



**Harold Segura**

EDITOR

# ¿El poder del amor o el amor al poder?

Luces y sombras del ejercicio del poder  
en las iglesias evangélicas

EDICIONES  
**KAIROS**





Copyright © 2011 Ediciones Kairós

José Mármol 1734 - B1602EAF Florida  
Buenos Aires, Argentina  
[www.kairos.org.ar](http://www.kairos.org.ar)

Ediciones Kairós es un departamento de la Fundación Kairós,  
una organización no gubernamental sin fines de lucro  
dedicada a promover el discipulado cristiano y la misión integral  
desde una perspectiva evangélica y ecuménica  
con un enfoque contextual e interdisciplinario.

Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)  
Secretario de Publicaciones: Juan José Barreda Toscano

Diseño de la portada y diagramación: Adriana Vázquez

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,  
almacenada o transmitida de manera alguna  
ni por ningún medio, sea electrónico, químico,  
mecánico, óptico, de grabación o de fotografía,  
sin permiso previo de los editores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados  
*All rights reserved*

Segura Carmona, Harold

¿El poder del amor o el amor al poder?: luces y sombras del  
ejercicio del poder en las iglesias evangélicas  
Harold Segura Carmona

Dirigido por Guillermo C. Font - 1a ed. - Florida: Kairós, 2011

232 pp.; 20x14 cm. - (FTL N° 35)

ISBN 978-987-1355-40-2

1. Teología. I. Font, Guillermo C., dir. II. Título.





# Contenido

<b>Presentación</b>	5
<i>Harold Segura C.</i>	
1. Poder y Espíritu: la renuncia al dominio en el movimiento de Jesús	13
<i>Francisco Mena Oreamuno</i>	
2. ¿Toda potestad en el cielo y en la tierra? Usos y abusos del poder en la misión de la iglesia	39
<i>Nancy E. Bedford</i>	
3. Sobre apóstoles y relaciones de poder en las iglesias del Nuevo Testamento	63
<i>Juan José Barreda Toscano</i>	
4. Alteridad, paradoja y utopía: deconstrucción del poder desde la imaginación teológica	85
<i>Nicolás Panotto</i>	
5. Misión, poder y espiritualidad: empoderados por el Espíritu para la misión	111
<i>Elizabeth Salazar-Sanzana</i>	
6. Ejercitando la imaginación moral: modelos de presencia evangélica en el espacio público	135
<i>Flávio Conrado</i>	





7. Mal uso de poder en la misión de la iglesia: un estudio de caso con amplio alcance misiológico <i>Martín Ocaña Flores</i>	155
8. El poder amoroso de la iglesia: hacia una eclesiología de la ternura <i>Ofelia Ortega</i>	177
9. El empoderamiento de las iglesias como comunidades teológicas: el aporte del movimiento emergente norteamericano desde una mirada latinoamericana <i>Luis Marco Tapia</i>	189
10. «Dime qué clase de culto celebras y te diré qué clase de iglesia eres»: la Palabra de Dios, presente o ausente <i>Edesio Sánchez Cetina</i>	207
<b>Autoras y autores</b>	<b>229</b>





## Presentación

¿Quién duda del crecimiento explosivo que ha experimentado la población evangélica en las últimas décadas en América Latina y el Caribe? Las cifras, aunque no alcanzaron las anunciadas a finales de los años 80 por los especialistas en estadística proyectiva, sí lograron sorprender a propios y ajenos. Y con ese *éxito numérico*, ¿quién no se inquieta por la manera como se ha facilitado el surgimiento de preocupantes formas en el ejercicio del poder? El ejercicio del poder dentro y fuera del espacio eclesial. Porque a la vista está la forma como los evangélicos entramos en los debates públicos, sobre todo los de interés político electoral: propusimos candidatos, ingresamos a los medios de comunicación (en muchos casos, sin tener la debida formación técnica y profesional para esas labores) e hicimos saber que estábamos aquí y que no éramos pocos. Con este sentimiento de cruzados victoriosos hemos peregrinado por estas tierras de Colón.

En este nuevo «panorama de oportunidades», la cuota de poder político, económico y eclesial creció para bien de muchos, es cierto, pero para mal de algo: los valores del Reino. Éstos, en muchos casos, quedaron en entredicho. Por los diques esquivos del poder, usado así, como ejercicio egoísta de las oportunidades, se ha arriesgado la legitimidad del mensaje que se predica y la oportunidad de contribuir a los cambios





sociales desde el evangelio de Jesús, que es y será siempre una propuesta alternativa de nueva creación (2 Corintios 5.17).

La reflexión teológica y pastoral acerca del ejercicio del poder, de su dinámica social, espiritual y política, y del lugar de las iglesias y de los cristianos y cristianas en este nuevo escenario, puede hacer una contribución significativa a las comunidades de fe de nuestro continente. Éste es el propósito de la contribución colectiva que usted tiene en sus manos. Los diez capítulos de esta obra procuran promover, cada uno desde diferentes ángulos del saber teológico y social, la reflexión crítica situada en la realidad de nuestro continente, para animar nuevas prácticas del *poder como servicio*, y contribuir a la formación de comunidades que se conciban como instrumentos del Reino de Dios en la construcción de un mundo más justo y solidario.

Surge, entonces, una pregunta, entre otras: ¿quién, cómo, para qué y para quién debe ejercerse el poder dentro de las comunidades de fe, para que éstas sean testigos de ese Reino? Pregunta que sirvió como guía orientadora para cada uno de los escritores y escritoras. Sus aportes se enmarcan dentro de variados enfoques y perspectivas: teológico, pastoral, sociológico y cultural. En esto se sigue la buena tradición de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) de promover una plataforma de diálogo interdisciplinar entre personas que confiesen a Jesucristo como Salvador y Señor. Esta variedad de enfoques, de experiencias y de especializaciones es una de las riquezas del presente proyecto editorial.

El primer capítulo, escrito por Francisco Mena Oreamuno (Costa Rica) y titulado *Poder y espíritu: la renuencia al dominio en el movimiento de Jesús*, presenta, a partir del evangelio de Marcos, la libertad con la que Jesús asumió su función de maes-





tro y su renuncia consciente al dominio de sus discípulos. En ese sentido, ejerce su función social de liderazgo (de maestro, más exactamente) como un rebelde. Éste es el modelo para sus seguidores y seguidoras de todos los tiempos: servir como Jesús, experimentar la fuerza del Espíritu y la gratificación de promover la vida en el respeto y la dignidad. ¿No es éste, acaso, el anuncio del evangelio perdido que necesitamos recuperar? Pienso que sí, y Francisco nos hace el favor de recordárnoslo con precisión de biblista.

Nancy Bedford (Argentina-Estados Unidos) nos presenta el segundo capítulo, con el título *¿Toda potestad en el cielo y en la tierra? Usos y abusos del poder en la misión de la iglesia*. Ella explora la diferencia entre *apoderarse de* y *empoderar a*, entre el poder de Dios entendido como amor y el poder de la violencia y del control. Nancy se detiene en la expresión del evangelio «toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra», pronunciada por Jesús al final del evangelio de Mateo. En esta expresión, nos explica la autora, el poder de Dios se expresa como el amor de Dios, es decir, la potestad consiste en la facultad para darse a sí mismo. El poder no es, entonces, ejercer la violencia con un interés de efectividad pragmática (tan común en el clientelismo espiritual), sino un ejercicio de la libertad puesta al servicio de la vida abundante. Para su análisis, el capítulo emplea eje de género, tema que es también especialidad de Nancy.

El capítulo siguiente, *Sobre apóstoles y relaciones de poder en las iglesias del Nuevo Testamento*, fue escrito por Juan José Barreda (Perú-Argentina). En la primera parte, él estudia la función apostólica tal como la presenta el Nuevo Testamento, con sus variados matices y diversidades (incluidas las mujeres apóstoles). Después, analiza las relaciones que sostuvieron esos apóstoles con las comunidades de fe. En la parte final, y teniendo





en cuenta esa base bíblica anterior, se examina la pertinencia de ese ministerio para nuestros días. Para Juan José, la pregunta no es si puede o no haber apóstoles en nuestros días –él valida esa posibilidad– si no más bien si éstos son verdaderos apóstoles y seguidores del modelo servicial de Jesús.

*Alteridad, paradoja y utopía: deconstrucción del poder desde la imaginación teológica.* Este es el título del cuarto capítulo, escrito por Nicolás Panotto (Argentina). La visión maniquea e ingenua que muchas veces se tiene acerca del poder es el de una cúpula fuerte (los que ostentan el poder) que ejerce desde arriba su dominio sobre una base débil (los que son dominados) ubicada en la parte baja de la pirámide social. Ésta ha sido la visión tradicional. Pero Nicolás nos invita a pensar en esas otras construcciones subrepticias de poder que se expresan por medio de prácticas cotidianas (los discursos, los símbolos, los gestos, la estética y otras más). El autor afirma que el poder es simulación, y desarrolla su argumento acudiendo a diferentes corrientes de análisis de poder, en especial la corriente posestructuralista. Un análisis que se aplica a las condiciones actuales de las iglesias, en especial a sus discursos teológicos.

Elizabeth Salazar Sanzana (Chile) es la autora del quinto capítulo; el título es *Misión, poder y espiritualidad. Empoderados por el Espíritu para la misión.* La espiritualidad, nos dice ella, es el impulso que tenemos para responder en obediencia a la invitación de Dios de ser instrumentos de su amor y libertad hacia la humanidad y hacia su creación. En este capítulo se nos convoca a considerar la espiritualidad, la misión y la vida comunitaria como una sola propuesta de Cristo para ser comunidades justas e inclusivas. En este peregrinaje misionero de la iglesia se descubre –o se debería descubrir– lo que significa





ser una iglesia servidora, desprovista de toda pretensión de poder, a la manera de «los que son tenidos por gobernantes de las naciones» y «se enseñorean de ellas» (Marcos 10.42).

El sexto capítulo tiene por título *Ejercitando la imaginación moral. Modelos de presencia evangélica en el espacio público*, y fue escrito por Flavio Conrado (Brasil). Siguiendo la propuesta de dos autores cuyo campo de especialización y compromiso es la construcción de la paz –la investigadora y activista noruega, Elise M. Boulding, y el profesor menonita, John Paul Lederach– nuestro autor analiza dos experiencias creativas de cómo algunas iglesias y organizaciones brasileñas se han relacionado con la esfera pública. Estas experiencias, nos dice Flavio, podrían servir como marcos de referencia para un nuevo acercamiento de las iglesias a la sociedad para la construcción de nuevos modelos de participación ciudadana. ¿No es acaso esta participación una nueva y diferente forma de ejercer el poder en lugar de la ya desgastada participación en el campo de la política electoral?

En el séptimo capítulo, Martín Ocaña (Perú) presenta un estudio de caso del sur de su país. El título es *Mal uso del poder en la misión de la iglesia. Un estudio de caso con amplio alcance misionológico*. Su análisis permite ver el funcionamiento del poder en un espacio eclesial concreto, en este caso de una sociedad misionera que trabaja en comunidades indígenas aymaras. Un caso que refleja el maltrato y el abuso por parte de un grupo de cristianos sobre las comunidades a las que se supone habían sido llamados a ser modelo de servicio y humildad. Esta ambigüedad esencial del poder, o su *demoniicidad connatural*, como la llama Martín, debe ser superada por el modelo de Jesús, misionero por excelencia.





Ofelia Ortega (Cuba) es la autora del octavo capítulo, titulado de manera sugestiva: *El poder amoroso de la iglesia: hacia una eclesiología de la ternura*. El texto de Ofelia es, en cierta medida, una respuesta oportuna al caso presentado en el capítulo anterior. Ella hace suyas las palabras de Heinrich Böll cuando dice que «lo que ha faltado hasta ahora a los mensajeros del cristianismo de todo origen es la ternura». Una ternura que se traduce, para el caso de nuestras comunidades de fe latinoamericanas y caribeñas, en comunidades abiertas, proféticas, ecuménicas, solidarias e inclusivas, donde el anuncio de la verdad sea una demostración de ternura (como lo hizo Jesús, o el Pobre de Asís), en lugar de la imposición de la verdad por medios que usan (abusan) del poder de manera arbitraria.

El capítulo noveno se titula *El empoderamiento de las iglesias como comunidades teológicas: el aporte del movimiento emergente norteamericano desde una mirada latinoamericana*, y fue escrito por Luis Marco Tapia (Chile). Luis estudia el movimiento de las iglesias emergentes surgido en los Estados Unidos, en especial en lo que atañe a su propuesta acerca de la descentralización del poder en la iglesia local. Para Luis, este movimiento sugiere comunidades en las que se realiza un quehacer teológico abierto (sin los condicionamientos de la ortodoxia evangélica tradicional), lo que hace que la iglesia se empodere como artífice de su teología propia, contextual y local. Quizá, sugiere el autor, en este empoderamiento comunitario haya luces de esperanza para los muchos conflictos de poder dentro de las iglesias evangélicas latinoamericanas.

El último capítulo, escrito por Edesio Sánchez Cetina (México-Costa Rica), titulado *Dime qué clase de culto celebras y te diré qué clase de iglesia eres. La Palabra de Dios, presente*





*o ausente*, trata acerca de la relación entre culto (liturgia) y poder. Dice el autor que cuando el culto privilegia la música, el canto, las ofertas de felicidad y una vida privada de dolor, se le hace el juego al *status quo* y, por ende, se beneficia al liderazgo eclesiástico ávido de poder y de ganancias materiales. Su propuesta es mantener un balance entre obediencia y adoración, tal cual se nos muestra en el salterio bíblico.

Resta agradecer una vez más a cada uno de los autores y autoras por regalarnos este fruto de su esfuerzo y compromiso. La variedad de los enfoques, la riqueza de sus análisis y la diversidad disciplinaria con la que se acercan al tema del poder nos enriquecen y desafían. Sobre todo, nos invitan a retomar el modelo servicial de Jesús como antídoto contra los excesos del poder y la manipulación de lo sagrado para beneficio de intereses particulares. Es una invitación a ser una *iglesia servidora*, esquivada al abuso del poder e imitadora de Aquel que nos dijo que había venido para servir a todos y no para ser servido por ellos (Marcos 10.45).

Harold Segura C.  
Curridabat, San José, Costa Rica.  
Octubre 3 de 2011







# 1

## Poder y Espíritu: la renuncia al dominio en el movimiento de Jesús

---

*Francisco Mena Oreamuno*

En Marcos 9.34 los discípulos guardan silencio ante la pregunta de Jesús: «¿Qué discutían ustedes por el camino?». La cuestión que discutían se ofrece en 9.33: ¿quién sería el mayor entre los discípulos? Posteriormente, Jesús los reúne y les indica que quien quiera ser el primero será el último de todos y el servidor de todos. Luego, en 10.37, Santiago y Juan le solicitan a Jesús que les conceda, en su gloria, sentarse uno a su derecha y otro a su izquierda. Jesús les responde que esa decisión no está en sus manos. Ante esta pretensión, los otros diez se enojaron contra Santiago y Juan:

Pero Jesús, llamándolos, les dijo: Sabéis que los que son tenidos por gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen sobre ellas potestad. Pero no será así entre vosotros, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros, será vuestro servidor; y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos, porque el Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos. (Mr 10.42-45)





La respuesta de Jesús es convergente con la explicación que había dado en 9.35: quien quiera ser el mayor sea el último y el servidor de todos. Debe preguntarse por qué esta ansiedad por ocupar los primeros lugares, aquellos cercanos a la gloria o al honor de Jesús –en particular cuando él no tenía, en su momento, un honor capaz de ser codiciado– y por qué la respuesta de Jesús. En una sociedad en donde el honor es vital para la sobrevivencia, ¿por qué Jesús aconseja ser el último y actuar como un sirviente?

La relación entre honor y poder es propia de las sociedades del Mediterráneo del siglo primero. El nivel de honor que se posee es el que define cuánto poder se tiene. El consejo de Jesús va en dirección opuesta a los deseos de los discípulos, así como a las formas convencionales de poder tipificadas en la referencia a los gobernantes. Por esto, es conveniente discutir la posición de Jesús sobre el poder y las consecuencias prácticas para su movimiento en el evangelio según Marcos.

## ¿De qué se trata el poder?

Ignacio Martín-Baró señala que el poder tiene tres características esenciales:

- a. se da en las relaciones sociales;
- b. se basa en la posesión de recursos;
- c. produce un efecto en la misma relación social.<sup>1</sup>

El poder no es algo abstracto, es un dominio que se ejerce sobre otras personas o grupos. Quien tiene poder lo tiene porque posee algo que otros no tienen. Ese algo que se posee

---

<sup>1</sup> Ignacio Martín-Baró, *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica*, UCA, El Salvador, 1999, p. 97.





tiene un valor especial porque ha sido así establecido en la convivencia social. Así que, en una sociedad, existirán diversos objetos que son deseables y a los cuales cada persona o grupo tendrá o no acceso. El acceso o posesión de tales objetos establece grados de diferencia en las relaciones sociales.

Al ser un campo de valores compartidos, quienes tienen estos objetos y quienes no los tienen participan de un juego de relaciones que se vuelven constantemente sobre sí, haciendo que quien tiene poder tenga mayores ventajas y condiciones para preservarlo en contraposición con quien no lo tiene. Entonces, el poder es la medida de la influencia o dominio que una persona o grupo tiene sobre otras personas o grupos. En palabras de María García:

El poder es fuerza y relación. Es una relación de fuerzas. Es fuerza en relación con otras fuerzas, energía actuante que recorre el campo social de un punto a otro. No es una forma (por ejemplo, el Estado) sino que se expresa en toda relación: no puede ser entendido como simple represión, no sólo prohíbe sino que también incita, suscita, seduce, induce, facilita o dificulta, amplía o limita.<sup>2</sup>

Por esta razón, todas las personas tenemos una cantidad de poder que ejercemos diariamente como individuos o como colectividades. No se trata únicamente del poder que tienen las instituciones políticas o de cualquier otro tipo sino también de la forma como agenciamos la vida en la cotidianidad. El poder es la capacidad de dominar o de influenciar a otras personas o grupo en los ámbitos en donde actuamos.

---

<sup>2</sup> María I. García Canal, «Poder» en Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (Coordinadores), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Siglo XXI Editores, México, 2010, p. 211.





Toda persona participa de este juego del poder, no obstante, las rutinas humanas que conforman un sistema social se establecerán tarde o temprano como un orden mayor y más organizado. A esto se le llama institucionalización:

La institucionalización supone la consagración de aquellas actividades que mejor respondan a una circunstancia concreta a los intereses de los grupos que disponen de mayor poder. Así, la activación de rutinas institucionalizadas supone la realización de un dominio social: en la medida en que las personas aceptan las normas de esas rutinas establecidas, y las incorporan como su mundo en la socialización, se someten a los intereses sociales impuestos a través del poder.<sup>3</sup>

Las instituciones son formas sociales que concentran poder por encima de los individuos, como por ejemplo, los Ministerios de un país. Pero también se refiere a las tradiciones que establecen valores y orientaciones sociales menos evidentes pero igualmente decisivos. En el caso de Costa Rica, la democracia participa de ambos modos de institucionalización. Se refiere al conjunto de formas (Tribunal Supremo de Elecciones, partidos políticos, leyes y demás) que permiten la elección de las personas representantes en distintos puestos públicos. A la vez se refiere al valor que esto adquiere en la comprensión del ser costarricense como una persona libre.

En el ámbito de las iglesias, los espacios de poder son los ministerios como el sacerdotal o el pastoral, música y animación, educación cristiana y catequesis, entre otros. Martín-Baró indica:

---

<sup>3</sup> Martín-Baró, *op. cit.*, 1999, p. 94.





Uno de los aspectos más importantes del poder desde el punto de vista de la psicología social es su tendencia a ocultarse, incluso a negarse como tal, es decir, como poder, y a presentarse como exigencia natural o razón social. Así aparecerá que los comportamientos son posibilitados y requeridos porque corresponden a las exigencias de la naturaleza humana o porque son considerados socialmente valiosos y no porque respondan a los intereses dominantes o porque sean convenientes a los objetivos de quienes se benefician del sistema social establecido. Como dice Michel Foucault (1980, p. 105), «el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo». El poder se transforma en valor que a su vez justifica al poder, negando su influjo o su existencia misma.<sup>4</sup>

El poder se oculta de muchas maneras. El uso de la palabra «Siervo» refleja este tipo de ocultamiento. El contenido de la palabra se ha subvertido: «Siervo» es la persona que tiene poder dentro de una congregación, es un título honorífico. Sin embargo, «Siervo» significa todo lo contrario a tener honor o poder. Es la persona que sirve en un contexto de esclavitud o de subordinación total. Dar el nombre «Siervo» a un pastor o apóstol u otro ministro/a con evidente autoridad/poder sobre otras personas de la congregación es invertir su significado. Se invierte el significado pero se mantiene el poder. Esto es lo significativo: quien es denominado Siervo, y se siente a gusto con esta denominación, también disfruta del poder que se le ha dado con ella. No renuncia al poder, lo utiliza, para bien o para mal, pero sigue teniendo poder. Asumir como válida y legítima la denominación de «Siervo» no implica asumir

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 95.





tal papel, al contrario, lo que se suplanta es la denominación misma y ahora significa «señor».

Estos son los elementos básicos necesarios para comprender el concepto de poder: es una gestión social, tiene que ver con algunas condiciones que se poseen y usualmente se oculta tras el concepto de servicio. Para efectos de este artículo quiero separar aunque artificialmente los conceptos de influencia y dominio. La influencia es la forma como se genera motivación en las redes sociales para hacer o dejar de hacer, y usualmente se vincula con relaciones de afecto o temor. El dominio es la capacidad de hacer que otras personas o grupos hagan lo que uno desea a través de la coerción o la recompensa.

## Honor y poder en el mundo de Jesús y de Marcos

En la época de Jesús y de Marcos el poder está vinculado al honor adscrito, el honor con el cual uno nace gracias a su linaje. Uno tiene el honor de su familia, mucho o poco. Las familias más honorables tienen tierras que es el bien concreto que establece la diferenciación económica de la época.

Dentro de este contexto, los bienes, todos ellos, inclusive el honor, son limitados. Así que si alguno aumenta sus bienes, incluso el honor, implica que le son arrebatados a otros, como se aprecia en el cuarto Evangelio: «Es necesario que él crezca y que yo disminuya» (Jn 3.30). No pueden crecer ambos. Si uno crece, inevitablemente, el otro disminuye. El concepto de bienes limitados está contrapuesto a las sociedades de consumo y de producción masiva. Así que, al no haber bienes suficientes para todos, quien acumula es un ladrón: lo ha arrebatado a otro. Este caso se muestra claramente en Santiago 4.13-5.6.





La respuesta social ante quien acumula es la envidia, ya que el éxito de otro es nuestra pérdida.<sup>5</sup>

Preservar el honor de uno es una cuestión vital, y eso genera una serie de acciones de competencia. Se compete por el honor. El honor es el valor que uno se da a sí mismo y, al mismo tiempo, el valor que le es reconocido a uno por la comunidad. Es una cuestión de la vida pública, del reconocimiento que uno tiene ante los demás.<sup>6</sup> «El honor adscrito de un niño o una niña está en relación con la posición de su familia en el pueblo, su género y su orden de nacimiento. El honor adscrito puede llegar también de las instituciones. Pilato fue nombrado por César al igual que los reyes, y los líderes designaban a otros como embajadores o legados».<sup>7</sup>

Por otro lado, existe el honor adquirido que tiene que ver con la fama y la reputación que una persona gana por sus méritos. Por ejemplo, al hacer una hazaña militar o ganar en los juegos, o ser un excelente orador, o destacarse en un arte o una artesanía. Este tipo de acción corresponde más bien a los sectores no nobles y el honor era dado por las élites.<sup>8</sup>

Todo este quehacer social implica que las personas dependen de la cantidad de honor que les ha sido adscrito desde su nacimiento o que han adquirido merced a sus capacidades y el reconocimiento de las élites o de un patrón. Por lo tanto, la competencia es un modo normal de ser en este contexto,

---

<sup>5</sup> Jerome Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 37-39.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 32

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>8</sup> *Ibid.*





y uno debe tratar de no perjudicar su fama o reputación para que sus posibilidades de sostenibilidad continúen.

## Una clave de acceso a Marcos 10.35-45

¿Qué tipo de movimiento social presenta Marcos? David Rhoads propone que Jesús no establece ni una comunidad fija, ni una secta muy unida, sino un movimiento profético que gira en torno a una persona santa (*holy man*) y que configura como una red.<sup>9</sup> El concepto de red indica un grupo que está constituido por lazos horizontales basados en la cercanía y la reciprocidad. Para la época de Jesús y Marcos, las personas no funcionan como individuos sino como colectividades (*polis*, patria), cada persona esta entretejida en su familia y de ella obtiene su identidad y el grado de honor que le corresponde.

Halvor Moxnes dice:

Casa y grupo familiar eran las instituciones centrales del antiguo Israel y ambas también modelaron e influyeron en Jesús. Su ruptura con estas instituciones representó un cuestionamiento de la identidad pero, de forma extraña, Jesús no estableció un lugar fijo para la nueva identidad. Rompió con su grupo familiar de origen, pero no dejó de hablar de la casa y la familia. Más bien, su imagen del grupo familiar supuso un contraste respecto al de la familia tradicional. Además, el mismo Jesús, que no ocupó el rol masculino tradicional en el grupo familiar, llamó a sus seguidores a salir de esa posición hacia un rol masculino ambiguo. Finalmente, presentó el Reino de Dios (un nuevo lugar) no como un poder majestuoso sino mediante una extraña combinación de ambiciosas

---

<sup>9</sup> David, Rhoads, *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Fortress Press, Minneapolis, 2004. p. 98.





declaraciones e imágenes tomadas de la vida sencilla de las familias galileas.<sup>10</sup>

Este Jesús de Marcos aparece como una persona en conflicto con su familia, como se observa en 3.21ss. Allí se indica que su familia viene para «atraparlo» (también prender, arrestar, como en Mr 6.17; 12.12; 14.1, 44, 46, 49, 51) porque está «fuera de sí». Jesús se reconoce como un profeta sin honor en Marcos 6.4 y esto, según lo entiende Moxnes, sucede porque la comunidad, su lugar en el mundo, donde está su casa, su familia, considera ese papel de Jesús impropio a su linaje.<sup>11</sup> El rechazo de la comunidad es la forma como ésta preserva y protege el orden del mundo y de la comunidad.

La ruptura con la familia deja a la persona sin nada, sin identidad y, por lo tanto, requiere algún tipo de nueva estrategia para sobrevivir. Tanto Rhoads<sup>12</sup> como Moxnes<sup>13</sup> señalan que la llamada radical del Jesús de Marcos está matizada por los relatos mismos. En ellos, quienes fueron llamados y dejaron todo eventualmente regresan a sus casas, como sucede en Marcos 1.29: fueron a la casa de Simón y Andrés, y en 1.30-33 se indica que en la casa de Pedro vive la suegra y que éste intercede para su sanidad; luego esta casa sirve de centro de reunión de las gentes.

---

<sup>10</sup> Halvor Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Editorial Verbo Divino, España, 2005, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>12</sup> David Rhoads, *op.cit.*, p. 105: «La lealtad a la red de Jesús precede a todas las otras lealtades. Aunque las interacciones con las otras redes pueden continuar porque Jesús no hace una comunidad separada de discípulos».

<sup>13</sup> Halvor, Moxnes, *op. cit.*, p. 112.





Pero también Marcos presenta a Jesús haciendo, él mismo, una ruptura con su propia familia en Marcos 3.20-35. Este pasaje consta de dos partes: una vez que Jesús vuelve a casa, su familia viene a buscarlo (v. 20), así abre el relato y lo cierra con una identificación de su nueva familia (vv. 31-35). En el centro se ubica una de las discusiones más fuertes de este evangelio (3.22-30). La blasfemia contra el Espíritu Santo es el punto medular de la localización de Jesús. Con localización quiero decir su lugar dentro de la sociedad de su momento. El lugar social de Jesús por su linaje está en desacuerdo con sus acciones y su gestión profética. Los versos 22 y 30 expresan que Jesús es juzgado por las autoridades que venían de Jerusalén: está poseído por Beelzebú, por el príncipe de los demonios los echa fuera, «Está poseído por un espíritu inmundo».

Jesús, por el contrario, sabe que sus acciones están motivadas por la acción del Espíritu desde su bautismo: «en cuanto salió del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él» (1.10). En ese momento «se oyó una voz que venía de los cielos –Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco–» (1.11). Ésta es la raíz marcana de la práctica de Jesús: el regreso y la presencia del Espíritu en Jesús y la irrupción de un nuevo orden (Mr 2.20-22). De ahí en adelante, la práctica de Jesús está imbuida del Espíritu. Lo que los escribas venidos de Jerusalén señalan es que esa experiencia de Jesús es ilegítima y que, por el contrario, su práctica proviene de los espíritus malignos. Así deslegitiman la práctica de Jesús de traer liberación sobre las masas oprimidas (1.32-34; 3.10-12; 5.1-43; 6.12-13; 53-56). Para ellos, la prevalencia de la Casa del Señor en Jerusalén está por encima de las nuevas acciones del Espíritu en Jesús. La crítica, según la valora Jesús, no es contra sí mismo sino contra la fuerza del Espíritu que constituye su práctica y lealtad a Dios.





Jesús muestra con toda claridad la contradicción que presenta el argumento de los escribas de Jerusalén. No obstante eso, todo es perdonable (3.28), excepto la blasfemia contra el Espíritu Santo, ya que en este «hablar mal» se encuentra oculto el poder de las instituciones, en particular la del Templo de Jerusalén, que es la que sustenta a los escribas. El poder del Espíritu que actúa en la liberación de las masas oprimidas y sufrientes es deslegitimado para legitimar el poder del Templo. Ched Myers cita a Juan Luis Segundo:

La blasfemia que resulta de una mala apologética será siempre perdonable. Lo que no es perdonable es el uso de la teología para transformar la liberación humana real en algo odioso. El pecado real contra el Espíritu Santo es negarse a reconocer, con gozo teológico, la liberación concreta que está tomando lugar delante de los mismos ojos de uno.<sup>14</sup>

Queda manifiesta la ruptura con el sistema de parentesco vigente. La familia de Jesús quiere atraparlo porque está fuera de sí, lo que él hace no corresponde con el lugar social asignado por su linaje. Jesús se deslocaliza de ese linaje y se ubica en otro diferente: «Quien cumpla la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre». La nueva familia de Jesús es una familia «sustituta», propia de un movimiento profético y contestatario que se mueve al margen de las instituciones y las tradiciones fuertemente arraigadas.

La nueva red de Jesús tiene dos dimensiones. Una, la que marca Jesús con su propia práctica: rompe con su familia como

---

<sup>14</sup> Ched Myers, *Binding the Strong Man. A political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll, New York, 1988, p. 167.





se aprecia en 3.20-35; otra, la libertad que da a los miembros para seguir vinculados a sus propias familias.

Desde el punto de vista del poder, esta red de Jesús tiene un amplio rango de influencia, no dominio. La influencia es reconocida y se puede apreciar en todos los lugares en donde las personas o multitudes se aglomeran o siguen a Jesús (1.28, 32-34; 3.10-12; 5.1-43; 6.12-13; 53-56). En esas citas se puede apreciar el alto nivel de influencia que tenía Jesús y su red en las vecindades de Galilea y Judea. La multitud se asombra frente a los dichos y hechos de Jesús, lo que es positivo porque reconoce su autoridad, pero al mismo tiempo tal reconocimiento es un reto a su honor (1.22, 27; 2.6-7, 10; 3.2, 6; 8.11; 10.2; 11.27-28; 12.15 y 14.1-2).

Se puede ver con claridad desde 1.22 que la calidad de la enseñanza de Jesús es puesta en contraste con la de los escribas, que eran autoridades reconocidas por la comunidad como sabios o enviados de Jerusalén y del Templo. Esta tensión entre reconocimiento y reto expresa el nivel de influencia de Jesús. Quienes tienen el dominio ven esa influencia como un peligro y lo atacan.

## **Anuncios de la pasión y renuncia al dominio**

Marcos 10.35-45 está vinculado directamente con el llamado «tercer relato de la pasión» (Mr 10.32-34). Al hacer esta relación, distinguimos algo semejante en el segundo relato de la pasión (Mr 9.30-32), luego del cual también aparece una discusión sobre «quién es el mayor». La respuesta de Jesús en ambos casos es básicamente la misma:





- 9.35: Entonces él se sentó, llamó a los doce y les dijo: Si alguno quiere ser el primero, será el último de todos y el servidor de todos;
- 10.43-45: Pero no será así entre vosotros, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros, será vuestro servidor; y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos, porque el Hijo del hombre no vino para ser servido sino para servir y para dar su vida en rescate por todos.

La segunda respuesta es mucho más amplia que la primera e incluye un ejemplo: «Cuando lo oyeron los diez, comenzaron a enojarse/indignarse contra Jacobo y contra Juan. Pero Jesús, llamándolos, les dijo: Sabéis que los que son tenidos por gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen sobre ellas potestad» (Mr 10.41-42).

Esos que tienen el dominio son retratados en los mismos relatos de la pasión:

- 8.31: ser desechado por los ancianos, por los principales sacerdotes y por los escribas,
- 9.31: en manos de hombres,
- 10.33-34: los principales sacerdotes y a los escribas.

También personas con dominio aparecen en otros textos de Marcos:

- 3.6: fariseos y herodianos;
- 11.18: escribas, principales sacerdotes;
- 14.1-2: principales sacerdotes, escribas.

Los grupos retratados en estas listas han sufrido una pérdida de influencia ante Jesús y su red de discípulos. La pérdida de influencia, sin embargo, no significa pérdida de dominio.





Éste continúa y se impondrá en el arresto de Jesús durante la noche, su juicio y la presión para que sea ejecutado por las autoridades romanas.

El punto central es que quienes gobiernan tienen el dominio y pueden decidir sobre la vida y la muerte de las personas. La competencia contra el grupo marginal de Jesús, o cualquier grupo que genere una fuerte influencia sobre la gente, fue considerada como un peligro a eliminar por cualquier medio posible. En este caso, grupos subalternos como los escribas y fariseos juegan el papel de instancias de «prueba» de la autenticidad de Jesús. Sus gestiones ante Jesús promovieron que él y su grupo quedaran expuestos a acusaciones conducentes a una condena. La prueba es un acto político, es decir, un acto para proteger la polis, la ciudad, el orden de las cosas y la preservación del dominio de quienes gobiernan.

Las palabras de Jesús en su ejemplo sobre cómo los poderosos ejercen su señorío/dominio son un eco de la constante persecución de la que Jesús mismo es víctima, así como sus seguidores. Es una valoración de las prácticas de quienes buscan destruir a Jesús y su grupo. Asumir el «dominio» como un modo de ser dentro de la red de Jesús sería abandonar la experiencia de la cercanía del Reino de Dios y la presencia del Espíritu.

La frase «todos te buscan» en 1.37 hace eco de una suerte de ansiedad popular que se recarga sobre el nuevo maestro (1.45; 2.2; 3.8-9). Esta gente busca recuperar sus vidas dentro de un sistema de pureza que establece normas claras de exclusión.

Así en 1.21, 27 se «asombran» del dominio que Jesús tiene sobre los espíritus impuros y se preguntan sobre qué clase de nueva enseñanza es ésta que sobrepasa la enseñanza de los escribas. La autoridad de Jesús pone en cuestión la autoridad





y el honor de los escribas que, hasta ese momento, presentan el mayor rango de influencia y dominio en una comunidad. Pero, al mismo tiempo, Marcos ha creado condiciones para mostrar una doble dimensión de la acción de los espíritus impuros: estos habitan la sinagoga en 1.21b-28, en un sentido son el espíritu de la institución. El comentario de Mateos-Camacho señala:

En este caso, bajo la denominación «espíritu impuro» se representa la absolutización de la institución judía y de sus valores; son los letrados quienes, con su enseñanza y prestigio, provocan la posesión, es decir, alienan al hombre y alejan de Dios. El poseído es un caso de alienación total, pues, al contrario del público de la sinagoga que conserva su capacidad de crítica (1.22), reacciona impulsado únicamente por el fanatismo de su ideología; es la ideología de los letrados: la de un Dios legalista y particularista que expresa su voluntad en la ley y quiere la exaltación y hegemonía de Israel y la humillación y sometimiento de los pueblos paganos.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Juan Mateos y Fernando Camacho, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Ediciones El Almendro, Madrid, 1993, p. 146. Joel Markus dice sobre Marcos 3.6: «Vencidos otra vez, los fariseos “salen”, verbo muy significativo que implica autoexclusión de la presencia divina (Jn 13.30) y conspiran con los herodianos para dar muerte a Jesús. Contrario, entonces, al principio de los fariseos de salvar la vida en el Sabbath y su cuidado explícito por la santidad de ese día, profanan el Sabbath usándolo para organizar la muerte de Jesús. En retrospectiva, entonces, el reto de Jesús en 3.4 no solo viene a ser cuestión de un principio abstracto sino manifestación de una visión clarividente del mal que los fariseos están ya tramando contra él y una manera de negar su propio código moral». Joel Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, 2000, pp. 253-254.





En el episodio 3.1-6 también se da una fuerte tensión contra las autoridades, Ched Myers llama a los hechos de Jesús en este episodio «desobediencia civil».<sup>16</sup> Las acciones y palabras de Jesús son un reto al honor de las autoridades que están al asecho: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?» (3.4). Se muestra que el dominio de Jesús sobre los poderes que destruyen la vida es el núcleo de su agenda, no el dominio sobre las personas. Estos poderes, como lo son las enfermedades y los espíritus impuros, se doblegan porque en ese momento la experiencia que se está viviendo es la llegada del Reino de Dios en la fuerza del Espíritu. Jesús, según explican Malina y Rohrbaugh, «es un agente de Dios, imbuido con el espíritu puro/santo de Dios quien vence el poder del mal».<sup>17</sup>

Recordemos que la identidad, la posición y el poder de una persona derivan del honor adscrito o adquirido.<sup>18</sup> Por lo tanto, todas las expresiones de asombro frente a las acciones y enseñanza de Jesús, así como las «pruebas» a que es sometido, están enraizadas en lo que las personas saben sobre Jesús, como es el caso del episodio de Marcos 6.1-6. Dado que Jesús no cuenta con un linaje honorable, su posición es bastante precaria y sólo ha logrado algún «honor» a través de sus actos y enseñanza, cosa que por su linaje es dudosa.

Las preguntas a los discípulos «¿quién dice la gente que soy?» y «¿quién dicen ustedes que soy yo?» (8.27-30) implican una búsqueda de identidad antes que un examen sobre

<sup>16</sup> Ched Myers, *op. cit.*, p.162.

<sup>17</sup> Bruce Malina y Richard Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, p. 183.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 229.





su identidad. Jesús ha roto casi todos los parámetros sociales que le dan localización dentro de un grupo familiar y social, él abandonó su responsabilidad como hijo primogénito, sustento de su familia y vínculo entre su ascendencia y su presente, cosa que se discute ampliamente en el Marcos 6.1-6. Toda su vida está en discusión, los que le conocen dudan de su valor como persona ajustada a principios sociales legítimos.

Tal deslocalización social de Jesús lo ubica dentro de una nueva red: sus discípulos, que son ahora su nueva familia y de la cual requiere una identidad. La confesión de Pedro establece esa nueva identidad que expresa la autorización divina de su ser y su quehacer: «Tú eres el Cristo» (8.29). Dado que cuenta con una nueva familia, Jesús puede hablar con confianza y decir lo que prevé, y eso que prevé es lo que la experiencia narrativa en Marcos nos ha descrito: Jesús es una persona en medio del conflicto.

El nuevo *status* de Jesús dentro de su familia sustituta o red de discípulos es una situación muy delicada, es visto como un intento por ascender dentro de los niveles de honor establecidos y una acción que va contra el orden social. Por esta razón, el silencio es fundamental (8.30). Pedro regaña a Jesús porque considera necesario romper ese silencio y poner tal conocimiento a la luz pública.<sup>19</sup> Con esto buscaba, probablemente, transformar la influencia en dominio y en acciones consecuentes para tomar su lugar en el escenario del poder. Pero el destino del profeta de Dios que ha sido fuertemente criticado por las autoridades requiere el silencio, no la publicidad. La red de discípulos es un espacio de confianza, allí se puede hablar libremente, afuera no.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 232.





Hay tres momentos en donde esta tensión aparece al interior de la red de Jesús. Cada uno de ellos está vinculado a un anuncio de la pasión. Ya hemos visto el primer caso en donde Pedro busca una salida contra el dominio de «los ancianos, los principales sacerdotes y los escribas». El tema de la resurrección señalado por Jesús queda ausente. Lo que está presente es la acción de dominio de las autoridades de Jerusalén.

En 9.30, Jesús y sus discípulos salen y caminan por Galilea «y no quería que nadie supiera». Un eco del primer anuncio: el silencio es un espacio de protección y confianza. Marcos 9.31 contiene el segundo anuncio de la pasión, pero esta vez los discípulos tienen temor de preguntar a Jesús, eco también de las palabras de Jesús luego del primer anuncio de la pasión y recuerdo del regaño de Pedro y el regaño de Jesús a sus discípulos y a la multitud.

Sin embargo, una vez en Cafarnaún, en su casa, Jesús interroga a sus discípulos sobre la discusión que tenían en el camino, discusión que no trata sobre el destino de Jesús sino sobre quién sería el mayor. Se ha dado un cambio significativo ya que de las palabras de Pedro y de las subsecuentes de Jesús no queda nada, sólo queda la cuestión de la estructura de la red y quién ocuparía el lugar de privilegio.

El tercer anuncio de la pasión es seguido por la petición clara y directa de Santiago y Juan. Petición planteada de manera tal que exige una respuesta afirmativa de Jesús: «queremos que nos concedas lo que vamos a pedirte» (Mr 10. 35-37).

Señalan Malina y Rorhbaugh:

La disputa es sobre el honor y el estatus que deriva de éste. Santiago y Juan vienen a Jesús y piden que ellos sean honrados sobre el resto del núcleo del grupo. La conducta está en línea con la naturaleza de la facción: los miembros están





relacionados al personaje central, Jesús, pero no uno con otro. Aquí, los hermanos están relacionados el uno con el otro por los lazos familiares, se acercan al personaje central en su propio nombre, sin tener en cuenta a los otros. Esto, por supuesto, provoca la envidia de los demás, como es indicado por su indignación. Así es cómo las facciones funcionan en el Mediterráneo.<sup>20</sup>

Tanto Santiago y Juan como los otros diez actúan en el ámbito del juego de las relaciones de poder dentro de su contexto. Tal dinámica es lógica si se considera que Jesús no ha constituido una estructura alternativa bien organizada. Al contrario, el espacio en donde esta red encuentra su realización es el camino, un ejercicio de estar en este caminar con breves estadías en «la casa» de Pedro, de Jesús o de cualquier otra que se abra a la hospitalidad. Este tipo de red está fundamentada en relaciones de solidaridad, es decir, funciona porque existe una experiencia cultural compartida que tiene dos elementos: la reciprocidad y la hospitalidad. Pero este constante peregrinar no permite la creación de relaciones estables, menos organizadas jerárquicamente. Recordemos que toda la red gira en torno a Jesús, un hombre santo, un profeta, el Cristo.

Los contornos comunitarios del nuevo lugar de Jesús están claramente delineados en Mateo y Lucas, ambos presentan relatos de la infancia de Jesús, ambos proponen una genealogía que incluye a personas del mayor honor posible. En estos dos Evangelios Jesús posee un origen honroso y se ha hecho resaltar la presencia de Dios en él desde su mismo nacimiento. En Marcos no. El Jesús de Marcos es un desconocido que viene

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 245.





para ser bautizado por Juan, que al ascender de las aguas se rasga el cielo e irrumpe una voz que lo identifica y seguidamente desciende el Espíritu sobre él. Así que la identidad de Jesús está marcada por este silencio de Marcos.

La petición de Santiago y Juan tiende a la «institucionalización» de la red y a la organización jerárquica de la misma. Marcos ha establecido a tres personas como el primer círculo de la red de Jesús: Pedro, Santiago y Juan. En tres ocasiones aparece también Andrés que figura junto a Pedro, su hermano (1.16, 29; 13.3). Sin embargo, Andrés es una figura periférica al grupo de los tres.

Tenemos dos grupos constituidos por dos hermanos cada uno. Los tres están con Jesús en momentos clave: en 5.37, cuando resucita a la hija del jefe de la sinagoga; en 9.2, el relato de la transfiguración; en 13.3ss, cuando pronuncia el discurso de despedida frente a Jerusalén; en 14.33, cuando son escogidos para acompañar a Jesús ante la inminencia de su arresto. Resulta significativo que Pedro y Andrés no son considerados de la misma forma que Santiago y Juan, siendo que ambos grupos están constituidos por dos hermanos. Pedro aparece solo la mayoría de las veces, mientras que Santiago y Juan casi siempre aparecen juntos.

Es importante que Pedro en ocasiones se transforma en la voz de los grupos: en 9.5, quien toma la palabra por los tres: «es bueno para nosotros...»; en 10.28 es Pedro quien levanta la cuestión: «Mira, nosotros hemos dejado todo y te hemos seguido».

Estos datos son importantes si queremos tener alguna idea de la diferencia entre las acciones y actitudes de Pedro y las de Santiago y Juan. Hay una diferencia entre ellos desde su llamado por Jesús en 1.16-21. Pedro y Andrés están solos en





la barca mientras que Santiago y Juan trabajan con su padre y con asalariados. Pedro no lleva ningún patronímico mientras Santiago y Juan son llamados por Marcos, hijos de Zebedeo. En el caso de Simón-Pedro y Andrés, no presentan ninguna relación jerárquica clara, no sabemos el nombre de su Padre, el cual le daría estructura y linaje a toda su familia. En el caso de los hijos de Zebedeo, el padre es el punto de referencia de una familia jerárquica, que además cuenta con las condiciones para contratar trabajadores. Pero también en el relato del llamado de estos primeros acompañantes de Jesús tenemos una diferencia interesante: Pedro y Andrés fueron llamados cuando «echaban la red» mientras que Santiago y Juan «estaban en su barca remendando las redes» (1.16-20).

H. Waetjen explica que Pedro y Andrés no poseían un bote sino que echaban la red dándole algún peso con piedras, mientras ellos tenían que meterse al agua hasta la cintura para alcanzar los bancos de peces que estaban cerca de la orilla.<sup>21</sup> Por el otro lado, Santiago y Juan tienen un padre, un bote y trabajadores contratados. Ambos grupos de hermanos dejaron todo, el costo para ambos fue muy grande. Pero es posible que las condiciones más precarias de Pedro y Andrés les permitieran una mayor identificación con la red de Jesús, mientras que para Santiago y Juan la experiencia de vida les había dado otras herramientas diferentes y podían, gracias a eso, apartarse del grupo.

El tema de «la gloria» también es importante. La gloria de Jesús emerge como un tema central en la solicitud de Santiago y Juan. Jesús había hablado de la gloria del Padre (8.38), no

---

<sup>21</sup> Herman Waetjen, *A Reordering of Power. A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*, Fortress Press, Minneapolis, 1989, p. 79.





de la suya propia, la cual está en manos del Padre. Jesús se encarga de la proclamación del Reino de Dios a través de la fuerza vivificadora del Espíritu. Pero también la gloria de Jesús ha quedado de manifiesto en el relato de la transfiguración. Jesús se transforma delante de los tres y «sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos, como la nieve, tanto que ningún lavador en la tierra los puede dejar tan blancos» (9.3).

Santiago y Juan quieren tener posiciones de privilegio cuando Jesús obtenga su gloria. Pero Jesús vuelve a su posición central: la gloria es del Padre. Por eso les dice a Santiago y Juan que pueden correr su misma suerte pero que su petición está en las manos de Dios y ese honor será para quien Dios lo haya preparado.

Dentro de toda esta discusión en torno a los anuncios de la pasión, «los niños» son la contraparte de las urgencias y búsquedas de los discípulos. Hay dos momentos en donde la red de Jesús actúa de modo dominante con terceros. En el primer caso Juan explica que ellos le impidieron a una persona expulsar demonios en nombre de Jesús porque no era parte del grupo (9.38-40). El segundo caso es cuando los discípulos reprenden a quienes traían niños para que los tocara (10.13). Estas dos acciones son propias del ámbito del dominio, no de la influencia, y con ellas se establecen fronteras entre el grupo y los de afuera. Jesús se conduce de manera contraria: dice a sus discípulos que quien actúa en su nombre puede seguir haciéndolo aunque no pertenezca al grupo. El caso de los niños es aun más radical, les otorga la posesión del Reino de Dios.

El tema de la niñez ha sido tratado también antes por Jesús (9.36ss). Jesús toma un niño y lo ubica en el centro: quien reciba a un niño, recibe a Jesús y al que envió a Jesús. Para Jesús, sus acciones están orientadas hacia el honor del Padre.





Los niños tienen el menor *status* en la comunidad y en la familia. Un niño menor estaba a la par de un esclavo, y sólo después de alcanzar la madurez era él/ella una persona libre que podía heredar la propiedad de la familia. El término «niño/ niños» podría ser usado como un serio insulto (Mt 11.16-17).<sup>22</sup>

Ambos autores resumen en una frase la condición de la niñez en esa época: «la persona huérfana fue el estereotipo del miembro más débil y más vulnerable de la sociedad».<sup>23</sup> Esta condición última, de ser *nada* socialmente, es el punto de partida para la visión que Jesús tiene de la participación de su red dentro del Reino de Dios: «De cierto os digo que el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él. Y tomándolos en los brazos, ponía las manos sobre ellos y los bendecía» (Mr 10.15-16). El Reino es la nueva localización social que Jesús abre en una dimensión imaginaria pero en su realización concreta como dinámica de convivencia entre las personas integrantes de su red. Si él, Mesías definido por su comunidad, toma un camino alternativo al dominio y al señorío, entonces su red está marcada por tal identidad (Mr 10-43-45).

Un resumen valorativo de la gestión del poder en y de Jesús la hace David Rhoads:

Lo distintivo de la autoridad de Jesús en el mundo narrativo de Marcos es que él no usa el poder –verdaderamente no lo puede usar– para dominar a la gente. Jesús tiene poder sobre todas las fuerzas no humanas que oprimen a la gente, pero él no tiene poder sobre la gente. Jesús puede usar el poder para cohesionar a los demonios y a la naturaleza para deshacerse

---

<sup>22</sup> B. Malina y R. Rorhbaugh, *op. cit.* p. 238.

<sup>23</sup> *Ibid.*





de las enfermedades, pero no puede usar su poder venido de Dios para controlar a las personas.<sup>24</sup>

## Reflexión final

Pocas cosas parecen tan claras en los Evangelios como el hecho que Jesús fue una persona rebelde, y pocas cosas son tan desatendidas como que esa rebeldía fue una renuncia al dominio de otros. Luchó contra los poderes que oprimían a los seres humanos y se abrió paso frente a una naturaleza terrorífica que no podía ser dominada y que se sentía como un poder absoluto y destructor o benéfico.

Es mi criterio que las personas cristianas debemos renunciar a toda forma de dominio. En lugar de promover este tipo de relaciones de poder, tenemos la oportunidad de experimentar la fuerza del Espíritu y, en ella, la gratificación de promover la vida en el respeto y la dignidad. Todas las personas tenemos una cuota social de poder, en las personas cristianas dicha cuota debe ser abolida y remplazada por la fuerza del Espíritu. No podemos olvidar que la semilla del evangelio brota de la boca y las acciones de una persona sin honor y sin poder. Quizá la peor de las cruces que pudiéramos cargar será la renuncia al dominio de las otras personas y la resurrección de la confianza en el Espíritu de Dios.

---

<sup>24</sup> David Rhoads, *op. cit.*, p. 130.





## Bibliografía

García Canal, María I.

- 2010 «Poder» en Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (Coordinadores), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Siglo XXI Editores, México.

Malina, Bruce y Rohrbaugh, Richard

- 1992 *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Minneapolis.

Marcus, Joel

- 2000 *Mark 1-8. A New Traslation with Introduction and Commentary*, Doubleday.

Martín-Baró, Ignacio

- 1999 *Sistema, grupo y poder. Sicología social desde Centroamérica*, UCA, El Salvador.

Mateos, Juan y Camacho, Fernando

- 1993 *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Ediciones el Almendro, Madrid.

Moxnes, Halvor

- 2005 *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Editorial Verbo Divino, Navarra.

Myers, Ched

- 1988 *Binding the Strong Man. A political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll, New York.





Neyrey, Jerome

2005 *Honor y vergüenza. Lectura cultural del Evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca.

Rhoads, David

2004 *Reading Mark. Engaging the Gospel*, Fortress Press, Minneapolis.

Waetjen, Herman

1989 *A Reordering of Power. A Socio-Political Reading of Mark's Gospel*, Fortress Press, Minneapolis.





## 2

# ¿Toda potestad en el cielo y en la tierra? Usos y abusos del poder en la misión de la iglesia

---

*Nancy Elizabeth Bedford*

Un domingo, hace poco, en la clase de la Escuela Dominical de los niños y las niñas de 9-11 años de nuestra iglesia, hablamos del significado de Pentecostés y de la experiencia de la vida en común de la iglesia primitiva, tal como se la describe en Hechos 2.44-47. Luego dibujamos o escribimos cuatro características de nuestra propia congregación. Entre otras cosas, los alumnos y las alumnas realzaron la alabanza, el canto y la danza congregacional, la oración, las comidas comunitarias, las ofrendas y el momento de darnos la paz. Una de las alumnas resumió: como iglesia cantamos, bailamos, damos ofrendas y comemos juntos y juntas. Varios subrayaron la importancia de que las ofrendas fueran para la gente que sufriera necesidades económicas. Una niña resaltó la enseñanza y el aprendizaje acerca de las cosas de Dios. Otro alumno optó por cuatro sustantivos: paz, compañerismo, alabanza





y amor. Cuando terminamos la actividad, les pedí que me regalaran las manualidades para usarlas en la clase de ecle-siología del Seminario donde enseñé, porque me impactó lo que habían rescatado de sus vivencias en nuestra comunidad de fe. Me pregunté: ¿qué dirán en algunos años, cuando sean adultos jóvenes? ¿Seguirán participando en alguna iglesia? ¿O se habrán desencantado? Mucho depende, creo, de que su experiencia eclesial siga facultándolos positivamente para vivir con sentido en el mundo. Dicho de otro modo, mucho depende de cómo vivan el *poder* en su relación con la misión de la iglesia cristiana: como poder ejercido *sobre* sus vidas de manera coercitiva, como dominación, o bien como el *empoderamiento* de sus vidas para proseguir de maneras creativas y fructíferas por el camino de Jesús.

En las ciencias sociales se suele definir el empoderamiento como la expansión de los recursos y de las capacidades de los sectores pobres, de tal modo que puedan participar significativamente en las instituciones que afectan a sus vidas, influenciarlas, negociar con ellas y conducir las.<sup>1</sup> Las acciones de las personas empoderadas varían de acuerdo a la situación concreta, pero en todos los casos se requiere un proceso de toma de conciencia.<sup>2</sup> Uno de esos ámbitos es la iglesia cristiana, tanto en su faz institucional como en su carácter de movimiento. Si observamos que las personas que participan

<sup>1</sup> Adapto la definición de *Deepa Narayan en Empowerment and Poverty Reduction. A Sourcebook* (Washington, DC: World Bank, 2002) 14. El trabajo de Narayan me parece valioso, lo que no implica una adhesión a las políticas del Banco Mundial.

<sup>2</sup> Magdalena León, «El empoderamiento en la teoría y en la práctica del feminismo» en M. León (ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1997, p. 6.





en una comunidad de fe –cualquiera sea su edad, género, identidad sexual, condición económica o discapacidad– están siendo equipadas para participar significativamente en la iglesia y para asumir roles protagónicos en la realización de una misión que, de manera participativa, ayudan a discernir y proyectar, de tal modo que sus propias vidas y las vidas de los demás se ven beneficiadas concretamente, es probable que se trate de un ámbito de empoderamiento.

Como teóloga, pero también como madre de tres hijas que desea transmitir lo mejor de la fe cristiana a la siguiente generación, la cuestión del *empoderamiento* se ha tornado uno de los criterios más importantes de mi reflexión sobre la misión de la iglesia. ¿Será que quienes participan en nuestras iglesias evangélicas latinoamericanas y caribeñas sienten que esa participación los faculta para tomar conciencia de su realidad y ayudar a transformarla? Expresado de otro modo: la misión de la iglesia, ¿con qué clase de poder tiene que ver? Jesús dice tener poder y de hecho lo ejerce, ¿pero de qué manera? La potestad dada al Hijo «en el cielo y en la tierra» (Mt 28.18) es un poder muy particular que, por un lado, conlleva una extensión cósmica pero, por el otro, a veces pareciera consistir en la debilidad, o al menos no se condice con la forma de entender el poder a la que nos ha acostumbrado la modernidad eurocéntrica, es decir, al poder como dominación.<sup>3</sup> Tal vez la característica central de la potestad de Jesús sea que su poder no es un fin en sí mismo

---

<sup>3</sup> Enrique Dussel nos recuerda que la idea del poder como dominación surca el pensamiento de muchos teóricos diferentes entre sí, tanto de derecha como de izquierda, de Maquiavelo, Hobbes y Weber a Bakunin, Trotsky y Lenin; cf. su escrito *20 Tesis de política*, tesis 1.12, 2006, (documento de libre circulación en internet).





sino que faculta a la gente a dar más de sí: es un poder que se expresa como amor concretamente en la historia. Esto aparece con especial claridad en el Evangelio de Juan, en el cual la «potestad» de Jesús siempre es una señal del amor de Dios. Por eso demuestra que es el «Señor» y el «Maestro» lavándoles los pies a sus discípulos y prometiendo el Espíritu Santo para que sus seguidoras y seguidores estén facultados también para mostrar el poder de Dios manifestado de maneras concretas y materiales como amor en acción (ver Juan 13.13-14 y 14.11-21).<sup>4</sup> No obstante, la trayectoria histórica del cristianismo nos muestra que el ejercicio del poder entre los seguidores y las seguidoras de Jesús puede desvirtuarse fácilmente, lo que termina por falsear la misión de la iglesia, puesto que ya no se condice con la misión de Jesús.

La misión de la iglesia tiene que ver tanto con la dimensión *ad intra*, hacia adentro de la comunidad, como con la dimensión *ad extra*, la inserción de la iglesia en la sociedad en un sentido más amplio. Una señal de la misión al estilo de Jesús es que la gente que entre en contacto con la comunidad de fe, pertenezca o no a la iglesia, se vea empoderada por ese encuentro para vivir de manera más plena en el mundo.

## La iglesia no es la esperanza del mundo

En América Latina en la actualidad, los abusos de poder cometidos en la misión de la iglesia, tal como se la entiende en ámbitos evangélicos, a menudo tienen que ver con la ten-

---

<sup>4</sup> Sobre el sentido del poder de Jesús en Juan, puede consultarse Rainer Metzner, «Vollmacht im Johannesevangelium» en *Novum Testamentum* 45 N° 1 (2003) 22-44, si bien el autor subestima las implicancias políticas y materiales de este tipo de poder.





tación del pragmatismo y la efectividad aparente del poder ejercido como dominación. En otras palabras, el poder se ejerce desde un paradigma de la misión según el cual el fin justifica los medios. Por ejemplo, si las iglesias evangélicas crecen numéricamente (y con ese crecimiento aumenta también su influencia social, política y, por consiguiente, la de sus líderes), entonces casi cualquier método de evangelización se justifica porque «funciona». El teólogo pentecostal Walter Hollenweger señala que una de las raíces de este problema, sobre todo en los contextos neocarismáticos y neopentecostales, es que se confunde la autoridad o *exousia* de la que habla el Nuevo Testamento con el «evangelismo con poder» u otras variantes de ejercer el poder cuya nomenclatura va mutando pero que minimizan el respeto por la dignidad y el criterio propio de los quienes no acepten el discurso o las prácticas de turno.<sup>5</sup> Si bien Hollenweger se refiere al ámbito europeo, se trata de un problema serio también para el contexto evangélico latinoamericano, ya que en mayor o menor medida el estilo litúrgico y pastoral así como las preocupaciones teológicas de corte neocarismático o neopentecostal han permeado a la mayoría de nuestras iglesias como maneras «efectivas» de llevar a cabo la misión.

Una consecuencia de la dinámica del poder como dominación es que la iglesia termina siendo un espacio donde unos pocos ejercen poder sobre los demás –en cierto sentido se «apoderan» de las personas– en vez de que toda la comunidad se vea empoderada por su participación eclesial y así potenciada para ejercer todos sus dones en la comunidad de

---

<sup>5</sup> Walter Hollenweger, «Biblically Justified Abuse. A Review of Stephen Parsons, *Ungodly Fear: Fundamentalist Christianity and the Abuse of Power*» en *Journal of Pastoral Theology* 10, N° 2 (2002) 129-135.





fe y fuera de ella. Para las mujeres y para los miembros más jóvenes de la comunidad, la tendencia al ejercicio del poder como dominación es especialmente nefasta porque, junto con ella, suele existir el encubrimiento del abuso sexual por parte de quienes detentan el poder en una comunidad eclesial dada o bien por parte de sus aliados. La incidencia de este problema a nivel mundial es tan grande, que un autor sugiere que lo que necesitamos es una «eclesiología postraumática» para confrontarnos con las consecuencias de los abusos de poder pastoral que se plasman en abuso sexual.<sup>6</sup> Siempre que exista una gran disparidad de poder dentro de una organización, sobre todo si se cruza con factores de género o etarios, es más probable que existan abusos sexuales. Los tres factores más importantes para evitar el abuso sexual parecen ser que una sociedad –o en este caso una comunidad eclesial– rechace la violencia en general como solución a los problemas, que exista una buena medida de equidad de género y que se reconozca explícitamente la importancia de la contribución de las mujeres al grupo. Cuando las tres dimensiones están presentes, bajan los índices de violencia sexual.<sup>7</sup> Cabe notar que las tres

---

<sup>6</sup> Se trata de Dominic Doyle, «Post-Traumatic Ecclesiology and the Restoration of Hope» en *Theological Studies* 72 (2011) 275-295. Lo irónico es que si bien la idea del título es excelente, lamentablemente el autor habla del abuso en términos muy abstractos, sin mencionar a las mujeres y a los jóvenes afectados por el abuso sexual clerical, y sin cuestionar a fondo las actuales estructuras de poder en su propia iglesia, en este caso la católica.

<sup>7</sup> Cf. Judy Root Aulette, Judith Wittner y Kristin Blakely, *Gendered Worlds*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 224ss.





dimensiones son formas de asegurar el empoderamiento de todas las personas que participan en la comunidad de fe.<sup>8</sup>

Ante el ardiente deseo de figurar en una sociedad y de influenciarla para bien, tras siglos de subordinación a la hegemonía religiosa del catolicismo romano, es muy fácil para los evangélicos latinoamericanos perder de vista que Jesús –desde el principio de su ministerio (en las tentaciones que sufrió en el desierto) hasta el final (la subversión del poder imperial romano de manera no violenta) eligió consecuentemente no ejercer el poder como dominación. Tal vez por eso la figura del «Buen Pastor» no siempre es la preferida en nuestros ámbitos: su camino nos parece demasiado osado o difícil; después de todo murió ejecutado y abandonado por gran parte de sus seguidores. Entre los pastores de algunas vertientes evangélicas latinoamericanas a menudo se proponen relecturas de figuras de autoridad del Antiguo Testamento, como Moisés, Josué o David, acaso para sugerir un estilo de liderazgo con el que se pueden identificar más fácilmente: el caudillo.

En la historia de nuestros países, el caudillo suele ser un líder con gran fuerza carismática, a menudo con rasgos hipermasculinos y casi míticos. No duda en castigar a sus fieles si lo cree necesario o a combatir con violencia a los que no lo son, siguiendo un modelo de guerra justa. Logra un fuerte vínculo emocional con sus seguidores y seguidoras, quienes lo veneran como una especie de padre honorífico y reciben a

---

<sup>8</sup> Lamentablemente, en muchas de nuestras iglesias se combate la dimensión de equidad de género o se la socava bajo la máscara de la «complementariedad» de género; a mi juicio, el significado profundo de la encarnación nos empuja más bien hacia la mutualidad y la equidad de género, a la manera de Gálatas 3.28, aunque sin duda coexista en la Biblia una tendencia a subordinar a las mujeres.





cambio ciertos beneficios. En Argentina, por ejemplo, Facundo Quiroga era visto como «el padre de todos los riojanos». Por otra parte, los caudillos han sido vistos por sus seguidores y seguidoras a menudo como protectores de los pobres y defensores de los valores religiosos tradicionales. La crítica al caudillo suele asociarse a un discurso elitista y eurocéntrico.<sup>9</sup> En cuanto los pastores evangélicos se reconfiguran sobre la base del prototipo del caudillo, cobran relevancia social y se alejan del de un tanto foráneo que ha tenido el protestantismo en nuestros países. Se trata de una adaptación cultural eclesiológica bastante ágil y efectiva que permite construir congregaciones grandes y a menudo dinámicas en torno a un líder carismático; el problema último es que Jesús no fue un caudillo, de manera que una eclesiología que entiende el ejercicio del poder y del liderazgo en términos directa o indirectamente caudillistas termina chocando con la cristología. Una manera de tratar de resolver esa contradicción es la relectura de una figura profética que funcione como tipología tanto de Cristo como del pastor-caudillo.

Por ejemplo, en sus «Palabras para la iglesia de la ciudad», el pastor argentino Carlos Mraida propone a Eliseo como figura paradigmática que tiene un «paralelo espiritual» con los pastores actuales que deben «asumir de una vez por todas el manto profético de gobierno espiritual de la ciudad». Mraida confía que «cuando los demás profetas vean que esa unción profético-gubernamental está asumida por nosotros, se uni-

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, en la obra de Domingo Faustino Sarmiento. Sobre los caudillos, cf. Hernán Camareno, «Perspectivas historiográficas en torno al caudillismo argentino del siglo XIX» en *Revista de Historia* 41 (2000) 9-48. Me concentro en el caso argentino porque lo conozco mejor, pero el caudillismo es un fenómeno de todos nuestros países.





rán al proceso».<sup>10</sup> En este sentido, llama la atención también que en varios de nuestros países (Perú, Guatemala, Chile) se celebran ahora «Te Deums Evangélicos» que sirven para tener presencia evangélica en los medios de comunicación y ejercer presión política. Después del «Primer Te Deum Evangélico» en Argentina en ocasión del Bicentenario del primer gobierno patrio (2010), por ejemplo, se solicitaron firmas para una «Consulta Popular Vinculante» como modo de oponerse al proyecto de matrimonio igualitario.<sup>11</sup> Los pastores (casi todos varones) que aparecen en esos eventos afirman directa o indirectamente representar al «pueblo evangélico» y hablar en su nombre, algo que de hecho no es el caso, dados los variados modelos de gobierno eclesial existentes en el mundo evangélico, pero que se puede justificar desde una lógica de liderazgo caudillista por el cual los pastores tienen el deber de representar a su pueblo y «defenderlo» (en este caso, de lo que perciben como un pecado social).<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Documento fechado el 20-01-2008 que puede consultarse en [www.pastoresba.org.ar/mensajes.html](http://www.pastoresba.org.ar/mensajes.html).

<sup>11</sup> La planilla de recolección de firmas está en [www.aciera.org/declaraciones/RECOLECCION\\_DE\\_FIRMAS\\_MATRIMONIO\\_HOMOSEXUAL.pdf](http://www.aciera.org/declaraciones/RECOLECCION_DE_FIRMAS_MATRIMONIO_HOMOSEXUAL.pdf)

<sup>12</sup> El tema de la representación es complejo. En su página web, ACIERA (Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina), por ejemplo, afirma que «reconoce como jerarquías únicas y absolutas al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo» (una formulación un tanto equívoca que pareciera suponer tres divinidades y no un solo Dios trino; probablemente la intención sea marcar un contraste con la estructura episcopal católica). Se agrega que «Esta Alianza interdenominacional respeta la jurisdicción y autoridad de las denominaciones y congregaciones locales, según su forma de gobierno» pero, a la vez, «representa a sus afilados ante los poderes públicos» (cf. <http://www.aciera.org/>). La representación «hacia afuera» del mundo evangélico suele funcionar como justificativo indirecto pero poderoso de una visión jerárquica que concentra la voz cantante en unos pocos y a su vez redefine la identidad evangélica (por





La problemática no es nueva. Si bien Jesús no parece asumir en absoluto una «unción profético-gubernamental» ni tiene un ápice de caudillo, sus discípulos sintieron desde el principio la tentación de la dominación como manera de ejercer el poder. Un ejemplo es la propuesta de los hijos de Zebedeo acerca de cómo tratar a una aldea de samaritanos cuando no quisieron colaborar con Jesús: «Señor, ¿quieres que ordenemos que baje fuego del cielo, y que acabe con ellos?». Jesús rechazó ese modo de utilizar su poder y simplemente buscó otra aldea donde sí hubiera voluntad de cooperación (Lc 9.52-56). Algunos manuscritos añaden que su respuesta a Jacobo y Juan en esa ocasión fue: «¡Ustedes no saben de qué espíritu son! ¡El hijo del hombre (o del ser humano) no ha venido a destruir la vida de las personas sino a salvarlas!».

Con la ayuda del Espíritu Santo, la iglesia primitiva fue entendiendo cómo había sido el ejercicio de poder de Jesús y cómo emularlo. En el libro de los Hechos, por ejemplo, Lucas relata el encuentro de Cornelio con Pedro y le hace decir a este último que «Dios llenó de poder y del Espíritu Santo a Jesús de Nazaret, y anduvo haciendo bien» (Hch 10.38). El poder de Dios en Jesús siempre se caracterizó por la cuestión de «hacer bienes» (como traduce la antigua versión Reina-Valera) y no por «hacer males», ni siquiera si esos «males» acaso estuvieran justificados por algún objetivo importante. Sin embargo, la tentación de «empoderarse de» o «enseñorearse sobre» la gente de diversas maneras siempre vuelve a aparecer, a menudo con las mejores intenciones de «cuidarla» o «guiarla» de manera aparentemente benigna. A veces el pueblo mismo lo pide,

---

ejemplo, principalmente como un grupo teológicamente homogéneo que se caracteriza por estar «en contra» del aborto terapéutico, del matrimonio igualitario y de la homoparentalidad).





cuando asume un rol clientelista frente a sus pastores. Sin embargo, si la misión de la iglesia quiere ser fiel a la buena noticia del evangelio, nos compete seguir a Jesús también en la manera de ejercer el poder, sea o no el camino aparentemente más «efectivo» a corto plazo. Por eso, el modelo caudillista de ejercer el pastorado o clientelista de ser congregación no es aceptable para la misión de la iglesia.

Por otra parte, la distorsión caudillista pareciera coexistir con una tendencia por parte de algunos pastores de confundir la centralidad de Dios o del reino de Dios con el papel de la iglesia en la sociedad. La iglesia se posiciona así, al menos en el discurso, como un fin en sí mismo. Por ejemplo, el Retiro Nacional de Pastores de la República Argentina tuvo en el año 2009 el significativo lema «La Iglesia es la Esperanza del Mundo», un énfasis por el que –se quiera o no– la figura de la iglesia (e indirectamente de sus pastores, que la representan en la sociedad) desplaza a Dios como espacio y fuente de esperanza. La misma distorsión eclesiológica se retoma en la carta que los pastores líderes de ese encuentro dirigen a otros pastores del país, donde escriben que «Dios ha determinado que su Iglesia sea cabeza de la realidad». Seguramente con las mejores intenciones, lamentan que como pastores «no estamos ejerciendo esa posición de autoridad, y que por el contrario hay una suerte de resignación y apatía que nos impide reaccionar».<sup>13</sup> El problema más profundo que aparece en esta concepción eclesial, sin embargo, no es el sopor pastoral sino el error teológico de posicionar a la iglesia misma

<sup>13</sup> Autores varios, «Carta a los Pastores de la Nación Argentina» (fecha 30-08-2009); puede leerse en: <http://www.mundocristiano.primeraplanamundial.com/200908301126/Noticias-Cristianas/carta-a-los-pastores-de-la-nacion-argentina.html>





(y a sus representantes) como esperanza, en vez de velar por que la iglesia sea una comunidad y un movimiento en el camino de la esperanza que es Dios. Por cierto, en la teología de este grupo, tal como se reafirma en la carta, la autoridad espiritual no es dada por Dios a los pastores *per se*, ni a las congregaciones, «sino a su Iglesia en la ciudad». Sin embargo, los voceros y representantes de la misma no son otros que los pastores que constituyen los «Consejos Pastorales» de cada ciudad, de manera que el peso salvífico que se le asigna a la iglesia por añadidura se concentra en los pastores. Se trata de una especie de dislocación eclesiológica que termina por cimentar el poder en unos pocos representantes autorizados de «La Iglesia en la Ciudad», un grupo de pastores-caudillos que además es casi exclusivamente masculino. El caso ilustra que la clave teológica de la manera sana de ejercer el poder en la iglesia no está en la eclesiología sino en la cristología y, por extensión, en la doctrina de Dios.

## Pensar el poder de Dios desde el Crucificado

En su tratado sobre la soberanía y la omnipotencia de Dios, Karl Barth distingue entre la *potentia* (entendida como posibilidad física de que algo ocurra) y la *potestas* (entendida como la posibilidad moral y jurídica de que algo ocurra). Aclara que en Dios nunca puede separarse una de la otra.<sup>14</sup> La potencialidad de Dios siempre es a la vez un poder en los hechos; dicho de otro modo, tanto el «querer» como el «hacer» son idénticos en la buena voluntad de Dios. Lo importante aquí es recordar precisamente que se trata del poder *de Dios*,

---

<sup>14</sup> Cf. Karl Barth, «Church Dogmatics II/1» en *The Doctrine of God*, T. & T. Clark, Edinburgo, 1957, pp. 31, 526 y 605ss.





no del poder por sí mismo o del poder en un sentido abstracto. Ese poder divino nunca es abusivo ni coercitivo, ni tampoco consiste en un paternalismo benigno, sino que concuerda con lo que Dios nos ha revelado de sí mismo en Jesús. Si bien nunca podemos saber todo lo que es Dios (ya que Dios siempre es «más» de lo conocido o imaginado), nada de lo que Dios haga en el mundo será contradictorio al amor revelado en Jesucristo. Ésta es la buena noticia que está en el corazón del evangelio: la sabiduría de Dios y el poder de Dios se plasman en la figura del Crucificado (1 Co 1.23-24).

La insistencia en la «tontería de la cruz», que paradójicamente desenmascara los mecanismos abusivos del poder en los sistemas humanos y revela que el poder de Dios consiste en el amor, está en el corazón de la teología paulina y ha sido uno de los motores de la mejor teología evangélica. Cabe recordar siempre que el «mensaje de la cruz» o del «Crucificado» es una manera concisa de hablar de *toda* la economía trinitaria de la salvación, manifestada en la historia, expresada cabalmente en la encarnación, vida, muerte y resurrección del Hijo. Hablar de la «cruz» no significa centrarse en una transacción abstracta según la lógica del sacrificio, por la cual el Hijo masoquista de un Dios sádico se deja matar y, a cambio de eso, recibe la potestad de un Padre que de manera arbitraria decide «salvar» a ciertos humanos. Más bien, el «mensaje de la cruz» significa que en la historia de nuestro hermano y amigo Jesús vemos de qué manera se manifiesta el poder del Trino Dios: a través del amor concreto, de la fidelidad, de la amistad, de la persistencia y del compromiso con nuestra materialidad humana para transformarla. Todo lo que se diga acerca de la soberanía, la omnipotencia o el poder de Dios tendrá, pues, que ser consecuente con la dinámica trinitaria que se manifiesta en la vida, muerte y resurrección de Jesús. Dicho de otro





modo, el Resucitado, a quien Dios le otorga «toda potestad en los cielos y en la tierra», no es otro que el Crucificado, nuestro hermano Jesús, quien nos prometió la presencia del Espíritu de la Vida y que no nos quiere como esclavos o siervos sino como amigos y amigas.

Uno de los problemas con los que nos topamos al hablar de la omnipotencia o del poder de Dios es que nos hundimos fácilmente en las arenas movedizas del autoritarismo. La expresión «soberanía divina», por ejemplo, evoca el poder político absoluto de ciertos reyes o soberanos. Es una metáfora que fácilmente se tuerce hacia una idea autocrática del poder político. Los conceptos de la soberanía, el señorío y el poder han tenido a menudo un sesgo autoritario y falocrático; es muy difícil recuperarlos y recordar que si el poder, la autoridad, el señorío o la soberanía de Dios han de tener algún sentido para la teología cristiana, tienen que pasar por el filtro de la vida de un Jesús (confesado por la fe cristiana como «Señor»), que no fue ni caudillo ni jerarca autoritario. De hecho, es muy difícil hacer comulgar la actuación histórica de Jesús de Nazaret con el autoritarismo, por lo que la cristología de quienes se abusan del poder eclesial suele ser bastante abstracta o docética.<sup>15</sup> Por eso, la mejor cristología latinoamericana ha subrayado a menudo la centralidad del «Jesús histórico», un énfasis que nada tiene que ver con las búsquedas alemanas o norteamericanas del Jesús «de la historia» desde la historiografía positivista, sino con un compromiso con la verdadera humanidad e historicidad de Jesús confesado como el Cristo.

---

<sup>15</sup> El «docetismo» significa sostener que el cuerpo y la verdadera humanidad de Jesús fueron solamente apariencias.





La constante subversión jesuánica del significado del señorío, la autoridad, el poder y la soberanía aparece en todos los estratos del Nuevo Testamento. Jesús les infunde autoridad a sus seguidores y seguidoras, compartiendo su poder (por ejemplo, en Mateo 9.8, 10.1), pero a la vez se esmera por enseñarles que no se trata de un poder para enseñorearse de nadie sino para servir a los demás. Esto aparece, como mencionábamos arriba, en el Evangelio de Juan, cuando Jesús le lava los pies a los discípulos: «Si entienden estas cosas y las ponen en práctica serán dichosos» (Jn 13.13-17). Vemos un tenor parecido en el relato sinóptico acerca del deseo de los hijos de Zebedeo de sentarse de ambos lados de Jesús cuando entrara en su gloria. La respuesta de Jesús, dirigida a todos los discípulos, es que a diferencia de los «jefes que se creen con el derecho a gobernar con tiranía a sus súbditos», entre sus seguidores y seguidoras «el que quiera ser grande deberá servir a los demás» (Mr 10.35-45). Un criterio central, entonces, para pensar el poder en la misión de la iglesia debería repasar cuidadosamente las dinámicas de poder que se transmiten en los relatos bíblicos acerca de Jesús, dándole una prioridad hermenéutica a la cristología por sobre la eclesiología.

## El examen de conciencia

Existen algunas costumbres saludables en la tradición cristiana que pueden ayudar a poner en práctica el criterio cristológico en la eclesiología, pero a veces son ignoradas en el ámbito evangélico. Una de ellas es el «examen de conciencia» por parte de los y las líderes eclesiales. Se trata de un ejercicio de discernimiento y confesión de nuestras faltas ante Dios, para poder superarlas. En sus *Confesiones*, antes de pasar a su exposición de los primeros capítulos del Géne-





sis, una actividad que tiene mucho que ver con el ejercicio de su poder pastoral y teológico, Agustín de Hipona dedica páginas a una revisión de conciencia minuciosa en el marco de su reflexión sobre la memoria (libro X). Para organizarse, utiliza una fórmula tripartita que toma de 1 Juan 2:16 para articular las tentaciones que ofrece el sistema humano de poder o *kosmos*, vinculándolas con las pruebas de Jesús en el desierto: la tentación de transformar una piedra en pan (los malos deseos), la tentación de usar su poder de manera mágica (los deseos de los ojos) y la tentación de dominar a los demás (los designios políticos para enseñorearse sobre los demás). A su vez, piensa a cada una de estas tres tentaciones como una distorsión de características de las tres Divinas Personas. Los malos deseos materiales son una deformación del Espíritu del Amor; la distorsión mágica y la manipulación del poder pervierten la manera de ser del Hijo; enseñorearse por sobre los demás envilece el sentido de la soberanía del Padre.<sup>16</sup>

Si bien Agustín, que se ha comprometido con el camino de la abstinencia sexual por creer que es la mejor manera de ejercer su vocación, revisa cuidadosamente su conciencia con respecto a sus deseos sexuales en el contexto de la «primera tentación», este aspecto no es el más significativo de su examen de conciencia. El principal problema con el que se topa es el «tercer tipo» de tentación, es decir, el abuso de poder que conlleva su alto cargo eclesial: «¿Acaso podré esperar verme libre enteramente de esta tercera especie de tentación que trae consigo el mandar? No ha dejado de molestarme, ni es posible librarse de ella durante todo el curso de esta vida...».<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Garry Wills, *Augustine's Confessions: A Biography*, Princeton University Press, Princeton, 2011, p. 106ss.

<sup>17</sup> Agustín, *Conf. X*. 36.59 (traducción de la autora).





En particular siente el peligro de la jactancia, la vanagloria, la complacencia y la vanidad como consecuencia de la adulación que recibe como persona que ejerce poder: «Todos los días, Señor, somos tentados, Señor. Las tentaciones no nos dan tregua».<sup>18</sup> En realidad, las tres tentaciones están interrelacionadas porque un líder vanidoso y egocéntrico (tercera tentación) fácilmente justifica la manipulación de la gente a través de «festivales de milagros y señales» (segunda tentación) así como el abuso sexual de jóvenes mujeres o varones a su alrededor para saciar sus apetitos (primera tentación). Como líder eclesial, Agustín puede ver claramente las consecuencias para su propia vida espiritual de la tentación de que se le suban los humos a la cabeza o peor, la tentación de caer en el abuso de poder. Para un obispo como Agustín (y lo mismo puede decirse tal vez de los pastores de las megaiglesias evangélicas latinoamericanas actuales y de sus imitadores), la tentación específica es verse a sí mismo como mediador entre Dios y el pueblo o bien a sí mismo o a su iglesia como un fin en sí mismo. Por eso, es significativo que el libro X de las *Confesiones* culmine con una reflexión sobre la centralidad de la mediación de Cristo, el único que por ser verdaderamente Dios y verdaderamente humano es quien puede unir a Dios y a los seres humanos.<sup>19</sup>

Si revisamos la historia de su relación conflictiva con los donatistas en el Norte de África, veremos, por ejemplo, que Agustín de hecho cayó en la tentación de usar los mecanismos del Estado para reprimir a sus enemigos teológicos, a pesar

---

<sup>18</sup> *Conf. X.* 37.60.

<sup>19</sup> *Conf. X.* 42.68-69. Sobre esto ver el texto latino de las *Confesiones* comentado por James O'Donnell en <http://www.stoa.org/hippo/comm10.html#CB10C36S59>





de que en principio no concordaba con el uso de la violencia para poner fin a la heterodoxia. Claramente, el examen individual de conciencia, aunque muy valioso, no alcanza para poner freno a los abusos de poder que puede cometer un líder eclesial con buenas conexiones con el poder político. Una dimensión que Agustín no contempla en las *Confesiones*, pero que es importante para el discernimiento que permite el examen de conciencia, es analizar las consecuencias negativas que tiene para el pueblo de Dios sufrir de esos potenciales abusos, o inclusive simplemente asumir el papel de adular a sus líderes. En otras palabras, podríamos reformular el examen de conciencia de Agustín desde una perspectiva comunitaria y elaborar preguntas para la reflexión colectiva del pueblo de Dios: ¿miramos a un costado cuando están dadas las condiciones para el abuso sexual por las asimetrías de género y de poder en nuestras comunidades? (primera tentación). ¿Permitimos que nuestros líderes se aprovechen de nuestra credulidad y de nuestra sed de soluciones mágicas a los problemas? (segunda tentación). ¿Caemos en la adulación de nuestros líderes eclesiales? ¿Les otorgamos demasiado poder, en parte porque simplemente nos resulta cómodo hacerlo? (tercera tentación). En cuanto las iglesias son organizaciones de carácter orgánico y viviente, sus estructuras son flexibles y pueden ser cambiadas. ¿Qué cambios son necesarios para que el cuerpo de Cristo se desarrolle de manera armónica? Sería una buena experiencia comunitaria planificar regularmente retiros espirituales para la congregación donde se abordaran este tipo de preguntas en grupo como práctica de concientización y discernimiento espiritual.

Para que la misión de la iglesia no se transforme en una farsa o en una tragedia, todos los integrantes de una comunidad de fe tienen que ser empoderados a participar plenamente, a ejer-





cer el discernimiento espiritual y a no caer en el endiosamiento directo o indirecto de sus líderes. Los pastores no deben caer en la tentación del caudillismo, pero las comunidades de fe deben evitar la tentación de caer en el clientelismo.<sup>20</sup> Toda estructura de poder se basa en la obediencia a las normas reinantes. Por lo tanto, si quienes viven bajo una dictadura, por ejemplo, deciden masivamente no obedecer las normas de ese régimen, los líderes perderán su poder. Por supuesto, toda estructura de poder tiene diversas maneras de premiar la obediencia o de castigar la desobediencia, pero ser «sujeto» de una estructura política o social implica no solamente la sujeción sino también la posibilidad de devenir sujeto. Detrás de gran parte de lo que nos enseña Jesús podemos ver esta lógica de rehusar la obediencia –y, por lo tanto, limitar el poder– de las personas o de las estructuras que no promueven la vida y el bienestar, parezcan o no benignos o tengan o no buenas intenciones.

## Poder y empoderamiento

Vale la pena retomar la distinción mencionada arriba entre *potestas* y *potentia*: si pensamos en el poder de Dios tal como se manifiesta por el Espíritu en Cristo Jesús, vemos que en Dios no hay diferencia entre ambas clases de poder, y ese poder es siempre algo bueno y constructivo, nunca abusivo o coercitivo. Sin embargo, entre los seres humanos, el caso es diferente: las dos dimensiones se separan. La filosofía

---

<sup>20</sup> La lógica eclesial del caudillismo-clientelismo no se limita a los sectores neocarismáticos y neopentecostales del pueblo evangélico, sino que aparece también en los sectores «liberacionistas» del protestantismo latinoamericano. Es una tentación tanto de «derecha» como de «izquierda».





política se ha ocupado de pensar la relación entre *potentia* y *potestas* de diversas maneras que pueden ser útiles a la hora de pensar cómo funciona el poder sociológicamente (por lo tanto, también en las iglesias). Quisiera hacer referencia muy brevemente a dos contribuciones en este sentido: la de Rosi Braidotti y la de Ernesto Dussel.

Desde una concepción que parte más de la persona individual que de la comunidad, Rosi Braidotti (apropiándose a su vez de una larga tradición filosófica) traza una distinción entre *potestas*, el poder entendido como restrictivo, y *potentia*, el poder entendido como una fuerza positiva que empodera y faculta a las personas.<sup>21</sup> Aquí el poder en el sentido de *potentia* se refiere a la actualización del potencial de una persona de modo tal que aúna la virtud ética, el empoderamiento, el gozo y el entendimiento. En este proceso, la mente y el cuerpo funcionan en armonía.<sup>22</sup> Desde este punto de vista, la *potentia* suele estar vinculada con las normas e instituciones y se la ve bastante negativamente, como un limitante o una manera de castigar y disciplinar a las personas para que se conformen a los sistemas sociales imperantes. Desde una perspectiva teológica, esta mirada es útil para la eclesiología porque señala la ambigüedad real de las instituciones (también las iglesias): en la práctica, demasiado a menudo funcionan como mediaciones del poder ejercido como dominación. Una forma de tomar en serio ese peligro es velar por que la iglesia no se torne una institución como fin en sí mismo, sino que se esmere por ser un movimiento fluido, flexible, orientado no a «disciplinar

---

<sup>21</sup> Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Toward a Materialistic Theory of Becoming*, Blackwell, Malden, 2002, p. 2.

<sup>22</sup> Braidotti, *Metamorphoses*, p. 134s. La filósofa vincula esta *potentia* con el *conatus* de Baruch Spinoza (ver el libro II de la *Ética* spinoziana).





y castigar» a la gente sino a promover su potenciación como seres humanos en imagen y semejanza del Trino Dios. Aceptar de cuajo la perspectiva de Braidotti, sin embargo, implicaría no tener nunca la confianza de que alguna institución pudiera servir, aunque fuera de manera provisoria, como espacio de empoderamiento. Negar esa posibilidad, finalmente, tendería a otro problema: el aislamiento de individuos que, por miedo a las distorsiones institucionales, no pueden encontrar un modo material de trabajar juntos y en comunidad a través del tiempo para lograr objetivos comunes. El compromiso con la iglesia, entendida como ámbito de posible empoderamiento, implica apostar por la posibilidad de la confianza en los demás y en Dios para lograr objetivos en conjunto a pesar de las imperfecciones de toda institución.

Desde una perspectiva más grupal o colectiva que la de Braidotti, Enrique Dussel define la *potentia* como un poder que tiene la comunidad y que se desarrolla en muchos planos y niveles diferentes. El poder como *potentia* funciona como una red, se despliega por todo el campo político y constituye el fundamento de todo lo político.<sup>23</sup> Dussel ve la escisión entre *potestas* y *potentia* como algo inevitable en sociedades complejas, pero a la vez sumamente peligroso porque puede llevar a todo tipo de corrupción y dominación. El poder surge en un sentido originario de la comunidad (*potentia*), pero siempre su actualización es institucional (*potestas*).<sup>24</sup> El desafío es buscar el equilibrio, el «uso debido» del poder, sin caer en el anarquismo (que Dussel caracteriza como «el paraíso perdido del poder indiferenciado en-sí de la *potentia*») ni en el

<sup>23</sup> Dussel, *20 Tesis*, 2.35.

<sup>24</sup> Dussel, *20 Tesis*, 3.22.





conservadurismo (que adora el poder fijado y dominado como *potestas*).<sup>25</sup> Esta visión también nos ayuda a la hora de pensar sobre el uso y abuso del poder en la misión de la iglesia, porque reconoce el carácter necesario pero ambiguo del poder de las instituciones. La comunidad siempre delega ciertas facultades y responsabilidades que conllevan autoridad y poder (*potestas*) a sus líderes, pero es importante velar por que esos líderes no se «fetichicen» y resulten finalmente nocivos para quienes les delegaron el poder.<sup>26</sup> Lo que Dussel no menciona pero que es importante para una visión teológica, es que más allá de su origen en la comunidad humana, la *potentia* viene de esa otra «común-unidad» trinitaria que es el Dios confesado por la fe cristiana. La perspectiva teológica explícita agrega una dimensión de esperanza que surge de la confianza de que el Dios Trino (en quien no se escinde la *potestas* de la *potentia*) se acerca a nosotros para transformarnos, empoderarnos y subvertir nuestras maneras alienantes de ejercer el poder.

Para evaluar el uso del poder en la misión de la iglesia, entonces, es importante tener como horizonte normativo el hecho de la perfecta comunión de la *potentia* con la *potestas* en Dios, y la posibilidad de actualizar al menos por momentos algo de esa comunión también en la comunidad de fe, en cuanto estamos atentos al carácter del Dios que profesamos y en cuyo nombre somos enviados en el Espíritu, del mismo modo en que fue enviado el Hijo (Jn 20.19-23). Esto requiere que no caigamos como comunidad de fe en los clientelismos

---

<sup>25</sup> Dussel, *20 Tesis*, 3.15.

<sup>26</sup> Dussel, *20 Tesis*, 4.31. Es de notar que Dussel hace referencia en este contexto al vigor con el cual «el fundador del cristianismo» reprendió a sus discípulos cuando mostraron signos de este «espíritu de corrección», citando a Marcos 10.43-44 (*Tesis* 4.36).





espirituales, ni permitamos que nuestros líderes se transformen en caudillos. Nos empuja a priorizar un ejercicio del poder por el cual busquemos siempre la potenciación de la vida abundante para quienes pertenecen a la comunidad de fe y para quienes no participan en ella. Nos lleva a entender que el carácter institucional de la iglesia siempre corre especial peligro de distorsión y corrupción, es decir, de caer en el error de creerse un fin en sí mismo.

Como evangélicos latinoamericanos y evangélicas latinoamericanas nos vendría bien ejercer la memoria histórica y recordar que esta sensibilidad frente a las distorsiones del ejercicio del poder en la misión de la iglesia estuvo en los orígenes de muchos de los mejores momentos de la fe evangélica: en la teología de la cruz y en la *ecclesia reformata semper reformanda* de la Reforma Magisterial, en los intentos anabautistas de constituir comunidades alternativas en un mundo violento, en los «métodos» de Juan Wesley o en el despertar del pentecostalismo moderno en la calle Azusa. En nuestros momentos de mayor lucidez y coherencia formamos parte de un movimiento del Espíritu Santo que faculta a la gente a proseguir por el camino de Jesús actualizadamente (*potentia*) y que recrea instituciones (*potestas*) que no desentonan con la «potestad» de Jesús, tan diferente a la de los sistemas de poder imperantes. Que ese ejercicio del poder en la misión de la iglesia no sea sólo una utopía ni una distopía sino que (por momentos, al menos) se vivencie en prácticas concretas de la comunidad de fe; así me lo recuerdan los niños y las niñas de mi propia congregación. Cuando dicen que –como en esa primera congregación en el libro de los Hechos– cantamos, bailamos, compartimos nuestros bienes, comemos en comunidad o enseñamos y aprendemos, están señalando acciones misioneras que invitan a vivir de un modo alternativo al del





sistema imperante de poder y que no dejan afuera a nadie: también se puede bailar en silla de ruedas. Así, de maneras sencillas y concretas, nos volvemos a topar con el sentido de la historia de Jesús de Nazaret, recordamos que la potestad de Dios no es otra cosa que el amor, y somos empoderados y empoderadas por el Espíritu para vivir en el mundo, no para condenarlo ni dominarlo sino para amarlo y transformarlo.





### 3

## Sobre apóstoles y relaciones de poder en las iglesias del Nuevo Testamento

---

*Juan José Barreda Toscano*

En el mundo evangélico actual se puede ver un gran crecimiento de figuras que se definen o son definidas como «apóstol». En muchos sentidos no me sorprende ni el surgimiento de éstas ni sus perspectivas ministeriales, y mucho menos la gran aceptación que logran entre las iglesias. Lo que sí me llama la atención, y mucho, es lo poco que se ha escrito respecto a los y las apóstoles en el Nuevo Testamento, sobre todo en espacios comunes al pensamiento de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Quizá subyace en muchos la vieja idea de que no hubo más apóstoles que *los doce* y que pensar en más apóstoles pone en peligro la estabilidad de la iglesia y cuestiona el canon del Nuevo Testamento. Pero, ¿es la «estabilidad» la condición en la que debe vivir la iglesia? ¿Es la «estabilidad» lo que se teme perder o el control del poder sobre la iglesia por parte de un pequeño sector de la población «cristiana»? Por otro lado, ninguna persona medianamente instruida puede decir que cada perícopa del Nuevo Testamento está vinculada a un apóstol. Pero más aun, los cristianos que





confesamos que las Escrituras norman nuestras vidas no tenemos derecho a tergiversar o silenciar un tema por el hecho de no estar de acuerdo a las creencias que sostenemos.

Este ensayo estará dividido en cuatro partes. En primer lugar, trataré el tema de la diversidad de apóstoles que se ve reflejado en los textos del Nuevo Testamento. Luego observaremos las relaciones que sostuvieron los apóstoles con las comunidades de fe. En estrecha vinculación al primer punto, en tercer lugar veré el tema de las mujeres apóstoles y de apóstoles gentiles. Finalmente trataré las relaciones económicas entre los apóstoles y las iglesias. Al tratarse de un ensayo se observará lo escueto de los argumentos y, por otro lado, la voluntad de señalar temas que podrán ser ampliados o desarrollados por otros. Mi intención es abrir las perspectivas de discusión sobre este tema tanto para los estudios del Nuevo Testamento como para la eclesiología actual.

## Los apóstoles y los doce

Es muy probable que Jesús nunca usara como término técnico *apóstoles* para referirse a un grupo particular de sus discípulos. Marcos, y no Jesús, lo usa una sola vez en 6.30 para referirse a aquellos que han sido enviados a colaborar con Jesús y que a su regreso le cuentan lo sucedido (cf. Mr 6.6b-13).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En Mr 3.14 la *Nueva Versión Internacional* (NVI) incluye la lectura: [*hoús kai apostólous onómasen*], «a quienes nombró apóstoles», atestiguada en los manuscritos mayúsculos  $\aleph$  B (C\*) y Q, cf. B. y K. Aland, J. Karvidopoulos, C. Martini, B. Metzger, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, *Novum Testamentum Graece*, 2006,<sup>27</sup> p. 96. Sin embargo, los manuscritos mayúsculos A, C<sup>2</sup>, D, L y otros, no tienen esta frase. Este texto parece ser una armonización con Lc 6.13 donde se encuentra de forma idéntica. La torpe posición de la frase, además de que la forma verbal *onómasen* que





Después de ese hecho no se les vuelve a llamar *apóstoles*, y se puede observar que el uso del término aquí es genérico. Sin embargo, en Marcos al igual que en Juan se habla de *los doce* para designar un círculo cercano a Jesús y los distingue del resto de los discípulos (Mr 4.10; 6.7; 9.35; 10.32; 11.11; 14.17, 20; 14.43; 16.10, 14; Jn 6.67, 70, 71; 20.24).<sup>2</sup> Esto lo diferencia de Lucas que identifica a *los doce* con los *apóstoles* (Lc 6.13) y a Mateo que parece querer reducir los *discípulos* al grupo de *los doce* («los doce discípulos», Mt 10.1; 11.1). Marcos no hace una identificación tal de *los doce* con todos los *apóstoles*. Estos datos reflejan que en sus inicios los que fueron elegidos a colaborar con Jesús no fueron llamados apóstoles (cf. Lc 10) y que solamente más tarde se usó en ciertos círculos esta expresión como *término técnico* para designar a un círculo cercano y distinto de otros seguidores de Jesús.

---

no aparece más en Marcos mientras que Lucas la usa tres veces (Lc 6.13, 14; Hch 19.13), sugieren una interpolación posterior. En su comentario al aparato crítico de Mr 3.14, el especialista B. Metzger afirma que esta frase parece ser una interpolación que sigue a Lc 6.13, pero por el hecho de estar atestiguada en manuscritos mayúsculos de importancia la han dejado en corcheas para señalar sus dudas. La calificación que recibe esta variante es C, que señala dificultades para definir cuál variante debe estar en el texto. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Nueva York, 1975, p. 80.

<sup>2</sup> Véase J. Meier, «The Circle of the Twelve: Did It Exist During Jesus' Public Ministry?» en *Journal of Biblical Literature* 116 (1997) 635-672. Por su parte J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 9-47, pp. 247-258, ha sostenido que en Marcos los doce y los discípulos son el mismo grupo. Pero esta afirmación presenta varios problemas con la mención a discípulos que no son incluidos entre los apóstoles en Marcos 3.13-19 (cf. 2.13-15) y no puede explicar feacientemente el por qué del uso de dos términos para referirse al mismo grupo.





En 1 Co 15.3-7 se da una lista de los testigos de la resurrección. En esta lista Pablo diferencia a *los doce* de un grupo más extenso a quien llaman los *apóstoles*. Es posible que *los doce* estuvieran incluidos dentro del grupo más grande de apóstoles pero es importante observar que se los diferencia de forma particular.<sup>3</sup> Son apóstoles Pablo mismo (1 Co 9.1-6), Jacobo, el hermano del Señor (Gá 1.19), Andrónico y Junia (Ro 16.7), Bernabé (Hch 14.4, 14), y también Epafrodito (Fil 2.25), Silvano y Timoteo (1 Ts 1.1; 2.7).<sup>4</sup> En este grupo debe incluirse a los *apóstoles* de la Didajé 11.3-6, texto que da recomendaciones para identificar a los falsos apóstoles. En la Didajé no se menciona en ningún momento a *los doce*.<sup>5</sup> Por su parte, en Apocalipsis 2.2 se habla de falsos apóstoles y de otros apóstoles en 18.20. La mención a *los doce apóstoles* en Apocalipsis 21.14 evidencia que *los doce* ya habían sido incluidos en un grupo más extenso de apóstoles a finales del siglo 1 d.C.

<sup>3</sup> B. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth. A Social-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Michigan, Eerdmans, 1995, pp. 300-301.

<sup>4</sup> Las versiones RV60, NVI, BLA en Fil 2:25 y 1 Tes 2:7 traducen *apóstoloi* como «mensajeros» y «enviados». Sin embargo, no hay razones para hacer esta diferencia con los otros usos de *apóstoloi* citados en 1 Corintios 9.1-6, Gálatas 1.19, Romanos 16.7 y Hechos 14.14. Las razones para tales traducciones parecen ser más ideológicas que exegéticas y lexicográficas.

<sup>5</sup> Curiosamente en el manuscrito Bryennios y en la traducción georgiana la Didajé fue titulada: «Didajé del Señor a través de *los Doce* apóstoles a los gentiles» (cursiva del autor), con lo que se puede ver la tendencia de reducir el grupo de *apóstoles* a *los doce*. Sin embargo, en todos los testimonios de la Didajé en la iglesia antigua sólo se conoce el título breve: «Doctrina de los apóstoles» sin los doce, cf. K. Niederwimmer, *Die Didache. Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1*, Vanderhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1989, pp. 81-82.





La conexión entre *los doce* y los *apóstoles* parece haber sido posterior, y Lucas es uno de los representantes de esta tendencia. En Lucas 6.13 se puede ver claramente esta identificación: «Y cuando era de día, llamó a sus discípulos, y escogió a doce de ellos, a los cuales también llamó apóstoles». La necesidad de elegir a un apóstol sustituto de Judas Iscariote en Hechos 1.21-26 refleja esta perspectiva. Y aunque en Hechos 14.4, 14 se habla de Bernabé y Pablo como apóstoles, los libros de Lucas se aproximan más a la identificación entre los *apóstoles* y *los doce* reflejados en Apocalipsis 21.14 y Mateo 10.2. La identificación de *los doce* con los *apóstoles*, como afirma J. Roloff en su Excurso sobre los *doce*, pudo deberse al deseo de establecer un criterio claro para reconocer la legítima tradición eclesial que habría sido entregada por Jesús a un círculo cercano de discípulos. Se optó por acotar el número de apóstoles a un grupo limitado de *testigos* que hubieran estado con Jesús desde el principio de su ministerio.<sup>6</sup> Pero como se vio, ésta no fue la única visión del apostolado en la iglesia primitiva.

## Diversidad de relaciones entre los apóstoles y las iglesias

No debe olvidarse que Jesús inició un movimiento y que coexistieron en éste diferentes perspectivas.<sup>7</sup> Después de la

<sup>6</sup> El texto de Hechos 14.4, 14, en el que se menciona a Pablo como apóstol, es considerado por Roloff como material preluicano que el autor no supo elaborar, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 62-64.

<sup>7</sup> La iglesia primitiva no fue monolítica, hubo diversas perspectivas que coexistieron, se retroalimentaron y en ocasiones terminaron en divisiones, P. Richard, «Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjuntos (30-70 d.C.)», *RIBLA* 22 (1996) 7-20; C. Mesters y F. Orofino, «Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época.





muerte de Jesús el movimiento se estableció en diferentes pueblos y se organizaron comunidades cristianas en las que surgieron ministerios y oficios que respondieron a sus propios mundos, a las perspectivas teológicas elaboradas y a los desafíos históricos que enfrentaron. Es por esto también que no se debe esperar del Nuevo Testamento una concepción uniforme de los *apóstoles* puesto que ésta se fue definiendo desde una diversidad a partir del servicio. Hubo diversidad de perspectivas y puntos de vista, e inclusive, posturas contrapuestas de lo que era un *apóstol*. En este sentido, los criterios que señala Hechos 1.21-26 para la elección del doceavo apóstol reflejan las perspectivas de ciertas comunidades de fe, pero no las que posicionaron como apóstoles a Pablo, a Bernabé, a Epafrodito, a Timoteo, a Silvano, a Andrónico, a Junia, quienes no «estuvieron con Jesús». Tampoco significa que estos reflejaran sencillamente una *segunda concepción*, sino que hubo seguramente una diversidad de concepciones con elementos en común subyacentes.

En el concilio de Jerusalén de Hechos 15.1-29 se puede ver a Jacobo y a Pedro dirigiéndose a Pablo y a la iglesia de Jerusalén con la misma autoridad. Este mismo Jacobo es identificado como «el hermano del Señor» y es incluido dentro de los *apóstoles* en Gálatas 1.19. Luego en Gálatas 2.9 Pablo lo llama,

---

Las etapas de la historia del año 30 al año 70», RIBLA 22 (1996) 32-42. Aun dentro del movimiento de Jesús coexistieron diversas maneras de entender al Mesías y lo que debía de ser su accionar. Así se puede apreciar en el movimiento de Juan el bautista (cf Jn 1) y, quizá, detrás de la traición de Judas Iscariote que parece que tuvo una visión diferente a la de Jesús de cómo debía ser el Mesías, cf. E. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los orígenes en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Navarra, 2001, pp. 293-302.





conjuntamente con Pedro y Juan, «columnas», designación que le da la condición de referente de la naciente iglesia. Pero Jacobo no fue uno de los doce, por lo que se puede ver que no hacen distinción entre un apóstol y otro. En la misma carta, en Gálatas 2.11-21, Pablo cuenta un incidente en Antioquía con Pedro en el que lo pone en evidencia por sus actitudes hipócritas al lado de los judaizantes (v. 13). En ningún momento se cuenta el desenlace de tal enfrentamiento, pero Pablo se siente con autoridad como para llamarle la atención públicamente a Pedro. Cierta tensión entre el apostolado de Pedro y el de Pablo se puede percibir en Gálatas 2.8 donde Pablo afirma en tono apologético que el mismo Dios que capacitó a Pedro lo capacitó a él. En otro contexto, 1 Corintios 9.1-6 muestra que estaban quienes negaban que Pablo fuera apóstol (v. 2) y otros cuestionaban su proceder (v. 3). En el v. 5 Pablo no tiene ningún problema para reclamar sus derechos de apóstol conjuntamente con los de Bernabé (v. 6), y usa de referencia a «los otros apóstoles, y los hermanos del Señor, y Cefas (Pedro)».

En 1 Corintios 15.8 (cf. 15.1-11) Pablo hace una afirmación de sí mismo que llama la atención. Se autodenomina «nacido fuera de tiempo» (gr. *ektrōmati*). Aquí parece usar el término que sus enemigos usaban contra él, pero Pablo le da un sentido diferente. En este contexto, el término *éktrōma* señala a alguien que no nació en el tiempo correcto, alguien que no fue un discípulo durante la vida de Jesús.<sup>8</sup> Y es que Pablo parece ser cuestionado porque no siguió la secuencia que se señala en Hch 1.21-26. Sin embargo, Pablo no se siente excluido por no cumplirla. De forma retórica él habla de

---

8 J. Schneider, «Ekrōma» en *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. II, Eerdmans, Grand Rapids, 1964, pp. 465-467.





sí como «el más insignificante de los *apóstoles*» (1 Co 15.9) pero sólo para exaltar la gracia de Dios que se evidencia en el gran trabajo que él realiza y que es mayor a la de «ellos». Esta afirmación alude a la gracia de Dios obrada en él y está en contraposición a las credenciales históricas que empoderan a quienes fueron testigos del ministerio terrenal de Jesús (cf. vv. 5-7). Para Pablo la comunidad de Corinto es el «sello» de su apostolado, es decir, la demostración de Dios de que él es un *apóstol* (1 Co 9.1-2).

Hasta aquí queda claro que los orígenes del apostolado de Pablo y del de *los doce* fueron distintos. Pablo no intenta ser contado dentro de *los doce*. Cuando se llama *éktrōma* no lo dice con referencia solamente a *los doce* sino a todos los testigos de la resurrección del Señor (Cefas, quinientos hermanos, todos los *apóstoles* y Jacobo, 1 Co 15.5-7). Las discusiones en las cartas de Pablo sobre sus derechos y su autoridad reflejan precisamente que hubo una diversidad de opiniones respecto a su condición de apóstol y a los apóstoles en general. Inclusive cabe preguntarse si los otros apóstoles tendrían el mismo concepto de lo que era un apóstol que tenía Pablo. ¿Y qué concepciones hay detrás de las alusiones a los *apóstoles* en Efesios 2.20, 3.5, 4.11, 2 Pedro 3.2; Judas 1.17? No hay razones para pensar que en todos y cada uno de los casos hubiera la misma concepción. Menos aun que siempre se refirieran a *los doce*. Al menos es difícil pensarlo, por ejemplo, en Efesios 4.11; donde queda claro que el de apóstol es un ministerio vigente y abierto en la iglesia.<sup>9</sup> Cabe aclararse por este pasaje que el apostolado no es presentado como un carisma y, dicho sea de paso, en ningún caso está vinculado intrínsecamente

<sup>9</sup> Cf. M. Ávila Arteaga, *Carta a los Efesios. Comentario para exégesis y traducción*, Miami, SBU, 2008, pp. 21-22, 140.





con la profecía. El apostolado es una vocación, una respuesta al llamado de Jesús de colaborar con él bajo los criterios de vida y misión que él tenía.

Definitivamente debió de haber elementos en común a todos los apóstoles, y seguramente éstos fueron fundamentales para que las comunidades de fe se siguieran concibiendo como un solo pueblo. En términos generales, los *apóstoles* llevaron a los pueblos el testimonio de Jesús sobre el establecimiento del reinado de Dios (cf. Hch 1.8). En Marcos 3.14 se dice que *los doce* fueron elegidos «para que los enviasen (gr. *apostéllēi*) a predicar» (cf. Mt 10.5). El uso del verbo *apostéllō* («envío») es sugestivo. *Los doce* recibieron autoridad para sanar enfermedades y para echar fuera demonios, señales de la presencia liberadora de Dios en la historia. También en Lucas 10.1-12 se habla de «otros» que fueron enviados de dos en dos, en este caso se trata de setenta. Aun si este dato no reflejara lo que sucedió en tiempos de Jesús, sí refleja que tempranamente en la iglesia cristiana hubo fuera de *los doce* otros quienes fueron enviados a llevar las buenas nuevas. Es difícil pensar que todos éstos fueran llamados *apóstoles* por su actividad, pero es probable que se acuñara el término técnico *apóstol* para personas con prácticas como la de éstos.

El dinamismo del apostolado no radicó en el solo hecho de salir de sus pueblos de origen y movilizarse hacia otros lugares, sino también consistió en replantearse el ministerio y las perspectivas teológicas que debían anunciar. El caso de Pedro con Cornelio es un ejemplo de ello (Hch 10), se radicalizó en Pablo y su conversación referente al ministerio hacia los gentiles con las «columnas» de la iglesia de Jerusalén (Hch 15.4-31; Gá 2.8). Al emerger las inevitables diferencias debió surgir también la preocupación por tener criterios que permitieran a las comunidades discernir un verdadero apóstol de





uno falso, ya sea por sus enseñanzas como por la sinceridad de su vocación misma. En el caso del concilio de Jerusalén en Hechos 15.4-31 se puede observar un proceso en el que *apóstoles*, ancianos y hermanos en general discutieron sobre el testimonio que presentaron Pablo y Bernabé. Discernieron el obrar de Dios desde las tradiciones bíblicas y enviaron una carta a la iglesia de Antioquía para que no cayera en las falsas enseñanzas que habían recibido de parte de judaizantes (vv. 28-29). Si bien es cierto que se puede ver aquí la tendencia lucana de presentar a Jerusalén como el lugar desde el cual el evangelio es predicado a todo el mundo, se puede ver en la discusión del tema una práctica instalada en la iglesia. Los *apóstoles* no tuvieron autonomía del resto de la iglesia y tampoco contaron con un poder *per se* sobre ella. Pedro mismo, que fue uno de *los doce*, también participó del acuerdo general puesto que era el Espíritu desde el testimonio de Jesús el que guiaba la vida de la iglesia y el ministerio apostólico.

En Apocalipsis 2.2 se llega más lejos en lo que es la relación entre los apóstoles y las iglesias en Éfeso. De ella se dice que probaron a los que se decían apóstoles y no lo eran y los hallaron mentirosos. Éstos inducían a la iglesia a sostener una fe sincretista que les permitía tener armonía con el sistema imperial y negaban el valor de perseverar leales a Jesucristo.<sup>10</sup> Debe observarse que el elogio no reside en haber descubierto que eran mentirosos, sino en haberlos probado (gr. *epeírasas*). Si bien es cierto no se dan datos precisos de cómo y en qué los probaron, se conoce que las comunidades de fe desde sus comienzos tuvieron la práctica de probar las doctrinas y las

---

<sup>10</sup> Cf. A. Yabro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*, Westminster Press, Filadelfia, 1984, pp. 84-110.





prácticas de quienes venían a impartir enseñanzas (cf. 1 Ts 5.21; Gá 1.6-10; 1 Co 14.29; 1 Jn 4.1).

Son puntuales los criterios que aporta Didajé 11.3-6 para discernir a un apóstol. En el v. 3 se dice que el trato con los apóstoles debía ser de acuerdo a la enseñanza del evangelio (gr. *katà tò dógma toû euaggéliou*). La comunidad debía seguir las enseñanzas de los «evangelios» y, por ende, cualquier apóstol que quisiera ser aceptado como tal debía hacerlo también.<sup>11</sup> Aquí se pusieron parámetros a la libertad y el poder de los apóstoles sobre las iglesias. En 11.8 se recomienda aceptar a un profeta como tal solamente «si tiene el proceder del Señor»; este criterio debió ser aplicable también a los *apóstoles*. En estos textos se puede ver que las comunidades cristianas tempranamente desarrollaron criterios fundados en el evangelio que les permitieran ejercer la libertad de interpretar a Jesús sin la dependencia a un apóstol. Que los apóstoles debieran conformarse a las enseñanzas de los «evangelios» llevó a las relaciones de poder propias del conocimiento a condiciones más comunitarias. El conocimiento es poder, y quien cree concentrarlo se expone a querer tener dominio sobre los demás para su detrimento. Es muy probable que debido a estas y otras circunstancias se posicionara las enseñanzas de *los doce* y de los discípulos cercanos a Jesús como normativas para las generaciones de cristianos que vinieron después, incluyendo a los apóstoles. Sin embargo, no fue excluyente

---

<sup>11</sup> Entiéndase en la Didajé por «evangelios» a las enseñanzas recibidas por parte de quienes fueron testigos de las enseñanzas de Jesús o sus primeros seguidores. Si bien es cierto que hay relación con las enseñanzas que se encuentran en los Evangelios, no se puede hablar de una dependencia literaria. Cf. A. Tuilier, «La Didachè et le problème synoptique» en *The Didache in Context. Essays on Its Text, History, and Transmission*, Brill, Leiden, 1995, pp. 110-130.





para ser apóstol el no haber recibido directamente de Jesús las enseñanzas del evangelio, lo que se esperaba de ellos es que fueran leales al testimonio de Jesús que recibieron. Así, el mismo Pablo que afirma haber recibido su mensaje, «no de hombres, sino de Jesucristo», desarrolla su teología en armonía con las enseñanzas recibidas de *los doce* y los testigos de Jesús (cf. 1 Co 11.23; 15.3; Gá 1.12).<sup>12</sup> Pensar que con la muerte de *los doce*, o aún trece si se quiere incluir de alguna manera especial a Pablo, cesó el ministerio apostólico en la iglesia, no tiene mayor fundamento neotestamentario.

En el Didajé 11.4 se encuentra la primera recomendación sobre los apóstoles que visitan las iglesias: «Que todo apóstol que viene a ustedes sea recibido como al Señor» (cf. Heb 13.2). La recomendación refleja una alta estima hacia los *apóstoles* aún después de haberse recibido el evangelio. El ministerio apostólico consistía también en acompañar a las comunidades de fe en sus asuntos de vida en el reino. Pablo mismo habla repetidas veces de visitar las iglesias que había acompañado antes (Hch 15.36). La comparación «como al Señor» no debe llevarse más lejos que una expresión de cuidado bajo las normas de la fe cristiana. La siguiente recomendación tiene que ver con la naturaleza del apostolado. El tipo de relación que tuvo el apóstol con las comunidades señaló la veracidad de su condición de apóstol: «Pero no debe permanecer más de un día, y si lo necesita un día más; pero si se queda tres días, es un falso profeta (apóstol)» (v. 5). Está claro aquí que se espera

---

<sup>12</sup> B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres. État de la question*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990, pp. 90-93, ha señalado bien que la conversión de Pablo fue teológica. Pablo dijo que recibió una revelación directa de Dios (Gá 1.12, 16) pero no trajo otro evangelio, sino que se contactó y entabló acuerdos con quienes impartían las enseñanzas de Jesús (Gá 2.7-10; 1 Co 11.2, 23; 15.8).





que el apóstol tenga un ministerio itinerante, «enviado», que no se establezca en algún lugar en particular con todo lo que esto implica (sostén económico permanente, establecimiento en un inmueble, compromisos institucionales, posición jerárquica, etc.).

Las costumbres de hospitalidad y honor están detrás de esta recomendación.<sup>13</sup> Las posibilidades de que surjan relaciones clientelares en estos contextos son realmente grandes.<sup>14</sup> Un apóstol no debía abusar de su condición de tal y exponerse a atenciones que no correspondían a un seguidor de Jesús, prudentemente debía cumplir su cometido e ir al siguiente pueblo con lo estrictamente necesario. El apóstol debería ser consciente de su influencia en las iglesias y evitar prestarse a entablar relaciones desiguales que lo empoderara sobre los demás beneficiándolo en detrimento de sus «hermanos» y «hermanas» («Mas entre ustedes no será así», Mt 20.25-28).

## Gentiles y mujeres apóstoles

En las relaciones entre los apóstoles y las iglesias debe pensarse en lo que fue la inclusión de gentiles entre los apóstoles. Si la misma conversión de gentiles fue un gran cambio en la comunidad cristiana, mucho más debió ser la elección de apóstoles gentiles (cf. Hch 10). Como se señaló antes, Pablo y Pedro parecen hacer un acuerdo a partir de ciertas diferencias de perspectivas (cf. Gá 2.8). Pero la conversión de los gentiles

<sup>13</sup> Cf. B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Navarra, 1995, pp. 45-83.

<sup>14</sup> Sobre las relaciones clientelares puede verse el estudio de Néstor Míguez, «Ricos y pobres: relaciones clientelares en la Carta de Santiago», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 31 (1998) 86-98.





derivó en el surgimiento de apóstoles gentiles como Silvano, Epafrodito, Andrónico y Junia. Este hecho debió remover las mismas bases de los cristianos que provenían de los judaísmos de diferentes maneras, entre ellas, la comprensión de que todos los seres humanos podían tener pleno acceso al reinado de Dios. Los fundamentos bajo los cuales el cristianismo naciente se definía eran diferentes a aquellos de los que provenía. Y aunque ningún grupo étnico suele ser excluyente en su totalidad, en el caso de algunos grupos que han sufrido la marginación en el extranjero suele suceder que se aferran a algunos elementos de su etnia como manera de lograr una identidad que sea positiva. Pablo mismo, como apóstol a los gentiles, se define como judío, pero lo hace en Cristo con una visión universalista en la que resignifica el sentido de pueblo de Dios sin dejar afuera a Israel.<sup>15</sup>

El hecho de que hubiera apóstoles gentiles movilizó de forma mucho más poderosa las bases de la nueva fe cristiana puesto que no se trataba ya de participantes o miembros del cuerpo sino de sus referentes. Muchas veces sucede que los niveles de apertura de los grupos humanos están limitados a cierto nivel de involucramiento, pero en este caso la diversidad étnica señalaba la universalidad del cristianismo en detrimento de aquellos que por cuestiones de origen y legado familiar sentían que tenían privilegios sobre los demás.<sup>16</sup> Argumentos

---

<sup>15</sup> Cf. R. Horsley, *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Verbo Divino, Navarra, 2003, pp. 9-50; y C. Johnson Hodge, «Apostle to the Gentiles: Constructions of Paul's Identity», *Biblical Interpretation* 13 (2005) 270-288.

<sup>16</sup> Obsérvese que el caso de los prosélitos evidencia como una persona de otro origen puede aproximarse a la fe del grupo al que se inserta pero nunca llegar a ser totalmente como ellos. Así, por ejemplo, en la comunidad de Qumrán fueron aceptados con importantes limitaciones (4Q174 1 1).





deterministas y naturalistas que excluían a unos y otros por sus orígenes sanguíneos fueron rechazados y se abrieron las puertas, no sin conflictos, para asumir la gracia de Dios por igual para toda persona que *voluntariamente* aceptara a Jesucristo como el salvador del mundo. Grandes sectores de las comunidades cristianas debieron verse afectados por la pérdida de sus privilegios por cuestiones de origen. Esto se hizo todavía más profundo cuando estos y estas apóstoles procedieron de clases sociales bajas (extranjeros, artesanos, esclavas libertas), que fueron discriminados con argumentos similares.

La presencia de apóstoles mujeres debió ser impactante para la iglesia naciente.<sup>17</sup> En Romanos 16.1-24 se dan los saludos finales a más de dos docenas de personas: diecisiete hombres y ocho mujeres, pero de aquellos mencionados como colaboradores de las iglesias siete son mujeres y solamente cinco hombres. En el v. 1 se dice que Febe es diácono de la iglesia en Cencreas, y en los vv. 3-5a se menciona a los pastores de la iglesia que están en la casa de Priscila y Aquila. La mujer es mencionada en primer lugar lo cual parece indicar su preeminencia en el liderazgo.<sup>18</sup> Luego, en el v. 7, se menciona a

---

<sup>17</sup> No se abordará aquí el caso de María de Magdala. Es seguro que fue una líder de importancia en el movimiento de Jesús, pero su posición de apóstol no es tan clara en el Nuevo Testamento. Véase, sin embargo, A. Graham Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority*, Harvard University Press, Cambridge, 2003.

<sup>18</sup> Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989; E. Tamez, *Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo*, CLAI, Quito, 2004.





Andrónico y Junia como apóstoles.<sup>19</sup> No queda claro si se trata de un matrimonio o de dos personas que trabajan juntas. Los estereotipos culturales respecto a la relación hombre y mujer pueden jugar mucho en la búsqueda de un matrimonio aquí, e inclusive en querer menguar el lugar de Junia como «la esposa del apóstol». Lo cierto es que Junia, como Priscila y Febe, fue una figura importante en las iglesias cristianas en Roma. Este hecho demuestra que las nuevas relaciones que propuso Jesús entre hombres y mujeres tomaron formas institucionales radicales en muchas o algunas iglesias. La realidad de una mujer apóstol replanteó los fundamentos de la fe cristiana en su concepción incipiente de iglesia, de la gracia divina y de la organización social micro y macro. Puso en evidencia patrones culturales patriarcales que habían sido «naturalizados» y que sirvieron para la construcción de identidades fundamentadas en la exclusión y el abuso. Sin caer en idealizaciones sobre Junia, las posibilidades que surgieron

---

<sup>19</sup> *El Novum Testamentum Graece*, 27ava ed., sigue el texto `Andrónikon kai `Iounían, es decir, pone a `Iounían en acusativo singular que es femenino y que algunos entienden como masculino cuando lo ven como un diminutivo de `Iouianós. Sin embargo, no hay testimonios de un diminutivo masculino `Iounían, mientras que el nombre femenino `Iounías, «Junia», fue un nombre romano muy común entre los miembros de la nobleza de la gens Junia o por los esclavos liberados de dicha familia. P. Lampe, «Junia/Iunias: Skalavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Röm 16,7)» en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985) 132-134, encontró más de 250 inscripciones y textos en los que se usa este nombre de mujer. No hay espacio suficiente en este ensayo para detenerse en más detalles. Se sugiere la lectura de J. Thorley, «Junia, A Woman Apostle» en *Novum Testamentum* 38 (1996) 18-29; Cristina Conti, «Junia, la apóstol transexuada (Romanos 16:7)» en <http://www.lupaprotestante.com/index.php/biblia/2266-junia-la-apostol-transexuada-rom-167> y el estudio completo y actualizado de E. Epp, Junia. *The First Women Apostle*, Fortress, Mineapolis, 2005.





para la conversión de la iglesia al tener una apóstol mujer debieron ser enormes. Con una organización y con relaciones más justas e igualitarias se ejerció el reinado del Dios de Jesús.

Es llamativo que en estos saludos no haya justificación alguna para la presencia de estas mujeres en tales posiciones. Los saludos expresan que la condición de apóstol por parte de Junia era asumida por las iglesias en Roma, aunque no significa que todas las iglesias la aceptaran. Es casi seguro que hubo conflictos internos por tener una mujer apóstol. Las interpolaciones en el Nuevo Testamento que tratan de postergar a la mujer en la iglesia y la familia reflejan los conflictos que hubo debido a las prácticas liberadoras en algunas comunidades de fe.<sup>20</sup> La lealtad apostólica a Jesús y sus enseñanzas fue capaz de superar las declaraciones y las propuestas positivas para llegar a las puestas y la organización vívida de comunidades que fueron señales del reino. El mensaje de la gracia de Dios por parte de los y las *apóstoles* fue anunciado desde la vida de comunidades de fe abiertas a ser bendecidas por la guía de mujeres apóstoles como Junia, pero también declararon estar dispuestas a sufrir la censura que vendría de otros sectores del cristianismo y la sociedad en general. Las relaciones entre los apóstoles y las iglesias tuvieron diversas etapas y nunca fue uniforme, aunque sí tuvieron elementos fundamentales que los identificaron con Jesús, el Cristo, que fue atestiguada en los Evangelios.

---

<sup>20</sup> Cf. Cristina Conti, «Infiel es esta palabra - 1 Timoteo 2,9-15» en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 37 (2003) 41-56; P. Payne, «Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus and 1 Cor 14.34-5» en *New Testament Studies* 41 (1995) 240-262.





## Condiciones económicas del apóstol

Siguiendo con el texto de la Didajé 11:3-6, ha se observarse en el v. 6 otra recomendación para advertir si un apóstol era verdadero o falso: «Y cuando el apóstol se vaya, no lo dejen tomar nada excepto pan para el camino; pero si pide dinero, es un falso profeta (apóstol)». Esta recomendación refleja la importancia que tenía la economía del apóstol en su condición de tal. No debía acumular dinero ni depender de particulares. En Lucas 10.4-8 Jesús le habla a los «otros» setenta y les indica puntualmente viajar sin provisiones para ser sostenidos por la gente que los hospede.<sup>21</sup> Los maestros itinerantes en el mundo Mediterráneo podían aceptar ofrendas, pedir limosnas o ser patrocinados por algún rico. El patrocinador no era simplemente uno que proveía al maestro o filósofo de sustento, sino también quien garantizaba su moral ante la sociedad. Los cristianos, contrariamente a esto, como también sucedía con los esenios,<sup>22</sup> debían depender de sus hermanos como una manera de hacer comunidad y de generar relaciones de mutuo servicio, libertad y cuidado.<sup>23</sup> Nunca se esperaría que un apóstol acumulara dinero o tuviera un estándar de vida que

<sup>21</sup> Contrariamente, los cínicos sugerían llevar consigo doble manto, bastón y alforja, Diógenes Laercio, Vida, VI 13.22-23. Estas disposiciones podrían querer mostrar una distancia entre los maestros y profetas cristianos y los cínicos. Incluso así, están quienes ven grandes similitudes entre estos dos, G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 27-29; F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, T&T Clark, Edimburgo, 1992, pp. 301-302.

<sup>22</sup> Cf. Josefo, *Guerra de los judíos*, II 124-126.

<sup>23</sup> Véase C. Gil Arbiol, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Navarra, 2003, pp. 352-365.





refleje bienestar económico y seguridades financieras independientes, y menos superiores, a los de las comunidades de fe.

El caso de Pablo en 1 Corintios 9 ilustra la manera como Pablo manejaba las relaciones con las iglesias en términos económicos. Como apóstol afirma que tiene los mismos derechos que los otros apóstoles, los doce y Cefas de recibir algún apoyo para su sostén de parte de las iglesias (vv. 4-19). Sin embargo, en los vv. 1, 18-19 dice que él usa de su libertad para no hacer uso de dicho sostén. En el v. 12 afirma que no hace uso de este derecho para no ser de tropiezo y en el v. 15 que esta posición la tiene como su gloria. 1 Tesalonicenses 2.5-9 sugiere que Pablo trabajó en Tesalónica y que no aceptó ningún apoyo económico (cf. 2 Ts 3.8). Aun cuando aceptó la hospitalidad de las comunidades u ofrendas periódicas de los filipenses, en ninguna parte se dice que él tuviera algún salario regular o que fuera patrocinado por ellos (cf. Hch 16.15). Es probable que el problema con los corintios fuera que algunos de ellos proponían patrocinarlo y tenerlo de maestro de una familia.<sup>24</sup> Según Hechos 18.3 Pablo hacía tiendas con Aquila y Priscila. Este oficio lo ejerció cuando precisó de medios para seguir dedicándose a la predicación del evangelio. En sus prácticas se puede ver que su prioridad es la predicación del evangelio.<sup>25</sup> En esta independencia económica se puede ver también su deseo de no estar expuesto a los condiciona-

<sup>24</sup> Witherington III, *Conflict and Community in Corinth*, pp. 208-209.

<sup>25</sup> R. Hock, *The Social Context of Pauls Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Fortress, Filadelfia, 1980, pp. 66-67, sostuvo que Pablo realizaba el trabajo de mala manera puesto que sentía cierto desprecio por el trabajo artesanal, propio de las clases altas del mundo grecorromano. Ver la refutación de T. D. Still, «Did Paul Loathe Manual Labor? Revisiting the Work of Ronald F. Hock on the Apostle`s Tentmaking and Social Class» en *Journal of Biblical Literature* 125 (2006) 781-795.





mientos que ciertas iglesias o grupos dentro de algunas de ellas quisieran imponerle. Hay que recordar que Pablo era ciudadano romano y tenía más posibilidades de desenvolverse en sus ciudades que, por ejemplo, Pedro que había dejado su oficio y se encontró en un mundo muy distinto al suyo. Quizá para este último fue mucho más necesario sostenerse con las ofrendas de las iglesias.<sup>26</sup>

Lo cierto es que, ya sea por las ofrendas recibidas, por la hospitalidad o por el ejercicio de un oficio, fue común a las diversas perspectivas que los apóstoles sostuvieran un estilo de vida que reflejara las concepciones del Señor (Did 11.8). Su desapego a las riquezas no respondió a un mero deseo de diferenciarse de los grupos filosóficos de la época. Se trataba de ejercer un mensaje que tenía fundamentos económicos, por lo que no les preocupó solamente qué hacer con los bienes o el dinero sino que también les importaron las instituciones, las ideologías, las estructuras socioeconómicas y las fuentes que le dieron sentido a la vida económica y de las que procedían los bienes con los que los sostenían.<sup>27</sup> Ser apóstol de Jesús, el Cristo, requería tener pleno compromiso con el estilo de vida, las enseñanzas y la misión de Jesús en todas las áreas de la vida personal y social. La pobreza de Jesús fue parte esencial de su mensaje, no una mera circunstancia. Allí estableció su lugar teológico y su testimonio del amor de Dios por los excluidos y

---

<sup>26</sup> I. Foulkes, *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*, DEI, San José, 1999, p. 246.

<sup>27</sup>Cf. R. Krüger, *Dios o el Mamón. Análisis semiótico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas*, LUMEN/ISEDET, Buenos Aires, 2009, especialmente pp. 463-565.





empobrecidos.<sup>28</sup> No se trató de una estrategia de captación de personas, se trató de la presentación de una nueva economía, sin esclavos, sin abusos de unos por los otros, con relaciones y acciones de poder que posibilitasen la vida plena. Aquellos y aquellas que se consideraban sus apóstoles no podían desarrollar su ministerio con perspectivas y visiones distintas a las de Jesús, «*el apóstol de la fe que profesamos*» (Heb 3.1).

Seguramente muchas afirmaciones hechas aquí levantan preguntas o cuestionamientos. Muchos puntos ni siquiera han sido tratados. Otras preguntas habrán surgido respecto a los actuales movimientos apostólicos. Mi planteamiento es que no debemos preguntarnos si puede o no haber apóstoles sino que debemos pensar si éstos son apóstoles verdaderos, seguidores del Jesús de los Evangelios, o no. Por otro lado, observo que en buena medida la resistencia a los apóstoles contemporáneos responde a una visión parcializada de los apóstoles. Espero que este ensayo nos aporte elementos para «probar» a los apóstoles actuales; por otro lado, que nos sirva para considerar la posibilidad de aceptar y ser bendecidos por quienes lo son de verdad. No para traernos un nuevo evangelio sino para ser testigos de la multiforme gracia de Dios y participar de la pasión porque otros conozcan el amor de Dios. Siento que la concepción de *misionero* quiso suplir la necesidad del ministerio apostólico en la iglesia, pero lo hizo domesticándolo (salvo grandes excepciones, por supuesto). Válgase decir que Pablo no realizó viajes «misioneros», él hizo viajes «apostólicos». Algunos pensarán que se trata de lo mismo, pero considero que esencialmente no lo son. No

---

<sup>28</sup> Sugiero la lectura de Néstor Míguez, *Jesús del Pueblo. Para una cristología narrativa*, Serie Del Camino 3, Ediciones Kairós-Red del Camino, Buenos Aires, 2011.





hay espacio para hablar de esto pero lo dejo como una de las discusiones que la visión del apóstol del Nuevo Testamento debería suscitar.





## 4

# Alteridad, paradoja y utopía: deconstrucción del poder desde la imaginación teológica

---

*Nicolás Panotto*

La problemática del poder toca los filamentos propios de cualquier institución social. Es un elemento transversal de la intrínseca instancia de burocratización y segmentación de prácticas identitarias que, en diversos niveles, posee una agrupación. Pero una institución religiosa contiene un ingrediente particular que complejiza aún más el problema: *la tercerización teológica de los discursos de poder*. Con esto nos referimos a la proyección sobre la persona divina de *nuestras* intencionalidades y acciones. «Esto es palabra de Dios...», «Dice el Señor:...», «Dios nos ordena...», son algunos de los clichés más comunes. Depositar todo en la imagen de Dios conlleva subsumir cualquier tipo de contingencia personal o institucional a una instancia supra-histórica, legitimando prácticas y discursos que distan de ser «celestiales».

Por ello me animo a sentenciar que la cuestión del discurso teológico en las instituciones religiosas conlleva un mayor





peligro de abuso de poder, y con efectos aun más dañinos que en otros tipos de institución social. Las prácticas de exceso de liderazgo, la rigidez de estructuras institucionales o la exigencia de obediencia a ciertas moralinas pueden adquirir un ropaje de trascendencia, de verdad incuestionable, hasta de pura virtud y bondad, cuando son trascendentalizadas en un aura divina que se proyecta ausente de cualquier intencionalidad particular.

En otras palabras, las prácticas de poder en las instituciones religiosas se apoyan en la imagen de Dios que promueven y, por ende, en sus discursos teológicos. Por esta razón, una manera de cuestionar tales instancias parte por deconstruir el mismo discurso teológico. *Deconstruir* significa decodificar aquellas prácticas y discursos que se presentan como dadas, intentando poner en evidencia la contingencia que posee su misma constitución. Esto tira por tierra la supuesta homogeneidad, unicidad y sutura que refleja un discurso o una cosmovisión, llevando al mismo nivel de contingencia la práctica que refleja y promueve. En resumen, tiene que ver con destejer el estatus de verdad que posee cualquier tipo de segmentación social, teológica, discursiva, política o institucional.<sup>1</sup>

Para esta empresa, nos avocaremos a desarrollar tres puntos importantes. Primero, intentar definir a qué nos referimos con *prácticas de poder*, partiendo de algunos aportes filosóficos y sociológicos que nos ayuden a comprender la complejidad de una expresión que suele presentarse de manera simplista, y sus derivaciones en los análisis sobre lo teológico. Segundo, analizaremos algunas corrientes teológicas para indagar cómo

---

<sup>1</sup> Ver Nicolás Panotto, «Deconstrucción del lenguaje teológico» en *Nomadismo Contingente* (Noviembre 2009) <http://nomadismocontingente.blogspot.com/2009/10/deconstruccion-del-lenguaje-teologico.html>





se ha construido en la tradición cristiana el concepto de Dios y las implicancias que ello puede tener para cuestionar espacios de poder. Por último, propondremos algunas intuiciones sobre prácticas de construcción comunitaria y narrativa del discurso teológico como mecanismos de deconstrucción de mecanismos abusivos de poder.

## Los vericuetos del poder

### De microfísicas, discursos y juegos simbólicos

Cuando hablamos de poder, vienen a nuestra mente distintos imaginarios: jerarquías piramidales, luchas por autoridad, imposición a la obediencia, etc. Generalmente estos imaginarios se inscriben en un escenario donde encontramos una esfera central –o alta– de poder claramente reconocible, compuesta por una minoría, sobre una «base» (la mayoría) que se siente subsumida a los apetitos de quienes componen tal centro –o altura–, delimitada a un cerco predefinido e inamovible. En otras palabras, el poder generalmente se inscribe en un campo de conflictos donde dos espectros se encuentran en lucha y uno de ellos logra la victoria sobre el otro y lo subsume.

Pero al analizar las dinámicas sociales, nos encontramos con una foto mucho más compleja, donde los caminos son más vericuetos que otra cosa. ¿Es siempre identificable tal centro de poder? El origen de tales prácticas, ¿es sólo identificable en dicha cúpula o también entre quienes forman parte de «la mayoría»? ¿El poder se construye únicamente a través de la imposición o existen otros mecanismos más efectivos para la aprehensión subjetiva, que tienen que ver con nuestra cotidianeidad? En definitiva, ¿son siempre los conflictos de poder tan evidentes?





La respuesta es que el poder no siempre se construye a través de la subyugación o la imposición anulantes de la voluntad del otro, sino que se inscribe en mecanismos muy complejos que tienen directa relación con nuestros discursos y prácticas cotidianos. El poder tampoco es una fuerza abstracta y omnímoda, como una ideología que falsea las conciencias. Lo falso es, precisamente, la pretensión de tal omnipresencia, ya que no podemos hablar de fuerzas supra-históricas que se imponen por sí mismas sin asumir las complejas contingencias de las historias que nos representan.<sup>2</sup> El poder es material y relacional, y es mucho más subrepticio de lo que pensamos. Y es por ello que el discurso es el campo más importante para entender cómo estos mecanismos se van entretejiendo.

«Los discursos constituyen objetividades, y éstas constituyen subjetividades. Pero no existen discursos que se impongan si no se inscriben en circuitos de poder», dice la filósofa Esther Díaz.<sup>3</sup> ¿Cuáles son esos mecanismos? Apelemos a Michael Foucault. Este filósofo afirma que «el poder está “siempre ahí”, que no se está nunca “fuera”, que no hay “márgenes” para la pirueta de los que se sitúan en ruptura con él. Pero eso no significa que sea necesario admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se pueda estar “fuera del poder” no quiere decir que se está de

---

<sup>2</sup> Como dice Ernesto Laclau: «Éste es el efecto ideológico *strictu sensu*: la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la comunidad. Hay ideología siempre que un contenido particular se presenta como más que sí mismo. Sin esta dimensión de horizonte tendríamos ideas o sistemas de ideas, pero no ideología». «Muerte y resurrección de la teoría de la ideología» en *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires, 2000, p. 21.

<sup>3</sup> Esther Díaz, *La sexualidad y el poder*, Editoriales Almagesto/Rescate, Buenos Aires, 1993, p. 89.





todas formas atrapado». De aquí que sugiere una serie de elementos para comprender las microfísicas a través de los cuales el poder se construye:<sup>4</sup>

- Las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado. Dichas relaciones no obedecen a la sola forma de la prohibición y del castigo sino que son multiformes.
- Su entrecruzamiento esboza hechos generales de dominación organizada en una estrategia más o menos coherente y unitaria donde sus procedimientos heteromorfos y locales son reajustados, reforzados y transformados desde estrategias globales, coexistiendo a su vez con numerosos fenómenos de inercia, desniveles y resistencias. Por eso, no hay que partir de un hecho primario y masivo de dominación sino de una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto.
- No existen relaciones de poder sin resistencias. Estas últimas son más reales y eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder. Esto implica que la resistencia no tiene que venir de afuera para ser real. Al estar allí donde está el poder también es múltiple e integrable a estrategias globales.

Esto nos muestra que los juegos de poder no se presentan homogéneos, suturados, identificables y determinados, como muchas veces pensamos. Por el contrario, se entretejen de

---

<sup>4</sup> Michael Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992, pp. 173-174.





formas muy diversas, desde lógicas multifacéticas y desde estrategias subrepticias inmiscuidas en los gestos y discursos de la cotidianeidad. En otras palabras, el poder encuentra su eficacia cuando se hace un *habitus*. Pierre Bourdieu define este término de la siguiente manera:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.<sup>5</sup>

En el campo del *habitus* se correlacionan lo que Bourdieu denomina *probabilidades objetivas* y *esperanzas subjetivas*. Esto significa que los elementos objetivos y objetivantes que caracterizan el campo de lo socio-cultural son en realidad un conjunto de disposiciones que se adaptan al contexto y a la necesidad del sujeto. Por ello, el *habitus* no determina sino que *predispone*. De aquí la importancia de la *incorporación* de tales determinaciones, para lo cual ellas «toman cuerpo» según la espacialidad del agente. «El *habitus* como sentido del juego es el juego social incorporado, vuelto naturaleza».<sup>6</sup> Por

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, p. 86.

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedies, Barcelona, 1996, p. 71.





todo esto, el *habitus* es un campo paradójico de generación infinita de prácticas, pero a su vez estrictamente limitado. De aquí la diferenciación entre *regla* y *regularidad*: el campo social está *regulado*, como también posee acciones que suceden *regularmente*; pero las *reglas* que se instauran en este proceso son variadas y sufren constantes cambios por la dinámica de la regularidad.

Dentro de las dinámicas de construcción del *habitus*, también se gestan tensiones de poder que intentan demarcar el lugar central de una particularidad. Aquí la idea de *violencia simbólica*. Según Bourdieu, ella se construye en la acción de diversos agentes sociales de reproducción simbólica, respaldados sobre la base de una serie de instituciones (iglesia, familia, Estado, escuela). Cuando un grupo de dominados asume su lugar dentro de esta estructura «impuesta» de relaciones, sus actos ya no son de *conocimiento*, en el sentido de absorber una serie de prerrogativas dadas, sino de *reconocimiento*, de actos simbólicos que ya son parte de su cotidianeidad. En palabras de Bourdieu,

El efecto de la dominación simbólica (trátase de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias concedores, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, pp. 53-54.





Por último, Bourdieu habla de «sistemas simbólicos» como *estructuras estructurantes* y *estructuras estructuradas*.<sup>8</sup> En el primer caso, los símbolos sirven para «crear el mundo» y la realidad cotidianamente. Es ese «aspecto activo» del conocimiento que es definido por las subjetividades estructurantes. En el segundo caso, se relacionan los símbolos no sólo como *medios* (intrínsecos a cualquier experiencia humana) para «crear» el mundo sino como *instrumentos* para enmarcar una manera de ver las cosas e *imponerla* como «verdad».

En conclusión, los abordajes propuestos por Foucault y Bourdieu nos muestran tres elementos esenciales para comprender el poder: su constitución microfísica, su carácter de hábito y su fundamento simbólico. De aquí que el poder no es una entidad esencializada que «baja» o se impone (ni autónomamente ni únicamente mediada por un actor/a), sino que es más bien un conjunto de predisposiciones, ideas, prácticas y símbolos que van circulando, mutando y comunicándose a través de los elementos que representan y significan nuestro espacio vital: imaginarios, lenguajes, gestos, palabras, etc.

### Poder y discurso teológico

Para entender un poco más lo dicho hasta aquí, apliquemos estas categorías a lo que sucede en el campo religioso. Para ello, en primer lugar debemos afirmar que el discurso teológico es en sí un sistema simbólico. La teología crea universos de sentido, formas de vivir la espiritualidad y marcos interpretativos de lo que sucede en el mundo. También posee esta «función microfísica» de circulación entre los creyentes y

---

<sup>8</sup> Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, EUDEBA, Buenos Aires, 2006, pp. 65-72.





las comunidades eclesiales, promoviendo éticas y legitimando formas de ser y hacer la iglesia, de vivir y de construir la fe.<sup>9</sup>

De aquí que el símbolo teológico y el marco vital que lo sustenta son dos instancias que se retroalimentan dialécticamente. Pensemos en los Evangelios y el «símbolo» de Jesús de Nazaret. Su persona, su contexto, sus palabras tenían total relación con la vida de las comunidades que lo recordaban. Es el Dios encarnado en la vida de los más humildes, mostrando su poder y divinidad en la entrega y el servicio por los más pobres y excluidos. El símbolo mayor es la cruz: la consecuencia de una vida coherente a los valores del reino de Dios.<sup>10</sup>

Comparemos también dos símbolos teológicos centrales para la historia de la iglesia cristiana: el *Kýrios* y el *Pantocrátor*. El primero proviene del texto bíblico pero posee fuertes reminiscencias significativas en el contexto del imperio romano. En la evolución del nombre, vemos que llegó a representar al mismo emperador como cúspide del poder imperial. Pero recordemos a Foucault: donde hay poder, hay resistencia. Aquí la «inversión simbólica» por parte de la teología cristiana temprana: para ella, el *Kýrios* es el carpintero Jesús de Nazaret, que de emperador no tiene nada. Él es el Señor. Aquí el poder subversivo de la teología: los discursos no son fines en sí mismos sino campos significantes que, aunque posean un carácter estructurante, son parte de la imaginación simbólica

<sup>9</sup> Ver Nicolás Panotto, *El teólogo cristiano*, Ateneo Teológico, Barcelona, 2009.

<sup>10</sup> Recordemos también la iconografía de las catacumbas donde se realizaban las reuniones de los primeros cristianos y cristianas. Se conoce el ícono denominado «El Buen Pastor», encontrado en las catacumbas de San Calixto y datado en el siglo II, donde se representa a Jesús como un joven pastor con una oveja sobre sus hombros.





y discursiva de los sujetos y comunidades, y por ello mismo proclives y abiertos a ser subvertidos simbólicamente.

Algo muy distinto encontramos en el famoso ícono de la Alta Edad Media del imperio bizantino: el *Pantocrátor*. Es el *Maiestas Domini* (o Cristo en Majestad) que se presenta en la cúspide de la pirámide del poder del imperio y de la curia de la iglesia-institución. Ya no es más el Cristo caminante entre las calles de los pueblos y dedicado a la atención de las víctimas del sistema. Ahora, es nada más y nada menos que el Señor del Imperio. O mejor dicho, es el «Señor» de la cúpula eclesial, de los monarcas cesaropapistas y, posteriormente, de los señores feudales. Es el Jesús que está «arriba», observando y mirando, es quien está con los señores que dominan al pueblo, es el Jesús vestido de rey. Este ícono representa la imagen del «temor a Dios», creado como símbolo legitimador del poder de unos pocos.

No tenemos que irnos a la Alta Edad Media para encontrar este tipo de construcción teológica. Hoy día escuchamos discursos que hablan de Dios como «Rey» y de los creyentes como «hijos e hijas del Rey». Como en todo reino, están los emisarios privilegiados en la imagen de ciertos pastores o pastoras que, como tales, tienen un lugar de verdad incuestionable. Este discurso también promueve un tipo de ética particular, que centra la espiritualidad y la práctica de la fe alrededor de lo que se entiende por «majestuoso»: obtención de bienes, prosperidad económica, alcanzar una posición de poder, etc. En este caso, se naturaliza una imagen de «reino» que se acerca más a las historias medievales que al significado simbólico y teológico en los textos bíblicos (que estudiaremos más adelante).





¿Cómo es que la visión en torno a Jesús cambie de ese campesino nazareno de los Evangelios al Señor Todopoderoso de la iconografía imperial? Es por el hecho de que nuestras imágenes teológicas van totalmente unidas a las contingencias de nuestro contexto vital y, por ende, de nuestras intensiones. El problema comienza cuando tal dinámica no se explicita ni se reconoce, por lo cual se naturalizan los discursos teológicos. Muchas veces caemos en el error de confundir las características del *objeto* del discurso «Dios» con el *contenido* del discurso en sí. De esta manera, «trascendentalizamos» *nuestro* propio marco de sentido, y a Dios mismo. Así, ponemos en un plano de incuestionabilidad prácticas, ideas y doctrinas que pertenecen al campo de lo relativo.

## Alteridad, paradoja y utopía en el discurso teológico

Todo esto nos indica que requerimos repensar nuestros mecanismos de construcción teológica para desde allí cuestionar los discursos, las formas y las institucionalidades de los poderes. Para ello, haremos un breve itinerario por temas «densos» de la teología que nos arrojen algunas pistas. IncurSIONAREMOS en determinados clásicos de la teología cristiana desarrollando tres temas centrales: la alteridad de Dios, la paradoja de la cruz y el horizonte utópico del reino de Dios.

### La alteridad de Dios

Es común decir que no podemos conocer el misterio de Dios porque su persona supera cualquier posibilidad de comprensión desde la finitud humana. ¿Por qué cuesta aplicar este principio a la hora de analizar nuestros métodos teológicos? La cuestión de la inmanencia y trascendencia de Dios es un





clásico en la teología. Por una parte, una visión completamente trascendentalizada de Dios tiene un doble efecto: primero, presenta una imagen de lo divino totalmente deshistorizada y lejos de la realidad humana; segundo, legitima una práctica o discurso, depositándolo en una instancia trascendente, perteneciente a la esfera misma de lo divino. Por otro lado, una visión totalmente inmanentista de Dios también tiene su peligro. Aunque estas perspectivas luchan contra las legitimaciones trascendentalizantes de lo teológico, también corren el riesgo de cercenar dicho discurso –y con ello la imagen misma de lo divino– a una única forma. La total historización de Dios también conlleva a un inmovilismo que encierra la proyección imaginativa y creadora del misterio.

Con esto mismo luchó Martín Lutero en su disputa con la teología natural tomista de su época. Es aquí donde Lutero habla del *Deus Absconditus*, el Dios oculto o escondido. Dios se muestra en la realidad, pero la totalidad de su persona siempre se mantiene «detrás», irreconocible en su plenitud: «Pues en su actuar como Dios oculto, él no se auto-limitó mediante su palabra, sino que se reservó plena libertad sobre todas las cosas. La disquisición, empero, en su ignorancia se engaña a sí misma al no hacer distinción alguna entre el Dios predicado y el Dios oculto, esto es, entre la palabra de Dios y Dios mismo». <sup>11</sup> Este texto deja claro que Dios se *diferencia de sí mismo* entre su revelación y su persona. Corremos peligro al no reconocer esta diferencia intrínseca a la identidad misma de lo divino, intentando suturar su persona a través de un discurso único.

---

<sup>11</sup> Martín Lutero, «El Dios oculto» en *Obras de Martín Lutero*, Tomo IV, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976, p. 165.





Esto nos muestra que la persona divina se nos revela intrínsecamente como *tensión*. La teología lo ha dicho de distintas maneras: Dios es el *Mysterium Tremendum* que se presenta en la fascinación humana sobre la presencia de algo reconocible en su misterio inacabable (Rudolf Otto); es lo totalmente Otro manifiesto en el juego entre la afirmación y la negación dialéctica de su revelación (Karl Barth); es la respuesta siempre abierta a la pregunta nunca respondida plenamente por los sentidos últimos que calan lo más profundo de la existencia humana (Paul Tillich).

La cuestión reside en una redefinición de la alteridad de Dios, o sea, de su trascendencia. Para ello, nos sirve una relectura de la comprensión que han promovido las teologías de la liberación en torno a la idea de que *la historia es una sola*. No hay una historia divina y una historia humana. Ambas convergen en un mismo escenario. Esta historia no es ni una proyección del más allá, ni un proyecto concreto (social, político, religioso). En palabras de Ignacio Ellacuría, esto consiste

[...] en ver la trascendencia como algo que trasciende *en* y no como algo que trasciende *de*, como algo que físicamente impulsa a *más* pero no sacando *fuera de*; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene [...] Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia [...] La trascendencia de la que hablamos se presenta como histórica, y la historia se presenta a su vez como trascendente [...].<sup>12</sup>

Esto significa que la trascendencia divina es aquella instancia donde Dios mismo se presenta en forma nueva, sorpresiva,

---

<sup>12</sup> Ignacio Ellacuría, «Historicidad de la salvación cristiana» en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, comps., *Mysterium Liberationis*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 1993, pp. 328-329.





diferente, pero donde ninguna de esas formas emergentes puede agotar su persona. Tal trascendencia se escenifica en la misma historia humana, quebrando con su linealidad y unidimensionalidad, abriéndola hacia lo novedoso, hacia el cambio y la transformación. La trascendencia divina rompe con el orden propio (discursivo y simbólico) en el cual Dios mismo se presenta, y con ello rompe el orden mismo de la historia y sus cercos institucionales, sociales, religiosos, etc. La trascendencia no sólo es un «más allá» sino un *siempre más*, una novedad, que alcanza el «más acá».

Bruno Forte habla del *Iudaeis scandalum*, el silencio a partir del cual Dios se manifiesta. «Este silencio es la experiencia de la dramaticidad del fracaso: el fracaso consistente en que los caminos de Dios no son sólo los de la palabra y la respuesta sino también aquellos perturbadores, de la nada del silencio».<sup>13</sup> Lo indecible, el misterio, el silencio son elementos constitutivos de la persona divina *revelada*. Aquí cobra un nuevo poder la comprensión de lo *infinito* en Dios: ello no sólo representa su «conocimiento» total, como dicen los manuales de dogmática tradicionales, sino su innumerable posibilidad de ser. En otras palabras, lo infinito atraviesa la misma ontología divina.

Pero lo finito y lo infinito van de la mano. En palabras de Emmanuel Lévinas, «Lo Infinito afecta el pensamiento devastándolo, a la vez que lo convoca; al “ponerlo en su sitio”, lo deja dispuesto y en orden. Lo despierta».<sup>14</sup> Por ello, en palabras de

<sup>13</sup> Bruno Forte, «Las imperfecciones de Dios. El *evangelium crucis* y lo sagrado como reverso de Dios» en Félix Duque, ed., *Lo santo y lo sagrado*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, p. 152.

<sup>14</sup> Emmanuel Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 1995, p. 120. Dice más adelante: «Precisamente, lo Infinito significa el más acá





Mayra Rivera, *la trascendencia es relacional*. «Trascendencia designa una relación con una realidad irreductiblemente diferente desde mi propia realidad, destruyendo esta relación sin esa diferencia y destruyendo esta diferencia sin esa relación».<sup>15</sup> Finitud e infinitud, inmanencia y trascendencia son polos en tensión constante e irreductibles a la hora de «ver» a Dios. No son sólo ejercicios ni instancias separadas por un abismo. Son elementos de la *diferencia constitutiva* de la persona divina, que la abren y la cierran, que la muestran y la esconden.

Dios se manifiesta en una apertura constante que lo define, redefine y hasta lo niega. Por ello, ningún discurso teológico puede aprehender por sí mismo la totalidad de la persona divina. Esta división tajante entre un Dios supra-histórico y un ser humano poseedor de la capacidad de comprender todo lo que se propone, responde precisamente a la cosmovisión occidental autodeterminante del ser humano.<sup>16</sup> Reconocer la diferencia (alteridad) a partir de la cual Dios se muestra es también reconocer la nuestra. Como seres humanos también estamos constituidos por la alteridad, por una diferenciación (identitaria, social, cultural) que cuestiona lo que somos y nos

---

de su manifestación: el sentido que no se reduce a la manifestación, a la re-presentación de la presencia –o a la teleología–; el sentido que no se mide por la posibilidad o imposibilidad de la verdad del ser, aunque la significación del más acá tuviera que mostrarse, de una u otra manera –que no sería más que por su huella– en los enigmas del decir» (*Ibidem.*)

<sup>15</sup> Mayra Rivera, *The touch of transcendence. A postcolonial theology of God*, Westminster John Knox Press, London, 2007, p. 82.

<sup>16</sup> Ver Rosemary Radford Ruether, «El Dios de las posibilidades: reconsideración de la inmanencia y la trascendencia» y Marcella María Althaus-Reid, «La gracia y el otro: reflexión poscolonial sobre la ideología y los sistemas doctrinales» en *Concilium*, No. 287 (2000) 543-553, 565-573.





abre a ese *siempre más*. Por ello, comprender a Dios de esta manera es renunciar al dominio de la verdad absoluta y enfrentar el temor de la contingencia. Como desafía Bruno Forte,

Encontrar de nuevo el valor y la dignidad de la muerte, redescubrir el sentido de la interrupción y el peso de la ausencia significa ciertamente renunciar al sueño emancipador de una totalidad omnicomprendiva, pero significa también respetar la verdad de la vida, esos “senderos interrumpidos” que en los hechos se oponen a la pretensión ilustrada de un cumplimiento a toda costa.<sup>17</sup>

### La paradoja de la cruz

Ya vimos cómo los imaginarios cristológicos son también construcciones que legitiman discursos particulares. Y ello se debe también, al igual que en el punto anterior, a que poseemos una comprensión cerrada del hecho crístico. Volvamos a Lutero. En la Disputa de Heidelberg hace una comparación entre los «teólogos de la cruz» y los «teólogos de la gloria». Estos últimos son los que prefieren evadir la cruz y hablar de Dios desde las obras. Los primeros son los que definen a Dios desde sus sufrimientos.<sup>18</sup> Guillermo Hansen encuentra tres

<sup>17</sup> Bruno Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990, pp. 24-25.

<sup>18</sup> «Las cosas inferiores y visibles de Dios son las opuestas a las invisibles, es decir, la humanidad, la enfermedad, la locura, lo “enfermo y estulto de Dios” que se dice en la primera carta a los Corintios (cap. 1). Puesto que los hombres han abusado del conocimiento de Dios a través de sus obras, ha querido Dios ser conocido por estos sufrimientos; con ello ha reprobado esa ciencia de lo invisible a base de lo visible, para que quienes no le han adorado tal como se manifiesta en sus obras lo hagan tal como se esconde en sus padecimientos...». Martín Lutero, «La disputa de Heidelberg» en *Obras de Martín Lutero*, Tomo I, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976.





características centrales en la *theología crucis* de Lutero.<sup>19</sup> Primero, en contraposición a los «teólogos de la gloria», los «teólogos de la cruz» basan su teología en el movimiento de Dios *hacia* sus criaturas. Segundo, que la revelación es siempre oculta, indirecta, en medio de la paradoja del sufrimiento y del abandono que significan la cruz. Tercero, que la cruz se transforma en un «principio heurístico» donde el misterio divino se manifiesta también como misterio humano. En resumen, para Lutero la cruz es la *revelatio sub contrario*: la manifestación de lo divino en la paradoja del sufrimiento y en *la presencia de su ausencia*. En esta discusión, hablar de Dios desde las obras significa hacerlo desde *nuestras* obras, pasando por alto el escándalo que significa hablar de Dios desde la historia y sus límites.

La gran paradoja que se produce en la cruz es el mismo *vaciamiento de lo divino* (Fil 2.1-11). Dios se aleja de sí mismo, renuncia a «aquel» lugar para encontrar uno nuevo. Como dijimos en el apartado anterior, Dios se encuentra *diferenciándose a sí mismo* al asumir la humanidad en Jesús y en la radicalidad de uno de los aspectos más reales de la humanidad: la muerte. A través de esta *kenosis*, Dios se desprende de toda esa «gloria pantocrática», como vimos más antes, para mostrarse en la complejidad de lo más denso que representa la vida humana. Con ello, quebranta con aquellos imaginarios que intentan construirlo como un concepto abstracto y objetivable. «*Theología crucis* es la teología del Dios que desconcierta a los detentadores de lo sagrado, del Dios que no se deja reducir

---

<sup>19</sup> Guillermo Hansen, *En las fisuras: esbozos luteranos para nuestro tiempo*, IELU/VELKD/ISEDET, Buenos Aires, 2010, pp. 57-58.





a las medidas de la sabiduría y de la piedad de este mundo, sino que inexorablemente subvierte todas ellas...».<sup>20</sup>

Analizando las lógicas de poder en nuestras iglesias, encontramos mucha «teología de la gloria». Son cristologías que se olvidan del ministerio de Jesús y de su muerte en la cruz para apoyarse en una abstracción exitista de la resurrección. Pero cuando hablamos de cruz, hablamos de paradoja, de contradicción, de identificación con lo más denso de nuestra historia. La cruz implica el rechazo del fulgor incandescente de lo glorioso, de la pompa, de lo majestuoso. Como dice Jürgen Moltmann, implica el «fracaso original de todo lo religioso: de la divinización de todo corazón humano, de las sacralizaciones de ciertos lugares en la naturaleza y de ciertas fechas en el tiempo y de la adoración de los políticos detentadores del poder y de su política de fuerza».<sup>21</sup>

### El horizonte utópico del reino de Dios

El concepto de reino de Dios es un tema que en las últimas décadas ha sido rescatado por diversas corrientes teológicas y eclesiológicas en nuestro continente de maneras muy divergentes, incluso antagónicas. Es un concepto fuertemente teológico que atraviesa de tapa a tapa el texto bíblico. Es proclamado en los libros sapienciales, recordado por los profetas y proclamado por Jesús. Su contexto histórico remite al Israel del exilio que, frente a la opresión vivida por los juegos de los

<sup>20</sup> Bruno Forte, «Las imperfecciones de Dios», *op. cit.*, p. 159. Para un aporte filosófico sobre la ontología «postmetafísica» de Dios a través de la *kenosis*, ver Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

<sup>21</sup> Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 59. Ver también Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 50-56.





imperios invasores de turno, confiaba en la acción directa de Dios en la implantación futura (pero histórica e inminente) de un espacio de justicia donde el clamor del sufrimiento del pueblo sería respondido. En los profetas, el reino asume un discurso crítico frente a la hipocresía religiosa y la barbarie de la diligencia política. Jesús mismo lo retoma como camino de su propio ministerio.

La pluralidad de significados que posee la cuestión del reino en el texto bíblico habla precisamente de la instancia simbólica de esta nomenclatura. Tal instancia implica, por ende, ser un marco abierto de sentido, no etiquetado a un solo significado. Por ello, podríamos definir la teología del reino como una *filosofía teológica de la historia*. Remite a la acción constante de Dios en dicho escenario para atravesar cualquier cerco religioso y político, haciendo de la historia un camino esencialmente abierto. La famosa frase de Oscar Cullmann sobre «el “ya” pero “todavía no”» del reino no es simplemente la instauración de dos polos separados sino de dos instancias que circunscriben la tensión que hace a la *diferencia* intrínseca de la historia *como todo*, así como dijimos anteriormente sobre la alteridad divina. El concepto de reino de Dios es el impacto de dicha alteridad en los vericuetos de la historia, desarmando la linealidad naturalizada y trascendente de la realidad (concepto típicamente moderno) para hacerla un campo rico en la multiplicidad de posibilidades, dinámica que choca de frente contra cualquier marco estático y totalitario.

Así como venimos diciendo, la idea de reino también se presta fácilmente al error. Se suele imponer la definición de un reino medieval, que se caracteriza por la riqueza, el consumo, la prosperidad y el poder. Imaginarios que se transforman en una propuesta ética que llama a los y las creyentes a cumplir con una serie de estándares preestablecidos, que tienen más





que ver con el empresario pequeño burgués del siglo 21 que con el caminante entre los necesitados, como lo hicieron los profetas y el mismo Jesús.

Como dice Jung Mo Sung, el reino de Dios es un *horizonte utópico*. Es un proyecto siempre inacabado que no se deja encerrar por ninguna particularidad (ya sea de corte exitista o revolucionario, como sucedió en algunas corrientes teológicas latinoamericanas).<sup>22</sup> El reino de Dios no tiene que ver con un proyecto histórico concreto sino con la apertura constante de la realidad que supera cualquier tipo de cerco, ya sea religioso, social o político. Vivir en el reino significa caminar en la extrañeza de todo aquello que quiere autoimponerse como absoluto, que se cree acreedor de la única verdad que obliga a vivir en una moralina cercenante. En palabras de Jung Mo Sung,

Lo que anhelamos es un horizonte utópico del Reino de Dios, recordando siempre que tal horizonte, como todo horizonte, apenas es alcanzable por los ojos de los deseos, pero es imposible de ser alcanzado por nuestros pasos humanos. Lo que podemos y debemos construir es una sociedad más justa, más humana, más fraterna..., la cual siempre convivirá con la posibilidad de errores y problemas, intencionales o no.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Decía Hugo Assman: «Como categoría utópica, el reino de Dios es la simultaneidad presencia-ausencia de la liberación». *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 155.

<sup>23</sup> Sung, Jung Mo, *Sujeto y sociedades complejas*, DEI, San José, 2005, p. 49.





## El poder deconstructor de la imaginación teológica

Los tres conceptos teológicos analizados hasta aquí nos iluminan en torno a algunos puntos centrales en relación al discurso teológico y su lugar en las prácticas de poder. Por un lado, Dios mismo se presenta como Otro, pero no lejano sino como reflejo de la alteridad de la misma historia. Por ello, su persona nunca puede ser aprehendida plenamente. La cuestión del misterio divino relativiza cualquier discurso que intente imponer una imagen cerrada de Dios, y con ello legitimar prácticas institucionales o personales de poder. Por otro lado, Dios tiene que ver con lo paradójal, con las contradicciones propias de la historia, con los grises que intentamos tapar pero que representan lo más cotidiano de nuestro caminar en la fe. Por ello, lejos está Dios de ser ese «Rey» de lo pomposo, de la gloria, de la riqueza que presentan ciertas iglesias y teologías, con la única intención de enriquecerse a sí mismas. Por último, Dios se manifiesta en lo transitorio. Rechaza cualquier tipo de cerco dogmático para ir siempre «más allá» de lo que nuestro «más acá» nos impone. Dios es apertura constante, y así también nuestra vida e historia.

¿Cómo construimos, entonces, un discurso teológico alternativo? Aquí la propuesta de promover el lugar central de *la imaginación teológica de la comunidad de creyentes*. Ella tiene que ver con la creatividad utilizada para la plenitud de la vida en todos sus sentidos. A través de la imaginación, nos animamos a buscar ese *siempre más* que se inscribe en el mundo objetivado que nos rodea, y con ello a preguntarse qué hay «más allá» de lo que conocemos o nos dicen sobre Dios «acá». Dice Rubem Alves: «La imaginación sólo se torna comprensible si comprendemos que ella se construye de una *sospecha* de que es probable que los límites de lo posible sean mucho más extensos que los límites de lo real. La imaginación





es la conciencia de una ausencia, la nostalgia de aquello que todavía no es, la declaración de amor por las cosas que aún no nacieron». <sup>24</sup>

Con la imaginación, *el juego se transforma en ontología*. Implica entrar en ese camino de la alteridad constante que nos impulsa a ser creativos y creativas en nuestras búsquedas de Dios, donde, en palabras de Edesio Sánchez Cetina, «lo que cuenta es el sujeto del juego, no las reglas», <sup>25</sup> en contraposición al estancamiento de lo establecido y lo ya dicho. Esto último nos muestra que en la construcción teológica, lo prioritario es el sujeto creyente en su búsqueda constante. La teología no es un cúmulo de pensamientos abstractos predefinidos como columnas de verdad, tal como lo proponen las instancias de poder. Más bien, es un espacio de creatividad donde todas las voces son escuchadas y donde la intención de los marcos discursivos es impulsar las experiencias, no cerrarlas en reglas. Dice nuevamente Alves: «En el juego, el hombre encuentra significado y, por tanto, diversión, precisamente en el hecho de suspender las reglas del juego de la realidad, que le convierten en un ser serio y en tensión constante. La realidad nos pone enfermos. Produce úlceras y depresiones nerviosas. El juego, sin embargo, crea un orden salido de la imaginación y por tanto producto de la libertad». <sup>26</sup>

<sup>24</sup> Rubem Alves, *El enigma de la religión*, Tierra Nueva, Montevideo, 1979, p. 27.

<sup>25</sup> Edesio Sánchez Cetina, «Para un mundo mejor... el niño es el mejor protagonista» en Autores varios, *Seamos como niños. Pensar teológicamente desde la niñez latinoamericana*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2007, p. 80.

<sup>26</sup> Rubem Alves, *Hijos del mañana*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 112.





De esta manera, ver la teología desde la dinámica del juego significa reivindicar aquella instancia creativa, plural, libre y abierta que posee la imaginación humana y sus experiencias más cotidianas. Implica elaborar un discurso teológico que promueva el ejercicio de deconstruir los espacios cercenantes y opresivos de nuestro mismo contexto. «El juego, por otra parte, revela que más allá de la disolución de la realidad encontramos no el caos sino más bien nuevas posibilidades. Lo imposible se hace posible».<sup>27</sup>

El lenguaje de la teología desde el juego de la imaginación creativa no pretende ser objetivo, científico u homogéneo. Se construye desde las *narrativas* que representan los universos simbólicos y las experiencias de nuestra cotidianeidad.<sup>28</sup> Es lo que Johann Baptist Metz describe en la contraposición entre *teología anamnética* y *amnesia cultural*. La teología cristiana parte de la memoria de un pueblo que encuentra a Dios desde la contingencia de la historia. Es la memoria del sufrimiento divino en la cruz (*memoria passionis*) que conlleva un compromiso con el otro que sufre. «Este espíritu anamnético tiene, de hecho, una constitución comparativamente “débil” y absolutamente propensa a las crisis: ninguna filosofía de fundamentación última ni ninguna neo-ontología lo protege –de forma platónica, gnóstica o idealista– de este peligro constitutivo».<sup>29</sup> El hecho de que Dios se muestre en

<sup>27</sup> Rubem Alves, *Hijos del mañana*, p. 11. Ver también del mismo autor *Teología como juego*, Buenos Aires, La Aurora, 1982.

<sup>28</sup> Ver la diferenciación entre *lenguaje digital* y *lenguaje icónico* hecha por Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, Sal Terrae, 1991, cap. 1.

<sup>29</sup> Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007, p. 63. Ver también





la memoria de su pueblo, siendo los mismos textos bíblicos el mayor reflejo de ello, implica que la teología debe propulsar el lugar de los sujetos, y no atarlos a discursos dados y predichos. Teología significa dar lugar a las expresiones, las experiencias, las voces.

En resumen, el discurso teológico entendido desde su dinámica imaginativa –como búsqueda de una comprensión de la manifestación divina en medio de la pluralidad de alteridades que dibujan nuestra historia– *desarma cualquier segmentación que pretenda una forma de poder*. Promover la instancia comunitaria y narrativa de la teología deconstruye todo discurso cerrado de Dios en el cual las formas cerradas de poder se apoyan. Se propone buscar lo nuevo, la sorpresa, la manifestación constante de lo divino en su alteridad siempre manifiesta. Implica un compromiso con la búsqueda de la verdad, pero como un transitar constante donde ella es sólo una marca del camino que permite mirar las experiencias, escuchar las narrativas y sentir los movimientos constantes del Espíritu en cada creyente, comunidad y suceso de la historia.

### **Conclusión: la iglesia como espacio de alteridad, paradoja y utopía**

Vimos que las formas de poder dentro de las instituciones religiosas son mucho más complejas de lo que a veces pensamos. Se apoyan en mecanismos, prácticas, símbolos y discursos que penetran los filamentos más sensibles de nuestra cotidianeidad. Tales elementos están ocultos bajo

---

el concepto de *memoria subversiva* en el mismo autor en *La fe, en la historia y la sociedad*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979.





ropajes teológicos que hacen de Dios un manto naturalizante y legitimador de todos estos vericuetos, a través de acciones personalistas y discursos cerrados que se creen fines en sí mismos. La institución eclesial y el discurso teológico son resultados de su propia imagen de Dios. Una imagen cerrada, supra-histórica, lejana y moralizante de lo divino resultará en una iglesia con las mismas características.

Pero aquí hablamos del Dios que no se limita a ningún cerco histórico sino que se manifiesta siempre en la alteridad. Una alteridad que representa el mismo misterio de la vida, desde las pluriformes posibilidades de ser. Es el Dios paradójico que se muestra en la contradicción y en los grises más oscuros de la vida, como es la cruz. No es el Dios de la gloria, del palacio, de la riqueza, del consumo. Por último, es el Dios abierto del reino que en su alteridad abre las posibilidades de ser de la historia y promueve espacios de creatividad humana, desde la fe que se manifiesta en diversos lugares y de distintas maneras. La historia cobra mayor sentido: no es una línea con un principio y un fin predeterminados sino un espacio de innumerables posibilidades que proyectan tanto al ser humano como a Dios mismo.

Todo esto implica, como dijera Nancy Bedford, fomentar el *teologado cristiano*. «El *teologado* de todos los cristianos es un correlato del *sacerdocio* de todos los creyentes, pues todo cristiano, varón o mujer, anciano o joven, que cree y reflexiona sobre su fe, ya es teólogo o teóloga, y elabora además su teología no como individuo aislado, sino en el contexto de un *teologado* compartido y comunitario».<sup>30</sup> Por ello, deconstruir

---

<sup>30</sup> Nancy Bedford, «El futuro de la educación teológica» en *Encuentro y Diálogo 2002*, ASIT, Buenos Aires, 2003, p.71





las formas de poder implica dar lugar a los sujetos creyentes para que hablen y cuenten sus experiencias, o sea, que hagan teología. Es fomentar el espíritu intrínsecamente comunitario del quehacer teologal que se opone a las «bajadas de línea» de un personaje que se cree voz única de lo divino. Implica crear un espacio fraterno donde todos y todas sean aceptados en el amor y en la expectativa de ver qué de nuevo nos dice Dios a través de la voz del prójimo. Aquí, la instancia *pastoral* del discurso teológico, al dar voz a todos y todas. Aquí, la instancia *evangelizadora* de la teología, al incluir a todos y todas en un espacio de fraternidad donde pueden jugar creativamente con la vida. Hacer teología imaginativamente rompe con los *hábitos* e inventa nuevos *símbolos* que representen nuestro universo de sentido.





## 5

# Misión, poder y espiritualidad: empoderados por el Espíritu para la misión

---

*Elizabeth Salazar-Sanzana*

## Introducción

La iglesia camina en América Latina por una senda peligrosa que se confunde entre la misión profética para estos tiempos y las expectativas religiosas que demanda la sociedad neoliberal. La caótica realidad latinoamericana y caribeña en lo social, económico, político, cultural y específicamente en lo religioso nos impulsa a pensar en los desafíos a los que el Dios trino nos invita. Estos nuevos escenarios religiosos ubican a la iglesia en una encrucijada difícil, con caminos a seguir que demandan orientación creativa para fortalecer la misión o dejar que estas nuevas realidades atenten contra ella.

La misión hoy está siendo evaluada mundialmente desde la celebración del centenario de Edimburgo 2010, Lausana III-2010 y el centenario pentecostal mundial desde Azusa 2006. Estos eventos destacan a las iglesias evangélicas del continente por su presencia numérica y las consideran victoriosas en





su tarea misionera. Junto a Asia y algunos países de África, Latinoamérica es calificada como exitosa en su extensión cuantitativa protestante y, por ende, en la evangelización. Hay muchas consideraciones que debemos sobre esta mirada triunfalista, pues puede ser nefasta para lo que hoy estamos enfrentando en la misión.

Las iglesias en América Latina indicadas como exitosas en este crecimiento son a la vez criticadas por su superficialidad reflexiva. Es decir, son comunidades que se observan positivamente por su prosperidad cuantitativa y su respuesta a las necesidades inmediatas del ser humano, sin embargo, la falencia está en los contenidos de su mensaje. En esta crítica se indica mayoritariamente al movimiento pentecostal, por su historia y su liderazgo sencillo, factores que lo han llevado a ser convocantes de los grupos más discriminados de la sociedad: pobres, negros, indígenas, migrantes, discapacitados, campesinos y reacios a los estudios bíblicos teológicos disciplinados o formales.

Esta realidad es indicada a nivel mundial como uno de los nuevos escenarios creativos en la iglesia cristiana que hay que considerar al momento de replantear la misión. En estos procesos evaluativos eclesiológicos y misioneros se están midiendo los resultados de estas comunidades «espirituales» o carismáticas que representan el 70% de la población evangélica en América Latina. Hay que mencionar que esta senda de crecimiento vertiginoso se evalúa inspirada por la posmodernidad, que mide principalmente los resultados bajo los parámetros del mercado.<sup>1</sup> Al mirar solo el crecimiento al

---

<sup>1</sup> José Miguéz Bonino ya expresaba su preocupación al respecto. *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.





momento de medir la obra misionera, nos debemos cuestionar: ¿será ésta la fortaleza de la iglesia en América Latina? ¿Serán estos resultados los que nos llevan a pensar en la necesidad de hablar del Espíritu Santo en nuestra misión cristiana en América Latina? ¿Es posible que nuestras críticas –bien fundadas– a este tipo de comunidad hoy deban ser menos drásticas y pensar que es posible incorporar su pentecostalidad como estrategia misionera?

Esta introducción nos invita responsablemente a preocuparnos de lo que significa hablar de poder en la misión y colocar en esto al Espíritu Santo como invitado. ¿Qué significa? ¿Es la misión poderosa por ser espiritual? ¿Nos cuestionamos si la «espiritualidad» en la iglesia es misión o un objetivo de la misión, o si la misión es una manera de vivir la espiritualidad en la iglesia?

## Misión de la iglesia, misión de Dios

A partir de la salida de los apóstoles desde Judea hasta los confines de la tierra, la misión ha sido una preocupación y ha estado en la iglesia como parte fundamental de lo que es el Evangelio hecho vida. Ésta se vivió espontáneamente, sin mayor planificación, y los intentos por definirla han sido un fenómeno reciente. Bosch<sup>2</sup> afirma que la iglesia primitiva nunca emprendió esta tarea de definir la misión, sólo los evangelistas caminaron en proyectos que de alguna manera definieron como el *llamado a ser iglesia* en su época. Hacer

---

<sup>2</sup> David Bosch, *Misión en transformación*, Libros Desafío, Michigan, 2000, p. 621.





misión se entendía como ser iglesia, ser rebaño de Dios, compromiso con la obra de Dios.<sup>3</sup>

En el 2010, en los eventos internacionales ya mencionados, se repasó la acción misionera durante un siglo y se manifestó el uso abusivo del poder. Desde estos eventos, celebrativos y reflexivos, las palabras *poder* y *misión* se relacionaron reiteradamente de manera negativa. Se conocieron en detalle aspectos de la misión mundial de las iglesias, que amparada en el nombre de Dios, realizaron cruzadas que lejos estaban del sentir de Jesucristo. Acciones que perjudicaron la visión del evangelio de vida y paz como proyecto. Se recordaron testimonios en nuestro continente y de lo que significó la colonización en nombre de Dios, con pormenores y errores de la misión realizada y las cicatrices que dejó. Esto fue un gran insumo para la discusión de los nuevos modelos de misión, pues estas anomalías siguen presentes en modelos aplicados frente a las culturas originarias y minorías. También se planteó la violencia de modelos adaptados de misión, surgidos en otros espacios, que se imponen tergiversando el evangelio.

Los desafíos diarios de la misión nos empujan a repensar la senda recorrida y valorar a Jesucristo encarnado en América Latina. La misión es la que Dios dejó y para esto también envió a los discípulos con un mensaje claro y definido. Míguez Bonino, en un texto preparado para la penúltima Asamblea del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), recuerda que la misión no es un proyecto que la iglesia inventa o emprende como respuesta a Dios sino que es de Dios mismo. El Padre envolvió a su Hijo, el Padre y el Hijo nos involucraron en el poder del Espíritu, es decir: «somos incorporados a la empresa

---

<sup>3</sup> Antonio Gouvea Mendonca, *O celeste porvir*, ASTE, San Pablo, 1995.





en la que el Padre, el Hijo y el Espíritu están empeñados desde antes del principio de todas las cosas. A esa empresa somos juntamente enviados».<sup>4</sup>

Definitivamente la misión a la que estamos integrados es de Dios, que siempre ha estado preocupado por su creación. Su obra de creación, redención y santificación son una sola. Por más que queramos adueñarnos y registrar la misión como propia y sólo llamar misión a la registrada por la iglesia (planificada institucionalmente), nos vemos sobrepasados por la soberanía de Dios, que impone su propia dinámica de amor. Opta por su gracia, inefable y multiforme y comparte su proyecto con quienes acepten este desafío de ser sus discípulos. Así somos enviados para testificar y anunciar el evangelio que vivimos, no hay nada que nos autorice más que esta propia experiencia de salvación. Es la misión de Dios, la redención del mundo, una salvación que integra la vida en todos sus aspectos, restauración en todas sus dimensiones. El anuncio misionero es integral, como lo hizo Jesús, mostrando su amor y justicia.

La misión es el *latido del corazón de Dios* y, sin duda, su fundamento, su propia esencia, su naturaleza. La entrega, la gracia del Dios trino en la que estamos invitados e invitadas a participar es propia de nuestra respuesta espontánea. Por su Espíritu generoso nos entrega estos aperitivos del Reino y nos convida a ser compañeros y compañeras de esta tarea.

---

<sup>4</sup> José Míguez Bonino, «Unidad y misión: una invitación del Señor» en *Unidad y misión en América Latina*, Serie Teología en Camino N° 2, CLAI, Quito, 2000, p. 11.





## Misión con poder, poder de la misión

La misión es poderosa por sí sola pues es de Dios, tarea que realiza imbuido de su propia esencia y soberanía. Sin embargo, es importante ver qué tipo de poder es el que tiene la misión como proyecto soberano.

Cuando hablamos de poder, lo hacemos siempre en consideración de lo que es el poder de Dios, que nos ha sido revelado, y el poder del ser humano como bien, que hace parte de su obra perfecta. Entendemos al ser humano como ser en relación, que se ha estructurado a partir del poder, y esto debe ser comprendido para ver qué implicaciones tiene para la misión. En esto Foucault nos ayuda con su visión multidimensional del poder, observándolo en todos los niveles de la sociedad, desde lo personal hasta la última institución y estructura de la sociedad.<sup>5</sup> Este tema controversial en la misión tiene actualmente nuevas formas que desafían la visión tradicional, siendo un desafío para la eclesiología y, por ende, para la misionología en Latinoamérica.<sup>6</sup>

Mencionábamos que no hay nada que nos empodere más como iglesia que la propia experiencia de salvación, pues desde ese momento somos campo misionero y, a la vez, agentes misioneros en todo sentido (Jn 1.12). Esta obra salvífica experimentada por cada uno lleva a una reconciliación con Dios y con uno mismo que permite entender el espacio que se ocupa y la relación con el prójimo y con toda la creación. La misión es obra que ha sido diseñada para llevar el poder

<sup>5</sup> Cf. Michel Foucault, *Estrategias del poder*, Obras Escenciales Vol. II, Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>6</sup> Fredi Guerrero y Yatency Bonilla, *Nuevas formas de poder*, FLEREC/ CLAI, Quito, 2005.





de Dios, el amor, la buena nueva; no se puede separar misión y poder; la misión de Dios fluye de su amor y se concretiza en lo que cada uno responde en amor por Dios.

Entonces, cuando hablamos de poder se debe entender esta dimensión fabulosa de la obra de Dios que hace del débil y manipulable un ser fuerte y valiente, decidido y enérgico en su propósito de predicar el evangelio. Esto ha permitido entender que el poder de Dios no está en sí separado de la praxis del evangelio, no hay quien tenga poder para vivir la fe sin hacer misión para sí, para los que están con él o ella y con el mundo que le rodea. Es una misión que está fundada en el poder horizontal y vertical, que promueve una nueva manera de entender el poder, como servicio y como instrumentos del reino de Dios en la construcción de un mundo más justo, respetuoso y solidario. De este empoderamiento es el que hablamos, el que modifica la autoestima y, a la vez, la visión y percepción del entorno. Nos anima a hacer la misión con autoridad de Cristo y sin imponer nada. Nos enseña el amor por las almas sin descuidar que son seres humanos creados a imagen y semejanza de nuestro Dios.

Episodios que son descritos en la historia de la misión muestran que hubo abuso de poder, principalmente por no entender que es la misión *de* Dios. Estas faltas aún se producen cuando se separa la labor misionera de Dios por medio de nosotros con la labor activista de las iglesias y denominaciones. Misión con poder o poder de la misión pareciera un juego de palabras pero es profunda la diferencia, pues no es Dios con su poder el invitado a acompañarnos en nuestra agenda sino que es Dios quien hace su misión y se involucra intensamente en esencia y poder.





La manifestación más clara, de la dificultad de entender el poder es la que se ejerce sobre los considerados «pequeños», es decir, los y las débiles frente a la estructura social jerárquica. Como ejemplo consideremos lo que pasó con los niños y niñas en los procesos de evangelización y adhesión a la iglesia.<sup>7</sup> Si las iglesias actúan, entendiendo que Dios es invitado a sumarse a su tarea, se arrogan la facultad de hacer «conversión» o «asistencialismo» en nombre de Dios pero sin una visión integral en libertad, justicia y amor.

Cuando entendemos la misión de Dios nos encontramos con una comunidad empoderada en su totalidad y en la que cada uno tiene participación como sujeto y objeto de ésta. Somos compañeros y compañeras con Dios y nuestro prójimo, y a la vez somos campo de misión. Nadie está suficientemente evangelizado para ser exento de la obra misionera, esto es lo que permite una responsabilidad ante la autoridad dada por Dios para su obra. Es un empoderamiento edificante para sí y para los demás y no una toma de poder nefasta que solo entiende al otro como objeto de conquista para conversión o como quejumbrosamente necesitado de ayuda.

No podemos dejar de mencionar en este aspecto las implicaciones para las iglesias que participan en la misión de Dios y que tienen el poder económico para realizarla. Las iglesias y organizaciones misioneras de regiones privilegiadas financieramente funcionaron de alguna manera como las «maestras» que enseñaban un modelo que debía ser repetido y, en muchos casos, era descontextualizado, no consideraba la diversidad y la cultura. Hoy llegan a Latinoamérica colabora-

---

<sup>7</sup> Niños y niñas con el sacramento del bautismo que se les niega la Santa Cena, escuelas dominicales atendidas por los recién insertados a las congregaciones, descuido de su atención pastoral, entre otras.





dores del primer mundo para la misión pero, en su mayoría, siguen siendo personas que vienen con el poder económico que avala su mensaje y no logran involucrarse realmente en el contexto. Varias situaciones han sido denunciadas e incluso se dieron referencias nocivas entre poder económico y modelo misionero.

Por otro lado, a mediados del siglo 20 surgen movimientos independientes y nacionales que se transformaron en espacios creativos y comunitarios de la misión local. Fueron comunidades que se resignificaron e hicieron misión de Dios en medio de un escenario hostil y sin apoyos metodológicos y económicos del exterior. Esta situación apeló a la misión como vocación y mandato, en la que el Espíritu capacitó y proveyó lo necesario. Varios ejemplos creativos de misión a partir de las necesidades, sin una gran estructura de poder institucional, son el soplo del Espíritu plasmado en la historia. En la misión hay que ser críticos de la seducción que provocó –y provoca aún hoy, según algunos informes– el poder económico –recursos humanos y metodológicos– que llevó en varios casos a ser receptores pasivos de una misión impuesta y descontextualizada.

Otro elemento de la misión y el poder es la «lucha espiritual», que se define así por la tensión entre «los dos reinos». Se apela al poder de Dios para vencer en la lucha y se ha desarrollado en la agenda de las iglesias en la llamada «guerra espiritual». Incluso se declara la necesidad de «vigilancia y discernimiento para salvaguardar el evangelio»<sup>8</sup> porque los valores propios de la competitividad llevan a tomar sendas nefastas. Frente a este tema, sensible para los movimientos

---

<sup>8</sup> *Pacto de Lausana*, Artículo 12, edición digital.





independientes y neopentecostales, hay que reflexionar e incorporarlo en el sentido profético de anuncio-denuncia. El poder de discernimiento y resistencia que debe tener la iglesia frente a «otros evangelios» y «anticristos» que atentan contra la integridad del mensaje es lo que hoy está llevando a apelar al poder con el cual está investida la iglesia para la misión.

Esta lucha real nos hace entender la misión como poder y fortaleza, que es propia de quien debe estar muy consciente de la obra de Cristo y de su labor profética y anunciadora de buenas nuevas. Los signos de anti-gracia, los signos de muerte hoy llevan a congregaciones a disfrazar el pecado y olvidarse de la poderosa misión de Dios dentro de la propia comunidad, que llama a los integrantes a tener plena seguridad de salvación y a dar testimonio claro de su nuevo nacimiento. Es indispensable entender que Dios quiere la santidad en las vidas de cada uno y que nuestro testimonio personal y comunitario es la primera estrategia de evangelización y confesión de la obra de Dios. La misión es poder de Dios para vida plena de quien la vive y de quien la recibe, y no para coartar a nuestro prójimo; es amor que dignifica a quien la alcanza. No hay misión de Dios sin su amor y poder, esto implica que el Espíritu Santo no está separado de su obra de salvación.<sup>9</sup>

### **Poder y empoderamiento**

La misión de Dios es poder que nos alcanza para vida en abundancia y nos empodera, alejándonos de actitudes nocivas del poder. Cuando hacemos esta distinción entre poder y

---

<sup>9</sup> En el *Manifiesto de Manila*, en la afirmación 10, se menciona esta idea claramente, edición digital.





empoderamiento<sup>10</sup> estamos justamente abogando por la necesidad de prevenir lo que hoy ha sido criticado de la misión. Servimos a un Dios de poder, pero debemos resistir a toda jerarquía de poder que nos deforma como cuerpo de Cristo.<sup>11</sup> Debemos reconocer la gracia dada por Dios para resistir lo que hoy está llevando a la iglesia a perder la visión de una misión poderosa en amor para la transformación de la sociedad. La misión es poder que nos lleva a la creatividad y a la antigua manera de hacer misión entre los excluidos, caminando junto a la gente, a no ser sólo los que ponemos señal ética por donde el necesitado debe ir para no llegar al infierno.

La necesidad de confesar, como dice Barth,<sup>12</sup> se une a la libertad primera de confiar y de conocer. La libertad y la responsabilidad nos invaden, pues donde haya fe tendrá el ser humano, con todas sus limitaciones, la libertad soberana de hacer resplandecer la gloria de Dios. Esto pide Dios de su iglesia: que confesemos con poder, que seamos misioneros y misioneras, que asumamos la responsabilidad pública de nuestra confianza en la Palabra de Dios y nuestro conocimiento de la verdad de Jesucristo. Este mismo teólogo afirma que «donde vive la iglesia, debe preguntarse si está al servicio de

---

<sup>10</sup> Proceso por el cual las personas fortalecen sus capacidades, confianza, visión y protagonismo como grupo social para impulsar cambios positivos en las situaciones que viven. Karlos Pérez de Armiño (ed.), *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*, Icaria y Hegoa, Universidad País Vasco, Bilbao, 2000. Cf. Magdalena León, *Poder y empoderamiento de las mujeres*, TM Editores y Universidad Nacional (Facultad de Ciencias Humanas), Bogotá, 1998.

<sup>11</sup> Sergio Ulloa, «La iglesia como comunidad de salud integral» en Hugo Santos, *Dimensiones del cuidado y asesoramiento pastoral*, Kairós, Buenos Aires, 2006, p. 161.

<sup>12</sup> Karl Barth, *Bosquejo de dogmática*, La Aurora, Buenos Aires, 1954, p. 15.





esa misión o si es fin en sí misma. El cristianismo no es sacro, sino que en él sopla el viento fresco del Espíritu». <sup>13</sup>

Un ejemplo de empoderamiento es el caso de los inmigrantes de muchas naciones y culturas que hoy en día trasladan consigo nuevas expresiones de restauración del evangelio a los países donde se asientan. Esto ha tenido el potencial de la reactivación y la creación de nuevas comunidades cristianas. En mi ciudad, un grupo considerable de indígenas ecuatorianos han sorprendido con sus expresiones de fe. Es una manera de sobrevivir en el medio hostil de una ciudad ajena con la espiritualidad que «trasladan» desde sus lugares de origen y que las adaptan a la nueva realidad. Son empoderados por la fe para la defensa de sus derechos y de su cultura allí donde están.

## Empoderamiento mutuo

Es fundamental que el empoderamiento se entienda en mutualidad. La justicia es parte central de la obra de Dios. En la misión, el empoderamiento por medio de su Espíritu nos garantiza estar en su voluntad, pues la comunión es demanda de la misma tarea misionera. Es decir, en este empoderamiento mutuo está también el des-empoderamiento que nos ayuda a superar el poder que destruye y/o no contribuye al proyecto de Dios.

El cambio de paradigma de la misión de la iglesia a la misión de Dios, y de una misión de «los alejados» a «los que están cerca», implica un nuevo enfoque en el contexto local y el papel principal de las iglesias en la misión divina. La misión no es estática, se renueva de acuerdo a los contextos locales

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*





y esto exige una constante revisión de cómo se enfrenta lo cotidiano y cómo se relacionan las y los miembros.

Una de las ideas clave en la Conferencia de Edimburgo 2010 fue partir del principio de que ninguna iglesia es tan rica que no necesite de la misión, ni ninguna iglesia es tan pobre que no puede proporcionar a la misión.<sup>14</sup> Esto también se entiende a nivel individual, pues el empoderamiento es consecuencia de este proceso constante de misión. Como dice Sherron Kay George:

La misión del Trino Dios de amor es holística y universal. Dios envía a toda la iglesia a todo el mundo con todo el evangelio, el cual tiene implicaciones para toda la persona y toda la tierra habitada. Las buenas nuevas de Dios afectan la vida física, mental, emocional, espiritual, cultural y social, tanto de quienes las proclaman como de quienes las escuchan. Las buenas nuevas de Dios son personales, relacionales y estructurales.<sup>15</sup>

### **Poder para salvación y transformación**

La salvación y la vida en abundancia como el objetivo de la misión no se limita a los seres humanos. Tiene su dimensión cósmica; la humanidad y el universo entero participan en la restauración y reorientación al volver a glorificar a Dios.

Cristo santifica el universo, Dios no sólo ha reconciliado consigo a individuos sino también «al mundo entero» (2 Co 5.19), hasta las fuerzas cósmicas (Col 1.20). La misión de Dios

---

<sup>14</sup> Fidon Mwombeki, Notas personales, Misión Evangélica Unida.

<sup>15</sup> Sherron K. George, *Llamados al compañerismo en el servicio de Cristo*, CLAI-Sinodal, Quito, 2006, p. 45.





es la actividad transformadora en el mundo (2 Co 3.18; 5.17) y que reconcilia todo con él (Col 1.20) en amor y justicia.

La obra misionera que entiende el poder del amor para proclamar salvación y restauración en diaconía nos lleva a una vida en el Espíritu de profundas implicancias. Sólo quien entiende lo que es la fuerza del empoderamiento de Dios para salud y salvación de las naciones sabe que por más que nos sintamos árboles sin fruto, Dios nos usa para salvación y sanidad.

### Misión de la iglesia, misión en la iglesia

La gran pregunta tiene que ver con qué es lo primero: ¿la misión o la iglesia? Ya lo habíamos planteado al hablar de la misión de Dios y de quien es el poder, pero es necesario especificar este tema con respecto a la eclesiología y pneumatología.

La misión no resulta ser una opción, es un mandato ineludible y necesario, no es una actividad marginal ni electiva. Es un deber, un privilegio que involucra e incumbe a la totalidad de la iglesia, más allá de lo institucional, pues Dios es un Dios misionero y, por ende, su iglesia lo es también por naturaleza. Sheron George menciona que «la misión (...) no es algo *extraño*, no es un programa de la iglesia ni es algo hecho por un comité eclesial (...) la misión es la identidad, la razón y el propósito de la existencia de la Iglesia».<sup>16</sup> No es que la misión sea una parte de la planificación opcional de la iglesia, sino que hace parte de la razón de ser de ésta, es todo lo que pueda hacer en respuesta a la gracia que actuó para salvación.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 17.





Es imposible hablar de la iglesia sin hablar de la misión, no se puede abordar el tema separadamente. La iglesia es, en esencia, misionera. Tanto una iglesia sin misión como una misión sin Iglesia son contradicciones. La misión no puede hacerse si no es con la iglesia, como el canal por el cual se encarna. En esto pensamos en la iglesia como la comunidad de los que confiesan a Cristo, sin embargo, no dejamos la imagen de comunidad y ni de iglesias en lo institucional. Se debe recordar que diversos movimientos misioneros tuvieron décadas de ser tipificados como sectas o movimientos fuera de la iglesia.

### **Empoderados por el Espíritu para la misión**

Se escucha la absurda pregunta: ¿la misión es posible sin el Espíritu Santo? Nuestra confesión trinitaria ya nos hace reos de esta pregunta. Lo que sí cabe señalar, que tenemos desde los grupos montanistas hasta pentecostales y carismáticos actuales, es que hay una necesidad de hacer más evidente y manifiesta esta presencia pneumatológica.

Podríamos considerar un insulto al Espíritu afirmarlo como misionero, pues su obra de amor es desde la eternidad y no se inaugura su labor sólo como *paracleto* en Pentecostés. Ha estado en medio nuestro desde la fundación del mundo, meciéndose sobre las aguas, de la misma manera que hoy se mueve sobre nuestras vidas. El Espíritu Santo es Dios de poder que empodera porque es fuerza y sentido. No es adorno para que la iglesia se sienta diferente a otras expresiones religiosas, ni un talento para entretener y dinamizar las liturgias. La espiritualidad que cada día cultivan las iglesias debe tener como base el «ser Iglesia para los demás», recordando a Bon-





hoeffer.<sup>17</sup> Ser espirituales nos llama a responder a Dios, «no puede reducirse a ser un mejor funcionario de las estructuras institucionales de la iglesia»,<sup>18</sup> ser cristiano o cristiana espiritual es una contradicción, pues a Cristo lo revela el Espíritu.

Por gracia sabemos que la iglesia ha sido convocada por el propio Espíritu, no es que le demos nosotros y nosotras la bienvenida; es el Espíritu quien nos invita para ser comunidad y nos proporciona lo necesario. Es complicada la constante literatura que, tratando de colocar una relación más cercana con la acción del Espíritu en la vida, lo presenta como manipulable y se instrumentaliza a tal grado su presencia que se confunde con el control de las emociones. El Espíritu Santo que invade nuestras vidas en amor y con todas las virtudes que de éste se desprenden, nos hace saltar, gritar, cantar, orar, meditar y llorar, de acuerdo a nuestra propia cultura, pero por sobre todo hace sentir el «poder para». Es poder que compromete e impulsa, une y manifiesta su constante fidelidad, es acción que no es impuesta sino una invitación: «Cultivar una espiritualidad que nos recuerde que en el proyecto de Dios no se trabaja de manera solitaria, ya que él es fiel acompañante en los logros y frustraciones».<sup>19</sup>

Cuando hablamos de la espiritualidad de la misión hay que considerar que es sólo el destacar un aspecto de una multiforme acción de Dios Espíritu en la iglesia. En Edimburgo se manifestó que la «espiritualidad de la misión se refiere

---

<sup>17</sup> Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1968.

<sup>18</sup> Harold Segura, *Hacia una espiritualidad evangélica comprometida*, Kairós, Buenos Aires, 2002, p. 14. (2da. edición actualizada, *Ser iglesia para los demás*, Kairós, 2010.)

<sup>19</sup> Arturo Piedra y Sidney Rooy, *¿Hacia dónde va el protestantismo?*, Kairós, Buenos Aires, 2003.





específicamente a lo que es necesario para los cristianos al participar en la misión». <sup>20</sup> Al igual que en toda espiritualidad cristiana, la misión está intrínsecamente vinculada al Reino: discernir y descubrir el movimiento del Espíritu de Dios en el mundo y unirse a él no debería sorprendernos ya que es la constante revelación de Dios y su poder.

En Latinoamérica, la vida espiritual de las comunidades eclesiales de base de los años 80 y de los grupos pentecostales que trabajaron juntos en la misión es un ejemplo de esta espiritualidad. Por eso, incluir la reflexión misiológica espiritual es fundamental. Somos conscientes de que no puede haber una disciplina prescrita para una espiritualidad misionera, ni una liturgia o himnología específica, pues la espiritualidad es sensible al contexto, es la respuesta de lo que somos como cultura a la acción poderosa de Dios. Aunque el análisis crítico y la reflexión son siempre necesarios, todavía aprender a compartir las riquezas de nuestras tradiciones espirituales y prácticas diversas nos lleva a aceptar la multiforme gracia de Dios expresada en la vida diaria como misión.

En las diversas conferencias misionológicas hubo un llamado a retornar a las disciplinas espirituales clásicas cristianas: la lectura diaria de las Escrituras, la meditación, el ayuno, la oración y la consagración solitaria, pues se entienden como fuentes de la que brota la vitalidad espiritual para la misión. En el centenario pentecostal de diversos países se llamó a recuperar las acciones propias de una vida «pentecostal auténtica» (léase: énfasis glosolálica, fervor, danzas, cadenas de oración, entre otras). Esto nos deja la clara intención de «mirar

---

<sup>20</sup> David A. Kerr y Kenneth R. Ross, *Edinburgh 2010: Mission Then and Now*, Regnum Books International, Oxford, 2009, p. 223 (traducción propia).





las sendas antiguas», de recuperar las respuestas dadas como seres humanos a la acción de Dios Espíritu que impulsa a entender el empoderamiento propio para la misión. Nada se excluye de una vida auténtica en el Espíritu si ésta es propia de la acción de Dios para empoderarnos para la misión y no para vanagloria.

Es decir, no es un empoderamiento para ser estéticamente atractivos para el mundo, o como una muestra vanidosa de la acción de Dios. El mundo necesita salvación y la transformación que hay en Cristo, salvación y transformación que tenemos el privilegio de vivir junto a otros y otras. Sabemos que es la efectiva respuesta para nuestro mundo. Debemos descubrir de nuevo la importancia de la dirección espiritual o el compañerismo de Dios en la misión, en su voluntad y guía.<sup>21</sup>

Toda acción del Espíritu en nuestras vidas es poder: acción dinámica y efusiva, reflexiva y contemplativa. Como ya mencionamos, las formas de manifestar una relación íntima con Dios Espíritu son propias de culturas y épocas. René Padilla dice al respecto: «La contemplación sin acción es un escape de la realidad concreta, la acción sin la contemplación es el activismo que carece de un sentido trascendente».<sup>22</sup> La contemplación y la acción tendrán lugar en nuestros contextos diversos, creándonos y recreándonos.<sup>23</sup> Toda acción del Espíritu nos ayuda para hacer la misión con poder e implica abordar asuntos que afectan a las congregaciones, como a la sociedad:

<sup>21</sup> Cf. Ofelia Ortega, «Misión como una invitación a la vida» en R. International, CMI, Ginebra, 1999.

<sup>22</sup> David A. Kerr y Kenneth R. Ross, *Edinburgh 2010: Mission Then and Now*, Regnum Books International, Oxford, 2009, p. 241.

<sup>23</sup> Carlos Van Engen, «Hacia una misiólogía de transformación» en [www.globalmissiology.org](http://www.globalmissiology.org).





VIH/SIDA, cultura de paz, violencia, medio ambiente. «Nuestra misión debe ser multidimensional para tener credibilidad y ser fiel a sus orígenes y su carácter.»<sup>24</sup>

La Gran Comisión es un envío que se renueva cada día, y en esto el Espíritu es fundamental, pues nos enseña, guía y empodera. Misión es la participación en la encarnación de Jesucristo, es seguirlo en su camino a la cruz y resurrección caminando al lado de los y las pobres, los oprimidos y oprimidas, abusados y abusadas.

La espiritualidad de la misión es un tema muy amplio y complejo que las iglesias deberían estar en afán de vivirlo más que entenderlo. La espiritualidad es la reacción propia del ser humano a la acción del Espíritu: la misión de Dios-Espíritu Santo nos hace vivir en su gracia infinita en comunión y responder a esa confianza y entrega. Esta vida en Cristo y su revelación salvífica es el centro de la espiritualidad. En este sentido la espiritualidad de la misión es lo mismo que la propia misión de la espiritualidad, es decir, Cristo. Como confiesa el Pacto de Lausana sobre la obra poderosa del Espíritu Santo: «El Padre envió a Su Espíritu para dar testimonio de su Hijo; sin el testimonio de él nuestro testimonio es vano. Por lo tanto, también se entiende que la convicción de pecado, la fe en Cristo, el nuevo nacimiento y el crecimiento cristiano son todos obra propia del Espíritu Santo actuante en nuestro ser».

### **Consecuencias de este empoderamiento espiritual**

La espiritualidad es vivir la vida orientada por el Espíritu de gracia hacia el cumplimiento de los propósitos de Dios.

---

<sup>24</sup> David Bosch, *Misión en transformación*, Libros Desafío, Michigan, 2000, p. 623.





No somos empoderados para quedarnos distantes del mundo, celebrando nuestra salvación en las cuatro paredes de un templo, pues el Espíritu nos impulsa a responsabilizarnos holísticamente. Nos declara Bonhoeffer que «la Iglesia ha de tomar parte en los problemas seculares de la vida cotidiana, no en forma dominante, sino ayudando y sirviendo».<sup>25</sup> La iglesia es la comunidad que acompaña los ritmos de la vida y hace espontáneamente de su vida celebrativa una misión al mundo.

Las iglesias latinoamericanas, en contextos difíciles, se han construido históricamente sobre el fuerte sentido de comunidad. El carácter afectivo y terapéutico de los grupos desde sus inicios, contraponiéndose a la hostilidad católica, hizo de estas congregaciones espacios de acogida que han permanecido. Las iglesias evangélicas son grupos que mantienen una clara identidad y sentido de pertenencia ya que los contextos vulnerables demandan un discernimiento y una apertura a la misión afectiva y ordenadora de la vida. Esto desde el aporte limitado a la misión que cada iglesia se dispone y sin pretender ser la única y verdadera misión.<sup>26</sup>

El empoderamiento de la iglesia es para una acción afectiva y efectiva en la lucha contra el pecado social, el mal que atenta al bien común en nuestra sociedad. El Pacto de Lausana, enfatizó que el mensaje de salvación encierra también el mensaje de juicio de toda forma de alienación, opresión y discriminación y alienta a la labor profética que es consecuencia clara de un empoderamiento de gracia. Sin duda un legítimo deseo de un avivamiento, es desear una acción en que

---

<sup>25</sup> Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1968, p. 382s.

<sup>26</sup> Israel Batista (ed.), *Desafíos eclesiales y misioneros de la cooperación*, CLAI, Quito, 2004, p. 60.





su amor se muestre concretamente y los dones enriquezcan a todo el cuerpo de Cristo.<sup>27</sup>

## A modo de conclusión

Cuando se habla de poder en el Espíritu y misión da la sensación de que el poder está fuera de la misión y, hablando en términos mercantiles, de que hay que «contratar» los servicios del Espíritu para que éste haga parte del proyecto. Pero hemos hecho este recorrido y concluimos que la espiritualidad es el impulso que tenemos cotidianamente para responder en obediencia a la invitación de Dios, entendiendo la obediencia como la respuesta al envío en amor y libertad hacia la humanidad y hacia la creación. La espiritualidad de la misión no es de ninguna manera una opción, es poder de Dios para actuar de acuerdo a lo que es en esencia: amor. La misión es poder de Dios y también poder del ser humano, por el ejercicio mismo en que es empoderado socialmente para realizar una tarea de preeminencia.

Hay cambios de paradigmas en la misión de Dios en el mundo. La pluralidad de voces que se escucharon en el centenario de Azusa y de Edimburgo y en Lausana reveló que hay una revisión de lo que son las bases de la misión, más allá de los resultados. La propuesta es no ver la eclesiología y la pneumatología desde lo cuantitativo, desde la prosperidad de la obra institucional, sino ver la misericordia, la paz, la justicia de Dios en prácticas de misión que tienen los diversos grupos cristianos urbanos y rurales en América Latina. Observar su creatividad y espontaneidad cotidiana como testigos de Cristo,

---

<sup>27</sup> *Pacto de Lausana*, Artículo 14 (edición digital).





entendiendo la misión como recíproca, más allá de los esquemas tradicionales. En Lausana III, el manifiesto final confiesa:

Amamos al Espíritu Santo dentro de la unidad de la Trinidad, junto con Dios el Padre y Dios el Hijo. Él es el Espíritu misionero enviado por el Padre misionero y el Hijo misionero que imparte vida y poder a la iglesia misionera de Dios. Amamos al Espíritu y oramos por su presencia porque sin el testimonio que el Espíritu da de Cristo, nuestro propio testimonio es vano (...) Sin los dones, la guía y el poder del Espíritu nuestra misión es mero esfuerzo humano. Y, sin el fruto del Espíritu, nuestras vidas poco atractivas no pueden reflejar la belleza del evangelio.<sup>28</sup>

La espiritualidad va más allá de los cultos, es celebración cotidiana de la vida, con gozo, con coraje hacia los desafíos. La misión es el llamado al que respondemos como comunidad en celebración de su obra, de la vida en abundancia que vivimos y confesamos. Es la obra en comunión divina en que percibimos su poder en cada paso y en la creatividad que acompaña nuestra acción.

Se debe considerar que la espiritualidad se transforma en misión, no está separada, pues si no es misión definitivamente no es espiritualidad. Y, de igual manera, la misión es la espiritualidad que impulsa cotidianamente el andar de la fe. La misión se vive desde la transformación que Dios Trino hace en cada uno y cada una, haciéndonos cuerpo de Cristo y enviándonos a la sociedad. Ser discípulo y el llamado a serlo es una gracia que viene desde Jesucristo, del Padre y del Espíritu.

---

<sup>28</sup> *Compromiso de Ciudad del Cabo*, Parte 5, 2010 (edición digital).





Toda reflexión sobre la misión es pneumatología y cristología. La misión es la respuesta e impulso de Dios para interactuar en su obra. Las comunidades de base y los grupos espirituales son sólo ejemplos visibles de espiritualidad; deben considerarse otras espiritualidades más reservadas, ocultas, que están inmersas en toda la creación. La espiritualidad es lo que hoy nos hace obedecer a Dios, a su envío hacia nuestro prójimo y hacia la creación.

Podemos concluir que la espiritualidad es el impulso que tenemos cotidianamente para responder en obediencia a la invitación de Dios. Vivir en el Espíritu es una invitación, un privilegio, pues es pura gracia compartida por Dios. Entendemos que respondemos en obediencia como la respuesta de amor y libertad al envío, hacia la humanidad y hacia la creación, aunque lo percibamos como mandato por el compromiso que demanda. Por lo tanto, esta vida en consagración, es integral y no significa una espiritualidad sólo de «los espacios exclusivos-sagrados» sino de la experiencia con Dios en todos los aspectos de la vida. Es recomendable trabajar la espiritualidad, la misión y el discipulado como una sola propuesta de Cristo en su encarnación.

Ser comunidades espirituales no es masividad o fervor cúlctico. Es distinguirnos por vivir constantemente el desafío de ser uno, en inclusividad y en justicia. Es considerar diariamente la experiencia de fe, la acción multiforme de Dios al andar. La misión está fuera del control humano, vive independiente de toda iniciativa o propuesta ajena a su verdadero propósito, ya que Dios es soberano.







## 6

# Ejercitando la imaginación moral: modelos de presencia evangélica en el espacio público

---

*Flávio Conrado*

Una de las ideas más seminales de Elise Boulding, cuáquera especialista en el campo de los estudios e investigaciones sobre Cultura de Paz, es que debemos «imaginar el futuro» como un camino efectivo para salir del aislamiento y de una actitud defensiva y participar en la construcción de una cultura global tolerante y pacífica. Idea semejante defiende el menonita John Paul Lederach, importante teórico y activista del campo de la Transformación de Conflictos, en su libro *La imaginación moral: el arte y el alma de la construcción de la paz* (2009). Lederach utiliza el término «imaginación moral» para designar la capacidad de percibir más allá y más profundamente de lo que ven nuestros ojos y la capacidad de hacer nacer algo nuevo que, en su propio surgimiento, transforma nuestro mundo y la manera como vemos las cosas: la capacidad de imaginar y crear respuestas e iniciativas constructivas a los desafíos y ciclos enraizados en las realidades desalentadoras de lo cotidiano.





Siguiendo la propuesta de Boulding y Lederach, este ensayo describirá dos ejemplos de articulación entre evangélicos en Brasil, dos respuestas creativas que pueden ser leídas como marcos (*frames*) de un nuevo acercamiento de iglesias y organizaciones cristianas en la esfera pública hoy. Nuestra crítica del rol que muchos actores políticos evangélicos han jugado y continúan haciéndolo en la arena política de nuestros países no debería cegarnos para los aspectos positivos de otros tipos de acercamiento que hace muchos años iglesias y organizaciones evangélicas desarrollan en nuestras sociedades.

Antes me gustaría proponer la tesis de que estos ejemplos sólo pueden ocurrir porque algunos cambios significativos en la sociedad brasileña establecieron nuevos paradigmas en los cuales un conjunto de prácticas pudieran desplegarse. Desarrollé en otro lugar (Conrado 2006) la idea de que en Brasil –y arriesgaría decir que ocurre lo mismo en otros países– la recreación o reconfiguración de las visiones religiosas del mundo siguen las reconfiguraciones de las visiones políticas del mundo en cierto período histórico, influenciándose mutuamente y redefiniendo las relaciones en el campo religioso y el rol que los actores religiosos desean jugar en la conformación de estas esferas y del proyecto de nación.

Estos momentos de reconfiguración religiosa son particularmente fecundos en el proceso de favorecer el surgimiento o la consolidación de nuevas formas de responder a las demandas de la esfera social. Esta reconfiguración religiosa también va conformándose en los embates específicos que se dan en el campo religioso en la disputa por la hegemonía. En el caso de Brasil, tuvimos al menos tres momentos de decisiva conformación en la esfera religiosa que están intrincados en el desarrollo y la transformación de la esfera política:





1. Después de la llegada de los anglicanos ingleses y, en escala más grande, de los luteranos en la primera mitad del siglo diecinueve, vía inmigración y relaciones comerciales promovidas por el estado brasileño, y de las misiones evangélicas estadounidenses (bautistas, metodistas, episcopales, congregacionales y presbiterianas), que llegan ya en la segunda mitad del siglo diecinueve, el protestantismo tiene que confrontar las dificultades estructurales para romper con el exclusivismo católico. Vale destacar la inserción de los liderazgos protestantes en el país que, sin dejar de cuidar de la evangelización de los «nativos» por medio del colportaje, la predicación itinerante y la formación de iglesias, tuvieron que gastar energías en el proyecto liberal modernizador aliándose a las fuerzas liberales, masónicas y positivistas en el proceso de cambios políticos y religiosos que culminó con la abolición de la esclavitud y la proclamación de la República, con mayor libertad religiosa por medio de la laicización del Estado. Sobresale aquí la instauración definitiva y legal del pluralismo religioso como condición principal para la consolidación de la opción protestante en el país.
2. La segunda fase de reconfiguración religiosa pasa por la consolidación de la presencia de los protestantes históricos y la conformación de estructuras de intercambio, cooperación y representatividad inspirados en las iniciativas ecuménicas continentales y mundiales emergentes: las alianzas y asociaciones de iglesias para cooperar en la educación religiosa, en la filantropía y en la formación de líderes, así como para tener una voz unificada delante el Estado, desembocando en la formación de la Confederación Evangélica de Brasil (CEB) en 1934, lo que permite a los grupos evangélicos





históricos, en los años 1950 y comienzos de los 1960, la articulación de una postura comprometida con los procesos de transformación de la sociedad brasileña, como lo demostraron las actividades del Sector de Responsabilidad Social de la Iglesia. Teológicamente, éste es el momento de un significativo viraje en dirección a un compromiso social y político más fuerte junto a otros sectores de la sociedad brasileña que vivía, en la economía, bajo la égida del desarrollo y de la urbanización que aceleraban transformaciones en la vida social y cultural de la sociedad con rápido crecimiento económico pero persistente marginalización social; y en la política, con la democracia que se va consolidando a partir de 1945 y con las reformas sociales ganando espacio hasta su ocaso con el establecimiento de la dictadura militar en 1964. Distinto del primer momento, que ha significado cambios profundos en el campo religioso y divergencia con el catolicismo, este momento puede ser mejor definido como convergencia entre los cristianos respecto a su inserción en el mundo a partir de lugares sociales distintos.

3. La tercera fase de reconfiguración de la visión de mundo en la esfera religiosa ocurre con la supremacía numérica del pentecostalismo, cuando gradualmente va tornándose el segmento mayoritario en el protestantismo, con significativa presencia en la política y en los medios a partir de los años 1990. El momento de consolidación de esa reconfiguración en el campo religioso pasa por la redemocratización al final de los años de 1980 y la división del protestantismo histórico entre la opción «ecuménica», la opción «pentecostal-carismática», la opción «tradicional-fundamentalista» y la opción «evangelical-progresista». Todas ellas buscan confrontar





de cierto modo el desafío del pentecostalismo de nuevo tipo. Las instancias de representación se presentan a partir de tres frentes: el Consejo Nacional de Iglesias Cristianas (CONIC), de la opción ecuménica; la Asociación Evangélica Brasileña (AEVB), que reúne sectores abrigados en las otras opciones bajo el liderazgo evangélico-progresista del Rev. Caio Fábio D'Araújo Filho; y el Consejo Nacional de Pastores de Brasil (CNPB), bajo el liderazgo de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que pretendía fortalecer sus posiciones en la concurrencia inter-eclesiástica (Freston 1996). La propuesta de la «Misión Integral» gana espacio y visibilidad, ya que buscó alianzas con los movimientos cívicos de la década de 1990; aun con el fracaso del proyecto de AEVB, ha sido capaz de mantenerse vigente como opción, abriendo nuevos espacios de articulación.

Para que esa tercera re-configuración religiosa ocurriera, dos cambios principales en la esfera pública tenían que suceder: el surgimiento de la democracia y del discurso de ciudadanía en la determinación de las relaciones entre los actores sociales en la esfera pública. Ambos factores continúan determinando los procesos de lucha simbólica y cultural en la relación entre los diversos segmentos del protestantismo (ecumenismo *versus* competición), con las otras religiones (proselitismo *versus* diálogo y cooperación) y con el Estado brasileño (corporativismo *versus* defensa de la laicidad).

Durante los años 90 hubo una gradual apertura para la aceptación y el estímulo a la contribución de grupos religiosos en el área social y se dio una significativa alteración en las relaciones entre Estado y sociedad, combinando elementos tradicionales y elementos innovadores, especialmente en un contexto en el cual la desreglamentación y despolitización de





las políticas sociales recolocaron en la agenda la relevancia de las acciones filantrópicas. Este proceso de intensificación de la incursión de los actores religiosos en la constelación de redes y estrategias contra la pobreza ha llevado a los especialistas a que se preguntaran por las modalidades de compromiso social asumidos por los evangélicos y sus organizaciones.

Los ejemplos que presento en este ensayo están anclados en el marco de las dinámicas recientes en el interior de la sociedad brasileña como la redemocratización y la emergencia del discurso de ciudadanía, además del acentuado interés en la temática de la ética política y la participación de la sociedad en la solución de los persistentes y agravantes problemas sociales del país, como la miseria, la violencia y el hambre por medio de campañas que movilizan a la solidaridad de las personas como factores que concurren para mayor movilización y sensibilización social de los diversos segmentos del protestantismo brasileño.<sup>1</sup>

## La Red Evangélica Nacional de Acción Social (RENAS)

Desde el comienzo de 2002 algunas organizaciones evangélicas empezaron a encontrarse para discutir la formación de una articulación entre las distintas entidades, denominaciones

---

<sup>1</sup> El Movimiento por la Ética en la Política (1992), la Campaña de la Acción de la Ciudadanía contra el Hambre y la Miseria y por la Vida (1993-1994) y el Movimiento Viva Río (1993-1995) fueron momentos de significativa participación de las iglesias y de los evangélicos. La resignificación de las prácticas tradicionales de ayuda, caridad y donaciones por parte de la llamada *Campaña de la Ciudadanía*, por ejemplo, dieron un gran impulso para la formación de comités e iniciativas locales por parte de los evangélicos.





y liderazgos que estuviesen involucrados en iniciativas y proyectos sociales. La motivación inicial partió de un pequeño grupo de organizaciones –Visión Mundial, Viva Network y Confederación MEN–<sup>2</sup> que, encontrándose en eventos como el Cuarto Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE IV) en 2000, discutía la acción social de los evangélicos en Brasil y se resentía por la falta de un espacio de cambio y acción conjunta para sus organizaciones.

Sensibilizada por la reacción de diversos líderes eclesiales, y buscando una mayor aproximación con el mundo organizacional protestante, Visión Mundial promovió diversas reuniones a lo largo de 2001 y 2002 a fin de discutir la situación de la «acción social» de los evangélicos en Brasil y encaminar posibilidades de articulación entre las diversas iniciativas y organizaciones. De esas reuniones se formó un grupo de trabajo para planificar diferentes acciones que desembocaron en la realización en 2003 de la 1ra. Consulta de las Organizaciones Evangélicas de Acción Social. El objetivo declarado era «reunir el liderazgo evangélico involucrado en acción social para identificar el trabajo social evangélico en Brasil y buscar formas de articulación de este trabajo».

El punto de partida fue la idea de que «hay que reconocer que las iglesias y las organizaciones de acción social de iniciativa evangélica se han constituido en una fuerza emergente y en plena expansión». Conforme el discurso de una de las

---

<sup>2</sup> MEN es el acrónimo para Movimiento Evangélico Nacional para la Redención del Niño y del Adolescente, surgió en 1986 a partir de la iniciativa de líderes evangélicos y se ha dedicado muchos años a la realización de eventos y congresos enfocados en la temática del niño y del adolescente. En 1997 se ha tornado una confederación de organizaciones sociales evangélicas con representación en diversas provincias brasileñas.





participantes del grupo de trabajo en la presentación del desarrollo de la red hasta el momento, «si somos evangélicos y hacemos acción social, si somos un número representativo y hacemos bien lo que nos proponemos hacer, ¿por qué no unir nuestras fuerzas y llegar más lejos?».

Para muchos estaba en juego la afirmación del segmento evangélico en el campo de la acción social haciendo visible sus diferentes iniciativas e impactos en muchos lugares. Como una de las actividades preparatorias para la Consulta y para la formación de la red fue realizado un censo previo de iniciativas, proyectos, entidades evangélicas de «acción social», el cual dio origen a un registro de casi 1.000 organizaciones y actividades.

Dado que las iniciativas de promoción de unidad en el campo evangélico brasileño se encontraban en crisis (mientras una nueva organización evangélica, la Alianza Cristiana Evangélica Brasileña, ha empezado recién sus actividades), la creación de RENAS respondió a una necesidad de articulación y formación especialmente para las organizaciones no vinculadas al movimiento ecuménico.<sup>3</sup>

RENAS es formada actualmente por más de 35 organizaciones del ámbito nacional y 15 redes locales o nacionales; ha realizado cinco encuentros nacionales desde 2003. Una de las actividades más importantes de RENAS son sus encuentros de capacitación, intercambio de experiencias y articulación que ocurren cada año en una ciudad diferente del país. Estos encuentros son cada vez más representativos de la diversi-

---

<sup>3</sup> El movimiento ecuménico, mientras pequeño, está muy bien articulado en Brasil a través del Foro Ecuménico Brasil (FE Brasil), del CLAI-Brasil y CONIC.





dad evangélica del país desde que muchas organizaciones nacionales y otras pequeñas y medias empiezan a participar buscando sobre todo formación en diferentes temáticas. Uno de los resultados más interesantes de estos encuentros de articulación y capacitación es el interés de las organizaciones locales de crear redes locales.

Recientemente RENAS adquirió cierta representatividad en esferas gubernamentales con la participación más activa en consejos de políticas públicas como es el caso del Consejo Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (CONSEA), en el cual RENAS tiene asiento como representante de los evangélicos. Muchos de sus miembros ya son participantes activos en estos consejos, especialmente a nivel municipal como los de salud, educación, juventud, asistencia social, ancianos, etc.

El trabajo de RENAS ha significado también la recuperación de la agenda de la misión integral como referente teológico de una parte de las iglesias evangélicas en Brasil. Claro que el lenguaje de la misión integral es apropiado de distintas maneras por el campo evangélico, pero se percibe que en los encuentros de RENAS se busca rescatar las discusiones especialmente conectadas con el discurso de transformación de las estructuras sociales y políticas.<sup>4</sup> Scheliga (2011), que destaca el trabajo de RENAS en su tesis de doctorado, señala que sus encuentros son la síntesis de la discusión ampliada sobre la acción social evangélica y de la noción de responsabilidad social y promoción de la justicia.

Mientras RENAS reúna diferentes proyectos de intervención social, su liderazgo principal está insertado en organi-

---

<sup>4</sup> Ver Brito et al. (2008).





zaciones profesionalizadas e institucionalizadas que trabajan en sintonía con el nuevo paradigma de la asistencia social como derecho y desde la perspectiva de la autonomía del sujeto frente al Estado. Eso está permitiendo una transición más rápida de las organizaciones sociales evangélicas hacia un paradigma de transformación de las estructuras sociales por medio de la incidencia pública en espacios de discusión y de elaboración de políticas públicas.

### Las iglesias y el desarme

La participación de las iglesias y organizaciones cristianas en la Campaña de Desarme y en el Referendo del Comercio de Armas en Brasil debe ser vista en perspectiva, es decir, a partir del intento emprendido, y relativamente bien sucedido, de movilizar la fuerza moral y asociativa religiosa para la intervención en el espacio público con la ya mencionada Campaña de la Ciudadanía y el Movimiento Viva Río en la década de 1990 (Birman 2004).

En distintos momentos de los últimos años, iglesias cristianas y otros sectores religiosos estuvieron involucrados en campañas, eventos, proyectos y manifestaciones en pro de la paz en el espacio público de la ciudad de Río de Janeiro y en otras partes de Brasil.

En la conformación de este movimiento cívico-religioso, las ONGs que integran el movimiento por la paz, entre las cuales el Viva Río (Río de Janeiro) y el Instituto Sou da Paz (San Pablo), han ocupado un rol central en provocar el involucramiento de las distintas iglesias y grupos religiosos en el proyecto de pacificación de las grandes ciudades brasileñas. Al asumir este rol de mediación y convocación de la adhesión religiosa a la participación cívica, lo hacen a partir de la legi-





timidad de su recurrente presencia en los medios asociados a las causas anti violencia y de su identidad laica, tornándose agentes «neutros» y capaces de comprender las especificidades y formas de actuación de los diferentes grupos religiosos.

Los momentos fuertes de este compromiso –Campanas «Río desármese», «Rio, ibaje esa arma!», «¡Basta! Yo quiero Paz» y las destrucciones públicas de armas– en el cual la espiritualidad y los espacios religiosos fueran siendo accionados por el movimiento por la paz, crearon un lenguaje más allá de la razón y sus instrumentos, al mismo tiempo que han forjado oportunidades para la subjetivación de la paz. En las manifestaciones colectivas en eventos como el de la campaña «¡Basta! Yo quiero Paz», en varias ciudades brasileñas ritualizaron el conflicto y presentaron las muertes violentas sirviéndose del lenguaje de los sentimientos y del imaginario religioso para tratar los muchos sentidos de las muertes violentas, abriendo espacios para la invención de formas más eficaces de actuar en el espacio público (Birman y Leite 2004).

La Campaña de Desarme y el Referendo sobre el Comercio de Armas y Municiones para Civiles fueron momentos fuertes para demandar la presencia activa de sectores religiosos como actores sociales significativos en el espacio público y para testar la relevancia de la agenda de los movimientos anti violencia en la sociedad brasileña.

Como resultado de un gran esfuerzo colectivo de ONGs, movimientos sociales, parlamentarios y gobernantes fue aprobado por el Congreso Nacional y sancionado por el Presidente Lula, en diciembre de 2003, el Estatuto de Desarme. Ese nuevo conjunto de leyes tiene como objetivo inmediato el control de armas legales e ilegales en la sociedad brasileña, fortaleciendo instrumentos más adecuados para que las fuerzas de seguri-





dad reduzcan la violencia, especialmente los homicidios por armas de fuego, también practicados por ciudadanos comunes. Reconocida como una legislación innovadora y abarcadora, los sectores favorables a su votación precisaron confrontar al poderoso *lobby* de la industria de las armas y municiones. Para eso la opinión pública fue poco a poco convencida de la importancia del Estatuto por medio de movilización de marchas y manifestaciones populares de apoyo.

Entre algunos aspectos de esa reciente legislación se destaca la realización de una campaña nacional para la entrega voluntaria de armas por parte de la población civil y de un referendo para que se pudiese decidir sobre la prohibición del comercio de armas y municiones en el país. Estos dos instrumentos de la legislación favorecieron el comienzo de un amplio debate sobre el uso y la posesión de armas de fuego y sus consecuencias en la sociedad brasileña.

Siguiendo el ejemplo de otros países que realizaron campañas de entrega voluntaria de armas, a partir de julio de 2004 fueron abiertos los primeros puestos de recolección de armas en las delegaciones de la Policía Federal. Antes del comienzo de la Campaña del Gobierno Federal, dos provincias brasileñas, Pernambuco y Paraná, realizaron campañas de entrega de armas habiéndose desarrollado muy bien la última. Eso motivó el Ministerio de la Justicia a que realizara una «caravana» en las provincias a fin de lanzar la Campaña y lograr el apoyo de la sociedad civil, de sectores gubernamentales y de la opinión pública.

La previsión inicial del Gobierno Federal era recolectar 80 mil armas durante la campaña, que tendría una duración de seis meses, habiendo establecido el 30 de diciembre de 2004 como fecha de cierre de la misma. En agosto de 2004, por





concesión de la Policía Federal, fue abierto el primer puesto civil de recolección de armas, exactamente en la sede de Viva Río, en Rio de Janeiro. Contando con la presencia de un policía federal, este puesto pionero de la sociedad civil tuvo como rasgo diferencial la inutilización de las armas por medio del uso de un martillo.

Este rasgo diferencial fue considerado por Viva Río y el Instituto Sou da Paz –ONGs que coordinaban la campaña con el Ministerio de la Justicia– fundamental para que la población confiara las armas que estaban en su poder, registradas o no, a las fuerzas de seguridad (Policías Federal, Civil y Militar y Guardias Municipales). La desconfianza de que las armas entregadas podrían ser desviadas para abastecer el crimen era un peligro que amenazaba el suceso de la campaña. Por eso mismo, para neutralizar esta idea y aproximar aún más la campaña a la población, Viva Río imaginó que sería un aporte importante para el suceso de la campaña la participación de las iglesias, por su proximidad a la población y su discurso naturalmente enfocado en la temática de la paz.

Se propuso a algunos líderes cristianos la asociación con Viva Río a fin de abrir puestos de recolección de armas en las iglesias los sábados. Los argumentos que se presentaron para discusión interna con los miembros de las iglesias eran las siguientes:

1. La proximidad espacial y la accesibilidad, en la medida que el puesto religioso quedaría cerca de los hogares y del trabajo de la población, facilitando la entrega;
2. El espacio neutro, ya conocido, inspirador de confianza, en comparación con los puestos de las fuerzas policiales.





3. La posibilidad de diálogo que contemplara la subjetividad y el significado del acto de entregar el arma, con una historia muchas veces trágica.
4. La inutilización de las armas significaría, en lenguaje religioso, la destrucción de instrumentos de muerte, mientras las iglesias daban un testimonio de paz a la sociedad.

En octubre de 2004 fueron abiertos los primeros puestos religiosos de recolección de armas, con el monitoreo de Viva Río y el apoyo de la Policía Civil, en iglesias y entidades religiosas en Río de Janeiro. El resultado positivo estimuló la sensibilización de nuevos líderes, tanto evangélicos como católicos, que se dispusieron a abrir nuevos puestos en sus iglesias en diferentes localidades de la provincia de Rio de Janeiro.

Con la prórroga de la Campaña de Desarme hasta el 23 de junio de 2005 y después hasta 23 de octubre de 2005, fecha del referendo, la apertura de puestos religiosos fue ganando impulso significativo con la adhesión de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) y del Consejo Nacional de Iglesias Cristianas (CONIC), que enfatizaron el lema Solidaridad y Paz –«Felices los que promueven la paz»– en la Campaña de la Fraternidad 2005, que fue ecuménica. Más allá de la CNBB y del CONIC, Visión Mundial y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI-Brasil) también participaron de este esfuerzo. Hay que recordar que estas organizaciones se habían aproximado hacía algún tiempo en la agenda de la «cultura de la paz». En 2000 el CONIC junto a la CNBB realizaron la Campaña de la Fraternidad de aquel año en forma ecuménica bajo el lema «Dignidad Humana y Paz - Por un milenio sin exclusiones». En 2001, el CONIC y el CLAI lanzaron en Brasil la Década para Superar la Violencia (2001-2010), una iniciativa del Consejo





Mundial de Iglesias, como continuación de la Campaña de la Fraternidad ecuménica de 2000.

Organizaciones evangélicas en San Pablo crearon el Frente Evangélico Desarma Brasil, a fin de demostrar públicamente el apoyo de liderazgos evangélicos a la Campaña de Desarme. El Frente Evangélico Desarma Brasil fue una articulación del CONIC, el CLAI, Visión Mundial, el Movimiento Evangélico Progresista (MEP), el Consejo de Pastores y Ministros Evangélicos del Estado de San Pablo, la Asociación de Seminarios Teológicos Evangélicos (ASTE), el Instituto Cristiano de Estudios Contemporáneos (Asamblea de Dios Betesda), Juventud para Cristo, Viva Río, el Instituto Sou da Paz y el Mandato del Concejal Carlos Bezerra Jr. El Frente Evangélico Desarma Brasil fue lanzado en el Concejo Municipal de San Pablo el 18 de mayo con la presencia de concejales, líderes y miembros de iglesias evangélicas de la capital. El objetivo declarado de esta iniciativa era «llevar líderes y pastores a comprender la necesidad de las iglesias de funcionar como puestos de recolección de armas».

En la primera semana de mayo de 2005, un equipo de Viva Río estuvo en 22 capitales provinciales realizando talleres de capacitación, movilización y articulación entre líderes de iglesias locales, buscando la concientización sobre la importancia del desarme, del referendo y de la apertura de puestos de recolección de armas para la construcción de una «cultura de paz». Hubo amplia cobertura de esos talleres por los medios locales, y varios líderes se empeñaron para tornar sus iglesias en puestos de recolección de armas y fortalecer la campaña mediante la participación activa por medio de sermones, eventos, estudios, debates en los medios y artículos en medios cristianos y no cristianos.





El 21 de mayo, Viva Río, la CNBB, el CONIC, el CLAI-Brasil y Visión Mundial realizaron la Campaña Nacional de Entrega de Armas, en la que más de 1.000 armas fueron entregadas en 220 puestos de 120 ciudades en 22 provincias. A lo largo de la campaña, en sus tres etapas, fueron recolectadas más de 11.500 armas por iglesias y en el puesto de Viva Río sólo en la provincia de Río de Janeiro. Motivados por el éxito de la campaña, los propios líderes cristianos invitaron a otros a participar. ¿Como evaluaron esa experiencia los agentes religiosos? ¿Qué sentido dieron a esta nueva experiencia de asociación con ONGs y el poder público (para muchos fue la primera)? Antes de responder a esas preguntas, pasemos a una descripción de cómo se realizó concretamente la Campaña de Desarme en sociedad con las iglesias.

De modo general, los pastores, curas y agentes religiosos encontraron en la temática de desarme homologías con la estructura semántica de temáticas estimadas por el cristianismo como la garantía de protección divina, la actitud interna del perdón y de la reconciliación como formas de resolución de conflictos interpersonales, la paz como don del Espíritu en oposición a la violencia resultante de las limitaciones del ser humano, el «desarme» del espíritu como condición para crear las posibilidades del apaciguamiento social, la defensa de la vida como práctica misionera, la paz como complemento de la justicia liberadora, etc.

Naturalmente, las iglesias buscaban, por medio de sus recursos y estrategias religiosas, recibir y apoyar a aquellos que entregaban las armas «como si estuvieran retirando un peso de las espaldas». Al final del procedimiento de la entrega de las armas, se iniciaba algún tipo de abordaje religioso, como grupos de escucha, de acogida, de oración, además de la invitación para retornar a la iglesia. Algunas iglesias cambiaban





armas por Biblias. Como uno de los pastores argumentó, la Biblia es un arma espiritual. De esta manera, encontraban una forma de conciliar y justificar la participación de la iglesia con una campaña que no parecía tener resonancia en el conjunto de actividades desarrolladas por las iglesias.

Mientras el discurso de varios agentes religiosos católicos, responsables de los puestos de recolección, señalaba el desarme como causa social y política asociada a la idea de la defensa de los derechos humanos y de una necesidad en construir una sociedad justa y ciudadana, entre los agentes de las iglesias evangélicas era predominante la idea de servir a la comunidad y tranquilizar al individuo que buscó la Iglesia para entregar su arma.

## Conclusión

El creciente involucramiento de los segmentos evangélicos en causas sociales, que los ejemplos descritos ilustran bien, es una de las formas más dinámicas de participación en el espacio público brasileño. Buscan construir una esfera religiosa que le da nuevos nombres a viejos valores para un nuevo tipo de compromiso social alineado con el ideario democrático republicano de derechos sociales, ciudadanía, solidaridad y justicia, engrosando así las filas de los que ven en la solidaridad una de las puertas abiertas para la radicalización de la democracia. La visibilidad cada vez mayor que las organizaciones voluntarias o sin fines de lucros están adquiriendo en los últimos años también ha contribuido para una reorientación en la perspectiva de varias iglesias, agencias y organizaciones, que pasan a invertir expresivamente en acciones sociales más profesionalizadas y en la perspectiva de la lucha por derechos y de la justicia social.





La exclusiva atención que se ha dado en las últimas dos décadas al fenómeno pentecostal acabó por ocultar la emergencia de otros segmentos evangélicos como una más de las fuerzas activas en el campo religioso brasileño. Ya consolidada e incrementada por nuevas expresiones, el crecimiento de la alternativa protestante en Brasil está provocando, como dijo Novaes (1998), cierta alteración en la ecuación histórica entre catolicismo –religión oficial y hegemónica– como la agencia supletoria al Estado en relación a la asistencia social. Y no son principalmente, o exclusivamente, los grupos pentecostales los que están ocupando este espacio sino las iglesias históricas y las organizaciones evangélicas que se consolidan como un movimiento aglutinador que va desempeñando un rol significativo en la transformación del país.

La Iglesia Católica y sus pares protestantes ecuménicas «pelearon la buena batalla» por la democratización y el reclamo de un Estado de derecho junto a las ONGs «cívicas» (Oliveira, 2002), los movimientos sociales y de entidades profesionales (como Asociación Brasileña de Prensa, Orden de los Abogados de Brasil, Sociedad Brasileña para el Progreso Científico y Tecnológico, etc.). Y mientras las dimensiones eclesiales (como las Comunidades Eclesiales de Base, por ejemplo) con un discurso liberador han perdido terreno, las pastorales, comisiones y ONGs ecuménicas han permanecido en la primera línea de la agenda de democratización y lucha por derechos. Por eso, no es extraño que ellas han trabajado fuertemente en campañas públicas como las que tematizan la violencia y se tornaron importantes en Brasil recientemente.

Por su parte, los segmentos mayoritarios del protestantismo, que son más conocidos por el trabajo asistencial y conversionista en los intersticios sociales, sólo recién se adhirieron a este nuevo modo de hacer política de los nuevos movimientos





cívicos que ganaron visibilidad en los años de 1990. En este sentido, la Teología de la Misión Integral, junto a la Teología de la Liberación, aparece como un «nuevo *script*» que potencia la reserva de involucramiento cívico del protestantismo, ofreciendo diferentes y complementarias modalidades de presencia, así como mediaciones institucionales y discursivas para construir puentes entre «ser evangélico» y «ser ciudadano». Ambas dimensiones necesitan nueva imaginación moral.

## Bibliografía

Birman, Patricia

- 2004 «Movimentos Cívico-Religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus Impasses: o caso do Mural da Dor» en P. Birman y M. Leite (eds.), *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*, Editora da UFRGS, Porto Alegre.

Birman, P. y Leite, M. (eds.)

- 2004 *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*, Editora da UFRGS, Porto Alegre.

Brito y otros

- 2008 *Jardim da Cooperação: evangelho, redes sociais e economia solidária*, Ultimato, Viçosa.

Conrado, Flávio

- 2006 *Evangélicos e cultura cívica: um estudo sobre modalidades, oposições e complementaridades nas ações sociais evangélicas no Brasil*, Tesis





de Doctorado (Antropología Cultural), PPGSA/IFCS/UFRJ.

Freston, Paul

1996 «As igrejas protestantes nas eleições gerais brasileiras» en *Religião e Sociedade* 17/ 1-2: 160-188.

Lederach, John Paul

2008 *La imaginación moral: el arte y la alma de construir la paz*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 2008.

Novaes, Regina

1998 «Juventude e ação social no Rio de Janeiro: resultados de pesquisa» en L. Landim (ed.), *Ações em Sociedade. Militância, caridade, assistência, etc.*, NAU Editora, Río de Janeiro.

Oliveira, Francisco

2002 «Entre a complexidade e o reducionismo: ¿para onde vão as ONGs da democratização?» en Sérgio Haddad (ed.), *ONGs e universidades: desafios para a cooperação na América Latina*. Abong-Peirópolis, San Pablo.

Scheliga, Eva

2011 *Educando sentidos, orientando uma praxis-etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*. Tesis de Doctorado (Antropología Social), Universidad de San Pablo.





# 7

## Mal uso del poder en la misión de la iglesia: un estudio de caso con amplio alcance misiológico

---

*Martín Ocaña Flores*

### Introducción y justificación

Confieso que desarrollar este ensayo me provoca sentimientos encontrados, pues preferiría escribir sobre algo más constructivo. Pero hay realidades que no se deben ocultar ni maquillar. La razón estriba en que hablar de abuso de poder<sup>1</sup> en las instituciones eclesiales es más que una contradicción

---

<sup>1</sup> Es imposible ignorar a Max Weber y Michel Foucault cuando estudiamos el tema del poder, pues sus contribuciones son valiosas. Mientras para Weber el poder es una capacidad individual de lograr que los demás actúen en la forma deseada, muchas veces con el consentimiento de los mismos subordinados, para Foucault el poder no «e tiene» sino que se ejerce, además de que todos somos capaces de ejercerlo en distintas situaciones. De Foucault ver *Microfísica del poder*; *El ojo del poder*; *Estrategias de poder*; *El sujeto y el poder*; *Psychiatric Power*; *Pastoral Power*; entre otros.





de términos, es ante todo una contradicción ética que afecta de forma negativa el cumplimiento de la misión de Dios. Aunque existen valiosos estudios con respecto al tema del poder, he optado por un estudio de caso ubicado en el sur del Perú.<sup>2</sup>

La importancia de nuestro estudio radica en que:

1. Permite ver cómo funciona el poder en lo concreto.
2. Aporta nuevos conocimientos sobre el tema en base al trabajo de campo.
3. Desmitifica o desidealiza aquello que se admira o se cree que está fuera de toda contaminación o pecado.<sup>3</sup>

El presente estudio se torna relevante porque en él aparecen los componentes: congregaciones locales, administración y otros ministerios, *todo bajo la dirección de una sociedad misionera*, a la cual denominaré «la Misión», cuya presencia en el sur peruano data de varias décadas. La gente con la que históricamente ha trabajado la Misión son poblaciones indígenas aymaras.

---

<sup>2</sup> Este caso es similar a otros que conozco de primera mano ocurridos en distintos lugares del Perú. También en diversos países he escuchado historias similares en labios de pastores y líderes connotados, por lo que se puede afirmar que estas situaciones son recurrentes en América Latina. Ciertamente el abuso de poder en el marco eclesial aparece también en el Nuevo Testamento (el caso de Diótrefes, 3 Juan 9-10), pero de ninguna manera está ahí para justificarlo sino más bien para avergonzarnos y dejarnos ejemplo de lo que no se debe hacer: «Amado, no imites lo malo, sino lo bueno» (3 Juan 11).

<sup>3</sup> Como dice Ezequiel Ander-Egg, «la teoría que no se basa en la realidad degenera fatalmente en utopías, pues la investigación empírica tiene un papel significativo e insustituible en el desarrollo de la teoría». Cf. *Introducción a las técnicas de investigación social*, Humanitas, Buenos Aires, 1978, pp. 30-32.





El abuso de poder tiene que ver, en este caso, no con un tema que se desenvuelve en el terreno de la administración organizacional, sino que tiene que ver directamente con *la política oficial de la Misión en el Perú*. El abuso de poder –y el maltrato sistemático a los empleados peruanos (*peruvian workers*, *PW* en adelante) y a las congregaciones locales y sus pastores, entre otros– pareciera ser la lógica racional que gobierna la ideología religiosa de los misioneros.

Hace años Jean Pierre Bastian llamaba la atención diciendo que hasta la fecha no había sido estudiado el misionero, exceptuando algunas biografías anecdóticas o hagiográficas.<sup>4</sup> Espero que el presente estudio ofrezca algunos nuevos elementos para tener una visión más completa de las sociedades misioneras y sus agentes en el contexto de la misión hoy.

Una pregunta se torna obligatoria: ¿por qué son pocos los que investigan y escriben sobre nuestro tema? Las razones que he escuchado son variadas y hasta sorprendentes:

1. «Nadie me va a creer.»
2. «Sería un desagradecido.»

---

<sup>4</sup> *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. FCE, México D.F. 1994, p. 111. En español se puede leer: Juan Isáis, *El otro lado de la moneda*, sin editorial, México D.F., 1984. En la Introducción, Eugene Nida escribe: «Juan Isáis ha pintado un cuadro vivo de varias de las tensiones básicas que yacen escondidas debajo de las relaciones interpersonales entre los misioneros y los nacionales en la América Latina». También es muy valioso: Jorge Chao, «Todos somos iguales... pero no tan iguales» en *Iglesia y Misión* N° 35. Varios autores, *Misioneros norteamericanos en América Latina. ¿Para qué?*, UNELAM, Montevideo, 1971. En inglés, se puede seguir un interesante «debate» en: James Scherer, *Missionary, Go Home*, Prentice-Hall, Englewood Cliff, 1964; Ralph Dodge, *The Unpopular Missionary*, Fleming H. Revell, Westwood, 1964, y Arden Almquist, *Missionary, Come Back*, World Publishing, Cleveland, Ohio, 1970.





3. «Dejarían de ayudarme.»
4. Miedo.

Añado dos anécdotas:

1. Conversé con un investigador quien me dijo: «Yo no quiero meterme con los gringos sino no me van a financiar mis trabajos. Además no es mi problema lo que hacen».
2. Una directora de un colegio evangélico, concedora de situaciones comprometedoras de los misioneros, afirmó: «es que así son ellos».

Las anécdotas –que se suman a la expresión ya conocida «El Señor los juzgará»– son de por sí muy elocuentes, pues evidencian la conveniencia, el cinismo y hasta la complacencia.

### Lo que todos saben pero callan

Estudiar el tema del abuso del poder ya implica un juicio ético, pues se supone que es algo no deseable, sobre todo cuando se da en espacios e instituciones cristianas. La prueba es que muy pocos se atreverían a escribir un libro defendiendo el abuso de poder. Y un estudio de caso, al poner ejemplos concretos con sus implicancias y daños colaterales, siempre será incómodo, por decir lo menos, tanto para el investigado como para el investigador. Lo cierto en todo esto es que ningún investigado va a reconocer que abusa del poder. Pero sobre esto siempre tendrán la palabra los abusados y no los abusadores.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Sobre discrepancias y peleas entre los mismos misioneros y sus nefastas consecuencias para la obra misionera en el sur del Perú, hay un libro que todavía no ha sido traducida al español. Este libro: (1) corrobora, una vez más, que los conflictos internos de la Misión obstaculizan el avance de la obra, y (2) nos permite avanzar en nuestro tema.





La Misión funciona de esta manera: en el terreno hay un Jefe de la Misión (*M1*), que representa y coordina el trabajo de los demás misioneros (*M*), incluyendo a las esposas (*EM*). Todos juntos rinden cuentas al Secretario Ejecutivo de la Misión (*SEM*), cuya sede está en ultramar, y quien visita el terreno todos los años. A pesar de llevar años en el cargo, el *SEM* todavía no ha aprendido el español para comunicarse con los *PW* (sean pastores, profesores del Seminario o administrativos de las asociaciones legales de la Misión) y siempre depende de un traductor. El *SEM*, a su vez, rinde cuentas a un Comité –en su país– que ha sido elegido por la Asamblea General de las Iglesias. Tanto el *SEM* como los misioneros son empleados de esta Asamblea, la cual financia la obra en el sur del Perú, es decir, los proyectos de cada *M*. Claro está, costean también los salarios de los *PW*.<sup>6</sup>

Cada *M* tiene su propio proyecto (un seminario teológico, un *camp* y centro, una estación de radio, una librería, y varias congregaciones). En algunos casos, entre el 2000 y 2007, un *M* podía tener más de un proyecto a su cargo. Es notoria la competencia entre los *M*, al parecer por conseguir recursos económicos y controlar el poder. A esto hay que añadir que cada *M* tiene su «gente de confianza», es decir, uno o más *PW* que trabajan en sus proyectos y que tampoco ocultan su rivalidad unos a otros, a la par que se esfuerzan –por regla general– en evidenciar fidelidad al *M* que les dio trabajo. Típica relación de obrero-patrón habitual en muchas sociedades

---

<sup>6</sup> Como señalan en su sitio web: «Actualmente hay 16 obreros peruanos empleados por “La Misión”. Estos obreros dependen de dinero de personas que sostienen a “La Misión”». Este dato no corresponde del todo a la realidad, pues las congregaciones les pagan a los pastores un porcentaje de sus salarios. Cf. nota 14.





misioneras. Veamos cómo caminan los proyectos, aunque sólo nos concentraremos en la administración y las congregaciones locales.

Un dato más a considerar: el estudio de caso analiza los años 2000-2007, por ser la época donde se manifestó de mayor forma el abuso de poder, a la par de un marcado decline y hasta retroceso en la obra de Dios. ¿Cómo estudiar un tema como éste? Aunque he tenido acceso a las actas de algunas de las asociaciones legales fundadas por la Misión, hay dudas sobre la veracidad de sus contenidos.<sup>7</sup> La revista de la Misión nos ha sido relativamente útil. Sí ha sido significativo el boletín semanal electrónico, así como las entrevistas y los diálogos diversos con los protagonistas.

## Administración

Es sabido que en el campo de la administración organizacional «el poder se refiere a la capacidad que *A* tiene para influir sobre el comportamiento de *B*, de manera que *B* haga algo que de otra manera no haría. Esta definición implica, entre otras cosas, una relación de *dependencia*».<sup>8</sup> De este hecho se deriva

---

<sup>7</sup> En una sesión de la Misión, el secretario (un misionero) quiso que los presentes firmen el acta de la sesión anterior *sin leerlo*. Un *PW* cortésmente no aceptó y más bien al leerlo observó que el acta no reflejaba lo que había sido acordado. Esto incomodó a los misioneros presentes. *M1* señaló: «eso lo arregla el abogado». Lo cierto es que el acta nunca fue corregido y el *PW* no tuvo otra alternativa que firmarlo. (A los investigadores nos queda claro que los libros de actas no son necesariamente una fuente confiable para hallar información, de ahí que el trabajo de campo sea siempre importante.)

<sup>8</sup> Stephen Robbins, *Comportamiento organizacional. Teoría y práctica*, Prentice-Hall Hispanoamericana, México D.F., 1996, p. 462. El énfasis es mío.





un primer postulado: mientras haya mayor dependencia de *B* hacia *A*, mayor será el poder de *A* sobre *B*. Y el poder aumentará considerablemente si *A* controla los recursos que son vitales y escasos para el funcionamiento de la organización, como son las finanzas. Surge ahora un segundo postulado: cuanto menos sustitutos tenga *A* para conseguir las finanzas mayor será su poder. Cuando esto ocurre, el poder se totaliza. *A* se convierte entonces en amo absoluto de todo y, con ello, está en capacidad de hacer lo que quiere, lo permitido y lo no permitido, lo legal y lo ilegal, lo moral y lo reprochable. En esto se resume, en mi opinión, el problema de fondo del presente estudio.

Todas las instituciones creadas por la Misión (librería, radio, seminario, etc.) dependían fundamentalmente de los fondos que *M1* conseguía. Llegó un momento en que todos los *M*—menos uno de ellos asentado en una ciudad vecina— se sometían a los caprichos y prepotencias de *M1*. En este contexto no hay un solo *PW* que no haya visto el maltrato verbal y las burlas de *M1*, incluso hacia los mismos *M*. A pesar de ello, los *M* y las *EM* suscribían las decisiones de *M1*. ¿A qué se debía esa complacencia con *M1*? Es que *M1*, según los mismos *M*, «es el que consigue la plata para los proyectos de la Misión». «Yo fabrico dinero», solía repetir *M1*.

Ante el poder omnímodo de *M1*, los *M* y los *PW* entonces comenzaron a ver cosas irregulares, como el hecho que se contrataran señoritas como *administradoras de todas las instituciones creadas por la Misión*, a pesar de que la mayoría carecían de experiencia y de títulos universitarios que respaldasen su contrato. *M1* contrató también a hijas de algunos *PW* para que realicen trabajos menores a medio tiempo, y con ello se aseguró el silencio de estos *PW*. Nunca ninguno *M* ni *EM* objetaron nada, al menos en público.





Nada de lo anterior se compara con lo que vendría. *M1* se involucró en una abierta y prolongada relación sentimental con una administradora, a lo cual nunca ningún *M* ni *EM* dijo nada tampoco, demostrando un equivocado espíritu de cuerpo. La esposa de *M1* guardó mutismo y así salvaguardó su matrimonio, al menos en apariencia. Ante el hecho comprobado, *algunos* pastores y profesores del Seminario decidieron conversar pastoralmente con *M1*, pero lo que siguió a ello fue una serie de medidas punitivas contra los «revoltosos», a la par que a la administradora en cuestión se la ascendió de rango. *M1* incluso procuró llevársela a su país «para que realice estudios», cosa que no consiguió.

En ese contexto, la Misión despidió a una obrera (que trabajaba a medio tiempo), a un técnico de la radio y hasta a un *M* y su esposa. Claro, el despido del *M* fue de forma más «decente»: de pronto se halló sin financiamiento para sus proyectos, todos los trabajos que realizaba se frustraron y no le quedó otra alternativa que irse del Perú. Por pura casualidad era, de lejos, el *M* que mejor se relacionaba con los *PW* y en nada contó que haya sido el más exitoso en su trabajo eclesial, educativo, evangelístico y hasta diaconal.<sup>9</sup>

También súbitamente comenzó a escasear dinero para los salarios de los *PW*: «Los donantes ya no aportan como antes», «la Misión está en crisis». Comenzó de repente a «haber falta

---

<sup>9</sup> En los años posteriores al 2007 dos misioneros casados y uno soltero decidieron apartarse voluntariamente de la Misión. «No hubo química» al parecer. Luego la Misión despidió a otro *M*, pero por ser éste deficiente en su trabajo. También varios *PW* renunciaron, y hoy la Misión está muy disminuida y su trabajo se ha reducido drásticamente en el sur del Perú. Por cierto, el boletín electrónico semanal de la Misión nunca informa de ello y casi sólo se limita a pedir oraciones.





de química» entre *M* y *PW*, y hasta se escucharon amenazas: «Ya es hora de que los peruanos sepan quienes son los que mandan». También hubo medidas «legales»: hicieron firmar a todos los *PW* un documento de renuncia laboral con fecha en blanco a pesar de que estaban al amparo de una ley que resguardaba su estabilidad. «O firman o se van» amenazaba *M1*, quebrando toda legalidad laboral. Una *EM*, peruana ella, increpó: «Si alguno no está contento, entonces que se vaya». Todos los *PW* firmaron el ilegal documento menos uno y a éste lo echaron del trabajo. La lección quedó clara a todos.<sup>10</sup>

La Misión en conjunto justificó todos los despidos y «medidas administrativas». Hasta el *SEM* se prestó a todas las prepotencias aprobando las represalias. Pero el daño no se lo habían hecho tan sólo a los *PW* sino en realidad a los diversos proyectos en los que trabajaban (sobre todo al Seminario) e incluso a las iglesias donde servían los *PW*. El Comité en ultramar y el *SEM*, sabedores de la realidad, decidieron poner fin al actor causante de todos los abusos y así intentar salvaguardar la decaída imagen de la Misión: a *M1* lo reasignaron a un seminario en su país, en el cual realiza hasta hoy trabajos a tiempo parcial.

Paralelo a estas tristes situaciones que se suscitaron, el *SEM* había intentado articular –motivado por el Comité en su país– una nueva forma de trabajo entre *M* y *PW*: el *partnership*. Se

---

<sup>10</sup> El *PW* despedido conversó su caso con un directivo del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) acerca de los abusos e ilegalidades de la Misión, y el único comentario que recibió fue: «El CONEP no puede hacer nada. No hay ningún documento firmado por las misiones en la que se comprometen a cumplir con las leyes laborales del Perú». Este dato me parece relevante al considerar los acuerdos que las misiones extranjeras firman con el CONEP. ¿Es tan difícil exigir que se comprometan a cumplir las leyes peruanas?





entiende por éste una forma de trabajo «entre iguales», como socios, para que la obra avance de una forma responsable y cualitativa.<sup>11</sup> Esta ideal forma de trabajo nunca prosperó por una sencilla razón: ningún *M* estaba dispuesto a ceder un milímetro en sus conocidas formas de relacionarse con los *PW*.

Cinco ejemplos concretos:

1. Mientras *M1* escribía en la revista de la Misión que el *partnership* caminaba de maravillas entre *M* y *PW*, en un documento interno se refería a los peruanos como «indios con zapatos».
2. Una *EM* acostumbraba referirse pública y despectivamente a los peruanos como «pelagatos», siendo ella misma peruana.
3. En una reunión –irónicamente de *partnership*– un *M* le dijo al *SEM*: «Dale cien dólares a un aymara y harás con él lo que quieres», refiriéndose a la forma como se debe tratar a los cristianos de origen indígena.
4. La Misión consideró que ya era hora que un *PW* sea el director del Seminario. Pero cuando lo eligieron, *M1*

---

<sup>11</sup> La mejor definición que yo conozco es la de Andrew Kirk: «*Partnership* [el intercambio] es auténtico cuando cada uno de los que participan en una comunidad puede ejercer una responsabilidad apropiada hacia los otros participantes. Este principio presupone que la responsabilidad sólo puede ejercerse dondequiera que haya libertad plena para tomar decisiones. Sin embargo, las decisiones sólo pueden ser libres cuando no son impuestas, y no son impuestas sólo cuando hay recursos disponibles para elegir realmente. Si un lado del supuesto intercambio controla los recursos sin equidad y pone las condiciones para su uso, no puede haber libertad, ni responsabilidad, ni mutualidad». *What is mission? Lecture at the Swedish Mission Council's Bi-annual Meeting 2/2002*. Svenska Missionsradet, p. 12. Cf. también: E. Wan & K. Penman, «The Why, How and Who of Partnership in Christian Missions» en *Global Missiology English*, Vol. 3, N° 7, 2010.





nunca lo respetó y sólo lo hizo durar en su cargo un semestre, sin ninguna evaluación institucional. Luego *M1* se nombró a sí mismo rector del Seminario.

5. En la radio se puso a un *PW* como presidente de la asociación legal, sin embargo, nunca llegó a tomar decisión alguna, pues *M1* era el que dictaba todas las órdenes a espaldas del directorio (todos *PW*). El *PW* fue director sólo en el papel hasta que cansado de ello renunció a su cargo.

Todos los ejemplos mencionados, en mi opinión, evidencian ideologías y prácticas que ya suponíamos superadas en las sociedades misioneras del siglo 21. El abuso de poder traducido en maltrato a los *PW* no parece ser algo anecdótico o esporádico, sino más bien la lógica racional que gobierna la ideología religiosa de los *M*. Aquí me surge una pregunta: ¿cuál es la visión, la perspectiva antropológica que tienen los *M* acerca de los peruanos, y particularmente de los indígenas aymaras con quienes trabajan?<sup>12</sup>

Si al poder absoluto de *M1* –con el apoyo de los demás *M*, incluido el *SEM*– se le suma una vergonzosa y anacrónica visión antropológica del peruano (indio con zapato, pelagato,

---

<sup>12</sup> Como dicen Barbara Burns y otros, «La mentalidad del misionero que considera incapaces a todos los demás há sido una plaga en las misiones a lo largo de la historia», Cf. *Costumes e culturas. Uma introdução à antropologia missionária*, Vida Nova, San Pablo, 1995, pp. 91-92. Lo cierto es que, en los ejemplos narrados, la mentalidad del *M* es peor aún. Aquí habría que decirles a los *M*: «Dime tu antropología y te diré cual es tu misología». No es desatinada la conclusión de un grupo de estudiosos de la misión cuando sostienen que el misionero «tiene que experimentar un proceso de re-educación cultural que implique una distancia crítica de su cultura de origen para poder llegar a comprender mejor la nueva cultura a la cual se integra». Varios autores, *op. cit.*, p. 9.





alguien que vende su conciencia por dinero, títere), entonces que no se espere *partnership* alguno sino tan sólo abusos y maltratos abiertos, los cuales tienen que ser soportados por los *PW* a cambio de un salario. Está a la vista el maltrato y el abuso de poder, la paciencia y resignación de las familias de los *PW*, de los fieles de las congregaciones, de los estudiantes del Seminario y hasta de los vecinos de las instalaciones misioneras.

### Las congregaciones locales<sup>13</sup>

La Misión tiene varias congregaciones y cada una cuenta con pastor. Están distribuidas en tres ciudades vecinas y son iglesias pequeñas; la mayoría de ellas tienen como promedio 35 asistentes, una 45 y otra 60. Los salarios de los pastores los asume fundamentalmente la Misión, a pesar de existir un acuerdo que ninguna iglesia cumple.<sup>14</sup> Además, la Misión es

<sup>13</sup> Es curioso que, en su sitio web, la Misión no consigne (¿inconscientemente?) como uno de sus proyectos a las congregaciones que dependen financieramente de ellos, mientras sí figuran los demás proyectos. Esto era de esperar, pues las iglesias desde el 2005 les representa una carga que no saben administrar.

<sup>14</sup> Existe el acuerdo de que las iglesias el primer año asuman en 15% el salario del pastor y la Misión el restante, aumentando la iglesia cada año en ese mismo porcentaje; es decir, el segundo año el 30%, etc. Conforme a ese acuerdo, al sexto año cada iglesia debe asumir el 90% y la Misión apenas el 10%. La realidad es que después de 10 años ninguna de las iglesias asumen el 100% del salario, a pesar de que dos iglesias sí pueden pagar el 100% del salario pero la Misión no se los permite. Y aunque en este contexto el *SEM* declara «Nuestra visión de iglesias autónomas y ministerios autóctono que se multiplican en todo el Perú...» (boletín electrónico, 08-abril-2011), lo cierto es que tienen un control total de las congregaciones. ¿Con qué propósito no les permiten la autonomía económica? ¿Será acaso que la Misión quiere perpetuar su injerencia en los asuntos internos de las iglesias? ¿O temen que las iglesias se





propietaria de todos los edificios de reunión, lo cual condiciona aún más la organización interna así como el desarrollo de cada congregación.

Puesto que la forma de gobierno es congregacional, cada iglesia debiera caracterizarse por la autonomía y la democracia. «Por autonomía queremos decir que la congregación local es independiente y se autogobierna.»<sup>15</sup> Esto significa que, al menos en teoría, no existe poder externo que pueda dictar la acción de la iglesia local. Por ejemplo, cada congregación debe elegir a su propio pastor, determinar cuál será su presupuesto, sus actividades anuales, su plan de trabajo, etc.

Sin embargo, nada de esto ocurre, pues todos los pastores, al ser en primer lugar *PW*, responden a la Misión antes que a su congregación. Por ello es que *todas las actividades de las iglesias* giran, aun sí éstas no lo quieran, en torno a lo que la Misión organice (talleres, campamentos, retiros, etc.), y con esto los pastores se convierten –voluntariamente o no– en meros tramitadores de las órdenes de los *M*.<sup>16</sup> Esto ha traído como

---

independicen de la Misión al independizarse en lo económico? Por otro lado, también está el hecho real de que en algunos miembros de las iglesias funciona la lógica: «¿Para qué voy a diezmar u ofrendar si la Misión financia todo?». Esta lógica equivocada –que además parte del supuesto equivocado de que la Misión *financia todo*– debiera hacer replantear a la Misión, entre otras cosas, el tema del financiamiento de los salarios. ¿Se lo replantearán?

<sup>15</sup> Millard Erickson, *Teología sistemática*, CLIE, Barcelona, 2008, p. 1085.

<sup>16</sup> Rubén Lores, un misionero retirado dice: «Generalmente las actividades, programas y los sistemas han sido implantados o puestos en operación en razón de las necesidades sentidas por los misioneros mismos más bien que por las personas a las cuales ellos se supone que están sirviendo». «El destino manifiesto y la empresa misionera» en Varios autores, *Lectura teológica del tiempo latinoamericano*, SBL, San José, 1979, p. 224. Como observa también Samuel Escobar: «Hay una tendencia frecuente de las





resultado el pronunciado descontento de muchos miembros de las iglesias, quienes han emigrado al no estar de acuerdo con esa forma de trabajo de la Misión. La poca asistencia en las iglesias es prueba de ello.

Seis ejemplos de cómo funciona la relación *M-PW*:

1. Un pastor aplicó disciplina a una señorita por una falta seria. La familia de ésta, allegada a *M1*, intercedió por ella y la disciplina no duró ni 24 horas. *M1*, por el contrario, amenazó al pastor con echarlo.
2. Otro pastor intenta poner orden en su congregación, ante lo cual una familia amenaza en una asamblea al pastor y se quejará con el *M* por los cambios que se anuncian. El pastor entonces retrocede en su propuesta.
3. La directiva de una iglesia acuerda abrir una avanzada misionera. El *M* al enterarse inmediatamente llama al pastor y le prohíbe que abran una nueva obra, «porque las otras iglesias se pueden poner celosas».
4. La directiva de una iglesia invitó a predicar a un pastor de una iglesia independiente. *M1* cuestionó la invitación y el pastor nunca llegó a predicar. En adelante, los pastores (*PW*), para agradar a *M1*, comenzaron a auto-censurarse en sus invitaciones.
5. *M1* y su esposa, *no se congregaron por años en ninguna de las iglesias de su misma Misión*. Cuando lo abordé por qué iba a una iglesia de la Alianza Cristiana y Misionera, me respondió: «es que ahí sí hay Palabra de Dios».

---

agencias misioneras a pasar por alto y no respetar a sus socios, las iglesias nacionales, perpetuando su propia independencia». *Cómo comprender la misión*, Certeza Unida, Barcelona, 2008, p. 84. Cf. también: Orlando Costas, «La empresa misionera, ¿un instrumento de domesticación?» en *Taller de Teología* N° 5, 1979, pp. 39-53.





Y en otra ocasión, refiriéndose a los pastores (*PW*), me dijo: «Ninguno de esos pastores en realidad lo son. Ni siquiera saben predicar. No sé cómo los contrataron».

6. Una ex-misionera dona dinero a una iglesia para hacer arreglos en el edificio, pero *M1* –el canal de esta donación– jamás lo hace llegar a su destino. El pastor (*PW*), al preguntar por el dinero, recibe como respuesta que no se les va a entregar nada.

Podría continuar poniendo ejemplos de cómo la Misión condiciona las donaciones que vienen de ultramar, cómo da regalos y ciertos privilegios a algunos pastores –y a otros no– para hacerlos reñir entre ellos, pero es suficiente con lo que he manifestado.

En relación al crecimiento de la obra, es decir, a la expansión misionera, ninguna de las iglesias ha logrado hasta la fecha establecer una iglesia hija. Todos trabajan sólo, al parecer, para «sostener» los servicios regulares y una que otra actividad eclesial. No puedo afirmar si los pastores son 100% responsables de la poca expansión eclesial pero sí la injerencia de la Misión en el poco avance de la obra.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Por el contrario, es interesante observar el crecimiento de las iglesias en Tacna: en el cono norte, en pocos años la Iglesia Bautista Getsemaní ha abierto un anexo y dos iglesias hijas (Nueva Jerusalén y Ríos de Agua Viva). La Iglesia Nueva Jerusalén, a su vez, tiene una iglesia hija (Paz de Vida), la cual tiene también una iglesia hija: Nueva Filadelfia. Es decir, la Iglesia Bautista Getsemaní ya es «bisabuela». Otro tanto se puede decir de las iglesias El Buen Pastor y Rosa de Sarón. Ninguna de esas iglesias trabajan con misioneros ni cuentan con los enormes recursos económicos que canalizan éstos. Estuardo McIntosh ofrece datos nacionales que bien se pueden aplicar a muchas ciudades de América Latina: «Noten las cifras de iglesias independientes en el Perú, pregunten cuántas iglesias en el Perú, por ejemplo, han sido fundadas por extranjeros. Dudo que las fundadas por misioneros lleguen al 5%, y aun cada año la cifra mengua.





## Todo puede ser distinto

Una pregunta surge de lo estudiado hasta acá: ¿Siempre fueron así los *M*, es decir los antiguos *M* que trabajaron en las décadas pasadas? En las entrevistas que hice al liderazgo de una iglesia que se independizó de la Misión, lo que más resaltaron fue que «siempre imponían a la iglesia sus ideas y planes» y «muchas veces llamaban a la asamblea sólo para ratificar lo que ya habían definido de antemano». Un hermano añadió: «ellos todo el tiempo hacían lo que querían, incluso después de haber llegado a acuerdos con el consistorio (la directiva de la iglesia)».

En 1987 el Concilio Nacional Evangélico del Perú organizó un congreso en torno a la misión de la iglesia en el que participaron tanto el liderazgo peruano como las sociedades misioneras. Confieso que entonces no entendí del todo la ponencia del Dr. Estuardo McIntosh, cuando señaló lo siguiente:

Mi tesis es que las misiones extranjeras, con sus seminarios, centros de preparación, bibliotecas, casas de publicaciones y emisoras, son un estorbo y no un estímulo para la obra misionera, tarea contemporánea de las iglesias de América Latina, África, Asia, India e Indonesia. (...) Como muchas personas en la menopausia, las misiones han buscado soluciones de rejuvenecimiento y de seguir controlando a sus

---

¡Sin embargo, la inversión extranjera en las sociedades misioneras extranjeras crece! A mi criterio es tiempo de cambiar de carros; es tiempo de invertir y de confiar en la iglesia con sus múltiples brazos y dones; es tiempo de convertir a cada iglesia y grupo en un foco misionero, y de dejar que las sociedades misioneras mengüen o cumplan otro rol como la canalización de fondos o de hermanos cuyos dones son comprobados en su propia iglesia». *Introducción a la misiología latinoamericana*, PUSEL, Lima, 1990, p. 77.





hijas; es decir, siguen como madres y no pueden encontrar el rol de abuelas. No pueden estar contentas de ver y ayudar a sus hijas a crecer, casarse y tener hijas también. (...) En fin, ¿tienen un papel las misiones contemporáneas en el mundo de hoy? Solamente cuando se den cuenta de sus menopausias y se dediquen a ayudar a sus hijas en su afán de hacer la misión de Dios en el Tercer Mundo, y solamente cuando las iglesias del Tercer Mundo se den cuenta del hechizo a que las están sometiendo.<sup>18</sup>

Hoy, casi 25 años después, entiendo algo mejor a McIntosh pero también comprendo que este mundo está en constante mutación y que todos –peruanos y extranjeros– debemos renovarnos y convertirnos al Señor (por segunda o tercera vez) para que la misión de Dios avance a todos los pueblos y naciones, a todas las culturas y las lenguas, y nada escape al señorío de Jesucristo. Por eso concuerdo plenamente con Arturo Piedra, quien, haciendo una evaluación de la presencia misionera en la evangelización de América Latina, dice:

El pasado, entonces, lejos de avergonzarnos, se nos presenta de manera interesante y nos invita a asumirlo con responsabilidad; es decir, como un conjunto de hechos que no tienen necesariamente que seguir sucediendo. (...) El pasado, por negativo y doloroso que haya sido, es un testimonio que nos recuerda que hoy, en medio de los desafíos del mundo actual, se puede, a pesar de lo experimentado ayer, construir situa

---

<sup>18</sup> «El papel de las misiones en el mundo contemporáneo» en Varios autores, *Consulta Nacional sobre la Misión de la Iglesia*, CONEP - CEMAA, Lima, 1990, segunda edición, pp. 181, 182, 183. Debo señalar que McIntosh fue misionero por más 20 años en el Perú y es un destacado investigador y misiólogo.





ciones mejores para la misión de la iglesia y la tarea teológica de los cristianos en América Latina.<sup>19</sup>

Si miramos los hechos pasados no es para lamentarnos sino para imaginar y construir un futuro distinto. Juan Ritchie, un misionero de la RBMU que trabajó en la sierra sur del Perú y en Lima a inicios del siglo 20, publicó en 1932 el libro *The Indigenous Church in Peru*.<sup>20</sup> Refiriéndose a la organización de las congregaciones en la sierra peruana, Ritchie observó que «al misionero le pareció de mayor importancia que la iglesia del lugar aprendiera a gobernarse sola que estar siempre gobernada en formas que él aprobara y por la gente de su preferencia. Deseaba ver un grupo de líderes nativos aprendiendo realmente a liderar».<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> *Evangelización protestante en América Latina*, Tomo 1, CLAI-UBL, Quito, 2000, pp. xx-xxi.

<sup>20</sup> Este libro apareció en español como Juan Ritchie, *La iglesia autóctona en el Perú*, Instituto Protestante de Estudios Interdisciplinarios, Huancayo, Perú, 2003.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 34. Ritchie no desconocía la producción misiológica de su tiempo, entre ellos el libro colectivo *The Call, Qualifications and Preparation of Candidates for Foreign Missionary Service. Papers by Missionaries and others Authorities*, Student Volunteer Movement for Foreign Missions, Nueva York, 1901. Sugiero leer también el libro de William E. Hocking, *Re-thinking Missions. A Laymen's Inquiry after Hundred Years*, Harper & Brothers Publishers, Nueva York-Londres, 1932. El capítulo 13 está dedicado a evaluar los problemas administrativos en relación al personal misionero. Vale la pena recordar los temas abordados: la importancia crítica del problema, la calidad esencial para el éxito misionero, el *Furloughs* y los problemas de personalidad. Observemos la importante conclusión: «Resumiendo los difíciles problemas con el personal misionero, la Comisión arribó a las siguientes convicciones: que se debe hacer una selección mucho más crítica de los candidatos a formar parte del personal, incluso a riesgo de reducir el número de los misioneros que se envíen, y que los que sean nombrados deben tener el beneficio





Esta cita es significativa, no sólo porque viene de la pluma de un misionero de campo sino porque además data de casi 80 años atrás y sugiere las soluciones y alternativas a viejos problemas que todavía subsisten en el sur peruano. Ritchie también nos deja lecciones que hoy se deben tomar en cuenta, sobre todo en el marco de las relaciones misioneros-nacionales. En relación a esta problemática, Samuel Escobar tiene mucha razón cuando sostiene que «el futuro exige más modelos de misiones holísticas no paternalistas».<sup>22</sup>

Paulo Branco, un ex-misionero portugués de amplia experiencia, nos recuerda algo fundamental que debemos tener muy presente tanto los nacionales como los misioneros:

Nuestro modelo, el modelo del misionero, es y siempre deberá ser Cristo. El mundo quiere ver en nosotros a Cristo; en aquellos que lo representan o que dicen ser de él, los que fueron enviados para representarlo. El carácter nunca es probado por una declaración escrita u oral de convicciones, pero es demostrado por el modo como vivimos, por el comportamiento, por las opciones que hacemos y las que tomamos. El misio

---

de capacitación planeada cuidadosamente para su trabajo; que se debe hacer un esfuerzo muy grande en la asignación de tareas y lugares para los nuevos misioneros; que cuando sea factible, los nacionales deben tener voz y voto en su selección y que, si es posible, los primeros años deben tener un carácter tentativo.» (p. 302). Yo estoy convencido de que si los misioneros pusieran en práctica un modesto porcentaje de lo que se dice en los libros de misiones o misiología, la iglesia cambiaría radicalmente y la misión de Dios avanzaría de forma relevante.

<sup>22</sup> «O cenário global na virada do século» en William Taylor, ed., *Missiologia Global para Século XXI. A Consulta de Foz do Iguaçu*, Descoberta, Londrina, Brasil, 2001, p. 70.





nero que no vive de acuerdo con la Palabra, trae deshonra al evangelio por causa de sus malas acciones.<sup>23</sup>

### «Pastor, ¿por qué no nos gritas?»

Así me amonestó, tiempo atrás, una sencilla hermana de origen aymara al final de un servicio. Yo le respondí que de mí jamás saldrían gritos para orientar la conducta de los fieles que pastoreo. Cuento la historia porque guarda relación con el tema de estudio. ¿No me habrá querido decir que yo, en tanto pastor, tengo un poder –conferido por la comunidad cristiana y/o el mismo Dios– que debo utilizar con mayor firmeza? ¿Un poder que en su concepción –sin duda alguna– justifica o implica gritos, puñetazos sobre el púlpito, actitudes verticalistas y regaños diversos, cuando no instrucciones precisas sobre lo que debe y no debe hacerse?

Sin proponérselo, esta hermana me manifestó un concepto de poder con respecto al ministro evangélico (pastor, misionero, etc.) que es muy común en diversos lugares de América Latina. No sé si tal concepto se debe a su origen indígena, a que es mujer, o a su condición socio-económica precaria. Tal vez se debe a todos esos elementos juntos o tal vez a otros.

---

<sup>23</sup> Paulo Branco, «El carácter del misionero y su influencia en la tarea misionera» en Samuel Cueva, ed., *Misión para el tercer milenio*, CLIE, Barcelona, 2004, p. 37. De esas «malas acciones», Branco recuerda: «Cuando yo fui misionero, me acuerdo de algunos misioneros que llevaban una vida muy superior a la media y que hacían alarde de lo que tenían, con sus coches de alta cilindrada, sus viviendas, comiendo en restaurantes de lujo; y otros, en el verano siempre en la playa. Si las personas que los sostenían lo supiesen, algunas de ellas viviendo muy humildes y sin vacaciones, probablemente esos misioneros tendrían que volver a su país. Hay otros que sacan fotografías de otras obras y dicen que son suyas solamente para sacar dinero» (p. 44). Sobran los comentarios.





Pero, ¿podría también haber elementos más allá de lo estrictamente cultural –digamos factores psicológicos– que le hacen percibir el poder del ministro evangélico en esos términos?<sup>24</sup>

Si esta hermana cree que yo –pastor, mestizo y capitalino– tengo un poder que debo usarlo en los términos mencionados, y que se parecen mucho a una autocracia, ¿cuál será su concepto de poder respecto del misionero extranjero, blanco y con solvencia económica? No es muy difícil imaginarlo. ¿Cómo se relacionará, en consecuencia, con el misionero y cómo el misionero se relacionará con personas como ella, de cultura aymara? Las pruebas están a lo largo y ancho de América Latina y he querido ejemplificarlo con el presente estudio de caso.

Al final del ensayo creo que nos queda claro que «el poder consiste en una serie de relaciones sociales por las cuales un conjunto de personas puede dirigir y controlar una sociedad».<sup>25</sup> Pero es necesario recordar que, en la reflexión antropológica e histórico-cultural contemporánea, se ha puesto de relieve *la ambigüedad esencial del poder*, es decir, su «demonicidad» connatural, su penumbra crepuscular con su carga de incertidumbre. Como ha dicho E. Pianna: «Esta demonicidad pertenece al poder por la contradicción insanable que en él anida, por la duplicidad de significados que encierra y sobre

<sup>24</sup> Es muy interesante el abordaje de este punto que hace el psicólogo y pastor Bernardo Stamateas, *Aconsejamiento pastoral*, CLIE, Barcelona, 1995. Ver especialmente el capítulo 6 («Estructura de personalidad neurótica»), donde estudia el origen del deseo de poder así como el ejercicio de la misma.

<sup>25</sup> José Míguez Bonino, *Poder del evangelio y poder político*, Kairós, Buenos Aires, 1999, p. 24.





todo porque en él se verifica inevitablemente el fenómeno de la posesión».<sup>26</sup>

Para ser honestos con lo real, de esa demonicidad todos hemos bebido algo. Por eso creo que no se debe ni descalificar a los misioneros extranjeros ni idealizar a los nacionales, mucho menos *a priori*. Los abusos de poder que se dan entre los nuestros (peruanos, en mi caso), también son recurrentes y hasta con la misma o mayor violencia y desfachatez que la estudiada en este ensayo.

Romano Guardini, quien fue víctima del poder eclesial y político, señaló con mucho conocimiento de causa que «el poder significa tanto la posibilidad de realizar cosas buenas y positivas como el peligro de producir efectos malos y destructores».<sup>27</sup> Es hora de que, en perspectiva misiológica, aprendamos –nacionales y extranjeros– a respetarnos y a trabajar en igualdad de condiciones en un mundo que necesita del amor de Dios. «Amado, no imites lo malo, sino lo bueno» (3 Juan 11) se dirige, sobre todo, a los ministros de Dios.

*Este ensayo está dedicado a un técnico de la estación de radio y a su familia, quienes viajaron en 2006 casi 1.300 kilómetros desde Lima a trabajar con la Misión –supuestamente al amparo de un contrato legal–, para lo cual él renunció a su empleo anterior donde había trabajado por más de 20 años. Seis meses después, fue echado por la Misión sin causa alguna, quedando toda la familia en el desamparo total.*

<sup>26</sup> G. Piana, «Poder» en L. Pacomio y otros, eds., *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Volumen 3, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 820. El autor sigue muy de cerca a Paul Tillich. (*Das Dämonische*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1926).

<sup>27</sup> Romano Guardini, «El poder» en *Obras*, Volumen 1, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 179.





## 8

# El poder amoroso de la iglesia: hacia una eclesiología de la ternura

---

*Ofelia Ortega*

### Introducción

La ternura no es únicamente algo físico. Es una frágil sensación, una emoción imprevisible, una mirada de asombro, un movimiento secreto y fugaz unido para siempre al conjunto de los sentidos. La ternura posee un brillo propio, algo que fluye desde hace mucho tiempo. Es cuando la realidad consigue superar el sueño. La ternura es una palabra o un silencio que se convierte en ofrenda para el que sabe escuchar con confianza; son unos ojos que se convierten en mirada. La ternura es nuestra mirada de asombro ante todo cuando nos ofrecen; es nuestra mirada de amor ante todo cuando nos dan.

Es saber dar y recibir al mismo tiempo; es saber aceptarnos en el momento presente; aprender a desarrollar nuestra capacidad para no vivir de la nostalgia, de los recuerdos o de la amargura del pasado. Es aprender a no perseguir el futuro, idealizándolo o anticipándonos a él. Es aprender a aceptar real-





mente dónde estamos. Es una galaxia viajando por el cielo de los encuentros, que nos prolonga hasta las estrellas de la vida.

Hace varias décadas nos sorprendió el reproche del novelista alemán y Premio Nobel de Literatura Heinrich Böll: «Lo que ha faltado hasta ahora a los mensajeros del cristianismo de todo origen es la ternura».<sup>1</sup> De ahí que compartamos con entusiasmo el sueño de Dennis Smith, misionero de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos de América, quien ha vivido y trabajado en Guatemala, cuando nos invita a integrar «comunidades de ternura»:

Soñamos con cultivar comunidades de ternura, reflexión, integridad, acción afectuosa. (No nos corresponde crearlas. Ya están allí, en todos nuestros países.) Comunidades abiertas, profundamente ecuménicas, liberadas de la necesidad de atribuirse el monopolio de la verdad. Comunidades proféticas, que trabajan por terminar con la exclusión. Comunidades que celebran la presencia del Creador en todas las expresiones creativas del espíritu humano. Comunidades que encuentran en Jesús de Nazaret, su vida, su muerte, su resurrección, un misterio de amor que nos impulsa a servir al prójimo.<sup>2</sup>

La ternura no es una actitud opcional sino una vocación que humaniza a la persona, la hace cariñosa, capaz de escuchar, de apreciar justamente a los demás, de tolerarlos.

Fuera de la ternura, no hay auténtica humanidad. La ternura mide lo humano. Es la respuesta al designio de Dios

<sup>1</sup> Heinrich Böll, *Lettera a un giovane cattolico*, Vicenza, 1968, p. 54.

<sup>2</sup> Dennis Smith: *Comunidades de ternura*, Red Create: <http://www.feautor.org/id/11926444672>





sobre nuestra vida y sobre el mundo. Es un modo de acoger, de darse y de compartir.

## La ternura frente al legalismo

El evangelista Lucas, médico e historiador, nos relata el encuentro de Jesús con una mujer, en casa de Simón el fariseo (7.36-50). Es la historia de la pecadora arrepentida que lavó los pies de Jesús con sus cabellos y un costoso perfume, y que sólo Lucas menciona.

Los fariseos se consideraban «separados» y «santos»; eran palabras sinónimas para ellos. El nombre «fariseo» deriva del término hebreo *parus* (separado). Ellos se mantuvieron separados de los gentiles al igual que de los judíos que no observaban debidamente la *Toráh*.

Resulta interesante la comparación que Jesús hace entre el fariseo y la mujer pecadora. El fariseo no tuvo en cuenta algunos de los deberes ineludibles de los anfitriones, un aspecto importante de la cultura de su tiempo: no ofreció al invitado agua para los pies (v. 44); no le dio un beso de bienvenida (v. 45); no le untó aceite de oliva en la cabeza (v. 46). El descuido del fariseo implicó una falta de consideración y un deshonor.

Por el contrario, la mujer ofreció a Jesús muestras de amor y de cuidado: entró en la casa de un hombre honorable en medio de una cena para hombres; tocó a un hombre y besó sus pies; soltó su pelo delante de todos; dio rienda suelta a sus emociones. El jarrón de alabastro contenía aceite perfumado, que normalmente se usaba para los encuentros sexuales, eróticos, sobre todo en las noches de la luna de miel.

Aquí hay una comparación entre la ternura de la mujer y el legalismo frío del fariseo.





La ternura siempre parte del *eros*, que se ve como un impulso, como una fuerza vital, como una afectividad. Como tal, precede al *ágape*, porque tiene un aire sensitivo de participación; es como un sobrevalor de simpatía y empatía.

En opinión de la biblista argentina Cristina Conti, lo único que el fariseo *ve* en la mujer es a una pecadora. El verbo griego usado en el verso 39 para describir esta acción es *horáô*, cuyo significado esencial es «ver naturalmente con los ojos», sin la intención de observar cuidadosamente.<sup>3</sup> Sin embargo, el verbo que Jesús utiliza en su respuesta («¿*Ve* usted a esta mujer?», v. 44b) es *blépô*, que significa «observar cuidadosamente». Jesús le pide al fariseo que mire a la mujer cuidadosamente, como un ser humano que ha manifestado gran arrepentimiento y amor.

### **La bendición en lugar de la maldición: hablar bien (bien-decir) en lugar de hablar mal (mal-decir)**

En un artículo titulado «¿De la liberación a la inclusión?», el teólogo y músico español José Laguna resalta el talento narrativo del evangelista Lucas y ofrece una interpretación muy original de este pasaje al presentar el contraste entre el maldecir de la gente y el bendecir de Jesús.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Véase Cristina Conti: «El amor como praxis. Estudio de Lucas 7,36-50», *RIBLA*, N° 44, Quito, pp. 53-70.

<sup>4</sup> José Laguna: «¿De la liberación a la inclusión? Qué teología para el 4° Mundo» en *Cuadernos de Cristianisme i Justícia*, no. 127, Barcelona, 2004, p. 17.





Laguna, quien presenta a Jesús como *bien-decisor*, juega con los vocablos españoles *mal-decír* (hablar de alguien con mordacidad, denigrándolo) y *bien-decír* (que significa alabar o reconocer las virtudes de alguien).

Según él, al igual que las personas murmuraron de Zaqueo (Lc 19.7), Simón habló mal de la mujer pecadora pública: «Si este hombre realmente fuera un profeta, conocería quién y qué clase de mujer es la que le está tocando; él sabría qué tipo de vida pecadora ella vive» (Lc 7.39).

No obstante, Jesús bendijo a Zaqueo y a la mujer capaz de amar, tocando sus corazones y transformándolos, penetrando en ese lugar íntimo donde la bendición de Dios mora.

## La pedagogía y la teología de la ternura

José Martí, apóstol de la independencia de Cuba, declaró en la revista *La América*, publicada en Nueva York en mayo de 1884: «Se necesita abrir una campaña de ternura y de ciencia, y crear para ella un cuerpo, que no existe, de maestros misioneros». <sup>5</sup> Es por ello que Martí expresa esta fórmula: «El amor es el lazo de los hombres, el modo de enseñar y el centro del mundo», <sup>6</sup> que se completa con la conocida frase: «La enseñanza ¿quién no lo sabe? es ante todo una obra de infinito amor». <sup>7</sup>

<sup>5</sup> José Martí: «Maestros ambulantes» en *La América*, Nueva York, mayo 1884, en *Obras completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, Tomo 8, p. 291.

<sup>6</sup> José Martí: «Bronson Alcott, el platoniano» en *Ibíd.*, Tomo 13, p. 188.

<sup>7</sup> José Martí: «Cartas de Martí» de *La Nación*, Buenos Aires, 14 noviembre de 1884, en *Ibíd.*, Tomo 11, p. 82.





Para Martí, «Siendo tiernos, elaboramos la ternura que hemos de gozar nosotros. Y sin pan se vive: sin amor ino!».<sup>8</sup>

Así, y a partir de las ideas martianas, las pedagogas cubanas Lidia Turner Martí y Balbina Pita Céspedes han elaborado la «Pedagogía de la ternura»,<sup>9</sup> que nos anima a que hagamos que la escuela sea más sabrosa y útil, porque el propósito de la educación no es hacer al ser humano infeliz sino feliz.

Por su parte, otros autores que han analizado el tema desde diferentes latitudes y perspectivas son el escritor colombiano Luis Carlos Restrepo en su libro *El derecho a la ternura*,<sup>10</sup> y el teólogo católico contemporáneo Carlo Rochetta con *La teología de la ternura. Un «evangelio» por descubrir*.<sup>11</sup>

Éstas son solo algunas de las obras que nos motivan e impulsan a analizar cuál es la sociedad que construimos en el tercer milenio, en que luchamos entre una cultura de la ternura y, por ende, de amor y vida, y una anticultura de la violencia y, por tanto, de egoísmo y muerte.

## La ternura para una iglesia de ternura

La opción entre una cultura de ternura o una anticultura de violencia se ha vuelto más dramática debido al enorme potencial destructivo que la humanidad posee. No sería una

<sup>8</sup> José Martí: «Cuaderno de Apuntes 3» en *Ibíd.*, Tomo 21, p. 130.

<sup>9</sup> Lidia Turner Martí y Balbina Céspedes Pita, *Pedagogía de la ternura*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 2002.

<sup>10</sup> Luis Carlos Restrepo, *El derecho a la ternura*, Arango Editores, Bogotá, 1994.

<sup>11</sup> Carlo Rochetta, *Teología de la ternura. Un «evangelio» por descubrir*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 2001.





exageración decir que nosotros estamos ante una cuestión de vida o muerte de la raza humana.

La utilización de armas nucleares y bacteriológicas podría acabar la vida de nuestro planeta en un tiempo breve. La intervención en el patrimonio genético de individuos, animales y plantas, y el uso indiscriminado de productos genéticos manipulados podría causar procesos devastadores, con efectos múltiples que pueden alterar el ecosistema y la vida irreversiblemente. El mercado y la globalización económica nos están sometiendo al riesgo de concentración de la totalidad de los recursos de la tierra en unas pocas manos o grupos, con un espíritu de competencia que puede designarse más bien como una «guerra económica», en la que el más fuerte domina al más débil y lo consume.

El terrorismo internacional y el crimen organizado nacional y transnacional representan una preocupante amenaza que nos conduce al riesgo de transformar las democracias occidentales en estados-cuarteles.

¿Qué decir ante todo esto? ¿Qué tipo de futuro se está preparando?

La ternura se presenta con las características de una opción política para la raza humana.

La ternura «natural», convertida en una ternura teológica, se transforma en una ternura «social», un compromiso de la iglesia y los cristianos para afirmar un modelo alternativo o modelos alternativos de desarrollo y construcción de la sociedad y su futuro.

No es casual, entonces, que el renombrado filósofo alemán Martin Heidegger considerara la atención al otro, la demanda y





el cuidado del otro y la ternura como fenómenos constitutivos de nuestra existencia en el mundo.<sup>12</sup>

La espiritualidad de la ternura se transforma, por consiguiente, en un corazón amoroso y acogedor, abierto a todos, sin excluir a nadie, capaz de transformar al mismo enemigo (*hostis*) en un invitado (*hospes*).

Así, pues, la hospitalidad es exactamente lo contrario a la posesión y la violencia; es servicio generoso, libertad, comunicación y amistad. La hospitalidad no es algo opcional para los cristianos, ni tampoco para aquellas o aquellos que ostentan ese don. Es una práctica absolutamente necesaria en la comunidad de fe (Ro 15.7).

En el Nuevo Testamento, el término griego usado para denominar la hospitalidad es *filoxenia* («amor por los extraños» y, por lo tanto, «hospitalidad con los extraños»). Se refiere no al amor por personas extranjeras *per se*, sino al placer en la relación huésped/anfitrión, al misterio de dar y recibir todas las personas que participan en el intercambio (He 13.2; Ro 1.11-12).

Por supuesto, *filoxenia* como hospitalidad es opuesta a la xenofobia, que es el miedo o el odio a los extranjeros (Ro 15.7). La hospitalidad crea así un espacio seguro y acogedor para que las personas encuentren su propio sentido de humanidad y dignidad.

La hospitalidad hace que la iglesia se convierta en una comunidad de compasión, donde el amor de Dios por el mundo se practica a través del pacto con Dios para practicar

---

<sup>12</sup> Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.





la justicia, amar la misericordia y humillarse ante Dios mismo (Mi 6.8; Mt 25.31-46).

La iglesia debe presentarse como un sacramento de la ternura de Dios. Una iglesia de la ternura es una iglesia de un Dios de bondad y de Gracia, y no de un Dios de castigo y de miedo. Es la iglesia del amor y de la vida, cuya fe está sostenida por la ternura absoluta de Dios.

Sin la ternura –ese secreto de armonía interior, de gozo de creer, de esperar y de amar– los cristianos corren el riesgo de transformarse en una iglesia encerrada en sí misma, rígida, ligada sólo a las instituciones y privada de espíritu.

## El paradigma de la ecoternura

En un artículo titulado «Cuando huele a Dios en todas partes», la teóloga y biblista mexicana Elsa Támez introduce el tema de la *ecoternura*, invitándonos a experimentar con los sentidos la presencia de Dios en la creación:

Quiero imaginar la paz en nuestro mundo y nuestra casa como la corola de una flor que despide un olor a Dios. Olor que lleva a discernir su presencia en cada cosa creada, ya sea por Dios o por los humanos. Porque así como no puedo asir, agarrar con mis manos el olor para apoderarme de él, así tampoco puedo dominar a las personas y los pueblos: su olor a Dios me detiene. Es un olor de paz, de reconciliación, porque se respeta el olor de Dios en el otro.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Elsa Támez, «Cuando huele a Dios en todas partes» en *La paz: imagínala. Meditaciones bíblicas y material litúrgico para el tiempo de Adviento*, Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra, 2008, p. 24.





De modo similar, la presencia de Dios en la Creación es tratada ampliamente en el libro *Cinco mujeres oran con los sentidos* –compilado por Isabel Gómez-Acebo–, que nos exhorta a una relación única en cada contacto íntimo y revelador de la obra de Dios.

El olfato se percibe como lo divino de la creación en la Creación misma. Dios invade el terreno del ser corpóreo como una caricia, como un soplo deslizado suavemente sobre la piel. Así de cercano y así de tangible. Dios Creador. Dios diferente, Dios absolutamente Dios. Dios hecho aliento de vida en lo más íntimo. Dios urgente, Dios imprescindible, Dios aroma.<sup>14</sup>

Este énfasis en la ecoternura es también promovido por la teóloga anglicana estadounidense Sallie McFague, quien en su libro *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature*, basa su ética ecológica en el «modelo de sujetos en relación», también denominado «modelo sujetos-sujetos».<sup>15</sup>

Esta «ética del cuidado» nos inspira a reconocer que las otras y los otros existen junto con nosotros en una comunidad de sujetos. Así pues, este reconocimiento tiene que llevarnos a una ética comunitaria que implique vivir en una relación de amor y ternura con el siguiente énfasis: «soy un sujeto y vivo en un mundo de muchos y diferentes sujetos. No soy un “sujeto universal”».<sup>16</sup>

O como lo presenta Luis Carlos Restrepo, en su libro *El derecho a la ternura*:

---

<sup>14</sup> Trinidad León, «Orar con el olfato» en Isabel Gómez-Acebo, ed., *Cinco mujeres oran con los sentidos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, p. 75.

<sup>15</sup> Sallie McFague, *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature*, Fortress Press, Minneapolis, 1997, pp. 36-39.

<sup>16</sup> *Ibíd.*





Somos tiernos cuando abandonamos la arrogancia de una lógica universal y nos sentimos afectados por el contexto, por los otros, por la variedad de especies que nos rodean. Somos tiernos cuando nos abrimos al lenguaje de la sensibilidad, captando en nuestras vísceras el gozo o el dolor del otro. Somos tiernos cuando reconocemos nuestros límites y entendemos que la fuerza nace de compartir con los demás el alimento afectivo. Ser tiernos es entender que no somos el centro jerárquico del ecosistema.<sup>17</sup>

## Conclusión

Jesús, en casa de Simón el fariseo, manifestó su ternura a la mujer pecadora, a quien aceptó, comprendió y correspondió con su bendición. Fue ese el encuentro de dos signos de ternura unidos por la gracia de la aceptación y el perdón.

De ahí que la ternura de Jesucristo nos haga mujeres y hombres renovados por su Gracia, y que él nos llame a convertirnos en misioneros de su ternura, brindando un sí a la vida, inspirados en la Trinidad, fuente de lo tierno y lo bello.

Es justamente este llamado a la ternura el que proclama el teólogo brasileño Leonardo Boff en *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, al recordarnos que «El Pobre de Asís» mostró en su vida que para ser santo es necesario ser humano, y para ser humano es preciso ser sensible y tierno. Cuando esto sucede, entonces se revela que la realidad humana no es una estructura rígida ni un concepto sino simpatía, capacidad de compasión y de ternura.

Quiera Dios que estas enseñanzas animen la vida y la obra de nuestras iglesias y comunidades.

---

<sup>17</sup> Luis Carlos Restrepo, *op. cit.*, pp. 139-140.







## 9

# El empoderamiento de las iglesias como comunidades teológicas: el aporte del movimiento emergente norteamericano desde una mirada latinoamericana

---

*Luis Marcos Tapia*

En los últimos años la llamada *iglesia emergente* ha sido un tópico más que recurrente en diversas reuniones y foros en el mundo evangélico latinoamericano. Ante ella se han presentado distintas respuestas y reacciones, como por ejemplo, respuestas de rechazo ante lo que se piensa como otro producto, moda o ideología norteamericana que viene a colonizar nuevamente nuestras iglesias y, por otra parte, reacciones de alegría de diversos movimientos latinoamericanos que han visto en las iglesias emergentes un aliado ante el fundamentalismo reinante en el evangelicalismo. Es por lo mismo que se hace necesario realizar una revisión de algunas de las características más importantes del movimiento





emergente y ver en qué aspectos este movimiento puede ser un aporte para las iglesias latinoamericanas.

En el marco de la Consulta «Iglesia, misión y poder en Chile», convocada por el capítulo chileno de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, realicé una ponencia que buscaba presentar el movimiento de iglesias emergentes de los Estados Unidos como una alternativa cristiana a tomar en consideración, destacando algunas propuestas de dicho movimiento en los aspectos relacionados con la iglesia, su misión y el poder que se ejerce en ellas. Este escrito tiene como base aquella ponencia pero en relación al último punto, el tema del poder. Se destacará el empoderamiento que las comunidades cristianas latinoamericanas podrían evidenciar al tomar uno de los elementos más positivos del movimiento emergente, como es el hecho de entender la iglesia como comunidad de diálogo teológico.

## La conversación emergente

La *iglesia emergente*, o el *movimiento de iglesias emergentes*, se hizo conocido en Latinoamérica gracias a la Internet y también a la gira que Brian McLaren realizó por nuestro continente en el año 2006 junto a René Padilla. Antes de presentar su historia y características más generales es necesario mencionar que las denominaciones de *iglesia emergente* o de *movimiento de iglesias emergentes* son problemáticas y rechazadas por sus participantes. Por un lado, sus participantes pertenecen a distintas tradiciones eclesiales y teológicas, por lo que no se puede considerar que los cristianos emergentes forman una organización, institución o denominación eclesial y, por otro lado, ellos mismos niegan ser parte de un movimiento organizado y prefieren llamarle *conversación emergente* al fenómeno





del que son parte. Señalan que esta conversación no puede ser considerada un movimiento como tal debido, principalmente, a que no han establecido propuestas de acción determinadas ni objetivos determinados a corto ni a largo plazo.

Es difícil definir, clasificar o caracterizar en forma específica la *conversación emergente* y a los cristianos que forman parte de ella. Se puede indicar a grandes rasgos que quienes forman parte de esta conversación dialogan en torno a lo que significa seguir a Jesús en la presente era posmoderna y a la desilusión frente al estado del cristianismo y sus organizaciones e instituciones. Se dialoga con el objetivo de deconstruir el cristianismo en todas sus formas: teología, eclesialidad, espiritualidad, etc. Por lo cual, muchos participantes de esta conversación no asumen ninguna confesión o artículos de fe en forma definitiva y se describen a sí mismos como pos-evangélicos, pos-liberales y pos-carismáticos.

También es difícil determinar en forma precisa el inicio del movimiento emergente en Norteamérica, pero se puede señalar que fue gracias a la iniciativa de una organización cristiana norteamericana llamada Leadership Network que se dio inicio a la *conversación emergente*.

En 1997 Doug Pagitt fue comisionado por Leadership Network para encontrar la próxima generación de líderes evangélicos. Su primera tarea fue convocar a una docena de líderes jóvenes a un encuentro llamado *Gen X 1.0* para discutir la misión cristiana hacia la *generación X*. El término *generación X* se usa normalmente para referirse a las personas nacidas en la década de los 70, aunque se suele considerar rangos como 1971 a 1981. También se lo conoce como la «generación de la apatía» o la «generación perdida». La *Generación X* se caracteriza por una apatía o un rechazo hacia la religión, las





tradiciones familiares y generacionales y los patriotismos. En el encuentro *Gen X 1.0*, gracias a la intervención de Brad Cecil, algunos de los líderes llegaron a la conclusión de que el asunto principal no era un problema de «enganche generacional» –cómo atraer a esta «generación perdida» a la iglesia– sino el cambio de paradigma de un mundo moderno a uno posmoderno y cómo éste transformará la iglesia y el cristianismo en general. Este grupo después fue llamado con diferentes nombres como «Young Leaders Network» y «Theological Working Group».

Tony Jones señala que mientras que las iglesias, evangélicas y liberales, estaban preocupadas de llenar sus templos y, por tanto, perfeccionar sus métodos, estos primeros emergentes estaban interesados primariamente en las teologías que fundamentan las prácticas del cristianismo norteamericano. Parecía que la praxis y los métodos de las iglesias estaban contruidos en base a presupuestos teológicos que no habían sido examinados por al menos una generación. El camino que tomaron los emergentes para desenmascarar estos presupuestos fue el cuestionamiento y el diálogo teológico. En este aspecto, Jones afirma que en algún sentido se estaba siguiendo la senda de Derrida y otros deconstruccionistas posmodernos al cuestionar las premisas del cristianismo heredado.<sup>1</sup>

Las reuniones y conversaciones continuaron hasta que el grupo se desafilió completamente de Leadership Network en el año 2000 debido a que esa organización no estaba de acuerdo con el rumbo que el grupo estaba tomando. El 21 de junio de 2001 se reunieron nuevamente en la búsqueda de identidad

---

<sup>1</sup> Tony Jones, *The New Christians. Dispatches from the Emergent Frontier*, Josey-Bass, 2008. p. 47.





y de un nombre con el cual continuar la conversación. En el pasado también se lo había llamado al grupo «Emerging Church» y «Emerging Leaders», por lo que como una variante de esos nombres decidieron llamarse «Emergent». El grupo estaba compuesto por teólogos y pastores como Brian McLaren, Doug Pagitt, Tim Keel, Chris Seay, Tim Conder, Brad Cecil y Tony Jones.

Posteriormente se formó una red de cristianos emergentes llamada «Emergent Village», coordinada nacionalmente por Tony Jones hasta finales de 2008. Emergent Village tenía el propósito de continuar la conversación y estrechar lazos fraternales con todos aquellos que querían ser parte del diálogo. Se considera hasta el día de hoy como «una red en crecimiento que busca establecer amistad y compañerismo entre cristianos que buscan amar nuestro mundo en el Espíritu de Jesucristo».<sup>2</sup> Emergent Village está organizado en núcleos locales, los cuales se reúnen anualmente en eventos y conferencias nacionales. En la actualidad, Emergent Village ha buscado descentralizar el movimiento emergente debido a que estaba adquiriendo demasiada supremacía en la conversación, pero aún tiene un rol importante al convocar eventos nacionales como la *Conversación Teológica*, evento anual que reúne a muchos adherentes.

A pesar del rol protagónico de Emergent Village durante algún tiempo, y de sus líderes más conocidos como Brian McLaren –pastor, autor y conferencista internacional–, Doug Pagitt –pastor de la iglesia Salomon’s Porch– y Tony Jones –ex-coordinador de Emergent Village y autor de varios libros– la conversación emergente en realidad nunca ha sido una orga-

---

<sup>2</sup> Cf. <http://www.emergentvillage.com>





nización o movimiento centralizado sino que se compone de cristianos que dialogan a través de los nuevos medios de comunicación social (blogs, e-mail, webcams, redes sociales como Facebook y Twitter, etc.), que crean nuevas comunidades de fe con innovadoras formas de adoración y liturgia, y elaboran una teología radical para el contexto posmoderno. Jones afirma que siempre será complejo describir el movimiento emergente ya que en realidad es sólo una manifestación del dramático cambio de paradigma en que los cristianos se encuentran.<sup>3</sup>

### **La misión emergente: Jesús quiere salvar el cristianismo**

Jones señala que los cristianos emergentes no se pueden separar del contexto posmoderno en el que se originaron, por lo que asumen la incredulidad hacia los metarrelatos, el progreso y el racionalismo. Asumen, además, un pluralismo radical al mantener la propia identidad, mientras que aceptan abiertamente la identidad del *otro*.<sup>4</sup>

Debido a estas características, los cristianos emergentes en Norteamérica han sido duramente criticados. Se ha dicho que, en lugar de influenciar el contexto cultural, se han dejado influenciar por la cultura y han cambiado el cristianismo histórico por una versión posmoderna de éste. A estas acusaciones, el movimiento responde señalando que el problema con esta postura crítica es que no entiende realmente lo que es la cultura. Jones afirma que cultura no es una entidad que esta «ahí afuera» y a la cual los cristianos deben resistir o

<sup>3</sup> Tony Jones, *op. cit.*, p. 18.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 38.





aceptar sino que, técnicamente hablando, *cultura* viene de la palabra latina *culturus*, de la cual también viene nuestra palabra *cultivar*. Cultura es el conjunto de símbolos –lenguaje, ropa, iconos, ideas, estilos de peinado, etc.– en los cuales los seres humanos cultivan sus experiencias de vida.<sup>5</sup> La cultura lo es todo y está en todas partes, por lo tanto, quienes critican que los cristianos emergentes se han dejado influenciar por la cultura no se percatan que también ellos están inmersos irremediabilmente en un contexto cultural específico, que puede ser moderno o premoderno, y es desde este contexto cultural que critican la conversación emergente.

Si se pregunta cómo es que los cristianos emergentes entienden la misión desde el contexto cultural posmoderno en el que se encuentran, se puede señalar que la misión desde el punto de vista emergente está íntimamente relacionada al proyecto de deconstrucción del cristianismo. La misión cristiana consistiría en hacer realidad el mensaje de reconciliación integral del evangelio (reconciliación con Dios, con la humanidad, con la creación y con el propio individuo), centrado en la persona de Jesús y su mensaje acerca del Reino de Dios,<sup>6</sup> pero para hacer realidad esta reconciliación en el contexto posmoderno sería necesario, como paso previo, la deconstrucción del cristianismo en todas sus formas: teología, eclesialidad, espiritualidad, etc.

La deconstrucción es primariamente una forma de análisis literario en el cual los presupuestos subyacentes de un texto son revelados e incluso desarmados. Sin embargo, también

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>6</sup> «Emergent Village. Values and Practices», citado por Tony Jones, *op. cit.*, p. 222.





se ha hecho importante en otros campos aparte del literario, incluyendo, como en este caso, el campo teológico. En este campo la deconstrucción hace referencia a deshacer analíticamente los elementos que constituyen la estructura del cristianismo. Los cristianos emergentes entienden que, al igual que Jesús no se dejó domesticar por las fuerzas políticas y teológicas de su tiempo, el evangelio tampoco se deja enclaustrar por la burocracia, la institucionalización, el individualismo y el dogmatismo del cristianismo contemporáneo. El cristianismo emergente es el esfuerzo de parte de personas específicas, en un tiempo y lugar específico, de responder al evangelio en su fuerza liberadora, y para esto se hace necesario deconstruirlo. Se podría afirmar que los emergentes entienden que hoy la misión consiste en comunicar la deconstrucción de la buena noticia liberadora de Jesús a toda persona, incluyendo a las personas y comunidades cristiano-protestantes, sean de corte evangélico o liberal, debido a que es esto lo que no permite que los cristianos vivan la realidad del Reino de Dios.

En relación a lo señalado anteriormente, se pueden apreciar dos líneas de conversación dentro del movimiento emergente desde hace ya algunos años. Por una parte están aquellos que consideran que únicamente los métodos y prácticas en el cristianismo se han vuelto irrelevantes y deben ser deconstruidos o transformados. El término en inglés *emerging* se ha asociado a este sector. Sin embargo, en esta ponencia se ha hecho una regencia central a la otra línea dentro del movimiento, que es la más provocativa y que se denomina generalmente con el nombre de *emergent*, por estar más ligada a Emergent Village. Este sector considera que al cambiar los métodos es inevitable que se cambie el mensaje. Jones afirma que el evangelio cristiano esta siempre inculturado, siempre articulado por ciertas personas en cierto tiempo y lugar, por lo tanto, tratar





de paralizar una articulación particular del evangelio, para hacerlo intemporal y aplicable universalmente, es realmente un acto de injusticia contra el mismo evangelio. Este punto es central en el movimiento emergente y en cómo los cristianos emergentes buscan trazar un curso para el seguimiento de Jesús en el mundo posmoderno, globalizado y pluralista del siglo 21.<sup>7</sup>

Uno de los autores emergentes más importante y provocador en este punto es Brian McLaren. Comenzando con su libro *A New Kind of Christians*, McLaren ha seguido un proyecto de deconstrucción teológica del cristianismo en todas las áreas. En parte parábola y en parte diálogo socrático, *A New Kind of Christians* sigue la reconversión del Dan Poole, un pastor evangélico que está pasando por una crisis de fe y vocación. El pastor Dan conoce a Neo (Neil Edward Oliver), un profesor de ciencias que antes era pastor presbiteriano. Al comienzo del libro, Dan admite: «me siento como un fundamentalista que está perdiendo su base, que sus fundamentos se deslizan por sus dedos y se hacen pedazos al caer... Siento que estoy perdiendo toda la estructura de mi fe», a lo que Neo responde «tienes una fe moderna, una fe que desarrollaste en el territorio de la modernidad. Pero ahora estas emigrando a un nuevo territorio, a un mundo posmoderno».<sup>8</sup> A lo largo de todo el libro Dan y Neo conversan sobre casi todos los temas que los evangélicos consideran esenciales, de manera que al final Dan puede ingresar al nuevo territorio de un cristianismo posmoderno.

---

<sup>7</sup> Tony Jones, *Ibid.*, p. 96.

<sup>8</sup> Brian McLaren, *A New Kind of Christians. A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey*, Jossey-Bass, 2001, p. 12.





En sus libros posteriores Brian McLaren ha seguido tratando temas centrales del cristianismo en forma detallada, como por ejemplo la evangelización en *Más preparado de lo que piensas. La evangelización como danza en tiempos posmodernos*,<sup>9</sup> la doctrina en *A Generous Orthodoxy* y el mensaje de Jesús acerca del Reino de Dios en *El mensaje secreto de Jesús*.

Se puede afirmar, por tanto, que el movimiento emergente considera que para que la buena noticia de Jesús y su Reino puedan ser comunicadas se necesita una deconstrucción teológica. Jones indica que una mala teología es la que ha engendrado muchas iglesias enfermas y ha provocado que muchas personas no entiendan realmente el significado de una vida en el seguimiento de Jesús. La esperanza de la conversación emergente, su misión, es el diálogo hacia una revigorización de la teología cristiana, no desde una torre de marfil ni en la academia ni en los pulpitos sino desde la calle.<sup>10</sup> Con esto quieren decir que la teología debe ser una actividad local, dialógica y temporal.<sup>11</sup>

Se puede concluir esta sección señalando que el movimiento emergente es eminentemente misionero, ya que toda la conversación y deconstrucción busca que las personas que viven en un contexto posmoderno puedan hacerse discípulas de Jesús, incluso aquellas que viven dentro de la cristiandad moderna o están desilusionadas con ella. El siguiente texto de Edward Schillebeeckx puede servir para iluminar las pretensiones del movimiento emergente:

---

<sup>9</sup> Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2006.

<sup>10</sup> Tony Jones, *op. cit.*, p. 104.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 111ss.





los hombre son los sujetos de la fe; pero los hombres son también seres culturales. Por eso, según la cultura concreta en que viven los creyentes, se modela de hecho la fe cristiana y, al mismo tiempo, a través de ella esta fe se asimila vitalmente y, por fin, en ella la fe es concretamente vivenciada por los hombres que viven aquí y ahora. Esta mediación sociocultural de la fe tiene por secuela que, cuando sobrevienen cambios fundamentales en el patrón cultural de la sociedad y en las categorías de experiencia y pensamiento que están vivas en él, los creyentes tienen dificultades con las figuras culturales dadas de la fe recibida. Hay que encontrar un remedio para esto si se quiere que la fe sea reconocible para los contemporáneos justamente en cuanto fe cristiana en el evangelio. Así, pues, a veces una ruptura histórica con las figuras culturales de la fe puede ser la única forma posible de hacer presente en lo actual la tradición cristiana creyente con fidelidad al evangelio. Por tanto, es patente que la fe actual –dicho esquemáticamente– siempre ha de habérselas con «dos polos»: la tradición cristiana de revelación (la tradición creyente, experiencial y hermenéutica de la religión judeo-cristiana) y la situación en la que los creyentes viven aquí y ahora.<sup>12</sup>

El movimiento emergente entiende que la ruptura histórica con una fe cristiana, interpretada desde la modernidad, es la única forma posible de hacer misión con fidelidad al evangelio en la presente época posmoderna contemporánea.

---

<sup>12</sup> Edward Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994, p. 69.





## El aura de las iglesias emergentes

El movimiento emergente no realiza sólo una deconstrucción teológica sino que busca deconstruir el cristianismo en general, esto es, busca una nueva forma o un nuevo tipo de vida cristiana, incluyendo la vida de fe comunitaria o eclesial.

Jones afirma que no hay forma de saber cuántas iglesias emergentes existen en los Estados Unidos, no hay forma de calificar qué es lo que hace que una iglesia emergente sea considerada como tal. Las iglesias emergentes tienen todo tipo de tamaño y forma y vienen desde distintos trasfondos denominacionales. Debido a esto es imposible definir las.<sup>13</sup>

Lo que las iglesias emergentes sí comparten es un cierto *ethos* o aura, una cierta sensibilidad hacia el contexto posmoderno y hacia las personas con inquietudes espirituales. Generalmente carecen de las limitaciones de las iglesias más tradicionales, tanto en lo teológico como en lo estructural, lo que les permite tener libertad para explorar nuevas maneras de ser fieles al evangelio de Jesús.

En primer lugar, se puede señalar que una gran mayoría de las iglesias emergentes carecen de una estructura denominacional, por lo que se entienden a sí mismas como comunidades de fe locales donde, para vivir fielmente en el seguimiento de Jesús, es necesario dialogar comunitariamente en torno a la fe, la vida y la Biblia, desde el propio *locus* teológico. Sin embargo, también están surgiendo redes emergentes dentro de algunas denominaciones importantes, como son la Bautista (*Baptist-emergent*) y la Anglicana (*Anglo-emergent*). En el futuro se verá cómo estas redes afectan al movimiento en general.

---

<sup>13</sup> Tony Jones, *op. cit.*, p. 175.





En segundo lugar, y debido a la primera característica antes mencionada, las iglesias emergentes carecen de artículos de fe o dogmas y generalmente sostienen una «ortodoxia generosa» en sus creencias y en sus prácticas. En lugar de establecer en forma definida cuáles son las creencias correctas y las conductas correctas, la conversación emergente acoge muchas tradiciones cristianas, desde las tradiciones protestantes hasta las tradiciones católico-romanas. Esto hace que puedan ser consideradas comunidades verdaderamente ecuménicas. Para ejemplificar esto se puede mencionar el libro de Brian McLaren, *A Generous Orthodoxy*, donde el autor afirma que sigue humildemente la senda de San Agustín al escribir su propia confesión de fe. El título completo del libro se podría traducir de la siguiente manera: «Una ortodoxia generosa: por qué soy misional, evangélico, pos-protestante, liberal-conservador, místico-poético, bíblico, carismático-contemplativo, fundamentalista-calvinista, anabautista-anglicano, metodista, católico, verde, encarnacional, depresivo-pero-con-esperanza, emergente, cristiano sin terminar».

En tercer lugar, se puede mencionar que muchas iglesias emergentes comparten lo que se denomina «adoración alternativa», esto es, incluyen en su liturgia y servicios religiosos muchas prácticas cristianas que no pertenecen tradicionalmente a las iglesias evangélicas, como son las estaciones de la Pasión, los laberintos de oración, la *Lectio Divina*, etc. Algunas iglesias emergentes adornan sus lugares de reunión con velas, mientras que otras se reúnen en salones con sofás y mesas, lo que las hace más parecidas a un café o *pub* que a una iglesia tradicional. Algunos pastores, como por ejemplo Tim Keel, pastor de la Iglesia Jacob's Well Church, explican que la gente experimenta a Dios emocionalmente, intelectual-





mente, relacionalmente y estéticamente, y es debido a esto que las iglesias emergentes optan por una «adoración alternativa».

En cuarto lugar, se puede señalar que los emergentes consideran que la iglesia debe funcionar más como un *open-source software*, un *scale-free network*, o un *Wiki database*, y menos como una jerarquía o una burocracia. Afirman que las jerarquías y la burocracia no son malas en sí mismas pero la iglesia no debiera organizarse de esa manera. Actualmente hay más interés por organizaciones y movimientos que se desarrollan de forma descentralizada y horizontal, donde los participantes pueden entrar y salir libremente, y donde la misma organización es autónoma pero está en constante cooperación con otras organizaciones y movimientos similares. Es debido a esto que muchas iglesias emergentes han dejado de realizar en su liturgia predicaciones u homilías en forma de monólogos y optan por predicaciones elaboradas por un conjunto de personas en la comunidad, o por servicios en donde la predicación es remplazada por una *Lectio Divina*, esto es, una lectura comunitaria de la Biblia en espíritu de oración.

En quinto lugar, y directamente relacionado con el punto anterior, las iglesias emergentes consideran que debido a que la comunidad cristiana debe ser un grupo de relaciones horizontales de amistad se debe rechazar la distinción entre el clero y el laicado.

Como último punto se puede mencionar que los emergentes comparten una eclesiología similar a la eclesiología anabautista: consideran que la obra de Jesús no fue establecer un conjunto de ideas o principios para reformar o incluso revolucionar la sociedad, sino que principalmente consistió en establecer una comunidad de personas que encarne el perdón, la ayuda mutua y el amor en sus rituales y su disci-





plina. En este aspecto consideran que la iglesia no comunica el mensaje de Jesús sino que ella misma es el mensaje. Por eso la deconstrucción de la iglesia es tan importante.

### **La deconstrucción teológica como camino al empoderamiento de las comunidades de fe en Latinoamérica**

Se puede señalar que uno de los elementos más positivos del movimiento de iglesias emergentes es el hecho de entender la iglesia como comunidad de diálogo teológico. Esta manera de entender la iglesia ayuda repensar el rol del pastor como único teólogo autorizado dentro de la comunidad de fe, lo cual es necesario para el empoderamiento de todos los miembros de dicha comunidad.

Los modelos de trabajo pastoral que se han implantado en las comunidades eclesiales latinoamericanas se han construido sobre la base de relaciones de poder verticales en las que la tarea pastoral se legitima como autoridad que dirige y controla la ortodoxia y la ortopraxis teológicas, es decir, el pastor es el único autorizado para imponer las normas que establecen el «correcto creer» y el «correcto actuar». Tradicionalmente se cree que la legitimidad de su autoridad le viene dada gracias a su «llamado» o «vocación», que suele entenderse como si fuera una investidura sacerdotal a la manera católica romana, investidura que sólo los pastores poseerían. El movimiento emergente hace una crítica radical a esta forma tradicional de entender el rol pastoral desde su vertiente teológica, crítica que incluso va más allá de la que se ha realizado en Latinoamérica.

En Latinoamérica se han criticado los modelos tradicionales de pastorado y su relación con el quehacer teológico afirmando que toda la iglesia debe hacer teología, que ésta no es sólo una





labor del pastor o de los teólogos académicos y profesores de seminarios y universidades. Sin embargo, no se ha realizado una crítica radical ya que en las congregaciones e iglesias locales aún se pone como parámetro último el texto sagrado y una supuesta interpretación correcta de éste. Es así como a la hora de lidiar con el texto bíblico y, consecuentemente, de hacer teología, se deja la tarea a ciertas personas indicadas y validadas desde ámbitos denominacionales y académicos. Si se toman en cuenta las opiniones de toda la iglesia al momento de relacionarse con el texto bíblico es únicamente para llegar a una correcta teología y no para construir teología. Por tanto, todavía se ve reducida la labor teológica de la iglesia a la aplicación de doctrinas bíblicas incuestionables a los distintos contextos contemporáneos. Las doctrinas bíblicas son indiscutibles y deben ser enseñadas y defendidas por el pastor como único actor autorizado para esto.

Es así cómo la conversación emergente se presenta como un camino más radical que el que se ha dado en nuestros espacios latinoamericanos, ya que el proyecto de deconstrucción del cristianismo abarca los fundamentos de cómo entender la labor teológica y cuál es el rol de la Biblia y la comunidad en ella. Se puede señalar que esta crítica más radical se da por tres factores importantes que caracterizan al movimiento.

En primer lugar, debido al hecho de que las iglesias emergentes no pertenecen a superestructuras denominacionales o institucionales, no tienen que lidiar con estructuras de poder que dictan a la comunidad de fe local la ortodoxia y la ortopraxis. Estos ámbitos están en manos de la propia comunidad.

En segundo lugar, y muy conectado con el punto anterior, las comunidades de fe emergentes carecen de artículos de fe y dogmas, por tanto, todo es conversable. No hay preguntas





tabú ni respuestas tabú. Por lo mismo, la labor pastoral no se presenta como aquella que pretende regular la ortodoxia y la ortopraxis desde una posición de poder autoritario delegado directamente por la divinidad o la denominación. El quehacer pastoral se centra, por el contrario, en el servicio entendido como facilitación de una «ortodoxia generosa». Se suprime radicalmente la distinción entre clero y laicos, lo que cambia las relaciones de poder tradicionales dentro de la comunidad de fe.

En tercer lugar, y como consecuencia de los dos puntos antes mencionados, se puede señalar que ya que las iglesias emergentes son comunidades descentralizadas y horizontales, el poder del quehacer teológico y, por tanto, el poder de regular tanto la ortodoxia como la ortopraxis radica en la propia comunidad de fe local y en cada integrante de ella de forma particular. Cada persona que participa en la iglesia tiene el poder para determinar la ortodoxia y la ortopraxis de la comunidad y para decidir en forma autónoma su grado de compromiso con ella.

Como conclusión de estos tres puntos se puede afirmar que las comunidades emergentes realizan una teología abierta, es decir, una *open source theology* o una «wiki-teología». Esto hace que la comunidad de fe se empodere como constructora de una teología propia, contextual y local. La teología ya no será la reflexión de personas ajenas a la propia comunidad sino que será la experiencia de fe de la propia comunidad que busca entenderse a si misma.

Para seguir este rumbo hacia una teología abierta se hace necesario, como paso previo, repensar desde el propio contexto histórico, cultural y geográfico, la experiencia de fe de los primeros cristianos, esto es, ponerse en línea con esa ex-





perencia narrada en la Biblia, respetando esa rica tradición pero reflexionando desde ella sobre la actual experiencia de fe de la comunidad. La Biblia puede entenderse ahora como una de las formas en que las comunidades de fe primitivas buscaron hacer inteligible la propia confianza en la autorrevelación de Dios a través de su historia particular. Por tanto, la Biblia misma es ya una «wiki-teología» contextualizada. Esto es más que evidente por su pluralidad de géneros literarios, de autores, de fecha de composición de sus distintos libros y por la diversidad de temas que abarca. Las Escrituras no son más que la ayuda para dar el punto de partida, el canon que no permite caer en el orgullo de creer que las comunidades actuales de fe son las únicas que han intentado seguir a Jesús. Se debe estar atento a lo que otros experimentaron en el pasado pero, a partir de ellos, buscar hacer inteligible la propia realidad.

A partir de este empoderamiento comunitario las iglesias evangélicas en Latinoamérica podrían resolver muchos conflictos de poder generados por líderes carismáticos y denominaciones de corte fundamentalista. No cabe duda de que en el contexto eclesial latinoamericano, donde cada día surgen nuevas iglesias y movimientos con enfoques diversos en las áreas de misión, iglesia y poder, enfoques que muchas veces están lejos de la perspectiva del Reino, las propuestas del movimiento emergente se presentan como una alternativa positiva en la prosecución de una misión, de una eclesiología y de un ejercicio del poder que sea pertinente para nuestra época contemporánea y a la vez fiel al Reino de Dios y su justicia.





## 10

# «Dime qué clase de culto celebras y te diré qué clase de Iglesia eres»: la Palabra de Dios, presente o ausente

---

*Edesio Sánchez Cetina*

*El culto es la respuesta más concreta  
a la pregunta hecha para saber dónde está la iglesia*  
D. Müller

*iAlejen de mí el ruido de sus cantos!  
iNo quiero oír el sonido de sus arpas!  
Pero que fluya como agua la justicia,  
y la honradez como un manantial inagotable.*  
Am 5.23-24, DHH

### Introducción

Si el libro de los Salmos se hubiera editado hoy, tanto el orden como el tipo de salmos cambiarían drásticamente. Tal como practica su liturgia, la iglesia evangélica latinoamericana de hoy dejaría afuera prácticamente todos los salmos de queja





y lamento, los llamados imprecatorios y uno que otro cuya temática no apele al «cristiano» de hoy; mantendría sí, todos los salmos de alabanza y acción de gracias. Su Salterio, sin duda, empezaría con el Salmo 150 para terminar, como apéndice innecesario, con el Salmo 1. Es decir, a la iglesia de hoy le interesa sobre todo «alabar», «celebrar al Señor victorioso y triunfante, coronado en la gloria y majestad», y reduce al mínimo, si acaso, el tema de la Palabra, su instrucción y su obediencia.

Mientras que la afirmación teológica del Salterio bíblico es la de empezar con la obediencia (Sal 1) y terminar con la alabanza (Sal 150), el «Salterio latinoamericano» evangélico prefiere afirmar teológicamente que no es la obediencia la que lleva a la alabanza sino que la alabanza lleva –si hay tiempo– a la obediencia.

Quizá para muchos miembros de iglesias, lo dicho en los dos párrafos anteriores nos les diga nada especial sobre la realidad eclesial evangélica latinoamericana. Para la mayoría de los cristianos contemporáneos, la responsabilidad eclesial se reduce prácticamente al culto o servicio, y lo característico del mismo es la adoración o la alabanza: un tiempo en el cual la mayor parte se dedica a la música, al canto y a oraciones y declaraciones rimbombantes que ofrecen una vida libre de dolores y abundante en bendiciones materiales; a la vez, declaran el fin del poder del diablo, atándolo para siempre en lo más profundo del infierno.

Pero es precisamente en este modelo de culto donde con más libertad y facilidad se manipula a la gente y en el cual aparecen los «terrenos más fértiles» que producen líderes de extremo poder y con libre acceso a las riquezas materiales que les «ofrendan» los fieles.





Mi proposición en este ensayo es que un culto o servicio de adoración donde se privilegie la música, el canto, ofertas de felicidad y una vida privada de dolor y sin sobresaltos es una práctica religiosa que sigue el juego al *status quo*, sistema en el cual lo más importante es el materialismo, el consumismo y el hedonismo, y en el que el más beneficiado es el liderazgo que cada día adquiere más poder y más ganancias materiales. Obviamente, en este tipo de culto, la Palabra no tiene espacio central y, cuando se usa, sirve para apoyar la ideología antes descrita. En lugar de la Palabra de Dios (la Biblia), el liderazgo apela a una revelación divina directa, la cual aumenta su poder y su capacidad manipuladora.

El único antídoto de lo anterior es mantener en saludable tensión la relación obediencia-adoración tal como la presenta el Salterio bíblico: una vida eclesial que inicie con el compromiso de obediencia a la Palabra de Dios y que se vaya abriendo paso –como muestran cada uno de los salmos que componen el canon salmódico– hasta llegar, según constata el Salmo 150, a la adoración. *¡Sin obediencia a la Palabra de Dios, no se puede dar una verdadera adoración!*

## La demanda de los profetas

Quienes más abiertamente condenaron la ruptura de la relación obediencia-adoración fueron los profetas. Al inicio de su estudio sobre «los profetas y el culto», José Luis Sicre apunta: «Las mismas personas que oprimen a los pobres o contemplan indiferentes los sufrimientos del pueblo tienen la desfachatez de ser las primeras en acudir a los templos y santuarios pensando que el Señor se complace más en los actos de culto que en la práctica de la justicia y de la misericordia» (Sicre: 413). De acuerdo con el estudio de Sicre, parece ser





que el primer profeta que levantó la voz de alarma respecto de este tema fue Samuel (1 S 15.22, *Traducción en Lenguaje Actual* [TLA]):

A Dios le agrada más que lo obedezcan,  
y no que le traigan ofrendas.  
Es mejor obedecerlo  
que ofrecerle los mejores animales.

Después de él, cada uno de los profetas escritores de la época pre-exílica (750-587 a. C.) abordaron el tema, ya que no les pasó desapercibida la terrible realidad que vivían Israel y Judá: a mayor prosperidad política y material, mayor injusticia, violencia y opresión. Y, para los poderosos, terratenientes, encargados del gobierno, del ejército y de la religión, la mejor manera de acallar sus conciencias y mantener «contento» al resto del pueblo fue a través del culto, lleno de ritos, excelente música y extravagante presencia de vistosas ofrendas y sangrientos sacrificios. Es decir, a mayor pomposidad en el culto, a mayor cantidad de sacrificios y ofrendas, mayor maldad, mayor violencia y mayor injusticia. Nótese los siguientes textos de los profetas de esa época:

Odio y desprecio las fiestas religiosas que ustedes celebran;  
me disgustan sus reuniones solemnes.  
No quiero los holocaustos que ofrecen en mi honor,  
ni sus ofrendas de cereales;  
no aceptaré los gordos becerros  
de sus sacrificios de reconciliación.

¡Alejen de mí el ruido de sus cantos!  
¡No quiero oír el sonido de sus arpas!  
Pero que fluya como agua la justicia,  
y la honradez como un manantial inagotable  
(Am 5.21-24, *Dios Habla Hoy* [DHH]).





Lo que pido de ustedes es amor y no sacrificios,  
conocimiento de Dios y no holocaustos  
(Os 6.6, *Nueva Versión Internacional* [NVI]).

Con las ofrendas que da mi pueblo  
para el perdón de sus pecados,  
ustedes hacen negocio.  
Por eso hacen todo lo posible  
para que el pueblo siga pecando (Os 4.8, TLA).

Altísimo Dios y rey nuestro,  
¿cómo podemos presentarnos ante ti?  
Podemos ofrecerte terneros de un año,  
pero no es eso lo que quieres;  
podemos ofrecerte mil carneros,  
o diez mil litros de aceite,  
pero tampoco eso te agrada;  
¡ni siquiera esperas como ofrenda  
al mayor de nuestros hijos  
en pago por nuestros pecados!

Pero ya Dios les ha dicho qué es lo mejor que pueden hacer  
y lo que espera de ustedes.  
Es muy sencillo:  
Dios quiere que ustedes sean justos  
los unos con los otros,  
que sean bondadosos con los más débiles,  
y que lo adoren como su único Dios (Miq 6.6-8).

Dios les advierte:  
¿Por qué me traen tantos animales  
para presentarlos en mi altar?  
¡Ya estoy harto de esas ofrendas;  
me da asco ver tanta sangre  
de toros, carneros y cabritos!  
Yo nunca les he pedido





que me traigan esos animales  
cuando vienen a adorarme;  
sólo vienen para ensuciar mi templo  
y burlarse de mí.  
¡Váyanse de mi templo!  
¡Para mí, esas ofrendas  
no tienen ningún valor!  
¡Ya no quiero que las traigan!  
Y no me ofrezcan incienso  
porque ya no lo soporto.  
Tampoco soporto sus fiestas  
de sábado y luna nueva,  
ni reuniones de gente malvada.  
Me resultan tan molestas  
que ya no las aguanto.  
Ustedes oran mucho,  
y al orar levantan las manos,  
pero yo no los veo ni los escucho.  
¡Han matado a tanta gente  
que las manos que levantan  
están manchadas de sangre!  
¡Dejen ya de pecar!  
¡No quiero ver su maldad!  
¡Dejen ya de hacer lo malo  
y aprendan a hacer lo bueno!  
Ayuden al maltratado,  
traten con justicia al huérfano  
y defiendan a la viuda (Is 1.10-17, TLA).

Si quieren, sigan juntando las ofrendas y los animales que presentan en mi honor, y empáchense con la carne. Pero lo cierto es que, cuando yo saqué de Egipto a sus antepasados, no les mandé presentarme ofrendas ni animales. Lo que sí les mandé fue que me obedecieran. Sólo así yo sería su Dios, y ellos serían mi pueblo. También les mandé obedecer mis





mandamientos, para que siempre les fuera bien (Jer 7.21-23, TLA).

Junto con las celebraciones culturales, las conductas malvadas, injustas y violentas se justificaban con una teología hecha a la medida de los grandes terratenientes y líderes políticos, militares y religiosos del pueblo. La primera «doctrina» a la que echaban mano era la de «la inviolabilidad de la Ciudad Santa». Al final del versículo once del capítulo tres, Miqueas dice: «para colmo se atreven a decir: “No tenemos nada que temer. ¡Dios está con nosotros!”». Miqueas, recriminando a los líderes corruptos de Jerusalén, los cita con las palabras que desenmascaran su falsa teología e ideología. Esos jefes del pueblo, de manera arrogante y equivocada, confían en la inviolabilidad de su ciudad capital porque en ella está el templo de *YHWH*. Esa teología es la misma que presenta y ataca el profeta Jeremías en 7.4 (TLA): «No les presten atención a esos que andan asegurando que no voy a destruir esta ciudad porque aquí está mi templo». Ésta es, por supuesto, una teología estrecha y, como tal, equivocada. Estrecha, porque astutamente los «teólogos» y «maestros» de los latifundistas y terratenientes sólo hablan de la alianza davídica, la alianza que Dios hizo con David y su descendencia (véase 2 S 7; 23.5; Jer 33.20-21) y que dio nacimiento a la teología real de Sión. Olvidan el otro lado de la moneda, los compromisos que presenta la otra alianza, la mosaica, la teología del Sinaí (Ex 20.1-17; Dt 5.5-21; véase Dt 4.13; cf. 1 Reyes 9.4-9). Sobre este tema Stephen L. Cook dice así (85):

La teología de Sión de los gobernantes y sacerdotes de Jerusalén pusieron el énfasis en la permanente y total lealtad de Dios con Jerusalén y la dinastía de David... Miqueas les responde a sus enemigos de acuerdo con la teología del Sinaí. Les re-





cuerda que la gracia de Dios y sus promesas no son baratas. La salvación de la cual habla la alianza del Sinaí es gratis pero, una vez aceptada, exige una respuesta comprometida... Las acusaciones concretas de Miqueas contra sus enemigos reflejan con meridiana claridad las estipulaciones legales de la tradición sinaítica.

Cuando se lee con cuidado el código de la alianza en Deuteronomio 12-26, la parte del libro que interpreta de manera extensa el documento de la alianza del Sinaí, se descubre la indiscutible dependencia de Miqueas respecto de la teología manada de ese código. La lista de líderes que Miqueas acusa en 3.9-11 son los mismos que Deuteronomio tiene como responsables directos de la voluntad judicial de *YHVH* a favor del pueblo (Dt 16.18-19; 17.9-10, 20; 18.18-22). Por ello, tiempo después Jeremías les recuerda a los líderes de su tiempo:

Mejoren su conducta,  
sean justos los unos con los otros,  
traten bien a los refugiados,  
a las viudas y a los huérfanos;  
hagan justicia al inocente  
y adórenme sólo a mí.  
Si no lo hacen, les irá mal;  
pero si lo hacen,  
vivirán por siempre en este país,  
el cual di a sus antepasados (7.5-7, TLA).

Y así se agrega una segunda «doctrina» que va muy de la mano con la primera, la creencia de que el territorio prometido por Dios a los patriarcas (Gn 12.6; 17.8; 28.13-15) y donado al pueblo cuando entró en la Tierra prometida (Jos 21.43-45) nunca lo perderían. Tanto la destrucción de Israel como de Judá, uno en 722 a. C. y el otro en 587 a. C., constatan que la





ausencia de obediencia a la *toráh* o voluntad de Dios, como recuerda Jeremías en la cita de 7.5-7, echan al traste con esa «doctrina» equivocada (véase Os 4.1-3).

Una tercera «doctrina» equivocada es la de considerar a *YHWH* como «ídolo», como un dios antojadizo que hace la vista gorda cuando le conviene o cuando les conviene a sus «allegados poderosos».

¡Qué mal les va a ir  
a los que tratan de esconderse  
para que Dios no los vea  
cuando hacen sus planes malvados!  
¡Qué mal les va a ir  
a los que andan diciendo:  
«Nadie nos ve, nadie se da cuenta!» (Is 29.15, TLA).

A pesar de tu maldad  
te sentías segura,  
porque nadie te llamaba la atención.  
Tu sabiduría y tus conocimientos  
te hicieron perder la cabeza,  
mientras te decías a ti misma:  
«Yo, y nadie más que yo» (Is 47.10, TLA).

Se han atrevido a negarme;  
¡hasta afirman que yo no existo!  
Dicen que nada malo les pasará,  
que vivirán en paz  
y no pasarán hambre (Jer 5.12, TLA).

Cuando llegue ese día  
tomaré una lámpara y buscaré  
en la ciudad de Jerusalén  
a los que viven tranquilos;  
cuando los encuentre, los castigaré.





Se parecen al vino  
que se pone a reposar,  
y hasta se atreven a decir:  
«¡Dios no hace nada bueno,  
pero tampoco hace nada malo!» (Sof 1.12, TLA).

De acuerdo con el testimonio bíblico –y se puede leer el contexto de varios de los pasajes aquí citados– la manera de articular su firme creencia es a través de acciones corruptas y abominables, tal como señala el Salmo 14.4, 6. Se trata del «ateísmo práctico» del cual se menciona muy a menudo en el contexto de la ética social y la literatura de sabiduría.

Muchos líderes de ayer y de hoy «descansan tranquilos» en el pecado y la impunidad porque su verdadero dios ha dejado de ser el Dios de la Biblia, *YHVH*, y se han confeccionado uno a «su imagen y semejanza». Por eso ejercen un liderazgo libre del temor y viven convencidos de que están «más allá del bien y del mal». En cada una de las tres «doctrinas» equivocadas, el común denominador es el del abandono del Dios verdadero y la deliberada acogida de un no-Dios, de un ídolo.

Un estudio cuidadoso del tema del culto en los profetas permite concluir que su postura crítica y, algunas veces, virulenta no responde a una actitud de rechazo definitivo del culto. El tratamiento del tema cultural en profetas del post-exilio muestra que el culto es considerado como actividad esencial en la vida religiosa del pueblo de Dios. Quizá el texto profético más conocido de esta época sea el de Isaías 58. En este pasaje, el profeta no desecha el «ayuno» *per se* sino la práctica de un ayuno de espaldas a la justicia y a la solidaridad. De allí que, después de hablar de la práctica equivocada del ayuno en los versículos 1-6, Dios empiece diciendo en versículo 7: «El ayuno que a mí me agrada es...». Ezequiel, Ageo, Zacarías y





Malaquías colocan al culto en un lugar central de la comunidad pos-exílica y del Israel que vislumbran en la época mesiánica. Además, no debe olvidarse que el llamamiento del profeta Isaías (capítulo 6) se da en un claro ambiente litúrgico en plena época pre-exílica.

La tarea primordial de los profetas no fue, entonces, la crítica del culto como tal sino amalgamar la práctica litúrgica con la voluntad de Dios, con su Palabra, con la *toráh*. De allí que sus predicaciones y enseñanzas estén notoriamente vinculadas con textos y temas del Pentateuco, de la «Ley de Moisés». Su tesis es la misma que sustenta el libro de Deuteronomio –obra profética– y la literatura deuteronomica, como es el caso del libro de Josué. Deuteronomio 6.4-9, conocido como el *shemá*, indica claramente que la vida del individuo, de la familia y de la nación sólo podrán tener éxito si se viven de acuerdo con la Palabra de Dios, saturados de ella mañana, tarde y noche. Y de eso habla precisamente el libro de Josué en el capítulo primero: si Josué quiere ser un líder exitoso, de acuerdo con el corazón de Dios, no podrá hacer otra cosa que empaparse de la Palabra de Dios, de hacerla su guía y deleite (Jos 1.7-9).

Pero es el Salterio el que de manera estructural afirma que la única manera de asegurar una sana práctica religiosa y litúrgica, la única manera de llevar una vida cotidiana perfecta, es a través la obediencia a la Palabra de Dios, a la *toráh*.

## La centralidad de la instrucción de la Palabra en los Salmos

Es ya un hecho constatado por los especialistas en este campo que la edición final del Salterio se da en la época pos-





exílica. En realidad, el pos-exilio es el momento de la redacción final de la mayoría de los escritos que hoy componen el canon de la Biblia Hebrea o Antiguo Testamento (el canon corto o palestinese).

Al pos-exilio llegaron varias pequeñas colecciones de salmos que se pueden reconocer en los encabezados de varios salmos o secciones. Sin embargo, la división del Salterio en cinco «libros», emulando al Pentateuco o Ley de Moisés, es obra de los editores pos-exílicos. De la misma manera sucede con una pequeña colección de salmos conocida como «Salmos de la *toráh*» por tener como su tema central *la instrucción de la Palabra*. Son 17 salmos los que forman esta colección (1, 18, 19, 25, 33, 78, 89, 93, 94, 99, 103, 105, 111, 112, 119, 147, 148), y de ellos, los Salmos 1, 19 y 119 parecen ser los últimos en anexarse. Tanto la división de cinco libros como la temática de esos salmos hablan de una clara intención de hacer del Salterio una colección de cantos u oraciones cuyo eje dinámico lo constituya la *toráh*, la Palabra de Dios. Es decir, a los editores del Salterio les pareció que no sólo era necesario tener una parte del canon bíblico constituido en *toráh* («enseñanza»), sino que también hacía falta hacer del «himnario» del pueblo de Dios un verdadero «canto a la Palabra», una expresión didáctica-cultural de la voluntad de Dios.

Al tener la *toráh* como base de la instrucción para una vida en justicia y verdad, y un culto de acuerdo con la voluntad de Dios, los Salmos 1, 19 y 119 ofrecen los parámetros para entender cómo el ser humano y el mundo en general se insertan en los caminos de *YHVH*. En todos estos salmos se constata que la *toráh* se aplica a todo rincón de la vida humana.

Varios elementos caracterizan a los tres salmos: (1) tienen como su objetivo principal hablar de la importancia de la





Palabra (enseñanza) en la vida humana; (2) sus autores deliberadamente citaron (como antología) porciones de otras partes del canon hebreo.

En el caso del Salmo 1.1, con la cita del *ashrey* («dichoso», «feliz») y la antítesis entre los malvados y los justos, se hace eco, especialmente, del libro de Proverbios. Con los versículos 2 y 3 se hace una cita de Josué 1.7-9, relacionando a este salmo con la pasada historia de Israel desde la perspectiva de la historia deuteronomica (Dt 17.18-20) y el libro de Jeremías (17.5-8). Y con los versículos 4-6 se retoma uno de los temas clave de la literatura sapiencial: el tema del «camino» (conducta) y el del destino diferente del justo con el del malvado.

En el caso del Salmo 19 se nota una combinación del cosmos, la *toráh* y la oración, dando una importante e interesante secuencia: el idioma de los cielos, la instrucción de *YHVH* y la oración del salmista. Este salmo se alimenta sobre todo de Proverbios: alaba a *YHVH* como Proverbios alaba a la Dama Sabiduría (8.1-21). Además, al citar las palabras «ley», «dictamen», «preceptos», «mandato», «temor de *YHVH*» y «juicios», el autor coloca al salmo en sintonía con varias fuentes literarias: varios otros Salmos, Proverbios, Deuteronomio-Reyes, etc.

El Salmo 119 es un ramillete de frases recogidas de los otros libros del canon hebreo, incluyendo los salmos: literatura deuteronomica, las enseñanzas de Proverbios y, sobre todo, los discursos de Jeremías. También pueden encontrarse en el Salmo 119 rastros de Isaías y de Job. En efecto, si consideramos la fecha de composición de este salmo, podremos decir que el Salmo 119 es un extenso texto de promoción de la puesta en escrito de las Sagradas Escrituras que hoy componen casi todo el Antiguo Testamento. El Salmo 119, como lo parecen ser los Salmos 1 y 19, se produce en medio del calor y el entusiasmo





de la etapa final de la formación del canon hebreo. Por ello la insistencia en depender 100% de la Palabra de Dios; por ello es que se recogen textos y pensamientos de aquí y de allá dentro del texto canónico.

El Salmo 119 tiene 22 estrofas (como letras tiene el alfabeto hebreo), y cada una de ellas con ocho juego de líneas paralelas, empezando todos con la respectiva letra del alfabeto. En este salmo, que de suyo abarca toda la riqueza de los restantes 149 salmos, se encuentran expresiones de bendición y de alabanza (vv. 7, 18, 27, 62); hay palabras duras contra los malvados (vv. 22, 39) y dichos de aliento para el justo (vv. 1-2); hay acción de gracias (vv. 46 y 108), confesiones y lamentos (vv. 25, 28; hay afirmaciones de confianza y consejos para la vida (vv. 9, 33 y 44). Es decir, este salmo es un complejo enjambre de ideas y sentimientos que habla de la vida humana en su expresión cotidiana. El hecho de que el salmista haya estructurado el salmo cubriendo todo el alfabeto hebreo (algo así como de la *a* a la *z*) indica que su intención era abarcar todo lo que es el espacio y el tiempo de la vida humana.

Pero en medio de toda esa maraña de la vida se levanta un canto a la Palabra de Dios, que es en realidad un canto a Dios. Una lectura ininterrumpida del salmo, además de dejarnos casi exhaustos, nos deja impregnada en la memoria una sola idea: *la palabra de Dios es factor decisivo y esencial para cada rincón de la vida*. El énfasis en el tema de la Palabra es notorio. Además de los ocho sinónimos para referirse a ella, «ley», «testimonios», «mandamientos», «estatutos», «dichos», «juicios», «palabras», «ordenanzas», tenemos las palabras «camino» y «sendas». A ellas se les agregan todos los adjetivos que hablan de su eficacia en las diferentes áreas de la vida. Este conglomerado de palabras no es tanto una lista de sinónimos para referirse a una sola entidad sino más bien el vocabulario





que se refiere a una variedad de escritos que cumplen una misma función. Esta lista tiene como propósito incluir todo aquello que sirva para instruir al hijo de Dios en los caminos del Señor y de sus siervos. La Palabra de Dios es «guía y consejero, luz y verdad, rectitud y lealtad; enseña, ilumina y hace sabio, da juicio y discreción, discrimina el bien del mal, retiene y libra de pecado, ensancha el corazón, consuela y da la vida, defiende y da la paz; es preciosa y amable, buena y dulce, durable, acrisolada, justa, vasta, maravillosa y temible». Por ser tan esencial para la vida, el creyente no puede hacer otra cosa que estudiarla, meditarla, recordarla y no olvidarla, buscarla, obedecerla y cumplirla; la elige, la ansía, es el objeto de su amor, afección, celo y placer. En ella está su seguridad, confianza y esperanza. Ella es la fuente de su dicha total.

Ahora bien, ni la presencia del Salmo 1 al inicio del Salterio, ni la enseñanza de los Salmos 19 y 119 pretenden considerar de manera ingenua que «quien ama la Palabra de Dios y la medita día y noche tendrá éxito, prosperará». El Salmo 73, por ejemplo, es un serio desafío a una postura demasiado ingenua y estrecha respecto de lo que significa que «Dios bendice y prospera a los justos», si se toma al Salmo 1 fuera del contexto total de los Salmos y de la Biblia entera.

En efecto, lo que el Salmo 73 señala es que la bienaventuranza y la prosperidad de las que habla el Salmo 1 quedan matizadas por una importante porción del Salterio: entre la invitación de la responsabilidad obediente del Salmo 1 y la adoración exuberante del Salmo 150 se afirma que la vida del hijo y de la hija de Dios no está exenta de angustias, pruebas y dolores. A decir verdad, del Salmo 3 en adelante hasta llegar al final de la primera parte del Salterio (Sal 72), la mayoría de los salmos presentes en los dos primeros Libros del Salterio son de queja y lamento: «Dios mío, son muchos mis enemigos;





son muchos los que me atacan, son muchos los que me dicen que tú no vas a salvarme» (Sal 3.1-2, TLA). ¿Por qué? ¿Por qué si el Salmo 1 afirma la bienaventuranza, la prosperidad y el cuidado de Dios de los justos, una importante cantidad de salmos no hablan de otra cosa más que de las penurias y congojas de los justos?

El estudio cuidadoso del Salmo 73 y del uso de la palabra «bienaventurado» en el Salterio nos permiten ver que en la Palabra de Dios la bienaventuranza y la bondad divinas no afirman para nada el éxito material ni la prosperidad económica como medio para calificar lo bien que le va al justo, sino más bien señalan que la bienaventuranza o verdadera felicidad se manifiestan como el deleite o amor en y por la instrucción de *YHVH* (Sal 1.2-3), en el refugiarse en *YHVH* (Sal 2.12) y en el preocuparse por proteger al pobre y al débil (Sal 41.1). De hecho, llama poderosamente la atención que en el libro V (107-150), donde vuelven a concentrarse más las citas de la palabra «bienaventurado», al justo se lo califique como tal por hacer de *YHVH* su Dios, su refugio y la fuente de su instrucción.

Es sólo a partir de esta reorientación que el justo o piadoso está listo para «abandonarse a la alabanza» y no a la inversa. Es decir, entre la obediencia como premisa y la adoración como culminación se experimenta, de acuerdo con los Salmos, una vida de sufrimiento expresada en los salmos de lamento y queja, y una vida de esperanza afirmada en los himnos de confianza y gratitud.

En el libro de los Salmos, como sucede en toda la Biblia, no encontramos una religión fácil o una «gracia barata», en palabras de Dietrich Bonhoeffer. Y esto es lo que debemos





afirmar en el contexto de la práctica eclesial evangélica actual de América Latina.

## Dios bendice a los que cuidan de los pobres

Así como hay una «bienaventuranza» para quienes castigan a los malvados (Sal 137.8-9), también la hay para quien se preocupe por la situación de los pobres e indigentes (Sal 41.1). Una lectura cuidadosa del Salterio nos permite convencernos de la centralidad de la justicia social en este libro en el que la liturgia y la pastoral son centrales. En más de un lugar he afirmado –y, por supuesto, yo no soy el único– que el mensaje central de la Biblia, resumido en el *shemá* (Dt 6.4.5), abarca tanto la lealtad total a Dios y como la justicia social. Eso explica por qué Jesús, cuando se le inquiriere sobre «la palabra más importante en la Biblia», responda resumiendo los dos grandes bloques del Decálogo, preocupación por la fidelidad a Dios y preocupación por el bienestar del prójimo: Ama Dios con todo lo que eres y ama a tu prójimo como a ti mismo (Mc 12.28-34).

En un estudio del Salmo 100 he concluido que, en la adoración o liturgia, el centro de todos los componentes de la misma es el *conocimiento de Dios*: «conoced (*de'ú*) que *YHVH* es Dios...» (vv. 3 y 5). Todo gira en torno a esa verdad imperativa. Pero ¿qué significa ese «conocer a Dios»? ¿cómo reconocemos a ese Dios frente a otros posibles dioses? En un ejercicio de intertextualidad –la búsqueda de ecos temáticos y textuales en el resto de la Biblia– descubrimos tanto en la literatura profética como en los escritos juaninos que el conocimiento y reconocimiento del verdadero Dios se da por la vía de la justicia social y del amor radical al prójimo. Varios textos vienen a la mente al respecto: Oseas 4.1-3, 6-14; 5.1-5; 6.1-6;





1 Juan 4.7–5.5; cf, Romanos 13.8-10. Pero el más elocuente me parece que es Jeremías 22.13-16 (TLA, el énfasis es mío):

¡Qué mal te irá, Joacín!  
Edificas tu casa con mucho lujo;  
piensas ponerle grandes ventanas,  
y recubrirlas con finas maderas.  
Pero maltratas a los trabajadores,  
y para colmo no les pagas.  
Te crees un gran rey  
porque vives en lujosos palacios.  
Tu padre Josías disfrutó de la vida  
y celebró grandes fiestas,  
pero siempre actuó con justicia.  
Protegió al pobre y al necesitado,  
y por eso le fue bien en todo.  
*¡A eso le llamo conocerme!*

El Salmo 100 nos desafía a considerar que la adoración –el ejercicio litúrgico– es una fuerza tanto iconoclasta como justiciera. En el culto no hay espacio para otros dioses ni para la injusticia y la maldad. Por ello, dice el Salterio en varios de sus salmos que, en el culto y en el ejercicio pastoral, los himnos y las oraciones son el medio por los cuales los «sin voz», los que han perdido la capacidad y el poder de articular su propia voz –ya sea por el profundo dolor que ha reducido el habla a quejidos y lamentos o por la opresión y la injusticia– la recuperan y la hacen bien audible por medio de la solidaridad de la comunidad de fe que los cobija y la voz de Dios, que es la voz de su Palabra.

Veamos como ejemplo los Salmos 9 y 10. Se trata de un poema que arranca con la voz afirmativa y enérgica del poeta hablando en primera persona: *te alabo, proclamo, me alegro,*





*me regocijo, canto* (vv. 1-2). A esa voz se agrega la poderosa acción divina –en segunda persona– en contra del malvado y a favor del pobre o inocente: «tú has mantenido [mi derecho y mi causa], te has sentado [para juzgar con justicia], tú reprendiste [a las naciones], tú destruiste [al malvado], tú borraste [el nombre del malvado para siempre], tú arrancaste [las ciudades de los malvados]». Pero cuando el poeta habla de los malvados, los cita sólo en tercera persona, distanciándolos de sí mismo y de los pobres de tal modo que, aunque físicamente los tuviera encima, lingüísticamente los relega al «silencio». El salmista, en un acto de solidaridad y suprema valentía, le niega al enemigo el derecho de voz en su canción de protesta ante Dios. Así el salmo se convierte en un acto social de descalificación del malvado. De este modo el poema se convierte en el único medio a través del cual el pobre y vulnerable puede expresar su voz en forma audible y enérgica. Y esto sólo se logra teniendo a *YHVH*, juez justo, como interlocutor (1995, pp. 218-221). De acuerdo con el libro de los Salmos, sólo cuando *YHVH* es el interlocutor del pobre, éste tiene la posibilidad de ser escuchado (véase el caso del Salmo 109 como otro ejemplo). Por ello tiene inmenso valor orar con los Salmos, pues ellos vienen a ser «hoy» como «ayer» uno de los pocos medios –y a veces el único medio– a través del cual el afligido y maltratado no sólo pueden articular su voz sino también hacerla oír en un foro en el que el interlocutor más importante es nada menos que *YHVH*, «el Dios de los pobres».

## Conclusión

¡Qué lejos está toda esta enseñanza de la actividad litúrgica y eclesial de tantos grupos autodenominados «evangélicos»! El desafío que tenemos por delante es «escuchar aten-





tamente» el mensaje total de la *toráh*, de los profetas y de los Salmos, y reconocer que la vida cristiana –y en especial su liturgia– no es tan sólo oraciones e himnos para reconocer el poder y la gloria de Dios y darle gracias por sus bondades y bendiciones sino sobre todo instrucción para forjar una vida orientada por la voluntad de Dios y para entrenarse en el camino de la oración, la liturgia y la vida.

La himnología contemporánea, en una gran proporción, va en contra de los principios antes articulados y que emanan del mensaje de la Palabra de Dios. En la liturgia e himnología evangélica latinoamericana no hay denuncia ni espacio para la afirmación solidaria ni la restauración del angustiado y doliente. El mensaje de los cantos no alienta la creación de una comunidad de servicio, sino la creación o afirmación de un imperio con un rey glorificado y majestuoso, ambos ajenos a las necesidades de los pobres y abatidos, que toman partido con los señorones dueños del poder eclesiástico quienes definen la bienaventuranza y la prosperidad (de las que habla el Salmo 1) como una vida carente de problemas y enfermedades, repleta de bienes materiales y con un pase seguro a la gloria.

La vida eclesiástica, por su parte, ha silenciado la Palabra de Dios y ha convertido en su «deleite» e inspiración la voz «serpentina» de líderes ávidos de poder y riquezas. ¿Cuántas de las llamadas mega iglesias han cambiado la predicación expositiva de la Palabra por complacientes «masajes espirituales» o, lo que es peor, por relatos de «revelación directa de Dios» a tal o cual apóstol o profeta? En más de una ocasión he estado en lugares en los cuales el pastor termina el culto con tan sólo la lectura del texto bíblico de su sermón y la bendición pastoral, porque «el equipo de alabanza» no le dejó tiempo para la predicación.





## Bibliografía

Brueggemann, Walter

- 1991 «Bounded by Obedience and Praise» en *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 50: 63-92.

Cook, Stephen L.

- 2004 *The Social Roots of Biblical Yahwism*, Studies in Biblical Literature, Society of Biblical Literature, Atlanta.

Deissler, Adolf

- 1955 *Psalm 119 (118) un seine Theologie*, Münchener Theologische Studien 1/2, Zink, Munich, pp. 270-280.

González, Ángel

- 1966 *El libro de los Salmos*, Editorial Herder, Barcelona.

Levenson, Jon D.

- 1987 «The Sources of Toráh: Psalm 119 and the Modes of Revelation in Second Temple Judaism» en P. D. Miller, P. D. Hanson y D. McBride, eds., *Ancient Israelite Religion*, Fortress Press, Filadelfia, pp. 563-567.

Mays, James Luther

- 1987 «The Place of the Toráh-Psalms in the Psalter» en *Journal of Biblical Literature* 106: 3-12.





Sicre, José Luis

1992 *Profetismo en Israel*, Editorial Verbo  
Divino, Estella.





## Autoras y autores

*Francisco Mena Oreamuno*, costarricense, catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica, Doctor en Educación, Máster en Ciencias Bíblicas, miembro de la Iglesia Luterana de Costa Rica.

*Nancy Elizabeth Bedford*, argentina, catedrática de Teología Sistemática en *Garrett-Evangelical Theological Seminary*, Estados Unidos, y profesora extraordinaria no residente de Teología del Instituto Universitario ISEDET, Argentina. Doctora en Teología por la Universidad de Tubinga, Alemania. Es miembro de una comunidad menonita.

*Juan José Barreda Toscano*, peruano, pastor de la Iglesia Evangélica Bautista de Constitución, en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Doctor en Teología, con mención en Biblia, del Instituto Universitario ISEDET. Secretario de Publicaciones de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y Coordinador de *Bíblica Virtual*, escuela de exégesis bíblica *online*.

*Nicolás Panotto*, argentino. Licenciado en Teología del Instituto Universitario ISEDET, estudiante de Maestría en Antropología Social y de Doctorado en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina). Director del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). Coordinador del núcleo Buenos Aires de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

*Elizabeth Salazar-Sanzana*, chilena, Doctora en Ciencias de Religión, área de Teología e Historia (UMESP Brasil),





Maestría en Historia (UMESP), Pedagogía (Universidad La República, Chile), con estudios en Género y Teología (Bossey, Ginebra). Miembro de ASETT, docente de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile y de otras universidades. Asesora Teológica y miembro de la Iglesia Evangélica Pentecostal.

*Flávio Conrado*, brasileño, Doctor en Antropología por la Universidad Federal de Rio de Janeiro, con pos-doctorado por la Universidad de Montreal, Canadá. Es editor de la revista *online* y casa editorial *Novos Diálogos*.

*Martín Ocaña Flores*, peruano, pastor bautista. Realizó sus estudios de Teología en el Seminario Evangélico de Lima, en el Centro Evangélico de Misionología Andina, ambos en Perú, y en la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Sus estudios en Psicología los realizó en la UNPI University, Florida, Estados Unidos.

*Ofelia Ortega*, cubana, pastora de la Iglesia Presbiteriana Reformada de Cuba, profesora del Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, Cuba. Presidenta del Consejo Mundial de Iglesias por América Latina y el Caribe.

*Luis Marcos Tapia Rubio*, chileno, pastor bautista y profesor de Filosofía. Investigador y profesor en el Centro Ecuménico Diego de Medellín, Chile, estudiante de Magister en Filosofía en la Universidad de Chile. Colabora con el equipo coordinador del núcleo en Santiago de Chile de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, en el Grupo Bíblico Universitario y en Nación Juvenil.

*Edesio Sánchez Cetina*, mexicano. Consultor de Traducciones Bíblicas con las Sociedades Bíblicas Unidas, Doctorado (PhD) en Exégesis y Teología Bíblica, Ministro ordenado de la Iglesia Presbiteriana de México.





*Harold Segura* (editor), colombiano, pastor bautista, teólogo y administrador de empresas. Director de Relaciones Eclesiásticas de Visión Mundial para América Latina y el Caribe. Miembro de la Junta Directiva de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Estudiante del Programa de Doctorado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, de Colombia.





Este libro fue impreso  
en enero de 2012 por  
Grancharoff Impresores,  
Tapalqué 5868, Buenos Aires, Argentina.  
impresores@grancharoff.com  
Tel. 54-11-4683-1405  
Tirada: 1.500 ejemplares

