobre situaciones vitales; proporcionar bienestar psicológico ante situaciones complejas; dar intimidad y apoyo con miembros de la comunidad de fe y ayudar a las personas a hacer transformaciones importantes de sus vidas.

Es importante clarificar que en la experiencia de crecimiento postraumático se produce una coexistencia entre malestar y crecimiento. La vivencia de aprendizaje o crecimiento no anula necesariamente el

sufrimiento sino que puede *coexistir* con él, expresado en emociones negativas resultantes de la experiencia traumática, que a su vez pueden llegar a ser elementos importantes para el proceso de crecimiento vivido simultáneamente (Calhoun & Tedeschi, 1999, 2008; Fernández-Abascal, 2007).

En el caso del crecimiento postraumático estamos ante la posibilidad de una *disrupción* radical de la experiencia del individuo, que implicaría una *reconstrucción* también radical, pues al detenernos en las posibilidades de desarrollo que se abren frente al trauma no puede menospreciarse los altísimos costos que tiene para la persona y su entorno, el sufrimiento profundo que puede implicar y coexistir en dicho aprendizaje.

Las investigaciones al respecto han encontrado resultados que concuerdan con esta coexistencia mencionada entre el malestar y el crecimiento como individuos. Estudios han descubierto correlación positiva entre TEPT y el Crecimiento Postraumático (McCaslin, et al., 2009; Hafstad, et al., 2010; Kilmer, & Gil-Rivas, 2010); como también entre severidad subjetiva y crecimiento postraumático (García, et al., 2014) y entre severidad subjetiva y TEPT (Morris, et al., 2005; Boals & Schuettler, 2009). Ante la ruptura de los supuestos fundamentales que han dado coherencia y significado a la vida, el mismo trauma pone en marcha procesos que pueden conducir al TEPT como al crecimiento postraumático (Calhoun & Tedeschi, 1998, 2004a).⁴

4 Esto se alinea con los planteamientos de Janoff-Bulman (1992), quien postula que el trauma corresponde a una experiencia que cambia nuestra comprensión del mundo, descolocando tres hipótesis principales o supuestos básicos acerca del mundo y de nosotros mismos: que el mundo es benevolente, que tiene significado y las personas somos dignas.

4.- Potencial eclesial/Pentecostal:

*Cuando en pruebas
Se encuentra mi alma,
Y tu luz casi no puedo ver,
Surge un grito de mi alma
Que clama: "Pon tu mano,
Señor, sobre mí".*

*Pon tu mano, Señor sobre mí,
Pon en mi alma ese mismo sentir,
Dame gracia para obedecer,
Dame fuerza para yo vencer. (Himno Pentecostal)*

Las investigaciones abalan suficientemente la conexión entre religión/espiritualidad con los modos en que una persona afronta las situaciones adversas, especialmente las más complejas o traumáticas, pues ellas confrontan de modo particular los cimientos de significación y coherencia experiencial. Resulta por tanto, sumamente interesante hacer las relaciones pertinentes desde el campo de la teología práctica, entre el potencial de las experiencias personales y comunitarias de tipo religioso-espirituales que se da en los contextos eclesiales cristianos y el crecimiento postraumático.

Las iglesias, como instancias potencialmente privilegiadas para facilitar el desarrollo de la espiritualidad y los servicios religiosos, ya sea por medio de la actividad comunitaria (cultos, celebraciones, ministerios específicos, etc.), o bien, a través de sus agentes pastorales de modo personalizado (consejería, orientación, confesión, etc.), pueden llegar

a tener un rol importante en el fomento del crecimiento postraumático, particularmente si se da en la línea que lo han indicado los resultados de las investigaciones respecto al afrontamiento religioso, pues podrían aportar a la integración de la experiencia traumática en la vida del individuo, si logran facilitar el uso de estrategias de afrontamiento positivas.

En el presente trabajo nos detendremos brevemente en un caso específico de realidad eclesial que tiene dicha potencialidad de aporte al crecimiento postraumático: las iglesias pentecostales, aunque son multifacéticas y cuentan con un sinnúmero de expresiones particulares, son sin duda el conjunto de iglesias más numerosas y de mayor representación en nuestra América Latina, y cuentan con un gran potencial de influencia, formación y asistencia religioso-espiritual a la gran mayoría del pueblo cristiano no católico-romano.

Nuestro acercamiento será en una línea teológica. Iremos haciendo las conexiones entre los elementos distintivos de la experiencia pentecostal y los factores vinculados al crecimiento postraumático. Seguiremos aquí muy de cerca al teólogo pentecostal, Juan Sepúlveda, específicamente en su artículo "Aproximación teológica a la experiencia pentecostal latinoamericana" (Sepúlveda, 2009).

El pentecostalismo, en su expresión mayoritaria, afirma las doctrinas cardinales del cristianismo. Es así que podemos ver, en su literatura teológica seria, que este movimiento cristiano mundial ha dejado de ser visto como parte del mundo de las sectas semi o pseudo cristianas, llegando a ser reconocido como la más reciente de las familias confesionales dentro del diversificado panorama del cristianismo.

Sepúlveda nos plantea que la respuesta a la pregunta por una posible "teología pentecostal" sigue siendo compleja, dada, en especial, la gran diversidad existente dentro del pentecostalismo

mundial. El pentecostalismo moderno no tiene un origen histórico único, claramente localizable en un lugar y tiempo determinado, pues hubieron diversos focos de “avivamiento” pentecostal en todo el mundo, en el seno de diversas iglesias o confesiones, y esa diversidad de origen tuvo como consecuencia una variedad de acentos o énfasis teológicos dentro pentecostalismo.

“Lo que une a las iglesias pentecostales no es una doctrina, sino una experiencia religiosa, pero que es interpretada y fundamentada de muy diversas maneras” (Hollenweger, en Sepúlveda, 2009). Esto es cierto de modo especial en el caso del pentecostalismo latinoamericano, donde, a diferencia de Norteamérica y Europa, la literatura no ha tenido un rol significativo en el desarrollo y difusión del movimiento pentecostal.

Sepúlveda, consciente de la diversidad de perspectivas teológicas, intenta esbozar los elementos fundamentales de la experiencia común que tienen aquellos que se definen como pentecostales y entre estos aspectos él menciona seis, que citamos a continuación, he iremos comentando y conectando con el tema que aquí nos convoca: el potencial aporte al crecimiento postraumático desde esta vivencia eclesial, particularmente pentecostal.

- 1.- *Experiencia interpersonal directa con lo incondicionado:* un encuentro con Cristo resucitado como experiencia fundante.

Lo que constituye la vida o el ser cristiano es, desde el punto de vista pentecostal, una experiencia fundante de encuentro personal con Jesucristo, descrita indistintamente como conversión, nuevo nacimiento (San Juan, cap. 3), nuevo comienzo, cambio de vida, etc. No basta con nacer

biológicamente en una familia cristiana, y por lo tanto en el seno de la iglesia. Tampoco con asentir formal o intelectualmente a la doctrina predicada por la iglesia. Se trata de “vivir” la fe, de tener una experiencia de Dios. Usando una imagen bíblica, se puede decir que para los pentecostales, cada cristiano ha de vivir su experiencia de camino a Damasco. A Pablo no le basto con escuchar la predicación de los primeros cristianos. Lo que escucho causó más bien su rechazo y lo empujo a perseguir a aquella comunidad. Lo que cambio el rumbo de su vida y lo convirtió en parte de la comunidad que antes perseguía, fue su encuentro personal con Cristo resucitado en el camino a Damasco (Hechos 9:1-16; 26:12,8).

Como se expresa muy nítidamente en los “testimonios” pentecostales (“Dios cambio mi vida”, “encontré al Señor y me hizo una nueva criatura”, “yo estaba perdido/a, pero el Señor me encontró”), se trata de una experiencia de cambio: ser cristiano produce una diferencia radical para la persona () El encuentro que transforma a alguien en hija o hijo de Dios produce algo completamente nuevo en la persona, algo que incluye y reordena todas los otros factores de identidad, así como también transforma las relaciones consigo mismo y con los otros.

Este cambio ciertamente envuelve una decisión de cambiar, es decir, la decisión de aceptar el llamado de Dios que sale al encuentro. Pero el cambio no es puramente el fruto de nuestra decisión. El cambio es hecho posible por la fuerza del Espíritu Santo que obra en nosotros. De allí la importancia del tema del “poder”: se trata de recibir el poder (la fuerza, la energía, la vitalidad, etc.) necesario

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

para vivir de acuerdo a la voluntad de Dios, lo que no necesariamente se corresponde con los valores y estilos de vida que hemos recibido mediante nuestra socialización (p. 2).

El pentecostal experimenta un encuentro personal con lo incondicionado, que sale a su encuentro respondiendo a su necesidad constitutiva de sentido e identidad, de vínculo y afecto incondicional. Instalándose como un mecanismo protector de la integridad del ser completo, como recurso fundamental para el afrontamiento de todo lo adverso. Esto puede ser así, particularmente en las experiencias traumáticas, donde la historia personal se ve interrumpida por una disrupción, que en el sentido usual del concepto de trauma está vinculada a la muerte o al riesgo drástico de peligro de la integridad (personal o de un cercano).

La experiencia pentecostal se arraiga en lo profundo de la comprensión de sí mismo que tiene el/la creyente (como hijo/a de Dios adoptado/a por gracia), de lo sangrado (como realidad poderosa y salvadora que se experimenta de modo concreto y sobrenatural) y del mundo (como realidad perdida y oscura de la cual ha sido rescatado), que si bien ante el acontecimiento traumático puede verse cuestionada en un primer momento, la convicción de haberse encontrado con el Cristo vivo, el resucitado, tiene el potencial de arraigarse más hondamente en la vivencia y ser el fundamento de una vida que emerge de la tragedia por el poder de su Señor, tal como el mismo lo hizo.

2.-Presencia de lo incondicionado como potencia transformadora:

El Espíritu Santo como el poder de Jesucristo resucitado en la vida del creyente.

(Para el pentecostal, el Espíritu Santo es el vehículo de la presencia viva y real del Cristo resucitado. El Espíritu Santo es el poder de Cristo resucitado actuando en la persona, transformándola en una nueva criatura. Como en el caso de cualquier tradición cristiana, lo que el pentecostal sabe de Jesucristo lo sabe por el testimonio de las Escrituras, pero ese saber se transforma en vida por la obra del Espíritu Santo.

(Al menos si uno se basa en lo que se dice en los testimonios de hombres y mujeres pentecostales en Chile, la misma experiencia fundante de encuentro con Dios se percibe simultáneamente como expresión de la aceptación incondicional por parte de Dios (justificación), como el inicio de una nueva vida (santificación) y como la recepción de un nuevo poder que permite al creyente sostener su nueva vida en un medio habitualmente hostil, y que lo habilita para comunicar y compartir la experiencia con otros (recepción o bautismo del Espíritu) (p. 2).

Los pentecostales vivencian la satisfacción profunda de su necesidad de referencia y orientación de un modo fundamentalmente intrínseco, por medio de la presencia del Espíritu Santo en la vida del creyente (aunque no de forma exclusiva, pues se asigna también gran importancia al rol del pastor/pastora). Además se observa una

conciencia clara, la cual se fomenta continuamente, del gran potencial presente en el interior del “hijo o hija de Dios” que ha recibido la presencia misma del todopoderoso Dios, la cual lo/la capacita para desempeñar un servicio fundamental como colaborador de la extensión del Reino de Dios en la tierra, siendo llamado para “hacer grandes cosas” y estar preparado para superar cualquier tipo de dificultad.

El “bautismo del Espíritu” constatado de modo evidente en el/la creyente (*glosolalia*), se transforma en símbolo de poder presente en la vida del individuo, de validación de su identidad como hijo/a de Dios, “más que vencedor” incluso ante situaciones de necesidad o dificultad extremas (cf. Rom. 8:35-39).

3.- *Restauración existencial profunda*: El cambio de vida como experiencia sanadora.

Los “testimonios” muestran que la mayoría de los pentecostales perciben el cambio fundamentalmente de sus vidas como una experiencia sanadora, es decir, como la superación de situaciones personales que han bloqueado una vida en plenitud y en amor. Es que para la gran mayoría de la gente, su historia personal y las condiciones de vida de su comunidad están muy lejos de representar el mejor de los mundos posibles. Para ellos, la vida no es un presupuesto, sino un difícil logro diario. La vida es algo a ganar, a conseguir. La vida antes del encuentro con Dios se la percibe como una vida de profunda precariedad y necesidad. Y es precisamente para los “necesitados” para quienes una “buena nueva” tiene sentido. Como dijo Jesús. “los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos” (Marcos 2,17 y paralelos).

Las personas describen la experiencia como un cambio que ocurre en ellos mismos, pero muchas veces también en su entorno. Ciertamente no se trata de un cambio inmediato en las condiciones objetivas de su vida (su condición social, laboral, familiar, etc.), sino en su propia subjetividad, es decir, en el modo de verse a sí mismos y de ver su entorno y la vida en general. Se podría decir que cuando Jesucristo, mediante el Espíritu, toma control de la vida de la persona, esta misma adquiere ahora un control sobre su propia vida del que antes carecía.

En muchos casos, pero no necesariamente, la experiencia es tan profunda, que también se traduce en la superación de dolencias o sufrimiento corporales. Es una experiencia que abarca la totalidad de la persona () La fe en el poder sanador de Dios ocupa un lugar importante en la espiritualidad pentecostal, pero no se la confunde con la experiencia de salvación (pp. 2-3).

La experiencia de de conversión es un encuentro transformador en el/la pentecostal y es vivida como una re-creación profunda, una restauración de la existencia completa en todas sus dimensiones, y es vivenciado como un alegre acontecimiento que permite a la persona una honda gratitud permanente, la cual contrasta frente a la vida vacía y marcada por la adversidad, la pobreza y el sufrimiento que llevaban antes de Cristo.

En cierto sentido, la experiencia de conversión es interpretada como una experiencia "traumática", o al menos simbólicamente de muerte, pues es un acontecimiento que restaura y vitaliza el centro mismo de persona, sus relaciones, su forma de concebir el

mundo, el futuro y la vida misma. Elementos propios del crecimiento postraumático.

Ahora bien, la persona que ha tenido este cambio de vida, por lo general drástico y radical, podrá afrontar las demás experiencias de demanda existencial extrema, como lo es un acontecimiento traumático, de una forma similar a la experiencia fundante de conversión, es decir, sabiéndose limitado de modo intrínseco, pero acogido y sostenido por un poder que lo trasciende todo y que le puede permitir sobreponerse a todo mal.

4.- *Pertenencia a lo incondicionado junto a otros:* Una Iglesia viva como comunidad de los que han sido transformados por Cristo.

Así como el encuentro con Cristo resucitado mediante el Espíritu, es decir, la experiencia del cambio de vida, constituye a la persona como una nueva criatura, como un cristiano, esa misma experiencia constituye una nueva comunidad, un nuevo pueblo. Lo que constituye a la Iglesia no es la adhesión a común a un Credo, sino la común participación en la experiencia del encuentro con Jesucristo resucitado bajo el poder del Espíritu. Lo que la persona confiesa y afirma cuando se incorpora a la Iglesia, no es la aceptación de una doctrina, sino una experiencia de Dios.

(...) Iglesia, para el pentecostal, es la comunidad voluntaria y abierta de todos/as quienes han experimentado la renovación de sus vidas por la fuerza del Espíritu. Es la comunidad que en el nombre de su Señor invita, acoge

y envía. A través de su invitación y envío, la Iglesia como comunidad del Espíritu manifiesta su dimensión misionera que es inseparable de su identidad. Como para el cristianismo en general, esta invitación consiste en la proclamación del Evangelio. Pero en este caso, se trata de dar "testimonio", es decir, contar, narrar como ese Evangelio ha transformado la vida de los que forman la comunidad, mediante el poder del Espíritu Santo. A través de su acogida, la Iglesia hace manifiesto el poder restaurador, sanador, liberador del Espíritu, dotando a cada uno/a y a la comunidad en su conjunto de la fuerza para sostener la nueva vida y para su participación en la Misión de su Señor (p. 3).

La necesidad de vínculo y afecto incondicional, muy ligada a búsqueda de pertenencia significativa es resuelta de modo profundo en la experiencia pentecostal de su comunidad de fe local. El apoyo social está presente de modo continuo, para todo participante activo, y su búsqueda es bien vista y respondida de modo habitual por los agentes pastorales.

Una experiencia disruptiva en extremo, se vive por lo general en compañía de otros, junto a los participantes del grupo de pertenencia más próximo (que puede ser la iglesia misma si es pequeña, o bien un grupo celular, clase o ministerio específico, si la iglesia es numerosa). Estas relaciones pueden verse revalorizadas antes una experiencia de alto estrés, pues quedará en evidencia el vínculo fraterno que se anima continuamente como expresión del seguimiento a Cristo.

Las adversidades sufridas también pueden ser integradas como parte del caminar en este mundo adverso, experiencias que son comunes a todos los que forman parte del cuerpo de Cristo, con

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

los cuales se tiene la conciencia común de relevancia para el medio social (tanto vecinal, comunal, nacional e incluso mundial) por saberse agentes principales y elegidos de la misión dada por el Señor de alcanzar a todo el mundo para que le conozca como Salvador (relevancia muy importante como recurso resiliente, como se indicó en el Cuadro 1).

5.- *Un cambio de comprensión y vivencia:* La búsqueda de otro lenguaje teológico.

La comprensión de la experiencia cristiana personal como un cambio radical de vida, y de la Iglesia como la comunidad de creyentes que han experimentado esa profunda renovación de sus vidas, presuponen una vivencia de lo humano que hoy en día se describiría como Holística. En otras palabras, se trata de una percepción de lo humano que no opera con las clásicas distinciones entre cuerpo y espíritu, entre emoción y razón, tan propias de la tradición cultural occidental. Desde tal perspectiva, el criterio de la verdad, de lo que tiene sentido, no es aquello que sea perfectamente inteligible para la razón, sino aquello que logra movilizar la totalidad del ser humano ()

Por lo tanto, aquellos aspectos “extraordinarios” de la experiencia pentecostal que han concentrado tanto la atención de los observadores externos, tales como la glosolalia, la danza, el llanto, los lamentos, y el conjunto de manifestaciones corporales y/o extáticas que han caracterizado a los “avivamientos” pentecostales, pueden leerse como el descubrimiento de un lenguaje profundo, holístico, para exteriorizar una experiencia que

es “indecible” o incomunicable por medio del lenguaje (logos) racional. Por otra parte, deben reconocerse como el lenguaje que diversas culturas, tan legítimas como la occidental, han usado ancestralmente para exteriorizar su experiencia de encuentro con la fuente de la vida, con el Creador.

El “testimonio”, es decir, la narración de la experiencia vivida y del impacto de esta experiencia en la vida cotidiana personal, familiar y social, aparece como la forma más adecuada de hacer a otros partícipes de la misma experiencia, de persuadir a otros a abrirse al Cristo resucitado que se hace accesible de un modo inmediato mediante el poder del Espíritu Santo.

() La experiencia pentecostal, y el gozo de participar de la libertad del Espíritu, que sopla cómo y cuándo quiere, que ésta posibilita, abre posibilidades de un lenguaje teológico distinto del tradicional, no necesariamente superior ni inferior que el racional, pero ciertamente más significativo para muchos grupos humanos (pp. 3-4).

La experiencia pentecostal se presenta desde su inicio como una vivencia de conocimiento holística, que involucra aspectos cognitivos de tipo racional (un mensaje de salvación específico y comprensible), pero que también trasciende este plano (a modo de transracionalidad, más que irracionalidad) llegando a manifestaciones extáticas sagradas de contacto con Dios/Espíritu Santo, y el desarrollo un vínculo profundo con lo incondicionado que determina el crecimiento y la transformación de la persona completa, tanto de sucesos radicales

(hitos de cambio o conversión), como de modo paulatino (proceso de santificación) en algunos ámbitos particulares de la vida, tanto a nivel personal como familiar.

6.- *Integración temporal esperanzada*: Salvación presente y salvación futura.

() Historiadores y sociólogos del pentecostalismo han encontrado muchas evidencias de que las personas que adhirieron al movimiento, formaban parte de grupos sociales que tenían muy pocos motivos para estar satisfechos con las condiciones de su mundo presente y que, por el contrario, tenían muchas razones para soñar con un mundo nuevo. No es extraño, por lo tanto, que la expectativa escatológica ocupe un lugar importante en la espiritualidad pentecostal, y que el tema de la segunda venida de Cristo sea un aspecto central de su predicación.

Sin embargo, la imagen construida del pentecostalismo por observadores externos como si se tratara de un movimiento únicamente orientado hacia el futuro ultramundano, tiene muy poco que ver con la realidad. Tampoco es cierto que el discurso de la vida presente se concentre en la inevitabilidad del sufrimiento en esta tierra. Por cierto existen muchas expresiones habituales en el discurso pentecostal que parecen confirmar tal imagen: “sufriremos, aquí, reinaremos allá”, “este mundo nada ofrece, sólo ofrece perdición”. Pero si uno escucha con atención los testimonios pentecostales, y en especial la predicación callejera, constatará que lo central es

el anuncio de la disponibilidad de una salvación aquí y ahora, posibilidad que aparece avalada o verificada por la propia experiencia del predicador y la comunidad de la que forma parte.

Los testimonios pentecostales no dicen que “por haber aceptado a Jesucristo seremos salvos en el mas allá”, sino más bien “soy salvo, porque el Señor me hizo una nueva criatura”, “soy feliz, porque Cristo me salvo”. El testimonio pentecostal no compara primariamente el presente con el futuro, sino el presente con el pasado: un presente de salvación, de una vida rescatada, recuperada, frente a un pasado de perdición. Cuando se habla de “salir del mundo”, no se está hablando de apartarse de la sociedad: se refiere a la experiencia de dejar atrás ese mundo de vida en el cual la persona no tenía el control y estaba perdida (p. 4).

El/la pentecostal tiene certeza del poder restaurador e integrador de la presencia de Cristo por medio del Espíritu en él/ella, pues su vida en la mayoría de los casos lo atestigua de modo fehaciente, a través de la transformación abrupta que Dios ha obrado en su ser (cambio del carácter, recuperación de una adicción, restauración de las relaciones, etc.). La necesidad de identidad y sentido obtenida por medio de la experiencia del amor y poder del Espíritu, a la luz del mensaje de libertad y salvación (en muchos casos concreta del mal) oído y asumido como mensaje personal y testimonial, es suplida de modo profundo, entregando una sólida certeza de un presente “en manos del Señor”.

Sin embargo, el elemento escatológico en la vivencia pentecostal es sumamente intenso, la vida está definida desde el futuro glorioso que viene posterior a la muerte o con el inminente regreso del Señor.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

A la luz de este acontecimiento final, toda experiencia en la vida, sin importar lo ardua o extrema queda reducida a preliminar (no última o fundamental). Incluso el mismo afrontamiento de la muerte, tanto personal o de un ser querido, puede ser visto como “ganancia”, interpretando de modo el momento culmine de la existencia, aquella posibilidad que limita toda posibilidad (como diría Heidegger), es asumida como una realidad propia y ya resuelta en la promesa de vida eterna en Cristo, deconstruyendo así el temor a la muerte y su angustia asociada.

Conclusión

Nos gloriamos en los sufrimientos,
porque sabemos que el sufrimiento nos da perseverancia
y esta perseverancia nos permite salir aprobados,
y el salir aprobados nos llena de esperanza.

Apóstol Pablo (Romanos 5:3-4. RV60)

Tal como hemos revisado con cierto detalle, la religión/ espiritualidad tiene un potencial de influencia muy importante en como una persona afronta las situaciones de su vida en general y, particularmente, como se hace cargo de los acontecimientos traumáticos. Hablamos de una potencialidad de aporte, pues también como hemos visto, existen modalidades de vivencia de lo religioso-espiritual que son perjudiciales para la salud mental de los individuos (religiosidad sin espiritualidad) o bien son irrelevantes como recursos ante situaciones difíciles (espiritualidad sin expresión religiosa).

Al detenernos en el potencial que tiene la experiencia pentecostal como recurso para el crecimiento postraumático, y centrarnos en sus elementos fundamentalmente positivos, nos resulta necesario precisar antes de finalizar este trabajo, que esta instancia eclesial particular debe considerar el potencial negativo que pueden tener algunas de sus prácticas o énfasis, a la luz de los resultados de la abundantes investigaciones sobre afrontamiento religioso que hemos presentado.

Una práctica eclesial y/o pastoral que facilite el crecimiento pos-traumático, es recomendable que busque que aquellos/as que han experimentado eventos traumáticos:

- a) No entren en divagaciones intelectuales críticas respecto a la posibilidad de que Dios los haya abandonado, los esté castigando por algún pecado específico, los haya dejado de amar;
- b) No cuestionen el poder de Dios para cambiar las circunstancias;
- c) No atribuyan de modo lineal todo lo sucedido a una obra directa del demonio;
- d) Buscar que la persona no delegue en Dios u en otro su responsabilidad ante las posibles alternativas de recuperación, asumiendo una identidad de víctima pasiva, que solo espera un milagro por intervención directa y sobrenatural.
- e) Que la persona no sea descuidada por sus pares cercanos ni por los agentes pastorales correspondientes, posterior al evento traumático.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Por el contrario, para que la experiencia eclesial pueda fomentar el bienestar y desarrollo de las personas, posterior a la vivencia de un suceso traumático, a la luz de las investigaciones mencionadas, tendría que facilitarse intencionalmente los siguientes aspectos que se han observado preponderantes:

- a) La búsqueda de una conexión más fuerte con Dios, por parte del/a afectado/a;
- b) La búsqueda específica del amor y cuidado de Dios;
- c) Encontrar en Dios ayuda para liberar auténticamente la ira emergente (como se observa con claridad en los Salmos);
- d) Incorporar elementos de planificación de los pasos a seguir en la reconstrucción de la vida, donde tanto Dios como la persona se conciben con roles activos, y la persona esté alineada con la revelación de la voluntad divina que discierne;
- e) Buscar resignificaciones positivas de lo acontecido por medio del descubrimiento de los que Dios podría estar tratando de fortalecer por medio de la situación, o como podría estar encaminándola para el bien de la persona y su medio de lo sucedido;
- f) Facilitar que la/el afectada/o asuma la responsabilidad de algún mal cometido y lo confiese a Dios recibiendo su perdón, o bien entregue el perdón a otros que los requiera;
- g) Apoyar el quehacer concreto de la persona en contextos de fe, para facilitar que se focalice en su crecimiento espiritual y en el servicio religioso, en lugar de estancarse en la pérdida o suceso trágico ya acontecido;
- h) Fomentar el desarrollo espiritual por medio de acciones prácticas en el contexto de fe que impliquen la iniciativa personal;

- i) Apoyar la experimentación de una conexión espiritual con Dios, como fuerza que trasciende la realidad y poder individual;
- j) Fomentar que el individuo logre, en tanto sea posible, experimentar el acontecimiento como una posibilidad de cambio radical en su vida, de conversión positiva;
- k) Facilitar el uso de los recursos eclesiales disponibles, tanto formales y oficiales (pastores/as, ancianos/as, diáconos/as), como informales (miembros de la congregación que sean cercanos), especialmente como instancia de expresión emocional y de resignificación positiva o constructiva de lo ocurrido.

El rol de las comunidades de fe en el proceso de afrontamiento de los eventos traumáticos puede llegar a ser fundamental. Como ámbito de estudio que en el contexto de la teología práctica podemos llamar *teología del trauma*, o bien, siendo más específicos, *teología del crecimiento postraumático*, queda mucho por indagar, particularmente desde perspectivas que incorporan aportes exegéticos y hermenéuticos para un acercamiento al trauma y su afrontamiento positivo desde las Escrituras. Además, empíricamente hay mucha información que recabar y corroborar en especial en el contexto Latinoamericano, pues la mayoría de las investigaciones sobre afrontamiento religioso han sido realizadas en Estados Unidos, principalmente, o Europa.

Para muchos resulta evidente el poder transformador del mensaje cristiano en la vida de personas sometidas a situaciones de adversidad o a condiciones de alta vulnerabilidad (extrema pobreza, drogadicción, alcoholismo, delincuencia), especialmente en los sectores más desposeídos, donde de modo particular las iglesias pentecostales han tenido una marcada presencia y buena recepción. Sin embargo,

son escasas las investigaciones científicas que corroboren con rigor estos resultados positivos, por lo cual este campo heurístico es muy amplio y prometedor.

Tal como lo indica Ganzevoort (2008a), el rol que tienen los/as agentes pastorales en el cuidado y asistencia de personas que afrontan situaciones de alto estrés o eventos traumáticos, es muy relevante, ya que es a ellos/as a quienes se acude frecuentemente, en primera instancia, para recibir ayuda u orientación en momentos de adversidad. Esto implica que dichos agentes (oficiales o no) requieren formación en las temáticas asociadas al trauma y su afrontamiento, para que no caigan en procesos de asistencia o asesoramiento contraproducente, que puede ir más en la línea de los estilos de afrontamiento religioso negativo.

El campo de la teología práctica del trauma y su afrontamiento es incipiente y muy promisorio, especialmente dada la necesidad de contar con una comprensión bíblica fundada, teóricamente sólida, multidisciplinaria y empíricamente respaldada, que permita a las comunidades de fe servir con todos sus dones y potencialidades a las personas que han sufrido eventos drásticos que demandan urgente ayuda, especialmente desde perspectivas esperanzadoras (Ganzevoort, 2008b; Cruz-Villalobos, 2009, 2014).

Referencias

- Acero, P.D. (2008). Resistencia, resiliencia y crecimiento postraumático. Elementos para una mirada comprensiva y constructiva de la respuesta al trauma. En *Intrapsiquis N°1*, 2008. En línea: <http://www.psiquiatria.com/articulos/_depresion/34054/>, obtenida el 15 marzo del 2010.

- Acero, P.D. (2011). *La otra cara de la tragedia: resiliencia y crecimiento pos-traumático*. Bogotá: San Pablo.
- Ano, G. & Vasconcelles, Erin (2005). "Afrontamiento religioso y ajuste psicológico de estrés: Un meta-análisis" . *Journal of Clinical Psychology* **61**: 464 y 474. doi : 10.1002 / jclp.20049 .
- Arciero, G. & Bondolfi, G. (2009). *Selfood, Identity and Personality Styles*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Arciero, G. (2009). *Tras las huellas de si mismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Arciero, G. (2010). *Psicopatología y clínica: Diálogos entre la fenomenología-hermenéutica, las ciencias cognitivo-afectivas y la Neurociencia*. Seminario Internacional 4-6 de noviembre, 2010. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez / Sociedad de Terapia Cognitiva Posracionalista.
- Arciero, G. (2012). *Método en Psicoterapia. Actualizaciones en psicoterapia desde el modelo Constructivista Hermenéutico*. Seminario Internacional 8-10 de noviembre, 2012. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez / Sociedad de Terapia Cognitiva Posracionalista.
- American Psychiatric Association /APA (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th Ed. / DSM-5*. Washington, DC: APA.
- Bracken, P. J. (2002). *Trauma. Culture, Meaning and Philosophy*. London: Whurr Publishers.
- Breslau, N., Davis, G. C., Andreski, P., & Peterson, E. (1991). Traumatic Events and Posttraumatic Stress Disorder in an Urban Population of Young Adults. *Arch Gen Psychiatry* 48:216-22.
- Breslau, N., Davis, G. C., Peterson, E. L., & Schultz, L. (1997). Psychiatric Sequelae of Posttraumatic Stress Disorder in Women. *Arch Gen Psychiatry* 54:81-7.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

- Breslau, N., Kessler, R., Chilcoat, H. D., Schultz, L. R., Davis, G. C., & Andreski, P. (1998). Trauma and Posttraumatic Stress Disorder in the Community: the 1996 Detroit Area Survey of Trauma. *Arch Gen Psychiatry* 55:626-32.
- Cadell, S., Karabanow, J., & Sanchez, M. (2001). Community, Empowerment and Resilience: Paths to Wellness. *Canadian Journal Community Mental Health*, 20 (1), 21-35.
- Calhoun, L.G. & Tedeschi, R. G. (1999). *Facilitating Posttraumatic Growth: A Clinician's Guide*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Calhoun, L. G. & Tedeschi, R. G. (2001). Posttraumatic Growth: The Positive Lesson of loss. En Neimeyer, R. *Meaning Construction and the Experience of Loss*, Washington, D. C. APA.
- Calhoun, L. G. & Tedeschi, R. G. (2004a). Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychological Inquiry*, Vol. 15. No.1. 1-18.
- Calhoun, L. G. & Tedeschi, R. G. (2004b). The Foundations of Posttraumatic Growth: New Considerations. *Psychological Inquiry*, Vol. 15. No.1. 93-102.
- Calhoun, L.G. & Tedeschi, R.G. (2008). Crecimiento postraumático en las intervenciones clínicas cognitivo-conductuales. En: V. Caballo (Ed). *Manual para el tratamiento cognitivo-conductual de los trastornos psicológicos* (pp. 30-49). Madrid: Siglo XXI.
- Calhoun, L. G. & Tedeschi, R. G. (Eds.) (2006). *The Handbook of Posttraumatic Growth: Research and Practice*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

- Calhoun, L.G., & Tedeschi, R.G. (1998). Beyond Recovery from Trauma: Implications for Clinical Practice and Research. *Journal of Social Issues. Special Issue: Thriving: Broadening the paradigm beyond illness to health*, 54, 357-371.
- Cruz-Villalobos, L. (2009). ¿Constructores de resiliencia? Aproximaciones desde la resiliencia al pentecostalismo chileno. Santiago de Chile: Ediciones CIREs.
- Cruz-Villalobos, L. (2012). Posibles deconstrucciones del trauma: una aproximación posmoderna. *Revista Sociedad & Equidad* 3, 172-194.
- Cruz-Villalobos, L. (2014). Psicología y Hermenéutica de la Esperanza. Aportes desde una revisión crítica de los conceptos de sí-mismo y trauma. En: H.F. Bullón (Ed.). *Misión holística, acción interdisciplinaria y realidad latinoamericana*. Grand Rapids, MI: Desafío.
- Cutuli, J. J., & Masten, A. S. (2009). Resiliencia. In: S.J. Lopez. *The Encyclopedia of Positive Psychology* (pp. 837-843). Oxford: John Wiley & Sons.
- Davidson, J. R. T., Hughes, D., Blazer, D. G., & George, L. K. (1991). Post-traumatic Stress Disorder in the Community: An Epidemiological Study. *Psychol Med* 21, 713-21.
- Driver, M. (2011). *Coaching Positively. Lessons for coaches from positive psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Fernández Sedano, I., & Pennebaker, J. W. (2011). La superación del trauma a través de la escritura. En: (Eds.) (2011). *Superando la violencia colectiva y construyendo una cultura de paz*. (pp. 343-351). Madrid: Fundamentos.
- Fernández-Abascal, E. (Ed.) (2007). *Las emociones positivas*. Madrid: Pirámide.
- Fiala, A. (2009). Militant Atheism, Pragmatism, and the God-shaped Hole. *International Journal for Philosophy of Religion* 65(3): 139–51.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

- Ganzevoort, R. R. (1998a). Religious Coping Reconsidered. Part one: An Integrated Approach. *Journal of Psychology and Theology* 26(3): 260-275.
- Ganzevoort, R. R. (1998b). Religious Coping Reconsidered. Part two: A Narrative Reformulation. *Journal of Psychology and Theology* 26(3): 276-286.
- Ganzevoort, R. R. (2008a). Trauma en Geestelijke Verzorging. *Cogiscope* 11(3): 2-5.
- Ganzevoort, R. R. (2008b). Teaching that Matters. A Course on Trauma and Theology. *Journal of Adult Theological Education* 5(1): 8-19.
- Gasparre, A., Bosco, S., & Bellelli G. (2010). Cognitive and Social Consequences of Participation in Social Rites: Collective Coping, Social Support, and Posttraumatic Growth in the Victims of Guatemala Genocide. *Psicología Social*, 25, 35-46.
- Grotberg, E. (1995). *A Guide to Promoting Resilience in Children: Strengthening the Human Spirit. The International Resilience Project*. La Haya: Bernard Van Leer Foundation.
- Helzer, J. E., Robins, L. M., & McEvoy, L. (1987). Posttraumatic Stress Disorder in the General Population: Findings of the Epidemiological Catchment Area Survey. *N Engl J Med* 317, 1630-4.
- Hogan, N. S., & Schmidt, L. A. (2002). Testing the Grief to Personal Growth Model Using Structural Equation Modeling. *Death Studies*, 26, 615–634.
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered Assumptions*. New York: Free Press.
- Kaplan, C. P., Turner, S., Norman, E., & Stillson, K. (1996). Promoting Resilience Strategies: A modified Consultation Model. *Social Work in Education*, 18(3): 158–168.

- Kessler, R. C., Sonnega, A., Bromet, E., Hughes, M., & Nelson, C. B. (1995). Post-traumatic Stress Disorder in the National Comorbidity Survey. *Arch Gen Psychiatry*, *52*, 1048-60.
- Levine, S., Laufer, A., Stein E., Hamama-Raz, Y., & Solomon, Z. (2009) Examining the Relationship between Resilience and Post-traumatic Growth. *Journal of Traumatic Stress*, *22*(4): 282–286.
- Lindstrom, C. M., Cann, A., Calhoun, L. G., & Tedeschi, R. G. (2011). The relationship of core belief challenge, rumination, disclosure, and Sociocultural Elements to Post-traumatic Growth. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*, *28*, no pagination specified.
- Linley, P. A., & Joseph, S. (2004). Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review. *Journal of Traumatic Stress*, *17* (1): 11-21.
- Loiselle, K. A., Devine, K. A., Reed-Knight, B., & Blount, R. L. (2011). Posttraumatic Growth Associated with a Relative's Serious Illness. *Families, Systems, & Health*, Vol. *29* (1): 64-72.
- Luthar, S. & Cicchetti, D. (2000). The Construct of Resilience: Implications for Interventions and Social Policies. *Development and Psychopathology*, *12*, 857-885.
- Mollica, R. (2012). *Mental Health Sequelae of Extreme Violence*. Harvard Medical School Department of Continuing Medical Education. CME On-line.
- Nolen-Hoeksema, S., & Davis, C. (1999). "Thanks for Sharing That": Ruminators and their Social Support Networks. *Journal of Personality and Social Psychology*, *77*, 801-814.
- Norris, F. H. (1992). Epidemiology of Trauma: Frequency and Impact of Different Potentially Traumatic Events on Different Demographic Groups. *J Consult Clin Psychol* *60*, 409-18.

- Oman, D. & Thoresen, C. E. (2005). Do Religion and Spirituality Influence Health? In: R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 435-459). New York: Guilford Press.
- O'Rourke, J. J. F., Tallman, B. A., & Altmaier, E. M. (2008). Measuring Posttraumatic Changes in Spirituality/Religiosity. *Mental Health, Religion & Culture*, 11 (7): 719-728.
- Otto, R. (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Páez, D., Basabe, N., Ubillos, S., & Gonzalez, J.L. (2007). Social Sharing, Participation in Demonstrations, Emotional Climate, and Coping with Collective Violence after the March 11th Madrid Bombings. *Journal for Social Issues*, 63, 323-328.
- Páez, D., Martín Beristain, C., González, J. L., Basabe, N., & de Rivera, J. (Eds.) (2011). *Superando la violencia colectiva y construyendo una cultura de paz*. Madrid: Fundamentos.
- Páez, D., Martínez, F., & Rimé, B. (2004). Los efectos del compartimiento social de las emociones sobre el trauma del 11 de marzo en personas no afectadas directamente. *Ansiedad y Estrés*, 10, 219-232.
- Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (Eds.) (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K. I. (1990) God Help me: Toward a Theoretical Framework of Coping for the Psychology of Religion. In: M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.) *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Vol. 2, (pp. 195-224). Greenwich (CT): JAI Press.
- Pargament, K. I. (1996) Religious Contributions to the Process of Coping with Stress. In: H. Grzymala-Moszczyńska & B. Beit-Hallahmi (Eds.).

Religion, Psychopathology and Coping (pp. 177- 196). Amsterdam: Rodopi.

Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. Nueva York: Guilford Press. New York: Guilford Press. Treviño, KM, Pargament, KI (2007).

Pargament, K.I., Feuille, M., & Burdzy, D. (2011). The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping. *Religions* 2 (1): 51-76.

Pargament, K.I.; Kennell, J.; Hathaway, W.; Grevengoed, N.; Newman, J. & Jones, W. (1988). Religion and the Problem-Solving Process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27(1): 90-104.

Krok, D. "El papel mediador de afrontamiento en las relaciones entre la religiosidad y la salud mental (2014)". Kenneth I. Pargament, Harold G. Koenig & Lisa M. Pérez (2000). Pargament, K.I.; Koenig, H. G. & Perez, L. M. (2000). The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4): 519-543.

Peres J. F. P., Moreira-Almeida, A., Nasello, A. G., & Koenig, H. G. (2007). Spirituality and Resilience in Trauma Victims. *J. Relig Health* 46, 343-350.

Pérez Sales, P. (Ed.) (2006). *Trauma, culpa y duelo: hacia una psicoterapia integradora*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Perkonig, A., Kessler, R.C., Storz, S., & Wittchen, H.U. (2000). Traumatic Events and Post-traumatic Stress Disorder in the Community: Prevalence, Risk Factors and Comorbidity. *Acta Psychiatr Scand* 101, 46-59.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

- Phillips III, R.E.; Lynn, Q.K.; Crossley, C.D. & Pargament, K.I. (2004). Self-Directing Religious Coping: A Deistic God, Abandoning God, or No God at All? *Journal for the Scientific Study Of Religion*, 43(3): 409-418.
- Powell, S., Rosner, R., Butollo, W., Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2003). Posttraumatic growth after war: A study with former refugees and displaced people in Sarajevo. *Journal of Traumatic Stress*, 59, 71-83.
- Prati, G. & Pietrantonio, L. (2009). Optimism, Social Support, and Coping Strategies As Factors Contributing to Posttraumatic Growth: A Meta-Analysis. *Journal of Loss and Trauma*, 14 (5): 364-388.
- Rioseco, P., Escobar, B., Vicente, B., Vielma, M., Saldivia, S., & Cruzat, M. (1994). Prevalencia de vida de algunos trastornos psiquiátricos en la provincia de Santiago. *Revista de Psiquiatría* 186-93.
- Schaefer, J. A., & Moos, R. (1998). The Context for Personal Growth: Life Crises, Individual and Social Resources, and Coping. In: R. Tedeschi, C. Park, & L.G. Calhoun (Eds.) *Posttraumatic growth: Positive Changes in the Aftermath of Crisis* (pp. 99–125). New Jersey: Erlbaum.
- Sepulveda, J. (2009). Una aproximación teológica al la experiencia pentecos-tal. *Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, RELEP*. En línea: <http://www.relep.org/index.php?option=com_content&task=view&i-d=20&Itemid=38> Obtenido el 26 Oct. 2009.
- Tallman, B., Shaw, K., Schultz, J., & Altmaier, E. (2010). Well-being and Posttraumatic Growth in Unrelated Donor Marrow Transplant Survivors: A Nine-year Longitudinal Study. *Rehabilitation Psychology*, 55 (2): 204-210.
- Tedeschi, R. G. & Calhoun, L. G. (1995). *Trauma and Transformation: Growing in the Aftermath of Suffering*. Thousand Oaks, CA: Sage.

- Tedeschi, R. G. & Calhoun, L. G. (1996). The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 9, 455-472.
- Tedeschi, R. G., Park, C. L., & Calhoun, L. G. (1998). Posttraumatic Growth: Conceptual issues. In: R. G. Tedeschi, C. L. Park, & L. G. Calhoun (Eds.) *Posttraumatic Growth: Positive Changes in the Aftermath of Crisis* (pp. 1-22). New Jersey: Erlbaum.
- Tedeschi, R. G. & Calhoun, L. G. (2000). Posttraumatic Growth: A New Focus in Psycho Traumatology. *Psy-talk, Newsletter of the British Psychological Society Student Members Group*, April 2000.
- Tedeschi, R. G. & Calhoun, L. G. (2004) Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1): 1-18.
- Tillich, P. (1976). *La Dinámica de la fe*. Buenos Aires: La Aurora.
- Tillich, P. (1982). *Teología sistemática, Tomo I*. Salamanca: Sígueme.
- Trevino, K. M. & Pargament, K. I. (2007). Religious Coping with Terrorism and Natural Disaster. *Sur Medical Journal*, 100 (9), 946-947. *Southern Medical Journal*, 100(9): 946-947.
- Ullrich, P.M. & Lutgendorf, K. (2002). Journaling about Stressful Events: Effects of Cognitive Processing and Emotional Expression. *Annals of Behavioral Medicine*, 24, 244-250.
- Vázquez, C., Castilla, C., & Hervás, G. (2009). Reacciones ante el trauma: Resistencia y crecimiento. En: E. Fernández-Abascal (ed.). *Las emociones positivas* (pp. 375-392). Madrid: Pirámide.
- Vera, B., Carbelo, B. & Vecina, J. (2006). La experiencia traumática desde la psicología positiva: resiliencia y crecimiento postraumático. En: *Papeles del Psicólogo*, 27 (1): 40-49.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Vespa, A., Jacobsen, P. B., Spazzafumo, L., & Balducci, L. (2011). Evaluation of Intrapsychic Factors, Coping Styles, and Spirituality of Patients Affected by Tumors. *Psico-Oncologia*, 20 (1), 5-11. *Psycho-Oncology*, 20 (1): 5-11.

Wagner, B., Knaevelsrud, C., & Maercker, A. (2007). Post-Traumatic Growth and Optimism as Outcomes of an Internet-Based Intervention for Complicated Grief. *Cognitive Behaviour Therapy*, 36 (3): 156-161.



11. **Perspectivas y desafíos para establecer una cultura de valores y justicia desde las ideas y las prácticas del cristianismo evangélico**

Tomás Gutiérrez Sánchez

Una de las dificultades capitales que estorban el rápido adelanto de las fuerzas cristianas en la América del Sur es la falta de una *opinión pública cristiana*. En vista de que es imposible realizar la mente de Cristo en cuestiones morales, sociales y económicas sin la cooperación de una *sana opinión pública*, se recomienda a las iglesias que tomen todas las medidas posibles a fin de *impulsar el crecimiento de tal opinión* (Congreso sobre Obra Cristiana en Sudamérica, Montevideo 1925. VII Conclusión: La Iglesia en Comunidad, artículo 3).¹

1 Las cursivas son del autor.

La presente ponencia pretende dar una mirada desde las ideas y prácticas protestantes² a la Teología Pública (TP), definiendo el concepto TP como parte del quehacer misiológico de los líderes y de las comunidades protestantes en América Latina. El tema es amplio para desarrollar, por eso solo presento algunos acercamientos, dejando para otra oportunidad un estudio más profundo.³

Una de las primeras preocupaciones de los cristianos evangélicos en las primeras décadas del siglo XX fue asentar su opinión frente a los distintos sucesos que ocurrían en el continente. Tal es así que el Congreso sobre Obra Cristiana en Sudamérica, realizado en la ciudad de Montevideo en 1925, expresaba dicha preocupación. Opinar sobre diversos temas concernientes a la ética y los problemas sociales y económicos, demandaba en todo momento el pensamiento social evangélico; si bien algunas revistas evangélicas servían como plataforma para dar ideas y respuestas a tales desafíos, era difícil tenerla en consideración por ser una comunidad minoritaria.

Otra de las preocupaciones de las misiones evangélicas que llegaron a América Latina ha sido legitimar su presencia por medio de la tan ansiada libertad de cultos, siendo esta la primera lucha que establecieron los misioneros, pastores y laicos de las iglesias evangélicas. Para ello asentaron opinión pública y ejercieron relaciones con grupos de masones, movimientos obreros y liberales, estableciendo, a través

-
- 2 Para el caso de América Latina el protestantismo llegó con las llamadas misiones de inmigración sobre todo en países donde el poder de la Iglesia Católica no era tan fuerte; este tipo de iglesias se asentaron con mucha fuerza en Brasil, Argentina, Uruguay, Chile y también en Paraguay. Para los casos de México y Perú las sociedades misioneras anglosajonas llegaron con el deseo de implantar nuevas iglesias cristianas bajo la perspectiva evangélica. Para el presente ensayo tomo protestantismo y cristianismo evangélico como sinónimos.
 - 3 Una exposición más profunda sobre el tema la desarrollaremos en la Universidad Seminario Evangélico de Lima, a través del seminario *Teología Pública en América Latina, una interpretación histórica desde las ideas y las prácticas del cristianismo evangélico*. 19 y 20 de junio 2015.

de sociedades de ideas, propuestas alternativas a los cambios que demandaban las nuevas repúblicas.⁴

Esta lucha por la tan ansiada libertad llevó a los líderes evangélicos a influenciar en los diputados y senadores sobre los cambios que demandaban las constituciones para legitimar su presencia. Esta fue la primera manifestación corporativa del pensamiento protestante en la clase política (Bastian 1990, Gutiérrez 1994), sobre la llamada TP.

Hemos podido apreciar, a partir de los años 90°, la participación de un buen número de evangélicos en el escenario político peruano (Gutiérrez 2000), que repercutió en los distintos países de América Latina con la creación de partidos políticos confesionales que, de una u otra manera, quisieron llegar al poder.⁵ Aun así, muchos evangélicos

-
- 4 Podemos apreciar la compilación que realizó Jean Pierre Bastian, *Protestantes, liberales y francmasones, Sociedades de ideas y modernidad en América Latina siglo XIX*, publicada en 1990 por el Fondo de Cultura Económica de México. En el texto Bastián recopila las exposiciones de David Gueiros Vieira: *Liberalismo, masonería y protestantismo en Brasil del siglo XIX*; Antonio Gouvêa Mendonça: *La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo en Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e hipótesis*; Hans-Jürgen Prien: *Protestantismo, liberalismo y francmasonería en América Latina durante el siglo XIX*; Enrique Dussel, *Tensiones y espacio religioso: masones, liberales y protestantes en la obra de Mariano Soler (1884-1902)*; Washington Padilla: *La actividad de las sociedades bíblicas en Ecuador durante el primer liberalismo*; Rosa del Carmen Bruno-Jofre: *La introducción del sistema lancasteriano en Perú, liberalismo, masonería y libertad religiosa*; Arturo Piedra Solano: *Notas sobre la relación entre liberalismo, francmasonería y penetración protestante en Centroamérica*. También la compilación que realicé en el libro *Protestantismo y cultura en América Latina*, publicado por el Consejo Latinoamericano de Iglesias en 1994, y también el libro *Protestantismo y política en América Latina: entre la sociedad civil y el estado*, publicado en 1996. Estos libros permitieron reunir a distintos científicos sociales para debatir entre otros temas la libertad de cultos, los aportes del cristianismo evangélico a las sociedades latinoamericanas, la participación en el escenario político por parte de los evangélicos, así como el apoyo a los distintos movimientos sociales que se venían gestando en el continente.
- 5 En este sentido debemos felicitar a la Fraternidad Teológica Latinoamericana por su gran olfato político. En 1983 realizó la consulta sobre *La teología y la práctica del poder*, celebrada en República Dominicana, cuyas ponencias y conclusiones fueron recogidas por Pablo Deiros

llegaron a los parlamentos de América Latina, quienes, si bien se manifestaron como pastores y líderes evangélicos, no llevaron consigo una doctrina social evangélica ni los principios sociales que nos dieron la Reforma y los movimientos pietistas del siglo XVII y XVIII.⁶

Sin embargo, quienes nos encontramos en el trajín diario de la cosa pública, experimentamos en todo momento la manifestación de nuestra fe, y con ello tratamos de influenciar en la búsqueda de la justicia y el bienestar general.

La Teología Pública: una nueva forma de entender el quehacer misionológico del cristianismo evangélico

Un aspecto importante de la TP es su acercamiento a los procesos políticos que viven las naciones, el cual se desarrolla con mayor fuerza en aquellos países donde la presencia de denominaciones cristianas es fuerte, aunque también se da en los países donde son minorías religiosas.

en el libro *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, donde recoge la experiencia de las distintas familias reformadas respecto al poder político y las experiencias que se venían dando en el continente, culminando con la Declaración de Jarabacoa - Santo Domingo, bajo el título *Los evangélicos y la acción política*. En este sentido es el primer documento que sistematiza las ideas del pensamiento social evangélico sobre la democracia, la justicia, el trabajo, la economía entre otros temas.

- 6 Esta afirmación la podemos corroborar en los años 90° con el ingreso de 17 senadores y diputados al Congreso de la República del Perú; algunos pastores, maestros de escuela dominical, cantantes y otros hermanos que llegaron como advenedizos al poder para realizar una tarea evangelizadora y de testimonio. En cierta oportunidad se reunieron algunos de ellos bajo la dirección del pastor Carlos García, quien fue elegido en la plancha presidencial de Alberto Fujimori y ejerció entre 1990 y 1992; la falta de preparación en el campo político llevó a los hermanos evangélicos a permanecer en silencio frente a los grandes problemas que vivía el país.

La TP se sistematizó con mayor fuerza en Brasil, y sus principales exponentes se encuentran en la parte académica; pero la apreciamos muy poco en la propia administración pública.

¿Qué se entiende por Teología Pública?

La TP es una de las manifestaciones del quehacer teológico que tenemos el día de hoy, y surge en la perspectiva del tener influencia, desde nuestra fe, en las decisiones políticas de las distintas instituciones del Estado, y no solo se circunscribe al Poder Ejecutivo sino a toda la administración pública, sobre todo en la búsqueda del bien común.

Los primeros académicos en introducirnos a estudiar la esfera pública fue el filósofo alemán Jürgen Habermas en su obra *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la publicidad burguesa* (1962), donde ofrece una reconstrucción histórica del nacimiento, crecimiento y posterior declive de la esfera pública burguesa. En su investigación Habermas dice que el surgimiento de la esfera pública se da en el siglo XVIII y que se desarrolló como un espacio social distinto al Estado, la familia y la economía, y donde los individuos podían tomar decisiones sobre el bien común fuera del Estado convirtiéndose en un espacio social. Pero en su investigación Habermas no contempló con fuerza el papel de la religión en dichas deliberaciones; esto, sobre todo, porque en los procesos revolucionarios, en especial en Francia, lo religioso estaba siendo dejado de lado por la hegemonía que este había tomado respecto al poder político. La laicidad establecida por la Revolución Francés fue un duro golpe al sistema religioso imperante en la Europa moderna.

Más adelante Habermas reconoció la importancia de tomar en cuenta a la religión en las decisiones públicas. Por ello, en 2009 se convocó a un evento en Nueva York para discutir sobre el poder de

la religión en la esfera pública, donde la presencia del filósofo alemán suscitó la atención de todos los participantes.⁷

En su artículo *Lo político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la Teología Política*, Habermas toma como referencia a los autores Carl Schmitt, Leo Strauss, Hannah Arendt, John Rawls, J. Metz y otros, sobre el poder que viene tomando la religión en las discusiones que se llevan a cabo en la esfera pública. Habermas sintetiza esta relación de la siguiente manera:

En la medida en que las comunidades religiosas siguen siendo una fuerza activa en la sociedad civil, su contribución al proceso de legitimación refleja una referencia al menos indirecta a la religión que “lo político” conserva incluso dentro de un Estado secular. Aunque la religión no puede ser reducida a moralidad ni ser equiparada a orientaciones éticas, mantiene viva, sin embargo, la conciencia de ambos elementos (Habermas, 2011: 37).

En este aspecto podemos mencionar que en América Latina hay un crecimiento de la presencia en la esfera pública por parte de los sectores evangélicos, donde cada vez más los podemos encontrar en los debates públicos, sea en el Parlamento o en decretos que da el Poder Ejecutivo. Esta movilidad hacia los espacios públicos, permite que la iglesia salga del llamado ‘gheto’ porque aprecia que también está llamada a ejercer su misión evangelizadora y profética en aquellos espacios.⁸

7 Para ver las discusiones en torno a este tema y los artículos presentados, revisar el libro *El Poder de la religión en la esfera pública*. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West. Edición de Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen. Madrid. Editorial Trotta. 2011.

8 Lo que podemos notar en estos momentos con mucha fuerza es la aparición en manifestaciones y movimientos con respecto a la opción sexual, donde miles de manifestantes salieron a

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

El historiador contemporáneo que analiza el papel de la religión en la esfera pública es el inglés Eric Hobsbawm, quien, en su libro *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX* (2013), dedica un capítulo para analizar la religión bajo el título *Perspectivas de la religión pública*. En él menciona lo siguiente:

En el mundo contemporáneo, la religión sigue siendo importante y, a pesar de la nueva militancia de los ateos anglosajones (que también atestigua su importancia), ni ha perdido lugar predominante. En cierto sentido, no puede haber duda de que, desde la década de 1960, se ha producido un renacimiento radical de la religión, que se ha convertido en una fuerza *política* (aunque no intelectual) de primer orden (Hobsbawm, 2013: 198).

Esta 'fuerza política', como lo llama Hobsbawm, podemos apreciarla sobre todo en el gran crecimiento que han tenido las distintas congregaciones evangélicas, sobre todo las de corte pentecostal y fundamentalista. No sucede así en el caso de las iglesias históricas. Este crecimiento exponencial llama la atención a los investigadores de la religión y a los políticos de turno que ven en dicho crecimiento un posible mercado cautivo que puede atraer votos para ganar algunas elecciones.⁹

las calles tanto en Lima, Buenos Aires y Santiago de Chile en contra del matrimonio gay, siendo las congregaciones más conservadoras y tradicionales las que comandan esta protesta.

- 9 En las últimas elecciones generales del Perú (2000-2011) los partidos políticos principales han llevado en sus listas al Parlamento a candidatos evangélicos, pensando con ello sumar votos, pues el crecimiento de la población evangélica crece cada día más. En algunos lugares del país la población evangélica puede superar el 20 por ciento de la población. Y en algunos municipios sus votos han llevado a sus candidatos al sillón de distintas alcaldías.

La iglesia evangélica, en el fondo, es un conjunto de congregaciones autónomas. Es (o empezó siendo ante todo) un movimiento de raíz popular de los pobres, oprimidos, marginales o socialmente desorientados, y lo integran sobre todo mujeres que también ocupan posiciones de liderazgo como ocurre en ocasiones en las sectas cristianas radicales. Su profunda hostilidad a la liberalización de las relaciones sexuales, al divorcio, al aborto, a la homosexualidad, así como a la ingesta del alcohol, tal vez sorprenda a las feministas contemporáneas, pero deberíamos verla como una defensa de la estabilidad tradicional frente a un cambio incontrolable que los angustia (Hobsbawm, 2013: 209).

La lectura objetiva de Hobsbawm nos acerca a comprender el trabajo de las congregaciones evangélicas con respecto a la labor de las mujeres. Si bien el trabajo de ellas ha crecido en las iglesias donde asumen cargos de pastoras, misioneras u obispas de alguna jurisdicción, están en contra de la liberación sexual o de algunas opciones sobre el aborto, el divorcio y el homosexualismo, siendo esta una defensa a la estabilidad tradicional.

Sin embargo, en lo que respecta al discurso público contemporáneo, el evangelismo da una orientación conservadora al movimiento carismático. También lo hace el hecho de que propaga los valores del progreso económico y la iniciativa personal, reforzado por la convicción de que quien se convierte al cristianismo está destinado al éxito (Hobsbawm, 2013: 210).¹⁰

10 Hobsbawm manifiesta que esta actitud habría impresionado a las autoridades chinas, quienes, en consecuencia, resolvieron que los pentecostales resultaban económicamente aceptables. Se

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Esta visión de conversión y progreso económico es importante. El discurso del nuevo nacimiento que trae a través de aceptar a Jesús como Señor y salvador produce en los nuevos convertidos el deseo de éxito en todo asunto y desafío que emprendan.

Para autores como David Tracy la TP propone reabrir la participación de la religión en la esfera pública, ya que para él toda teología es discurso público (Freitas Lopes, 2013: 17). En ese sentido tenemos que diferenciar qué entendemos por público, y aquí se debe tener en cuenta las tres dimensiones donde se desarrolla la TP: la iglesia propiamente dicha, la academia y la sociedad.

Por otro lado, Rudolf von Sinner manifiesta que la TP *busca analizar, interpretar y evaluar la presencia de la religión, en este caso de la religión cristiana en el espacio público* (Sinner 2012: 12). En este sentido responde a los desafíos que presentan las sociedades contemporáneas en el diálogo con la fe cristiana.

Para el caso de América Latina, con excepción de Brasil, la incidencia protestante no se ha dado a través de las distintas confesiones religiosas, sino a través de consejos, concilios o asociaciones de iglesias y denominaciones, aunque en ocasiones se han llevado a través de sujetos sociales que, de una u otra manera, se asentaron en la labor de las clases dirigenciales y políticas de las sociedades latinoamericanas.

Una de las muestras palpables que podemos mencionar es la lucha por la libertad de cultos en el continente, donde las distintas denominaciones evangélicas se unieron para, juntas, elevar solicitudes de cambios constitucionales y de publicar literatura concerniente al tema, siendo en algunos leídas y comentadas en las discusiones del Parlamento para el cambio constitucional.

cuenta, asimismo, que uno de los ministros chinos afirmó que la economía sería más dinámica si todos los chinos fueran evangélicos (Hobsbawm, 2013: 210).

La TP conlleva las expresiones del Pensamiento Social Evangélico (PSE) propio de nuestra teología y praxis de la realidad latinoamericana. Este PSE, si bien no se encuentra sistematizado aún, lo tenemos registrado a través de los distintos congresos y cónclaves evangélicos celebrados, en especial en el siglo XX. Hoy resultan un elemento valioso para dar respuestas a los desafíos que presentan las sociedades contemporáneas.¹¹ Por otro lado, la TP se puede observar también en la literatura evangélica, a través de las revistas y libros que contestaron las interrogantes que planteaban la sociedad y la clase política.

Los aportes del cristianismo evangélico a América Latina, praxis de una teología pública contextualizada

El cristianismo evangélico es el heredero directo de las doctrinas y prácticas que dejaron los reformadores del siglo XVI, así como de los grandes avivamientos que se desarrollaron en Europa y los Estados Unidos en los siglos XVII y XVIII. A través de las comunidades y movimientos pietistas marcaron, con sus doctrinas y testimonio, un hito importante en la historia del cristianismo evangélico.

11 11 Los Congresos Evangélicos se desarrollaron en América Latina y sirvieron para entender la misión de la iglesia y para acompañar los procesos sociales que vivió el continente. Desde Panamá 1916 hasta Quito 1992, sirvieron de plataforma para el diálogo iglesia y sociedad, iglesia y poder político. Inclusive en los primeros tres congresos de obra cristiana: Panamá (1916), Montevideo (1925) y La Habana (1929), expresaron la presencia del evangelio social en su seno, manifestando que la salvación no solamente es individual y espiritual sino también social. En este sentido el cristianismo social manifiesta que: *El objeto de la enseñanza evangélica es no solamente conseguir una salvación personal, sino también una manifestación de patriotismo, de amor al prójimo, de deseo de emplear todo y cualquier esfuerzo personal y movimientos combinados que tiendan a purificar del fraude la vida política, de crueldad la vida industrial, de deshonestidad la vida comercial, de vicios y depravación en todas las relaciones sociales* (Braga 1916: 75).

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

En el siglo XVI el protestantismo no pudo llegar con sus énfasis doctrinales a la América Española, porque su presencia era objeto de persecución y muerte. El establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición, instaurada en Lima (1569) y en México (1570), impidió la propagación de la fe, llevando a los actores sociales luteranos al castigo corporal y, muchas veces, al martirio, solo por manifestar otra fe religiosa a la establecida en los Reinos de España. Esta muerte era el ingreso a una patria nueva, celestial y con Cristo.

La presencia evangélica en América Latina se da a partir de los procesos de emancipación y la formación de los Estados independientes de la corona española que se manifestaron después de la caída de Fernando VII por los franceses. Estos procesos de emancipación, a partir de 1810, culminan con la Batalla de Ayacucho el 9 de diciembre de 1824, la capitulación del virrey La Serna, y la salida de sus generales y comandantes del territorio peruano.

A partir de la formación de los nuevos Estados y la presencia del poder económico y financiero de los ingleses, hubo una primera apertura de libertad y tolerancia con respecto a las ideas. Si bien América Latina era un continente netamente religioso, católico y romano, se aprecia con ímpetu las discusiones en los congresos constituyentes de la tolerancia religiosa y la libertad de cultos.

Algunos países de América Latina el protestantismo llegó debido a la ampliación de los mercados por parte de Inglaterra, y la implantación de sus mercancías y empresas, pero no desarrolló una labor proselitista. En las primeras décadas del republicanismo latinoamericano, los británicos asentados en el país quisieron celebrar sus propios cultos, en su idioma, y contar con un cementerio propio para dar sepultura a sus fieles.

El avivamiento misionero vio a América Latina como un lugar propicio para traer la fe protestante basada en los principios de solo

Fe, solo Cristo y solo Escritura. Realizaron la implantación de otro credo cristiano no católico, que se asentaba por primera vez en la historia latinoamericana.

El cristianismo evangélico vino con la influencia de los movimientos que encontraron que la redención del ser humano no era solo un acto de fe en la obra vicaria de Jesucristo, sino que también involucraba una redención social. La predicación del mensaje cristológico buscaba la transformación del individuo y también los cambios sociales que tanto esperaba el continente. Por ello, las políticas misioneras comprendían la construcción de escuelas primarias y secundarias, institutos tecnológicos, postas médicas, clínicas, orfanatos, compra de haciendas con el servicio del peonaje, creación de ligas de temperancia, apoyo a los movimientos sociales, y la instauración de la cultura, valores y prácticas democráticas en sus propias congregaciones para crear un espíritu democrático en sus fieles.

Podemos observar que la génesis del protestantismo fue un mensaje y acción netamente de protesta, que se circunscribía a una protesta contra las formas impuestas. Protestar contra el *statu quo*, el deterioro de la familia, el maltrato físico a la mujer, el derecho de las mujeres al sufragio universal, el cuidado y la salud de los niños y adolescentes; todas estas formas de protesta pueden ser observadas en la obra de hacer misión en las tres primeras décadas del siglo XX. Lamentablemente esta visión de trabajo del llamado Evangelio Social se perdió con la llegada de otras misiones evangélicas de corte fundamentalista, que vieron que los trabajos sociales eran solo formas de llegar con el evangelio a otras personas pero no propiciaban la transformación social que tanto esperaba el continente.

La no adoración a imágenes, la obra y mensaje de Jesús de Nazaret, el único mediador que es Cristo, la confesión solo a Cristo, la fe que salva y no las obras, Cristo como cabeza de la iglesia, la función

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

del ministerio pastoral; todas estas doctrinas estaban claras y concisas en los textos bíblicos, y era necesario aprenderlas y sustentarlas y defenderlas en debates públicos y privados.

Sin embargo, esto permitió que los cristianos evangélicos tuvieran una nueva visión del trabajo y del ahorro, pues la conversión individual y la transmisión de esa nueva fe protestante a sus hijos y familiares propiciaba el rompimiento con la religión tradicional, que se asentó en los pueblos a través de sus fiestas religiosas y también en la vida cotidiana de los pueblos y comunidades. La fe protestante trajo consigo la no participación en tales fiestas religiosas, que llegaban al colmo del despilfarro y el derroche de sus feligreses. Esta no participación permitió a los evangélicos ahorrar y comprar sus casas, terrenos y parcelas, haciendo de ellas más dignas que muchas; pero no solo el ahorro sino también el trabajo, y este último con un sentido de servicio y vocación. El ahorro y el trabajo eran muestras de una herencia protestante individualista pero liberal.

Basta mirar esas modalidades de trabajo y ahorro a través de la literatura evangélica que se vendía en la librería e imprenta El Inca, creada en 1912, que fue una de las sociedades de ideas de mayor influencia en las comunidades evangélicas y, sobre todo, como base de principios y prácticas cristianas para la formación de nuevos líderes y adalides evangélicos; lamentablemente, esta visión desapareció con el correr de los años. Sin embargo, El Inca publicó a lo largo de sus años de vida las revistas evangélicas *El Heraldito* (1911-1915), *El Cristiano* (1916-1921) y *Renacimiento* (1922-1939), revistas de periodicidad mensual e ininterrumpida que marcaron una serie de ideas del pensamiento social evangélico en el país y en el continente.

Otras revistas de importancia en América Latina manifestaban este tipo de ideas como *El Evangelista* (Montevideo 1877), *El Estandarte Evangélico* (Buenos Aires 1883), *El Abogado Cristiano* (México 1877),

El Heraldito Cristiano (Cuba 1919), *La Nueva Democracia* (Nueva York 1920), *Cristianismo y Sociedad* (Montevideo 1963), *Pensamiento Cristiano* (Buenos Aires 1953), *El Boletín Teológico de la FTL* (Buenos Aires 1970), entre otras que manifestaron opciones sociales, políticas y económicas desde la fe evangélica.

La sistematización de estas ideas nos daría una de las bases en la construcción de la doctrina social de las iglesias evangélicas, sobre todo porque muchas de ellas contestaron, desde su fe evangélica, a los grandes desafíos que presentaba la sociedad peruana.

Las nuevas iglesias locales fueron creadas bajo un espíritu democrático; esto se puede observar en la publicación de los *Manuales de las Iglesias*, que eran textos de los procedimientos parlamentarios que se enseñaba en las propias iglesias locales. La iglesia local o congregación local es un organismo vivo formado por los creyentes en Jesucristo y bautizados bajo las aguas; estos dos requisitos son básicos para pertenecer a la iglesia local y, con ello, contribuir con las ofrendas y diezmos para la mantención de la iglesia y la propagación del evangelio.

Estos *Manuales Evangélicos* vienen a ser, para los hermanos evangélicos, los reglamentos de los congresos de nuestras repúblicas latinoamericanas, donde se encuentra las votaciones, las formas de elección, los requisitos para asumir cargos, la elección de diáconos y pastores, las mociones de censura, la disciplina parlamentaria, el cuarto intermedio, etc. Si bien eran copias de las denominaciones foráneas, fueron enseñadas en las congregaciones de nuestro país y sirvieron de base para la administración y gestión de las iglesias locales.

El espíritu democrático formó en los evangélicos una cultura, valores y prácticas democráticas, siendo enseñadas en las propias iglesias locales y asumidas por todos sus miembros. Esa propuesta les permitió participar en movimientos políticos partidarios y ser parte de

la cultura política del país. La libertad es uno de los elementos claves de las comunidades evangélicas; el rompimiento con todo tipo de mediación fue la base para la búsqueda de la libertad.

Desde la enseñanza protestante de los dos reinos, el cristianismo evangélico ha expresado, en todas sus formas, la separación Iglesia – Estado. *Dad a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios* es una de las máximas expresiones de Jesucristo, y denota la ausencia del Estado en la administración y en las decisiones que toma cada congregación local. Asimismo, las iglesias evangélicas no se inmiscuyen en las políticas de los gobernantes, pero sí levantan la voz profética cuando no se hace justicia al huérfano, a la viuda, al desamparado, y cuando se obstaculiza el buen desarrollo de nuestros países emergentes.

La Teología Pública en el quehacer misiológico de los líderes y de las comunidades eclesiales: El caso Samuel Guy Inman (1877-1965)

Uno de los principales exponentes que podemos apreciar como parte de la TP es el misionero norteamericano Samuel Guy Inman, de la Iglesia Discípulos de Cristo, quien nació en el Condado de Trinidad en el Estado de Texas, Estados Unidos de Norteamérica, el 24 de junio de 1877. Sus padres Joel y Caroline murieron cuando él era muy joven, y pasó su adolescencia en Houston.

Estudió en la Universidad Cristiana de Texas en 1897, y después se trasladó a la Universidad de Transylvania, luego pasó a la Universidad de Columbia. Estando en la ciudad de Nueva York aceptó ser pastor auxiliar de la Primera Iglesia de Discípulos de Cristo, un movimiento de restauración caracterizado por tener una iglesia bajo los principios del Nuevo Testamento.

Los postulados teológicos eran muy parecidos a los postulados bautistas, identificándose sus principios bíblicos: bautismo por inmersión, comunión semanal y gobierno congregacional. El 31 de mayo de 1904 Samuel Inman recibió su grado de Bachiller en Artes, de la Universidad de Columbia, y asumió el pastorado de la Iglesia Tabernáculo de Nueva York.

Inman comenzó el trabajo de misionero en América Latina en 1905, y a partir de su presencia en México se constituye en un experto de la cultura y política latinoamericana. En 1908 fundó el Instituto del Pueblo, en Piedras Negras, Coahuila, en pleno proceso revolucionario que vivía el país; logró legitimar su trabajo, aunque el Instituto fue acusado de ser un foco subversivo.

Inman narra la fundación del Instituto del Pueblo:

En el año 1905, después de una experiencia muy interesante en trabajo social, en los barrios más aglomerados de Nueva York, fui a Méjico a establecer semejante trabajo bajo el nombre de "Instituto del Pueblo", en la ciudad de Piedras Negras, Coahuila, Estado nativo de Francisco Madero, Venustiano Carranza y varios otros hombres de visión social que después se hicieron prominentes en la revolución mejicana. (Inman 1933: 25,26)

La experiencia que obtuvo en Nueva York fue de suma importancia; su labor en los barrios pobres de la ciudad le permitió ver de cerca la pobreza y la situación crítica que vivían los inmigrantes y los obreros. Con esta experiencia llegó a México apoyado por la Junta Misionera Femenil de la Iglesia Discípulos de Cristo.

Inman señala la importancia de este Instituto:

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Muchos de los jóvenes, discípulos míos, que estudiaban la ciencia política en las clases nocturnas y la manera de dominar la tribuna pública en el Club de Debates del Instituto, entraron después en las filas revolucionarias y llegaron a ocupar puestos públicos importantes en el nuevo régimen. No quise aceptar la invitación del presidente Madero a unirme al Gobierno para organizar una serie de Institutos semejantes, ni otras varias ofertas hechas por otras autoridades en tal sentido. Pero sí durante cinco años de revolución me identifique íntimamente con la lucha. (Inman 1933: 26)

Las clases que se desarrollaron en el Instituto del Pueblo, el club de debates, la biblioteca (era la más completa de Piedras Negras), identificaron al Instituto como “un foco de revolución”; este era el concepto que manifestó el general federal Maas al ingresar a la ciudad (Inman 1933: 30).

Inman mantuvo una relación de amistad con el general Venustiano Carranza (1859-1920), quien en 1913 se instala en la Aduana de Piedras Negras al frente del Instituto, permitiendo que ambos, Inman y Carranza, hablen sobre la importancia de tener un programa educacional de la revolución (Inman, 1933: 29).

Por otro lado, Inman participó de la Conferencia Misionera de Edimburgo, realizada en 1910. Dicho evento marcó el inicio del trabajo en conjunto de todas las sociedades misioneras que trabajaban en el mundo, y fue el principio de la búsqueda de unidad de todas las iglesias protestantes.

El presidente del Congreso de Edimburgo fue John R. Mott (1865-1955) y el secretario J. H. Oldham. Las discusiones se llevaron a cabo bajo ocho temas importantes: 1) Llevando el evangelio a todo

el mundo no cristiano, 2) La iglesia en el campo misionero, 3) La educación en referencia con la cristianización de la vida nacional, 4) El mensaje misionero con relación a una religión no cristiana, 5) La preparación de los misioneros, 6) La base doméstica de las misiones, 7) Las misiones y los gobiernos, 8) Cooperación y promoción de la unidad (Neslon, 1989: 371).

Lamentablemente en Edimburgo no fue considerada América Latina como campo de misión, porque el catolicismo romano manifestó que el cristianismo ya estaba presente en el continente. Por eso las misiones protestantes vieron otros países no cristianizados para la implantación del protestantismo.

Al no ser considerada América Latina como campo de misión, algunos misioneros que trabajaban en el continente y estuvieron en Edimburgo, denunciaron la exclusión de esta región en las discusiones. Estas personas constituyeron un comité presidido por el doctor H. K. Carroll, el reverendo Samuel G. Inman como secretario, y los reverendos J. W. Butler, William Wallace, H. C. Tucker, Álvaro Reis y G. I. Babcock.

Otro de los líderes que expresó su controversia a la decisión de Edimburgo fue Robert Speer (1867-1947), logrando que la Foreign Missions Conference de Estados Unidos y Canadá convocara a personas representativas del trabajo misionero de América Latina para tener una consulta sobre el tema. Es así que en 1913 se lleva a cabo la reunión en la ciudad de Nueva York, nombrando un comité para convocar un congreso donde deberían estar presentes las principales misiones evangélicas que trabajaban en América Latina.

La conferencia dio como resultado la creación del Comité de Cooperación en América Latina (CCLA). En esa ocasión asumió la secretaría ejecutiva el reverendo Samuel Guy Inman, quien se dedicó a viajar por todo el continente para dar a conocer la importancia del

CCLA. También se avocó a convocar el Congreso sobre Obra Cristiana en América Latina, evento que se llevó a cabo en 1916.

Como secretario ejecutivo del CCLA, Inman convocó tres congresos evangélicos que sirvieron para entender la obra evangélica en América Latina: el Congreso sobre Obra Cristiana celebrado en Panamá (1916), el Congreso sobre Obra Cristiana realizado en Montevideo (1925), y el Congreso sobre Obra Cristiana llevado a cabo en La Habana (1929). Estos congresos marcaron el inicio de una doctrina social de la iglesia evangélica, pues tocaron temas sobre el trabajo, el capital, los movimientos obrero, estudiantil, feminista e indígena, entre otros.

Samuel Guy Inman fundó, en 1920, la revista *La Nueva Democracia*, revista que dirigió entre 1920 y marzo de 1939. La revista se publicaba mensualmente con 32 páginas de contenido. Como su nombre lo indica, la revista tuvo como meta manifestar las ideas de la cultura, valores y prácticas democráticas desde las ideas protestantes a las sociedades latinoamericanas.

La Nueva Democracia fue una tribuna de intercambio de ideas sobre el papel de las iglesias protestantes en América Latina, la política panamericanista por parte de los Estados Unidos, el debate sobre las culturas anglosajona y latina, así como las principales ideas políticas que estaban manifestándose en el continente.

Asimismo, Inman participó de la totalidad de conferencias panamericanistas que se llevaron a cabo en el continente. La primera donde participó Inman fue en Santiago de Chile, la V Conferencia Panamericanista celebrada en 1923, siendo *La Nueva Democracia* el medio encargado de dar a conocer el programa de la conferencia y los alcances que tuvo para la buena marcha de las relaciones interamericanas.

En 1935 fue el primer agregado cultural norteamericano para América Latina y servidor en la Liga de Naciones a las Repúblicas Americanas Latinas. En 1936 era consejero presidencial en la Conferencia de Buenos Aires, donde Roosevelt reafirmó la doctrina de Monroe. De 1937 a 1942 Inman era profesor en la Universidad de Pennsylvania.

En 1945 Inman se desempeñó como consejero de la Conferencia Interamericana sobre Guerra y Paz en Chapultepec, México, y era un consultor al Departamento de Estado durante la Conferencia de Naciones Unidas sobre la organización internacional en San Francisco. En los años inmediatos de la posguerra Inman era generalmente crítico de la negligencia de Estados Unidos en América Latina y opuesto a su ayuda de elementos "reaccionarios" allí. En mayo de 1948 el gobierno colombiano designó a Inman su delegado a la Conferencia Interamericana de Bogotá. En 1950 Inman fue condecorado con el águila de Azteca por el gobierno mexicano, por su dedicación a la cooperación interamericana y por sus esfuerzos a nombre de la democracia revolucionaria de México.

Samuel Guy Inman representa al pensador protestante, teólogo y cientista político que tiene como misión influenciar en la cosa pública, en especial en los Estados de América Latina con el pensamiento y las prácticas protestantes, teniendo a la revista *La Nueva Democracia* como el vehículo de comunicación con la clase política y dirigencial del continente.

Aspectos axiomáticos de la herencia del cristianismo evangélico frente a las sociedades latinoamericanas

Nos preguntamos cuáles son los principios básicos que debe tener una persona que expresa la postura de la TP. Si bien la base teológica se halla en la herencia reformada y en el puritanismo anglosajón, descritos anteriormente, debemos buscar la armonía de criterios desde la fe evangélica

La identidad evangélica: primer paso para establecer el diálogo y los aportes a la pluralidad religiosa en las sociedades latinoamericanas

Uno de los aspectos que debemos considerar los cristianos evangélicos en lo concerniente a la presencia e incidencia pública es la identidad. Inclusive los países de América Latina siempre están en la búsqueda de su identidad. ¿Quién soy yo?, ¿de dónde vengo?, ¿cuáles son mis raíces? Muchas veces vemos a distintos líderes evangélicos participar en el espacio público identificándose como “evangélicos”, y cuando se les pregunta por sus raíces guardan silencio y solo tienden a afirmar la comunidad o iglesia a la que pertenecen.

La identidad pasa por el aprendizaje diario al que está sometida nuestra feligresía, solo que muchas veces los estudios bíblicos o la preparación dominical carecen de enseñanza sobre la herencia histórica que tenemos y a la cual pertenecemos. Esto motivó una gran discusión en el Primer Congreso Evangélico Latinoamericano (CELA I), celebrado en Buenos Aires en 1949, donde delegados, pastores, teólogos y misioneros se preguntaban sobre las raíces históricas del devenir evangélico. Lo curioso de las discusiones que se llevaban a cabo es que todos miraban la herencia de los evangélicos en América

Latina, con excepción de Brasil, en los reformadores españoles. Porque estos nos habían dejado la traducción de la Biblia, la famosa versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, más conocida como Reina-Valera, que se constituía en el primer vehículo de unidad del pueblo evangélico.

El CELA I acordó también que todas las denominaciones e iglesias que se asentaban en el continente deberían llamarse *cristianas evangélicas*, anteponiendo la frase en sus carteles de iglesia cuando se referían a metodistas, bautistas, presbiterianos, nazarenos, peregrinos, etc.

Pero la búsqueda de identidad nos lleva a entender los sucesos que se han manifestado en las dos o tres últimas décadas, que es la irrupción de los pentecostalismos como una de las manifestaciones espirituales contemporáneas y que nos toca a todos. Esta pentecostalidad está cargada por una adoración propia, un lenguaje propio y la influencia de la doctrina del Espíritu Santo en todas las congregaciones. Algunas iglesias históricas no han tomado toda la enseñanza y el modo de vida de la pentecostalidad, aunque ella es transversal a todas nuestras denominaciones.

Cierta ocasión Havey Cox manifestó que las iglesias evangélicas de América Latina tendrían que pentecostalizarse o podrían desaparecer; por supuesto, su visión estaba legitimada por el crecimiento numérico de las iglesias pentecostales y por los trabajos de David Stoll, Bernardo Campos o Harvey Cox veía el crecimiento cuantitativo de la iglesia pentecostal, pero no comprendía que las iglesias históricas habían crecido cualitativamente. Las escuelas dominicales, las academias bíblicas o los institutos de iglesia local en las congregaciones históricas desempeñan un papel importante, ya que la enseñanza bíblica –teológica o histórica– y misionera está presente. Lo ideal sería que la identidad evangélica pase por ese calor espiritual y también por el

conocimiento de las Escrituras y de nuestra propia historia.

La identidad es de suma importancia porque nos permite añadir a nuestras discusiones de la cosa pública el elemento de otro tipo de cristianismo al que siempre se han referido las sociedades contemporáneas en América Latina.

La cultura evangélica: modos de entender la esfera pública latinoamericana desde la nación evangélica

Uno de los principales exponentes en las discusiones sobre la cultura evangélica es, sin duda, el mexicano Alberto Rembao (1895-1962), catalogado como uno de los pensadores evangélicos más connotados de la primera mitad del siglo XX. Fue soldado de la Revolución Mexicana, y su formación la hizo en los Estados Unidos. Desde 1931 hasta su muerte trabajó en la célebre revista *La Nueva Democracia*, donde expresó sus ideas sobre la coyuntura política que vivían los pueblos del continente.

Su obra principal fue *Discurso a la nación evangélica*, escrita en 1949, donde manifiesta las características de la cultura evangélica:

cultura es un grupo de gentes en convivencia con herramientas e instituciones. Hay en el continente americano una cristiandad minoritaria, de estilo diferente al tradicional aceptado (i.e. el estilo de la cristiandad católica romana). Hay un pueblo evangélico hispano parlante en todo el orbe de la tal habla, desde las grandes congregaciones puertorriqueñas de Nueva York, y mexicanas de Chicago, Los Ángeles de California y San Antonio de Texas, hasta las florecientes del extremo austral, en Punta Arenas de Chile. Es un pueblo de

psicología homogénea: la suma total de los “hermanitos” que saben cantar al unísono el mismo himno, y recitar el mismo credo, y empuñar en alto a modo de bandera la Biblia, y confesar por Salvador y Maestro al mismo Cristo crucificado de la promoción paulina. Esa comunidad protestante es el vaso de la cultura evangélica. (Rembao, 1949: 15)

Para Rembao los evangélicos han crecido bajo las mismas formas de praxis evangelizadora y de discipulado; sus iglesias, pese a la distancia de las naciones, han sabido mantener vehículos de unidad manteniendo un mismo matiz en ellas. Es la comunidad evangélica la matriz de una cultura nueva y superior (Rembao, 1949: 16).

Otra de las características de esta cultura evangélica es una cultura con culto, siendo la conversión de los pecadores factor indispensable para la buena salud cultural de toda la comunidad evangélica, *las congregaciones evangélicas son cultas, es decir son grupos de gente con ciencia de Biblia y de Cristo; pero siempre el Evangelio se traduce también en frutos de bienestar personal por el mejoramiento de la economía, y de la salubridad y de la educación* (Rembao, 1949: 30). Estas características dimensionan un cristianismo evangélico dinámico, liberal y progresista.

Pero esta cultura evangélica se nutre de nuevos elementos que Rembao no pudo contemplar como el lenguaje, las nuevas expresiones de un vocabulario santo y con gracia, aunque ciertas palabras forman parte del lenguaje cotidiano de los “hermanitos”. También el arte, cuyas mediaciones entre lo humano y lo divino se plasman en pinturas y esculturas que expresan parte de la vida cotidiana y de la forma de vida de las congregaciones. La música es otra característica de esta cultura evangélica que se expresa en la liturgia pentecostal que da vida

y que permite la danza en las congregaciones; dichas expresiones no son otra cosa que la expresión de una cultura evangélica.

La democracia integral: la afirmación de la cultura, valores y prácticas democráticas desde las doctrinas protestantes

La presencia pública de los evangélicos en América Latina data del siglo XIX, desde la fundación de las nuevas repúblicas latinoamericanas. El protestantismo, tal como se conoce también a los evangélicos, se hizo presente sobre todo en la parte educativa y en la búsqueda de la tolerancia religiosa y la completa libertad de cultos. La llegada de los colportores evangélicos y de las distintas misiones protestantes trajo consigo no solo la lectura individual de la Biblia, las enseñanzas de la Reforma, los modelos de evangelización de los movimientos pietistas de Inglaterra y de los Estados Unidos, sino también la cultura, práctica y valores democráticos, aspectos que están presentes en la dirección y administración de las congregaciones locales y las misiones en general.

Elegir y ser elegidos para asumir cargos eclesiales, expresarse libremente en las asambleas anuales de la congregación local, tomar decisiones para la buena marcha de la iglesia local y el establecimiento de misiones fueron algunas prácticas de las propias iglesias locales, siendo estas la semilla de una cultura democrática.¹²

12 Mi primera experiencia con la noción de democracia la tuve en plena adolescencia, después de mi bautizo a los trece años de edad en una iglesia bautista. Todos los bautizados pasábamos por las clases de principios y prácticas bautistas en las cuales nos enseñaban la doctrina bíblica de Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo, la salvación, la justificación y en especial la doctrina de la iglesia. El maestro nos enseñaba que las iglesias bautistas se rigen por la democracia. Cuando pregunté ¿qué es la democracia?, se me respondió que la democracia era parte de la vida de la iglesia. Asimismo, para que todos los miembros tengamos voz y voto en las asambleas anuales de la iglesia local, teniendo el privilegio de elegir a los oficiales de la iglesia sea tesoreros,

Las prácticas democráticas que al inicio pasaban desapercibidas, formaron parte de mi forma de ser y de entender la política. Cuando he participado en elecciones para asumir un cargo eclesial, siempre la congregación tenía que elegir y dar su voto. En la escuela dominical aprendí los valores de la democracia (aunque esta no estaba en mi proceso de formación política), como la igualdad, la solidaridad, el compañerismo, la asistencia a los necesitados y, sobre todo, la fraternidad. La igualdad era parte de las enseñanzas de la escuela dominical. Todos tenían el derecho de ser llamados misioneros y empezar nuevas obras, también de ser pastores y dirigir una iglesia local. Quien deseaba tal privilegio se preparaba en el seminario bautista y, culminada su preparación, podía empezar la obra.¹³

El reformador Juan Calvino en su obra *La Institución de la Religión Cristiana*, exhortaba a las congregaciones locales para que si un hermano era aceptado para ser su pastor, este se presentaba a todo el pueblo para su aprobación; una vez que el pueblo lo aprobaba, se le

superintendentes de escuela dominical, maestros de escuela, e inclusive pastores, recibiendo al inicio de cada año el informe de las finanzas y la administración de la iglesia por parte del pastor y del tesorero de la iglesia. En unas de las clases, un hermano obrero, mayor que nosotros, preguntó sobre el gobierno actual. Era el primer año del presidente, general Francisco Morales Bermúdez, ¿por qué el gobierno no realiza elecciones?, a lo que el maestro contestó, que era porque “los militares no son bautistas”. Como miembro de la Iglesia Bíblica Bautista El Bosque desde los catorce años he participado en distintas asambleas y con mi voto he podido elegir, desde el tesorero hasta los pastores que venían a la congregación en reemplazo de los salientes. He recibido los informes anuales de los tesoreros de la iglesia y he participado con voz y voto de la disciplina de algunos hermanos.

- 13 13 Recuerdo la época en que culminé mis estudios de teología y deseaba empezar la obra de evangelista en las zonas de la costa y sierra del país. Le confesé al pastor de la iglesia local mi deseo, manifestándome que si eso deseaba pasara al frente en la invitación que realizaba al culminar su sermón en el culto dominical. Tal fue mi sorpresa cuando al pasar me pidió que me quedara parado, subió al púlpito y me dijo que mirara a la congregación; al voltear para ver a la congregación, mencionó mi deseo y solo escuché un gran amén. El gran jurado, que legitimaba esta decisión, era la congregación y, por supuesto, cada miembro de la iglesia local pasó para felicitarme.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

ordenaba ungiendo su cabeza con aceite y orando con los ancianos de la congregación para instituirlo como pastor de la grey. Esta actitud del pueblo de consagración y legitimación era parte de la institucionalidad de la iglesia local.

La democracia no solo se expresa en nuestras votaciones, las que realizamos cada cuatro o cinco años para elegir alcaldes, gobernadores regionales, congresistas o presidentes de la República. La democracia va más allá. Es una forma de vida, de pensamiento y de acción, pero la democracia que practicamos hoy es incipiente, sin sabor, sin alma, sin metas y con objetivos poco claros. Si vivimos en democracia, como todos afirman, cómo explicar y entender la pobreza extrema en que viven muchos compatriotas, o ¿cómo explicar la desnutrición de nuestros niños? El país económicamente crece tanto y nuestras arcas del tesoro están llenándose cada día más, con superávit constante en la balanza de pagos, sin embargo hay hambre, enfermedad y frío.

Los evangélicos hemos pasado de la presencia e incidencia, a la construcción de un continente nuevo con valores cristianos y con actitudes de respeto y tolerancia hacia los demás. Los gobiernos de turno en América Latina piden hoy nuestra opinión y acción sobre los temas que atañen a la sociedad en general. Los temas generales sobre educación con valores, lucha contra la corrupción y afirmación de la democracia son parte de la herencia y aporte de todos los evangélicos. Estamos en la esfera pública, ahora más cuando todas las instituciones demandan nuestra opinión, opción y compromiso; estar en la esfera pública es manifestar nuestra identidad y cultura evangélica.

Los desafíos inmediatos de la Teología Pública para América Latina: La lucha contra la corrupción y la búsqueda de la justicia social

Quisiera proponer algunas ideas sobre el papel que debe desarrollar la TP respecto a algunos aspectos problemáticos que se viene observando en la América Latina y cuyas inquietudes merecen respuesta.

Una de ellas es el problema de la corrupción, puesto que nuestras autoridades están comprometidas, y porque se vuelve una lacra que tenemos que llevar en nuestros hombros cada día. Analizando el tema de la corrupción propondré algunos alcances que debe cumplir la TP el día de hoy.

La lucha contra la corrupción: el caso peruano de la Comisión de Alto Nivel Anticorrupción y los aportes de la comunidad evangélica¹⁴

Como sabemos, la corrupción es uno de los mayores problemas de los Estados modernos, en especial en América Latina, donde se detecta un alto grado de percepción de la corrupción.¹⁵ El Perú no es

14 14 La ampliación de la labor de los evangélicos en la lucha contra la corrupción la podemos apreciar en mi libro *Desafíos a la fe cristiana. Una perspectiva evangélica*. Editorial AHP. Lima, 2004.

15 15 En la actualidad los países de América Latina sufren en carne propia la corrupción en sus propios gobernantes y en la administración pública. En Perú están siendo investigadas dos ministras del despacho de la *Mujer y Poblaciones Vulnerables* por la compra de pañales sin requerimiento previo, por un valor de más de seis millones de dólares y donde se perdieron muchos pañales de sus propios almacenes. En Chile la presidenta Michelle Bachelet cambió su gabinete haciendo un mea culpa por los casos de corrupción política y empresarial que han salido a la luz y que reconoció que no condenó "con fuerza y a tiempo los modos éticamente imprudentes de hacer negocios". En Argentina la presidenta

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

ajeno a esta regla, sobre todo en la década de los años 90, cuando la corrupción pasó a ser endémica, institucional y sistémica, pues estaba presente en todas las áreas de la administración pública y era parte de la forma de vida de muchas autoridades políticas.

La corrupción es definida como el uso indebido del poder para obtener beneficios personales. Esta definición simple como podemos observar, expresa que la corrupción tiene participantes: el que recibe una coima para beneficiar a una persona o grupo social, y la persona misma que ofrece tal beneficio. Por eso la corrupción es endémica, forma parte del ser humano y, por ende, se encuentra en su propia naturaleza.

Después de conocer los sucesos ocurridos en los 90, el Gobierno de Transición dirigido por el doctor Valentín Paniagua creó el Comité de Iniciativas Nacional Anticorrupción. Entre sus miembros tuvo al pastor Humberto Lay. Durante el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006) y de Alan García (2006-2011) se dio énfasis a la creación de organismos que pudieran dar los lineamientos y políticas para luchar contra este flagelo, sin obtener los resultados que la ciudadanía esperaba. Sin embargo, en el gobierno de García se creó la Oficina Nacional Anticorrupción que tuvo entre sus primeros coordinadores al Excontralor de la República, Genaro Matute; el actual gobierno ha convalidado este organismo.

Por esa razón en el diario oficial *El Peruano* se publicó el reglamento de la Ley 29976, ley que crea la Comisión de Alto Nivel Anticorrupción (CAN). Esta comisión ya estaba funcionando en la

Cristina Fernández de Kirchner es acusada constantemente de los delitos de enriquecimiento ilícito, mientras el premio nobel Mario Vargas Llosa manifestaba duras críticas a su gobierno acusándolo de ser *un gobierno corroído por la corrupción*. En Brasil la presidenta Dilma Rousseff está siendo golpeada por los escándalos de su gobierno por Petrobras, la mayor empresa pública de América Latina por pérdidas que superan los 1,800 millones de euros en ocho años por corrupción.

Presidencia del Consejo de Ministros, pero el Congreso de la República, a pedido del Poder Ejecutivo, le dio carácter de ley.

El reglamento publicado por Decreto Supremo 089-2013-PCM, del 11 de agosto de 2013, señala como miembros observadores, en su artículo 4.3. Inciso j, a un representante de la Iglesia Evangélica. Debemos precisar que no es la primera vez que los evangélicos están invitados por el Poder Ejecutivo en instituciones y organismos. Su presencia se observa en el Acuerdo Nacional, en la Mesa de Trabajo de Lucha contra la Pobreza, en el Comité de Vigilancia de Políticas Públicas del Ministerio de Inclusión Social, y también en la Comisión de Gracias Presidenciales.

Respecto a la presencia de los evangélicos en la lucha contra la corrupción nos preguntamos: ¿Cuál es el papel que les toca jugar? ¿Cuáles son sus aportes en la lucha contra la corrupción? ¿Qué se está haciendo al interior de las iglesias locales? Permítaseme dar algunas ideas para un debate posterior.

En primer lugar, la CAN ha publicado el Plan Nacional de Lucha contra la Corrupción 2012-2016 que es, sobre todo, un estudio teórico de la corrupción, datos estadísticos sobre la percepción de la corrupción, y pocos planes de lucha. Es un documento importante, teórico como hemos manifestado, pero que no aterriza. Asimismo la CAN es un ente articulador de esfuerzos, coordina acciones y propone políticas dirigidas a prevenir y combatir la corrupción (Art. 1 de la Ley 29976), nada más. No es un ente sancionador como la Contraloría General de la República, el Ministerio Público, el propio Poder Legislativo, este último en ejercicio del control político.

En segundo lugar, debemos manifestar que si bien para quien escribe estas líneas el documento es pobre en el cómo realizar las acciones, sí menciona el papel que debe cumplir la sociedad civil, y eso sí nos concierne. En su objetivo 4º Promoción y articulación de la

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

participación activa de la ciudadanía, sociedad civil y sector empresarial en la lucha contra la corrupción, manifiesta que en la sociedad civil y en la ciudadanía hay ausencia de una política definida para promover la participación, transparencia, acceso a la información y vigilancia ciudadana para luchar contra la corrupción. Claro, es precisamente en este aspecto que la CAN no ha podido dar iniciativas legislativas a través de la PCM para establecer los lineamientos generales de acción para la sociedad civil; es un vacío que aún está por llenarse.

En tercer lugar, el propio Plan de la CAN desarrolla las acciones y estrategias que plantea el objetivo 4°. Dice la Estrategia 4.1. *Desarrollar una cultura anticorrupción en la sociedad.* Para ello menciona las acciones a realizar: *Desarrollar programas de formación de valores en la ciudadanía organizada y no organizada, con énfasis en los espacios de formación académica y colegios profesionales. Establecer incentivos para las entidades y organizaciones civiles que promuevan una cultura de valores.*

Quisiera enfatizar mis últimos comentarios sobre el párrafo de las acciones para desarrollar programas de valores en la ciudadanía organizada. Desde la perspectiva evangélica, la enseñanza de los valores se ha llevado a cabo en las distintas congregaciones evangélicas, así como en las prácticas de vida en la mayoría de sus miembros. Permítanme manifestar algunos aportes desde la presencia evangélica en el país y algunos desafíos que podemos asumir.

A continuación detallamos algunos aportes a la lucha contra la corrupción desde las congregaciones evangélicas:

- a) Las iglesias evangélicas han sido forjadoras de una cultura de valores

Estas enseñanzas se imparten desde su presencia en el país, a través de las escuelas dominicales, escuelas bíblicas de vacaciones y las propias academias bíblicas. Quienes hemos participado de estas clases somos conscientes de la labor pedagógica de las iglesias locales; dichas enseñanzas son los cimientos para la formación del carácter cristiano y de la comunión dentro de las propias iglesias. Cómo no seguir los modelos bíblicos impartidos, como la paciencia de Job, la fe de Abraham, el respecto de Isaac, la integridad de José, la veracidad de Moisés, la firmeza de Josué, la justicia de Salomón, la obediencia de Daniel y, por supuesto, la vida y obra de Jesús de Nazaret, en quien descansan todos los valores.

- b) Las iglesias evangélicas han cultivado en su seno la enseñanza de los valores patrios

Es precisamente en el Nuevo Testamento donde nos enseñan el respeto a las autoridades que gobiernan los destinos de la patria. En las festividades de los aniversarios patrios nunca falta el canto del himno nacional, el respeto a la bandera y lo que significa, la obediencia y las oraciones por las autoridades.

Podemos observar que en la escuela bíblica de vacaciones, lo primero que realizan los alumnos es el juramento a las banderas tanto la nacional como la cristiana. Sobre la bandera peruana se menciona sus colores y lo que estos representan, así como el juramento de lealtad, compromiso y servicio. Inclusive en algunas iglesias locales se ha enseñado la Constitución para niños.

- c) Las iglesias evangélicas han formado el carácter cristiano a través de las enseñanzas bíblicas

Las palabras del maestro de Galilea: *Pero sea vuestro hablar: Sí, sí; no, no; porque lo que es más de esto, del mal procede* (Mateo



e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

5:37) forman en los cristianos su carácter; la lucha contra la mentira y la utilización de un lenguaje correcto se imparte en las congregaciones locales. La afirmación o negación de algo conlleva a decir que luchamos contra la mentira y la falsedad. La corrupción es un engaño en todo el sentido de la palabra, y es, sobre todo, demoniaca, pues esclaviza a la persona bajo las cadenas de la mentira y el engaño.

La verdad se impone en todo, en especial forma parte del carácter de los cristianos evangélicos, ya que la verdad rompe las cadenas de la esclavitud, y nos hace vivir en dignidad, cumpliendo las palabras del Maestro, *y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres* (Juan 8:32). En las enseñanzas de Jesús y en la imitación que hacemos de su vida descansa el carácter de todo cristiano.

La lucha contra la corrupción en el seno de las congregaciones evangélicas

En primer lugar, motivar a nuestras congregaciones y entidades evangélicas a editar y publicar modelos bíblicos en la perspectiva de una cultura de valores.

En segundo lugar, a través de los colegios evangélicos crear un sistema de enseñanza de una cultura de honestidad y que sea transversal en todos los grados académicos, tanto primaria como secundaria.

En tercer lugar, toda la comunidad evangélica debe estar atenta contra toda práctica irregular y oscura que pueda realizar sus autoridades. Ser veedores de la buena administración del aparato público es algo que se puede cultivar en el seno de las congregaciones.

Estamos llamados a cumplir el rol profético de la iglesia, denunciar todo tipo de injusticia y prácticas de corrupción; estamos llamados a levantar la voz, pero ya no desde una sola persona, sino



dentro de un colegiado, puesto que en la multitud de consejeros se encuentra la sabiduría.

La justicia social en el pensamiento y accionar de las comunidades evangélicas

Debemos considerar la justicia social como parte de los principios sociales que ha manifestado la comunidad evangélica en América Latina.

No cabe duda que esta primera etapa de reflexión sobre la justicia social tuvo sus inicios en el llamado Evangelio Social que representaba en los Estados Unidos una corriente teológica que alcanzó su apogeo entre 1870 y 1918; los componentes ideológicos de una visión socialista democrática que se encontraba en la idea liberal del progreso que se enfatizó no en la transformación de la sociedad sino en reformarla. Uno de sus principales exponentes fue el teólogo norteamericano Walter Rauschenbusch¹⁶, quien definió el Reino de Dios como la doctrina básica del Evangelio Social (ES) donde existe una lucha progresiva de la humanidad hacia su plena realización. El Evangelio Social intentó romper el individualismo e ir hacia una ética social.

El impacto del Evangelio Social en América Latina se dio a través de misioneros que emprendieron su labor influenciados por el ejercicio de una labor de redención social, buscando en todo momento rescatar los valores del cristianismo en una sociedad agobiada por problemas de pobreza, marginación y subdesarrollo. Por eso la razón de muchos

16 Walter Rauschenbusch nació en Rochester, New York (1861-1918), hijo de inmigrantes alemanes, recibió su educación en Alemania y luego en la Universidad de Rochester, de tradición bautista, es considerado uno de los padres del Evangelio Social. Entre sus principales obras tenemos: Los Principios Sociales de Jesús, Christianizing the Social Order and A Theology for the Social Gospel.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

de empezar escuelas, orfanatos, clínicas, hospitales, hospicios, dando muestras de la importancia de un trabajo integral que no solo se interesaba en llevar el mensaje del evangelio, sino de trabajar juntos con los desposeídos, menesterosos y pobres de la sociedad. El Evangelio Social se podía apreciar en las distintas discusiones de Panamá (1916), Montevideo (1925) y La Habana (1929).

Respecto a la justicia el Congreso de Montevideo (1925) manifestaba el apoyo a los movimientos sociales que buscaban reivindicar la vida y la libertad. Para ello menciona que *la iglesia debe prestar apoyo en toda manera posible a los movimientos en pro de la elevación social, reconociendo que solo la justicia de Dios por medio de Jesucristo proporciona la solución de todos los problemas de la vida, individuales y sociales* (Browning 1926: 223).

El Congreso de Montevideo se refería a los movimientos sociales que venían manifestándose en América Latina, como el movimiento indígena, el estudiantil, el obrero y el feminista. La justicia de Dios sería el modelo a implantarse en aquellos movimientos que buscan la igualdad en los derechos y el bien común.

Por otro lado, el Congreso de la Habana (1929) amplía el horizonte de la búsqueda de justicia con respecto a los problemas sociales e internacionales que se encontraban el continente, manifestando lo siguiente: “Se aprobó también que se respalden y sostengan todos los movimientos de justicia social”. (Báez Camargo, 1930: 131)

La ampliación del criterio de justicia de Dios que debe ser el modelo para alcanzar la igualdad de los derechos cambia en La Habana, ya que se añade a ello que la justicia social engloba lo siguiente:

Que respalden y se sostengan todos aquellos movimientos tendientes al establecimiento de la justicia social sobre la tierra, entre los que figura en primer término el

reconocimiento de la jornada máxima de ocho horas como medida equitativa de esfuerzo físico. Que se respalden y sostengan todos aquellos movimientos que permitan que el trabajador, tanto rural como industrial, no solo exista, sino también viva. Que se sostengan y respalden, ítem más, todos aquellos movimientos tendientes a la final emancipación de la mujer. Que la iglesia cuyo Maestro y Salvador es aquel que se llamara Príncipe de Paz se entregue con todo fervor a la tarea de propagar la idea y el ideal de la paz universal, apoyando con todo su vigor y fuerza los movimientos e instituciones que tiendan a establecer la paz y concordia mundiales por medio del acercamiento de hombre a hombre, de pueblo a pueblo, de raza a raza. (Báez – Camargo 1930: 182-183).

Para el liderazgo evangélico la justicia social se concentraba en las luchas sociales que se venían dando en el contexto latinoamericano, siendo lo más importante los derechos de los obreros y de la mujer. Esto constituyó un gran paso en el pensamiento social evangélico que sirvió como doctrina social para ejercer presencia e incidencia en el espacio público.

Después de más de treinta años los evangélicos discutirían con mayor profundidad el tema de la justicia social, definirían con más precisión y se precisaría con respecto a la coyuntura que le tocó vivir. Sería el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)¹⁷,

17 El movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina tuvo sus orígenes en la Consulta en Tesalónica que desarrolló el Consejo Mundial de Iglesias en 1959, para discutir el papel de la iglesia en la sociedad frente a los cambios sociales que se venían desarrollando en el mundo. El evento de Tesalónica repercutió en el liderazgo latinoamericano sobre todo en Brasil, Argentina y Uruguay. En 1961 nace en la ciudad de Lima dando lugar a uno de los movimientos del liderazgo intelectual y académico evangélico en América Latina y que repercutió en sus análisis

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

quien se encargaría de fundamentar la participación de los cristianos con respecto a la justicia social, definiendo el término y asumiendo postulados desde la fe evangélica.

La justicia social encuentra pues su significado dentro de este marco. Es la justicia del hombre hacia los otros hombres. Esto no corresponde al ideal de igualdad humana, sino que es fidelidad a Dios, quien ha establecido y exige la justicia entre los hombres. La justicia es el derecho de los pobres y de los oprimidos. La justicia es el derecho de vida o muerte que Dios tiene hacia todos los hombres. En este sentido, la vida histórica, especialmente la muerte y la resurrección de Cristo, es un veredicto de Dios. Es desde este punto de vista que nosotros estamos en condiciones de luchar y obrar ahora para que esa justicia de Dios se muestre en América Latina, a través de nuestra justicia social, es decir, a través de una justicia del hombre hacia los otros hombres. (ISAL 1966: 99-100).

América Latina en los años 60 vivía uno de los momentos más difíciles de su etapa republicana, los movimientos sociales y políticos crecían a un ritmo geométrico, y el cambio social era esperado por toda la población, inclusive algunos pensaban que la revolución se encontraba a la vuelta de la esquina. La propuesta de tener un continente que batallaba por la sustitución de bienes de capital a través de creaciones de fábricas y de un régimen netamente nacionalista, no fue del agrado de las potencias mundiales y los dos más grandes bloques económicos existentes. Con una oligarquía en decadencia

de coyuntura a la clase política latinoamericana y despertando en el seno de los sacerdotes católicos la opción por los pobres.

que trataba de seguir en el poder, la propuesta evangélica era atender a los más pobres y oprimidos dándoles el derecho de vida y buscando alternativas de vida a tales sectores. Lamentablemente los regímenes militares y totalitarios quebraron este anhelo tanpreciado por la comunidad protestante y por la clase política que esperaba con anhelo el cambio y la transformación social de nuestros países.

También debemos considerar que otro de los movimientos que pensó en la justicia social fue la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). En su consulta *La teología y la práctica del poder*, celebrada en Santo Domingo en mayo de 1983, se expidió el documento mejor elaborado de los años 80 dentro del marco del pensamiento social evangélico. La consulta terminó con la llamada *Declaración de Jarabacoa: Los cristianos y la acción política*. Respecto a la justicia menciona:

II. 4. La justicia.

La justicia es imposible si la verdad y la libertad se ven frustradas. En un orden de derecho, la justicia es la aplicación de la ley con el fin de que cada persona logre la realización de sus derechos y cumpla la imposición de sus deberes en la sociedad. Para que estos fines se realicen, la administración de la justicia deberá ser imparcial, equitativa, accesible, independiente, rápida y eficaz. Habrá justicia allí donde todo ser humano encuentre en el orden jurídico un recurso donde ampararse del abuso y en donde defenderse del atropello de sus derechos. Una acción política justa es aquella que vela porque la justicia alcance a todos, especialmente a los pobres y marginados de la sociedad. Deberá, además, guiarse por un alto sentido

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

social a fin de asegurar la desaparición de las odiosas desigualdades en el disfrute de los bienes y servicios, las cuales lesionan a la persona en su dignidad de criatura a la imagen de Dios.

Debemos considerar que dicha consulta se desarrolló en los años 80 cuando América Latina era considerada por los politólogos, sociólogos y economistas como la década perdida. Sobre todo por la política norteamericana del dólar y por la inflación que vivieron nuestros países, tratando de surgir con políticas públicas llegadas en moldes desde occidente. La democracia todavía incipiente y en lucha constante con los militares golpistas, permitió un adecuado desarrollo de sus economías y de apertura a otros mercados internacionales y a los nuevos bloques económicos que se estaban formando. Debemos recordar también que en 1983 se dio inicio a lo que se llamó la Perestroika, que repercutió también en países dependientes del bloque soviético. Esta revisión de la política socialista de dicho bloque culminó con la caída del Muro de Berlín en 1989.

La FTL, en su doctrina sobre la justicia, mantiene en el estado de derecho y a través de su aparato jurídico y la buena administración de la cosa pública, la implantación de la justicia. Es más, mantiene el ideal perfecto que debe cuidar el Estado al manifestar que la administración de la justicia es *imparcial, equitativa, accesible, independiente, rápida y eficaz*. Asimismo manifiesta que una *acción política es aquella que vela, mas no lucha, ni se embarca en movimientos que se encuentran en protesta constante buscando una justicia social que sea distributiva y que no solo se enmarque en el disfrute de los bienes y servicios*. Aun así, la Declaración de Jarabacoa mantiene una línea intermedia en los postulados de la acción política y dentro de la presencia e incidencia pública a fin de evitar, sobre todo, cualquier conflicto social que pueda

darse en el continente. La visión de Jarabacoa es, sobre todo, una teología pastoral.

Qué tenemos que hablar el día de hoy sobre la justicia social, cuál es el grado de compromiso que tenemos el día de hoy para desarrollar una teología política. Los postulados anteriores nos dan las herramientas necesarias para dar una palabra sobre la justicia social hoy en día.

Si bien los movimientos sociales que surgieron con fuerza en las primeras décadas del siglo anterior han pasado a un segundo plano, así como las opciones de lucha contra la pobreza han pasado a otro segmento a través de la elaboración de políticas públicas adecuadas, la búsqueda de la justicia social nos lleva a dar distintas opciones desde la TP.

Podemos señalar que la justicia social se manifiesta cuando las distintas instituciones sociales, políticas y económicas garantizan una distribución justa de bienes y beneficios a sus ciudadanos en conjunto. Quizás sea John Rawls, a través de su libro *Teoría de la Justicia* (1971), quien más se ha acercado a los teóricos y políticos de hoy. Su texto empieza describiendo el papel de la justicia:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad es en los sistemas del pensamiento. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Es por esa razón que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones. (Rawls, 2010:17)

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Esta mirada que realiza Rawls de poner a la justicia como la primera virtud de las instituciones sociales, si bien dichas instituciones están inmersas en las relaciones sociales y en la vida diaria, se pide que mantengan a la justicia como su primera virtud. Además la justicia está vinculada también a otras virtudes como la libertad y la verdad, y estas no están sujetas a transacciones ni a ningún elemento perturbador que pueda menoscabar la libertad que todos tenemos.

Asimismo, la justicia social se manifiesta como los principios que proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad, y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.

Si la justicia social tiene que ver con una distribución de beneficios, estamos llamados a manifestar, dentro de los postulados de la TP, que toda distribución de bienes y servicios por parte del Estado debe ser en beneficio de todos sin importar condición social, sexo o religión. La distribución equitativa rompe con todo sistema neoliberal que busca la satisfacción y el goce de beneficios económicos para algunos pocos, y no logra entender la gran masa de población.

También podemos observar la justicia social en las políticas públicas. En América Latina tenemos hoy dos opciones muy marcadas sobre el apoyo a los sectores más vulnerables de la sociedad como la tarjeta de bienes (cuando se recibe un subsidio de manera directa sea en dinero en efectivo, en bienes alimenticios o subvencionando los mismos), y la construcción de infraestructura (servicios básicos de luz, agua y desagüe, carreteras, hospitales, vías de acceso, etc).

A manera de conclusión

Los evangélicos siempre han estado en el espacio público. Su presencia en el continente y su lucha por legitimar su accionar en el mismo se desarrolló bajo la hegemonía de una religión oficial que no permitía el ejercicio de otro culto. Aun así, su presencia le permite asociarse con otros grupos y sociedades liberales que luchaban por las libertades civiles en todas las áreas de la vida política de las nuevas repúblicas.

Durante las primeras décadas del siglo pasado las comunidades evangélicas expresaron su opinión sobre diversos temas sociales como el matrimonio civil, los cementerios laicos, la educación laica, la separación Iglesia-Estado, entre otros, así como la implantación de una cultura y valores democráticos en las sociedades latinoamericanas. También se acompañó a los movimientos sociales que se venían gestando creando los espacios apropiados para la implantación de las ideas tanto de justicia social como de libertad, y ellas desde una visión de la herencia protestante.

El crecimiento de las distintas congregaciones evangélicas ha permitido asumir nuevos retos, inclusive cientos de evangélicos vienen asumiendo roles importantes en las distintas áreas de la administración pública. Nuestros jóvenes están culminando carreras y profesiones que son de gran demanda para el buen gobierno, asimismo las autoridades competentes saben del valor que tienen los evangélicos y cómo estos se encuentran en movilización ascendente tomando los espacios públicos que antes se les negaba y que hoy se les abre. Por esta razón, la preparación en la identidad, cultura y pensamiento social del cristianismo evangélico es necesario tomarla en cuenta.

Hoy la democracia integral, la justicia social, la libertad y la lucha contra la corrupción, así como la implantación de una cultura de valores,

son los desafíos que nos demandan las sociedades latinoamericanas; ejercer nuestra opinión e incidir en las distintas esferas del poder es lo que demanda la Teología Pública, gran desafío que estamos en proceso de alcanzar.

Referencias

ARANA, Quiroz Pedro. *Providencia y Revolución*. Cochabamba. Imprenta Visión, 1970.

BÁEZ-CAMARGO, Gonzalo. *Hacia la renovación religiosa en Hispano-América*. México. CUPSA, 1930.

BASTIÁN, Jean-Pierre. *Protestantes, Liberales y Fracmasones, Sociedades de ideas y modernidad en América Latina siglo XIX*, México. Fondo de Cultura Económica, 1990.

BRAGA, Eramo. *Pan Americanismo: aspecto religioso. Una relación e interpretación del Congreso de Acción Cristiana en la América Latina. Celebrada en Panamá del 10 al 19 de febrero 1916*. Nueva York. Sociedad para la Educación Misionera en los Estados Unidos y Canadá, 1916.

BROWNING, Webster. *El Congreso sobre obra cristiana en Sudamérica*. Montevideo. 1926.

CELA II, *Cristo, la Esperanza para América Latina*, Conferencia Evangélica Latinoamericana. Buenos Aires, Conferencia Evangélica del Río de la Plata, 1962.

DE FREITAS, Lopez Tiago. *Perspectivas hermenêuticas de uma teologia publica a partir dos clássicos religiosos cristãos. Uma leitura da obra a imaginação analógica de David Tracy*. Dissertação de Maestrado em

Teologia. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia Belo Horizonte. 2013.

ESCOBAR, Samuel. *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*. Casa Bautista de Publicaciones. Texas. 1987.

ESCOBAR, Samuel. *Evangélio y Realidad Social. Ensayos*. Casa Bautista de Publicaciones. Texas. 1988.

GUTIÉRREZ, Tomás. *Protestantismo y Cultura, aportes y proyecciones*. Quito. Clai. 1994.

GUTIÉRREZ, Tomás. *El "hermano" Fujimori. Evangélicos y poder político en el Perú de los 90°*. Lima. Editorial AHP. 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. Salamanca. 7ma. Edición. Ediciones Sígueme. 1975.

HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la publicidad burguesa*. Buenos Aires. 1983.

HABERMAS, Jürgen, TAYLOR, Charles, BUTLER Judith y WEST, Cornel. *El Poder de la religión en la esfera pública*. Madrid. Editorial Trotta. 2011.

HOBBSAWM, Eric. *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*. Barcelona. Editorial Crítica. 2013.

IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA (ISAL). *II Consulta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad: América Hoy: acción de Dios y responsabilidad del hombre*. Santiago de Chile. ISAL. 1966.

INMAN, Samuel Guy. *América Revolucionaria*. Madrid. Javier Morata, editor. 1933.

MACKAY, John A. *That other America*. New York. FriendshipPress. 1935.

MACKAY, John A. *El otro Cristo Español*. Lima. 3ra. Edición. Edición especial de celebración de las bodas de Diamante del Colegio San Andrés (antes Anglo-Peruano), 1991.

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

- NELSON, Wilton. (Ed.). *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Editorial Caribe, Miami. 1989.
- PAREDES, Tito. *El Evangelio en platos de barro. Fe y Misión Cristiana, Ciencias Sociales y Antropología*. Lima. Ediciones Presencia. 1989.
- RALWS, John. *Teoría de la Justicia*. México 7ta. Reimpresión. Fondo de Cultura Económica. 2010.
- REMBAO, Alberto. *Discurso a la nación evangélica*. México, CUPSA. 1949.
- RYCROFT, Stanley. *Sobre este Fundamento, Cimientos Cristianos de la Cultura Latinoamericana*. Buenos Aires. Editorial La Aurora. 1944.
- RYCROFT, Stanley. *Religión y fe en la América Latina*. México. Casa Unida de Publicaciones. 1962.
- SHAULL, Ricardo. *El Cristianismo y la Revolución Social*. Buenos Aires. Editorial y Librería Aurora y Casa Unida de Publicaciones, México. 1954.
- SINNER, Rudolf Von. *Teología Pública no Brasil: Uma primeiro balanço*. Belo Horizonte, *Perspectiva Teológica*, Año 4, Número 122, p. 11-28, Jan/Abr 2012.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid. Alianza Editorial. 2010.



12. El cuerpo: Travesía por la sexualidad, la diversidad y la integración

Priscila Barredo Pantí

El cuerpo: materia, carne, metáfora, mercancía, arma, modelo, arte, cárcel, espacio del alma, estructura física, símbolo ¿Qué es el cuerpo? Es aquel instrumento de análisis científico, es la casa en la que habitamos, es el mapa de nuestra vida, con cicatrices y rasgos que suman a nuestra identidad, es la obra completa que gime desde sus adentros con dolor, desespero, placer, fuerza el cuerpo somos nosotras, nosotros, en su integralidad, sin fragmentaciones, ni dualidades.

En la presente ponencia, se tomará el concepto de cuerpo como punto de partida para emprender una breve travesía por los senderos del género y la sexualidad, enfocándonos en la diversidad sexual hoy, y en la integración de los miembros del cuerpo de Cristo, a la luz de 1 Corintios 12. A través del concepto de cuerpo, solo se pretende enunciar algunos imaginarios que tenemos del mismo en relación a las identidades de género expresadas con mayor amplitud en el presente tiempo y los desafíos que, como cuerpo de Cristo, consideramos que debemos enfrentar.

Género y sexualidad

Para hablar de sexualidad resulta imprescindible hacerlo sobre el sistema sexo/género, estructura social que consiste en diferenciar entre “sexo”, es decir, las características fisiológicas con las que nacemos (lo cual, salvo algunas importantes excepciones) definen si somos machos o hembras de acuerdo a los genitales; y entre “género”, es decir, las construcciones sociales de lo masculino y femenino, que cada sociedad y cultura ha desarrollado en cuanto a las prácticas, roles y concepciones asignadas a cada persona en virtud de su sexo. Resulta fundamental entender esta diferencia para romper el paradigma esencialista que pretende mostrar como algo “natural” lo que ha sido producto de una construcción social y cultural. En pocas palabras, comprender que las mujeres y los hombres no nacen sino que se hacen.

Género, como categoría social está entramada con otras categorías como clase, raza/etnia, religión, edad, entre otras. Esta mirada interseccional nos permite desarrollar un análisis más integrado que considera las dimensiones de la realidad social y de las personas inmersas en ella; por ejemplo, la historia de un hombre blanco, académico, europeo y de clase alta, no es igual a la de un hombre centroamericano de clase baja, y la realidad de este, no es la misma que la de una joven indígena del sur de México. Y en esto caben las preguntas, ¿cómo viven estas personas su sexualidad?, ¿cuáles son las libertades, derechos y situaciones concretas que enmarcan sus relaciones con otros y otras?, ¿cuál es la importancia del análisis de género en las formas de ejercer la sexualidad de mujeres y hombres?, ¿qué desigualdades, injusticias y sufrimientos en cuanto al ejercicio de su sexualidad pasan quienes están en los márgenes de la sociedad? Mucho que responder cuando los esfuerzos de iglesias y agrupaciones cristianas en materia de educación sexual y derechos sexuales y

reproductivos, son los menos en comparación con otras iniciativas que sí ocupan a las congregaciones religiosas.

Es así que, un primer reto es incorporar la perspectiva de género a nivel individual y colectivo en una sociedad e iglesia que, históricamente, se ha regido por un sistema patriarcal¹ y androcéntrico que legitima lo masculino como universal en detrimento de lo considerado socialmente femenino, impidiendo la construcción de una sociedad y sexualidad equitativa y sana, la cual concibe un disfrute y complicidad en relaciones entre iguales, y no en relaciones de poder en las que la dominación limita el bienestar y vida plena de las personas. Ante esto, es importante presentar la influencia de la visión aristotélica en el cristianismo, en relación a los cuerpos femeninos y masculinos, visión que mantiene sus efectos en el inconsciente colectivo hoy. La Bibliista y Socióloga, Irene Foulkes, en su artículo "Biología antigua y teoría de género en el primer siglo", señala que Aristóteles desarrolló su teoría de género sobre una propuesta biológica, la cual afirma que el macho tiene más calor "porque produce la forma más refinada de la sangre, la forma hirviendo, espumante que se llama el semen, la semilla de vida". Por el contrario, el cuerpo femenino es "como un cuerpo deformado, incompleto, carente del calor necesario para comportarse con fuerza, dominio propio, inteligencia y autoridad. Se ve la prueba de esta imperfección de la mujer en su incapacidad biológica de llevar su propio nutriente, la sangre, a su estado perfeccionado como semen".² Por esto, se asumía que la mujer debía ser dominada por el hombre pues se creía que él llevaba la semilla de la vida y ella solo era

1 Según Sandra M. Schneiders, patriarcado es: Estructura de poder masculino cuyas relaciones son entendidas en términos de superioridad e inferioridad, y donde la cohesión social está garantizada por el ejercicio de poder dominante (1986, 13). Citada por Fanny Geymonat-Pantelís en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*. Editorial SEBILA. San José, Costa Rica, 2009, 75.

2 Foulkes, Irene. Biología antigua y teoría de género en el primer siglo.

un receptáculo de la misma. Hoy día, tendríamos que preguntarnos en qué maneras se manifiesta esta idea jerárquica y de preeminencia del hombre sobre la mujer en el terreno de la sexualidad.

Ahora bien, ¿qué es la sexualidad? de acuerdo a la definición de la Organización Mundial de la Salud: "La sexualidad, es un aspecto fundamental del hecho de ser humano a lo largo de la vida y abarca el sexo, las identidades y los roles de género, la orientación sexual, el erotismo, el placer, el vínculo afectivo y la reproducción. Se experimenta y se expresa en forma de pensamientos, fantasías, deseos, creencias, actitudes, valores, conductas, prácticas, roles y relaciones. Si bien la sexualidad puede abarcar todas estas dimensiones, no siempre se experimentan o se expresan todas. La sexualidad es influenciada por la interacción de factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, políticos, culturales, éticos, legales, históricos, religiosos y espirituales".³

En este sentido, la sexualidad tan amplia como compleja, es parte central de la vida creada por Dios, que se cruza con las experiencias, las ideas, la fe, el contexto, las cosmovisiones individuales y comunitarias del ser. Con frecuencia se asocia la sexualidad solo al aspecto biológico, reproductivo y genital, dejando de lado las otras áreas que se entrecruzan y se configuran en las relaciones cotidianas de mujeres y hombres de diferentes contextos, preferencias, sectores y personalidades. Usualmente, también, se trata la sexualidad y sus derivados con prejuicio, sospecha y desconocimiento, alterando así las posibilidades de reconocer la creación divina en su totalidad, sin tabúes ni miedos.

Empezando por el cuerpo, el cual se suele asociar con tentación, pecado, carnalidad e inmoralidad, mucho más si este pertenece a una mujer, peligro de seducción para hombres fieles e ingenuos. En esto,

3 Organización Mundial de la Salud, Working Definitions [Definiciones básicas], http://www.who.int/reproductive-health/gender/sexual_health.html#2

como es evidente, intervienen concepciones de género que afectan y distorsionan la riqueza expansiva del ser hombre, del ser mujer en el ejercicio de su libertad corporal, intelectual, espiritual y emocional. Por esta razón, la iglesia como cuerpo de Cristo, tiene la cuestión de repensar sus paradigmas acerca del género y la sexualidad, sobre todo, en relación a las nuevas generaciones que están creciendo en un mundo que cambia vertiginosamente, expuestos a mensajes de muchos medios de comunicación que presentan la sexualidad de forma distorsionada e inequitativa, y al cuerpo como objeto de consumo, como mercancía para un placer, muchas veces, egoísta y mezquino.

Como ejemplo, el fenómeno novelesco (2011) más reciente llevado a la pantalla grande, *Las 50 sombras de Gray* (2015), exhibe la relación entre una recién graduada de la universidad y un joven magnate de negocios. La novela se destaca por sus escenas explícitamente eróticas, con elementos de las prácticas sexuales que involucran:

bondage/disciplina, dominación/sumisión, sadismo/masochismo.⁴ El filme *Las 50 sombras de Gray* recaudó más de 569 millones de dólares en solo tres semanas y abarrotó las salas de cine en decenas de países. En Estados Unidos, el Centro Nacional contra la Explotación Sexual denunció que la novela legitimaba la violencia contra las mujeres a través de la violencia sexual, el abuso de poder, la desigualdad de género y la coerción.⁵

Otros colectivos, organizaciones y movimientos también expresaron la misma denuncia. ¿Qué refleja este “éxito taquillero”? Por un lado, que tanto el libro como la película, récord de ventas a

4 http://es.wikipedia.org/wiki/Cincuenta_sombras_de_Grey

5 http://es.wikipedia.org/wiki/Cincuenta_sombras_de_Grey_%28pel%C3%ADcula%29

nivel mundial, hayan impactado más al público femenino, señala que cada vez hay más mujeres en búsqueda del placer sexual que necesita ser liberado después de siglos de represión, culpa y vergüenza. Por otro lado, que la exploración de una sexualidad sana debe ser vivida en equidad, respeto y reciprocidad, y que en este proyecto fílmico se pierde por completo ya que hay una “sumisa” y un dominante, que aun en consenso, avalan las relaciones de poder y control. Aunque no es propósito de esta reflexión analizar este contenido cinematográfico, sí se toma de ejemplo representativo para su estudio posterior de cara a los desafíos de este mundo interconectado y mediático en el que la información y los contenidos fluyen y se comparten en cuestión de segundos, traspasando cualquier frontera geográfica, social, generacional y cultural.

Se requiere, entonces, desde nuestras confesiones de fe, generar diálogos en convivencia, centrados en el cuerpo, las sexualidades y los derechos sexuales y reproductivos, a la luz de la Biblia y la Teología, recuperando la imagen de una divinidad creadora que se place, se alegra y se mueve con pasión y ternura, que ama y atrae, que conversa y fluye como un, como una amante que se conecta en lo más íntimo de nuestra vida.

La Teóloga brasileña Nancy Cardoso lo expresa así:

La tradición cristiana, como vivimos en América Latina, ha sido instrumento eficiente de represión de la sexualidad y de las expresiones del amor ().

Como si en el amor y en el beso, en el sexo y en la nostalgia, en el celo y en el andar con las manos tomadas no hubiera inspiración y motivos para las oraciones y agradecimientos, a la confesión de los pecados y al

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

arrepentimiento, al ayuno y a la vigilia, a la reflexión y a la bendición.

También en el trabajo con la Biblia los amores y la sexualidad desaparecen... ¡como si los textos no estuvieran impregnados de los sudores de muchos amantes! Justamente por ser memoria liberadora de los pobres, memoria curtida en el cuerpo esperanzado y luchador de hombres y mujeres concretos, y en relaciones es que los textos sagrados se alimentan también de las vivencias y conversaciones amorosas.⁶

La Biblia posee importantes porciones en las que se muestra el erotismo como una fuente divina de placer, espiritualidad y conexión. Tal es el caso del libro Cantar de los Cantares, en el que por medio del lenguaje poético, se presenta la relación apasionada, profunda y espiritual de los amantes que se buscan, se tocan, se huelen y se de-sean con ternura y desenfreno, con gemidos y besos, con admiración y disfrute. En esto, se mueve el Creador, en los cuerpos, los afectos y los placeres; pues ahí está también la vida plena, en el ejercicio consciente de una sexualidad comprometida con relaciones significativas y solidarias, en acuerdos y consensos entre iguales, en donde uno nunca es más que el otro.

⁶ Nancy Cardoso, Amor en Delicias. Revista RIBLA, Por manos de mujer N° 15. Fuente: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla15/ah%20amor%20en%20delicias.html>

La diversidad sexual y las identidades de género: ¿Por qué es un dilema para la iglesia?

En el presente siglo, un tema que ha cobrado singular importancia para las sociedades y la iglesia, en relación a la sexualidad es el de la diversidad sexual, el cual confronta los conceptos que tenemos del cuerpo, de lo que creemos que este dice en cuanto a la identidad de género de una persona, en consecuencia con su genitalidad, sus formas y funciones biológicas. Sobre todo cuando en medio de nuestras inquietudes como creyentes la Biblia, como Palabra de Dios, no es tan clara como muchas personas arguyen, porque haciéndole justicia a los pasajes que tocan temas relacionados a la homosexualidad en el Antiguo y Nuevo Testamento, el asunto no es tan sencillo ni tan evidente, se requiere un acercamiento más interdisciplinario y un trabajo interpretativo serio, para evitar los cortos circuitos hermenéuticos. Al respecto, en su artículo Aportes para el diálogo sobre la homosexualidad y la Biblia, Irene Foulkes apunta:

Hoy recibimos las cartas a los corintios y a los romanos reconociendo que el mensaje de Dios viene encarnado en situaciones históricas particulares y que tiene su significado en estrecha relación con aquellos contextos culturales () sobre el tema de la homosexualidad, un aspecto importante del contexto original del Nuevo Testamento consiste en los conceptos que regían el pensamiento de esa época en cuanto al cuerpo humano, la psique y la conducta sexual. El estudio de las condiciones y las ideas del primer contexto de estos textos exige que examinemos también los conceptos que rigen nuestro propio pensamiento en estas áreas, para evitar que

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

distorsionen nuestra interpretación de los textos de otra época y otra cultura. Al mismo tiempo reconocemos que nuestro tema nos obliga a estar al tanto de los avances científicos que puedan ampliar nuestra comprensión de la homosexualidad.

Por esto, es fundamental un estudio profundo de las identidades de género en nuestra cultura hoy, y su relación con los textos considerados “difíciles”, ubicándolos en su contexto social, político y cultural. Pues aunque es cierto que hay varias posturas bíblicas y teológicas respecto a esta temática, también lo es que cada una debe observarse y analizarse no solo con un criterio abierto y con las herramientas básicas del hermenéuta, sino también con información y conocimiento derivado de los estudios sociales, psicológicos, biológicos, antropológicos e históricos. Pero sobre todo, con las experiencias de vida genuinas y continuas de caminar a la par de personas de la diversidad, en amistad y cercanía significativa, para aplicar lo que acertadamente señalaba Pablo Freire, “hay que desarrollar la pedagogía de la pregunta”.

No es propósito de esta ponencia llegar a conclusiones simples ni definir las posturas que

“debemos” tener en cuanto a las comunidades LGBTI (Lésbico, Gay, Bisexual, Trans, Intersexual), ni mucho menos establecer lo que dice Dios y la Biblia sobre ellas.

Pretenderlo, además de que es pretencioso, no es tarea para realizarse de forma unilateral y desde esta posición univocal, sino que conviene hacerse en colectivo, compartiendo, intercambiando historias e inquietudes, alrededor de la mesa, todas y todos, con la disposición de escuchar, preguntar y aprender, preguntándole al texto

bíblico, sí, pero preguntándole, más que nada, a quienes transitan estos senderos.

Aportes para el estudio y la reflexión

El reto no es sencillo, porque nos confronta con lo desconocido, con lo no convencional, con nuestras presuposiciones y creencias culturales, sociales y religiosas. Sin embargo, ante esta labor resulta necesario identificar las diferencias entre los conceptos de identidades de género y orientación sexual, pues con regularidad se confunden y utilizan de forma equivocada.

La identidad de género se refiere a la identificación de una persona como hombre o como mujer, independientemente de su sexo, orientación sexual, edad y nivel socio-económico. En otras palabras, una persona puede sentir una identidad de género distinta a la de sus características fisiológicas innatas.⁷ Conviene distinguir cuáles son las identidades de género hoy más allá de hombre y mujer: Transgénero, transexual, travesti e intersexual. Por su lado, la orientación sexual es independiente del sexo biológico o de la identidad de género; se refiere a la capacidad de cada persona de sentir una profunda atracción emocional, afectiva y sexual por personas de un género diferente al suyo, de su mismo género o de más de un género, así como a la capacidad de mantener relaciones íntimas y sexuales con personas. Es un concepto complejo cuyas formas cambian con el tiempo y difieren entre las diferentes culturas.⁸ La orientación sexual puede ser: heterosexual, homosexual o bisexual.

7 Identidad de género. http://www.ecured.cu/index.php/Identidad_de_g%C3%A9nero

8 http://www.uchile.cl/documentos/orientacion-sexual-e-identidad-de-gene-ro_5053_1_2604.pdf

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Esta complejidad en las “nuevas” (o más bien expuestas) expresiones de la sexualidad, ha mantenido a la mayoría de las iglesias evangélicas resistentes y alejadas de este sector de la población, pasando por alto que dentro de las mismas existen personas con importantes preguntas, realidades, prácticas y estilos de vida asociados a la diversidad sexual, que de igual forma requieren ser escuchadas sin respuestas simples y cuestionables como: “Dios odia el pecado pero no al pecador”, “Hay que vivir en santidad”, “Para Dios no hay imposibles”, “Todo lo puedes en Cristo que te fortalece”, “La Biblia es muy clara”, entre muchas otras que, con seguridad, hemos oído o dicho.

Ahora bien y volviendo a subrayar la categoría de género, ¿qué expresiones de esta diversidad sexual han resultado más excluidas y señaladas en nuestras sociedades y comunidades cristianas? Los estudios de masculinidades, género y sexualidad han demostrado que son aquellas que ponen a prueba la masculinidad hegemónica, porque esta se construye sobre la base de lo no femenino, es decir, “ser hombre es no ser mujer”. Por ende, las transexuales, las transgénero, las travestis y los homosexuales han sido blanco de mayor discriminación, exclusión y de diferentes tipos de violencia (y muerte), porque su identidad de género u orientación sexual confronta, directamente, el constructo social de lo que en el sistema patriarcal significa “ser hombre”. No es extraño ver prácticas de discriminación contra esta población, no solo allá “afuera” sino dentro de nuestras iglesias; desde las formas más sutiles como las más agresivas; desde el lenguaje, pasando por los chistes y burlas, hasta lo más obvio como el rechazo evidente.

¿Qué revela la acción de referirse a las trans y a los homosexuales con apodos peyorativos, en muchas ocasiones, añadiendo tonos de voz y ademanes “femeninos” para resaltar su condición?, ¿por qué esto parece inocente y gracioso?, o bien, ¿qué

refleja el hecho de que cuando se quiere ridiculizar a un hombre adulto o a un niño se le llama “nena”, “mandilón” o “niña”?, ¿qué evidencian estos hechos? Lo que ya se ha señalado: la masculinidad hegemónica o dominante se sustenta en lo no femenino, en no ser débil, emocional, superficial, vulnerable, frágil, histérico y miedoso en contraste con ser fuerte, racional, determinado, osado, valiente, poderoso y ecuánime; como si estas características no fueran humanas, sino exclusivas y naturales de un sexo u otro. Lo mismo sucede con los cuerpos, y en esto, las mujeres trans (nacidos biohombres) transgreden los estereotipos y características corporales masculinas (no necesariamente los femeninos, pero ese es tema de otra reflexión), separándose de esta condición y trasladándose, temporal o definitivamente, al cuerpo femenino. Por su parte, los hombres homosexuales también cuestionan, en otro nivel, sus cuerpos masculinos, quebrando el mandato cultural de que ser hombre es ser exitoso con una mujer (o varias). Esto, igualmente, inquieta y atemoriza, pues por siglos en la iglesia cristiana ha preponderado la perspectiva patriarcal y heteronormativa (además de adultocéntrica y eurocéntrica). Por lo anterior, y en cuanto a los cuerpos femeninos cito a Bordieu:

La dominación masculina, que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (esse) es un ser percibido (percipi), tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia simbólica. Existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto que objetos acogedores, atractivos, disponibles. Se espera de ellas que sean ‘femeninas’ (...). Y la supuesta ‘feminidad’ solo es a menudo una forma de complacencia respecto

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

a las expectativas masculinas, reales o supuestas, especialmente en materia de incremento del ego.⁹

De aquí, la ambivalencia y las contradicciones de muchos hombres “heterosexuales” que así como sienten aversión por los de la diversidad sexual y que, a su vez, generan una creciente demanda de sexo pago con transexuales y travestis. El tema, como se sabe, es amplio y en ningún modo, estas reflexiones pretenden ser exhaustivas; lo que sí pretenden es colocarnos en el terreno de la reflexión y la rica discusión que nos ayude a mirar las nuevas fronteras, descubrir y explorar los caminos y, aun en la incertidumbre del cómo, del por qué, nos atrevamos a cruzar, sosteniéndonos unas a otros, entendiendo los ritmos y pasos de cada cual, y animándonos a las buenas obras. La teóloga Yolanda Hurtado señala:

No podemos seguir permitiéndonos la parálisis del miedo ante la urgencia de deconstruir lo femenino y lo masculino. Deconstruir nuestros cuerpos físicos y nuestros cuerpos relacionales implican en sí mismos nuestro cuerpo espiritual. Nuestros cuerpos han sido lo suficientemente avasallados en el cuerpo de los nuestros y las nuestras que murieron sin haber vivido el sueño de Dios en sus vidas. Sueño de equidad, de relaciones pares nacidas del respeto, el reconocimiento a la plena dignidad humana de los hombres y las mujeres como nos propone el libro de Génesis. Este miedo ha llevado a nuestras iglesias a convertir muchas veces lo cultural o histórico en teología.¹⁰

9 Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Editorial ANAGRAMA, Barcelona, 2000, p. 86.

10 Yolanda Hurtado Jiménez, *Género y Sexualidad*. Revista Signos de vida, N° 60 Edición especial Diciembre 2011. Editada por el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

El cuerpo de Cristo: Integración en la diversidad

Así Dios ha dispuesto los miembros de nuestro cuerpo, dando mayor honra a los que menos tenían, a fin de que no haya división en el cuerpo, sino que sus miembros se preocupen por igual unos por otros. Si uno de los miembros sufre, los demás comparten su sufrimiento; y si uno de ellos recibe honor, los demás se alegran con él. (vv.25 y 26, NVI).

En 1 Corintios 12.12-26, Pablo utiliza la metáfora del cuerpo, para hablar de la diversidad de los miembros, destacando la importancia de los “débiles”, de los “menos honrosos” y a los “menos presentables” a quienes los dominantes de la congregación menospreciaban y excluían. Usualmente, se habla de este pasaje para respaldar la idea de la unidad en medio de ciertas diferencias que, con frecuencia y casi en automático, asociamos a la personalidad, el carácter, las habilidades y los dones. Sin embargo, el mensaje paulino es confrontativo e incómodo para quienes ostentan poder en la iglesia corintia, está argumentando que para que el cuerpo funcione es indispensable que cada miembro sea reconocido, no discriminado ni hecho a un lado por su condición social y económica.

Ahora bien, hoy día, ¿siguen dominando criterios e ideas de grupos y personas con mayor poder e influencia en nuestras iglesias y organizaciones cristianas?, si es así, ¿a qué grupos se está excluyendo y de qué maneras? En la actualidad, ¿quiénes tendrían que incomodarse por menospreciar y hacer a un lado al otro por su condición socioeconómica, edad, escolaridad, etnia, sexo, orientación sexual o identidad de género? Hoy hace falta mirar nuestro cuerpo, el cuerpo del Cristo amigo, hermano, del que incluye, convive y reivindica; un cuerpo que tiene partes heridas y entumecidas por la falta de empatía, solidaridad, cuidado y amor. Para esto cito a la teóloga Ute Seibert:

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

Somos cuerpos, y es en nuestro cuerpo donde vivimos el dolor, la alegría, el abuso, la violencia, hambre y placer; el cuerpo es nuestro lugar de bendición y maldición. Participamos en el movimiento social como cuerpos; formando parte y queriendo transformar este cuerpo social, nos encontramos en la comunidad, en la iglesia -el cuerpo de Cristo- como cuerpos, compartiendo un cuerpo de creencias acerca de la vida, la muerte y la resurrección de los cuerpos; el sistema, económico negocia con los cuerpos, la cultura los moldea y las políticas afectan su crecimiento o deciden su exclusión.¹¹

Desafíos para la FTL hoy: cruzando fronteras

La Fraternidad Teológica Latinoamericana, como organización y movimiento evangélico, intercultural, contextual y diverso, nacido en los años 70, hoy 45 años después en el siglo XXI, tiene no el desafío, sino el deseo de continuar su transitar con la Misión Integral, incluyendo otros senderos y veredas que se abren a su paso, en los que muchos y muchas caminan con esperanza y con la visión de construir cada vez más iglesias de puertas abiertas que acuerpan, dialogan y se lanzan con aplomo y sabiduría a los retos del mundo de hoy, sobre todo, en el terreno del género y la sexualidad.

La FTL, cuenta hoy con una nueva modalidad de reflexión comunitaria que no conoce fronteras y que persigue unificar y conjuntar esfuerzos de creyentes con interés y trabajo especial en determinadas

11 Ute Seibert. Hacer teología feminista. Entre el cuerpo y la palabra. <http://www.efeta.org/descarga/teologiafeminista.pdf>. Texto extraído de la web de la Revista Alternativas, no disponible en la actualidad.

áreas de interés, me refiero a los Grupos Temáticos (GT). Hoy existen nueve, entre los que quiero destacar el de Género y Sexualidad.

En este Grupo Temático participan las y los creyentes que estén interesadas en reflexionar, profundizar y aportar al diálogo intergene-racional e intercultural sobre género y sexualidad desde la Biblia, la Teología, la socio-pastoral y otras disciplinas como la Psicología, Educación, Sociología, Antropología, Comunicación, entre otras. En los encuentros en línea, se propone abordar, investigar y reflexionar sobre los diferentes aspectos, entre los que destacan: Los aportes de las teologías feministas latinoamericanas, la hermenéutica con perspectiva de género, estudios de las masculinidades en América Latina y El Caribe, las comunidades de la diversidad sexual (LGBTI), la perspectiva de género en la iglesia, y la Teología del cuerpo, por mencionar algunos.

Otra experiencia reciente de la FTL en su modalidad de núcleo local que debe subrayarse es la de Costa Rica, en donde todo el año 2013 se realizó una serie de conversatorios sobre la Homosexualidad, logrando tener en cada encuentro diferentes voces y aportes desde distintas disciplinas, pero sobre todo, desde las experiencias concretas de hombres y mujeres de la diversidad sexual que, asumen y viven su fe cristiana en medio de la controversia, la inclusión, la ambivalencia, la exclusión, la resignación y la esperanza de un futuro más prometedor en el que, todas y todos somos uno en Cristo Jesús.

Es tiempo de releer y repensar la sexualidad e identidades de género a la luz del amor y la liberación del Dios comunitario, diverso y creador. Fomentar y crear espacios para capacitar sobre educación sexual, derechos sexuales y reproductivos, diversidad sexual y otros temas relevantes y urgentes, para las personas adultas, los niños, las niñas y adolescentes. De igual manera se espera desarrollar comunidades de fe inclusivas, diversas y participativas y generar

e as fronteiras teológicas na contemporaneidade

y participar en espacios de diálogo y convivencia con personas y/o grupos de la diversidad sexual.

Concluyo con las palabras de la pensadora y comunicadora española, Coral Herrera:

Solo habrá que tener los ojos bien abiertos y analizar el modo en que el patriarcado se ha insertado en nuestros cuerpos, nuestros sentimientos, nuestras costumbres, para derribar las antiguas estructuras que determinan nuestras relaciones personales y afectivas. Así podremos integrar las diferencias en un tono enriquecedor, y atrevernos a experimentar otros modos más igualitarios y libres de ser, de estar y de relacionarnos, más allá de las etiquetas.¹²

12 Herrera, Coral. Más allá de las etiquetas. Mujeres, hombres y trans. Editorial Txalaparta, Tafalla, Nafarroa, 2011. p. 15.



Organizadores

Alexander Fajardo

Secretário Executivo da FTL Setor Brasil (2015 –2018). Casado com Tatiana e pai da pequena Anne. Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo; Graduado em Comunicação Social com habilitação em jornalismo pela Universidade Bandeirante de São Paulo e Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana. Especializando-se em Gestão e Docência no Ensino Superior pela Universidade Luterana do Brasil. Professor na graduação em Teologia na Faculdade Nazarena do Brasil na cidade de Campinas. Coordena o núcleo da FTL nesta mesma cidade. Em 2012 participou da delegação brasileira no CLADE V ocorrido em San José, Costa Rica. Participa da Fraternidade Teológica desde 2009.

David Mesquiati de Oliveira

Presidente da FTL – Setor Brasil (2015 –2018), Doutor em Teologia, Pastor da Assembleia de Deus Ministério Comunidade Glória, em Vila Velha –ES (Brasil) e membro da Fraternidade Teológica Latinoamericana (FTL). Tem pós-doutorado em Teologia pelo PPGT da PUC-Rio e é pós-doutorando pelo PPGT da Faculdades EST. É professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória (UNIDA) e pesquisador na Cadeira de Teologia Pública Rev. João Dias de Araújo, da UNIDA. É membro do comitê coordenador do Fórum Pentecostal Latinoamericano (FPLC) e da Rede Latinoamericana de Estudos Pentecostais (RELEP). Em 2012 participou da delegação brasileira no CLADE V ocorrido em San José, Costa Rica.



Autores

Jocabed Solano

Pertence a etnia indígena Guna de Panamá, onde está envolvida com seus pais em uma comunidade local Guna. Por 14 anos trabalhou na Comunidade de Estudantes Cristãos (CECPANAMA). Atualmente realiza seu mestrado no Centro de Estudos Teológicos Interdisciplina-res (CETI). Desde 2009 participa da FTL e atualmente faz parte da equipe coordenadora do núcleo FTL do Panamá.

Jonatan Menezes

Professor da Faculdade Teológica Sul Americana, Bacharel em Teologia e História, Mestre e Doutorando em História, autor de “Hu-manos, graças a Deus” e “Espiritualidade em transformação”, pela Novos Diálogos Editora. Pastor presbiteriano. Casado com Cibele, pai de Cauã. Membro da FTL desde 2004.

Luis Cruz-Villalobos

Pastor presbiteriano, nascido no Chile, é Psicólogo Clínico. Tem experiência em psicoterapia de adultos e casais desde 1999. É diretor da CIRES (Red Internacional de Investigación sobre resiliencia y espi-ritualidad). É membro da FTL desde 2009.

Marlon Fluck

Marlon Ronald Fluck, Graduação e Mestrado em Teologia pela EST, Doutor em Teologia e História pela Universidade de Basiléia (Suíça), é professor da Graduação e do Mestrado Profissional em Teologia das Faculdades Batista do Paraná, pastor da IECLB há 35 anos. Participa da FTL desde 1982. Foi um dos fundadores da FTL Setor Brasil e atua na atual diretoria.

Odja Barros

Pastora batista, formada em Educação Cristã pelo Seminário Teológico Batista do Norte, em Recife, Pernambuco e Pedagogia pela Universidade Federal de Alagoas. Mestrado em Teologia pela EST - Escola Superior de Teologia – RS e Doutorando em Teologia pela mesma instituição. Foi vice- presidente da FTL setor Brasil na gestão 2009 -2012. Compõe atualmente a junta executiva do CLAI - Conselho Latino Americano de Igrejas Cristãs. É Assessora do CEBI Centro de Estudos Bíblicos Ecumênicos - atua na assessoria da Leitura Popular da Bíblia e Leitura Feminista da Bíblia.

Priscila Barredo

De nacionalidad mexicana, possui licenciatura em Ciências da Comunicação e mestrado em Estudos Latino Americano com ênfase em Cultura e Desenvolvimento pela Universidade Nacional da Costa Rica. É coordenadora de comunicação do "*Movimiento Juntos con la Niñez y la Juventud*". Diretora do Departamento de Comunicação da Universidade Bíblica Latinoamericana em San José, Costa Rica. Suas áreas de pesquisa são infância, gênero e incidências públicas.

René Padilla

Membro fundador da FTL, nascido no Equador, é bacharel em filosofia e teologia, mestre em teologia pelo Wheaton College nos Estados Unidos e doutor em Novo Testamento pela Universidade de Manchester na Inglaterra. Foi presidente da FTL e fundador e presidente emérito da Fundação Kairós, localizada na Argentina.

Samuel Escobar

Membro fundador da FTL, nascido no Peru, é mestre em artes e educação pela Universidade de São Marcos, em Lima. Doutor em filosofia pela Universidade Complutense de Madri. Foi o primeiro presidente da FTL eleito três vezes consecutivo entre 1970 e 1984. Na década de 60 foi missionário entre estudantes universitários no Brasil. Desde 2001 reside na Espanha onde desenvolve seus estudos e atua com no desenvolvimento missionário.

Sidney de Moraes Sanches

Biblista, doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2006), Mestre em Missiologia pelo Centro Evangélico de Missões em Viçosa (1996), e Graduado em Teologia pelo Seminário e Instituto Bíblico da Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil (1985). Foi fundador da Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte, FATE-BH (1996). Atualmente é coordenador do curso de Teologia da Faculdade Nazarena do Brasil na cidade de Campinas, onde faz parte do núcleo da FTL desta cidade. Participa da FTL desde 1992.



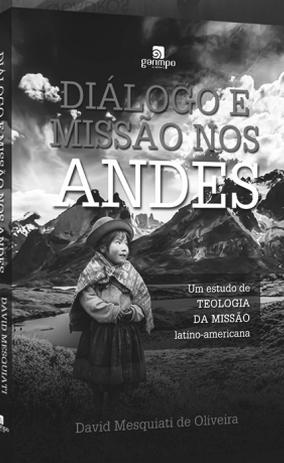
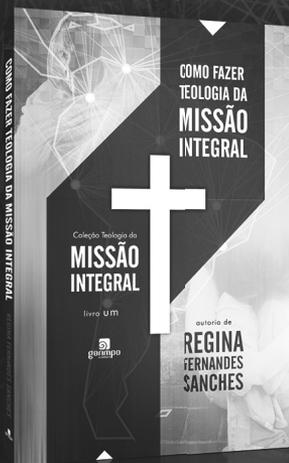
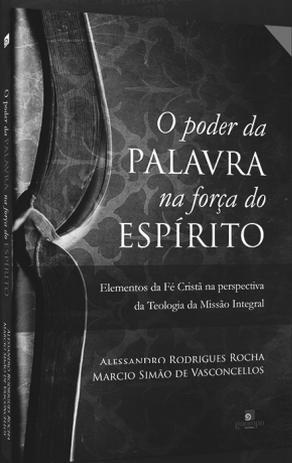
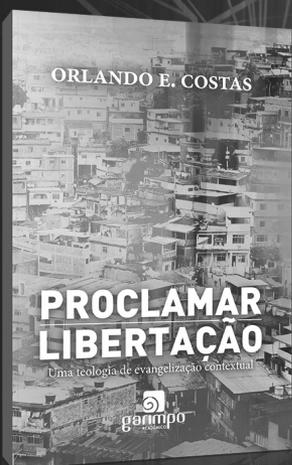
Tomás Gutiérrez Sanches

De nacionalidade peruana, formado em teologia pelo Seminário Bíblico Bautista, graduado em Sociologia e Ciências Políticas pela Universidade de São Marcos e mestre em Ciências Políticas pelo Pontífice Universidade Católica do Peru. Membro da FTL, professor da Universidad Seminario Evangélico de Lima y, actualmente, secretário técnico do Congresso da República do Perú.

Valdir Steuernagel

Pastor Luterano. Doutor em Missiologia pela Escola Luterana de Teologia de Chicago (EUA). Um dos organizadores da FTL setor Brasil no início da década de 80. Foi o coordenador geral do CLADE III em 1992. Primeiro brasileiro a presidir a FTL Continental em 1992, eleito em sua sexta Assembleia Geral. É Teólogo Sênior da Visão Mundial Internacional. Faz parte do núcleo Curitiba da FTL Brasil.

LIVROS SOBRE **MISSÃO INTEGRAL**




garimpo
EDITORIAL

www.garimpoeditorial.com.br

Caro leitor,

Esperamos que com este livro tenhamos
correspondido às suas expectativas.

E para atendê-lo melhor, compartilhe
conosco suas dúvidas e sugestões.

Escreva para: contato@garimpoeditorial.com.br.

Ou através do telefone: (11) 4114-8467