

Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina

La recepción de conceptos teológicos
de liberación a través de la
teología pentecostal

Editado por Michael Bergunder

Heidelberg
Universidad de Heidelberg

2009

Título del original en alemán: Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika: Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie.

Editado por Michael Bergunder (Weltmission heute; 39). Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland, 2000.

Traducido por Marco Fajardo, reelaborado por Daniel Frei, revisado por Daniel Chiquete

Diagramación: Ellen Weinel

Índice

1. A modo de introducción. Movimiento pentecostal en América Latina: teorías sociológicas y debates teológicos
Michael Bergunder 5
2. ¿Los pentecostales y carismáticos son fundamentalistas? Una visión general acerca del uso americano de estas categorías
Russel P. Spittler 51
3. Los principios sociales del antiguo movimiento pentecostal norteamericano
Cecil M. Robeck, Jr. 70
4. Formación de conciencia, conversión y convergencia: Reflexiones acerca de las comunidades eclesiales de base y el emergente movimiento pentecostal en América Latina
Charles E. Self 84
5. Movimiento pentecostal y Teología de la Liberación: Dos manifestaciones de la Obra del Espíritu Santo para la renovación de la Iglesia
Juan Sepúlveda 104
6. El Reino de Dios y el círculo hermenéutico: Práctica pentecostal en el Tercer Mundo
Douglas Petersen 118

7. Pentecostales y la práctica de la liberación: Propuesta para una formación teológica subversiva Cheryl Bridges Johns	136
8. Los lineamientos de una ética social pentecostal: Una visión hispano-norteamericana Eldin Villafañe	153
Fuentes	168

1. A modo de introducción

Movimiento pentecostal en América Latina: teorías sociológicas y debates teológicos

Michael Bergunder

A lo largo del siglo XX, el movimiento pentecostal se ha desarrollado como uno de los elementos del cristianismo más dinámicos a nivel mundial.¹ Algunos observadores calculan que el 20 % de la cristianidad mundial pertenece al cristianismo pentecostal-carismático.² La magnitud y el significado del movimiento pentecostal contrasta con una, hasta ahora, insuficiente atención de parte de las grandes iglesias, la teología académica y la ciencia religiosa en Alemania. Eso seguramente se explica porque el movimiento pentecostal alemán juega un rol menor, mirado desde la perspectiva numérica, en Alemania. Sin embargo, en vista del gran significado global del fenómeno, esta atención menor que se le brinda al cristianismo pentecostal-carismático en Alemania apenas puede justificarse.

Uno de los centros de crecimiento pentecostal es América Latina. Según cálculos conservadores, en 1998 entre 11 y 15 % de los habitantes de América Latina eran protestantes, de los cuales la mayoría de ellos serían pentecostales.³ Las estadísticas de los últimos decenios muestran un constante crecimiento de los protestantes entre la población, lo cual en primera instancia se atribuye a los grandes éxitos de la propaganda misionera del movimiento pentecostal. Incluso, hay ob-

¹ Con respecto a una distinción de términos entre Pentecostales y Carismáticos, comparar el documento de R. Spittler impreso en este boletín.

² Según la apreciación de D.B. Barrett, de todas maneras hay que considerar como muy optimista el cristianismo Carismático que tenía en 1995 alrededor de 463.741.000 miembros en todo el mundo, los que serían en porcentaje alrededor del 23,9 % del cristianismo mundial (compare con Barrett, 1995: 25). Como limitación hay que mencionar que la fragmentación en innumerables iglesias y grupos independientes unos de otros, representa una característica típica del cristianismo carismático, eso significa que lo que se hace usualmente de sumar todo para recibir una cifra total, no esta exento de problemas.

³ Compare con Freston, 1998: 337-338.

servadores que señalan que en algunos países de América Central en un futuro cercano los católicos ya no serán la mayoría de la población.⁴

Es usual que el movimiento pentecostal latinoamericano sea etiquetado con una serie de estereotipos estigmatizadores. Así, los pentecostales en América Latina son caracterizados, por ejemplo, como ayudantes en el cumplimiento de los derechos religiosos en los Estados Unidos, como tentación para los más pobres entre los pobres, como desinteresados en los cambios sociales o como ateológicos, por nombrar algunos.⁵

Muchas veces, debido a dichas percepciones, la socialmente crítica Teología de la Liberación, así como las comunidades de base política y socialmente inspiradas por ésta, son vistas como antípodas naturales en relación al movimiento pentecostal. Ambos movimientos suelen aparecer como irreconciliables.

Sin embargo, esta imagen de la supuesta confrontación entre comunidades de base y el movimiento pentecostal no corresponde al conocimiento científico. Nuevas investigaciones provenientes de las Ciencias Políticas y las Ciencias Sociales entregan una visión muy diferente del movimiento pentecostal latinoamericano, como se muestra en el anexo.

La discusión ecuménica en relación al movimiento pentecostal latinoamericano sufre de un problema aún más grave: no se toma en cuenta cómo el movimiento pentecostal se interpreta a sí mismo. El desconocimiento de esto conduce automáticamente hacia argumentos erróneos.

Este libro tiene la explícita intención de acabar con estos malentendidos. Las reflexiones teológicas de importantes teólogos pentecostales son presentadas en versión alemana. En vista de la supuesta confrontación entre el movimiento pentecostal y las comunidades de base, se eligieron sobre todo aquellos artículos que atestiguan una intensa recepción teológica pentecostal de planteamientos teológico-liberadores. No tomar esto en cuenta significa que es imposible un juicio responsable del movimiento pentecostal latinoamericano.

⁴ Compare con Stoll, 1990: 333-338.

⁵ Compare con Stewart-Gambino & Wilson, 1997.

Esperamos haber logrado una introducción satisfactoria acerca del estado actual de la teología pentecostal. Si se desea ampliar la lectura las lectoras y los lectores interesados son remitidos a datos bibliográficos que posibiliten esto.

La meta de esta publicación es estimular una discusión acerca del movimiento pentecostal llevada a cabo por el espíritu ecuménico.

Intentos de explicación sociológica del movimiento pentecostal latinoamericano

El considerable crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina ha llamado la atención especialmente entre etnólogos y sociólogos. En los últimos decenios se realizó un gran número de importantes estudios etnológicos, basados en investigaciones de campo en comunidades pentecostales latinoamericanas.⁶

Macroteorías

Para la interpretación de los resultados de la investigación etnológica repetidamente se recurrió a macroteorías sociológicas. Se intentó explicar la aparición y el crecimiento del movimiento pentecostal latinoamericano teniendo como telón de fondo procesos socioeconómicos de erosión y transformación. Como clásicos se puede citar los estudios de C. Lalive d'Espinay y E. Willem, ambos aparecidos en la segunda mitad de los años sesenta.⁷

Basándose en encuestas realizadas en Chile, C. Lalive d'Espinay defiende la visión de que las condiciones anómicas del cambio socio-cultural ofrecieron al movimiento pentecostal una red social que parcialmente reemplazó viejas y colapsadas estructuras de solidaridad. Según Lalive d'Espinay, el movimiento pentecostal se extendió entre las clases desposeídas sin un puesto de trabajo seguro, entre las cuales el investigador cuenta con el subproletariado urbano, el campesinado

⁶ Existe una Bibliografía extensa que nos ofrece una buena supervisión acerca del estado actual de la investigación, para eso compare con Droogers, 1998.

⁷ Compare con Lalive d'Epinay, 1969; Willems, 1967.

parcial o talmente proletario, así como las pequeñas capas medias.⁸ En las comunidades pentecostales, estas personas encuentran el reemplazo del sobreviviente sistema feudal de la hacienda, donde el pastor pentecostal asumiría la posición del patrón.⁹ En la analogía con la hacienda, Lalive d'Espinay observa al movimiento pentecostal como una comunidad totalitaria, la cual tiende a apartarse de la sociedad y a construirse un mundo propio.¹⁰ El resultado sería una total pasividad social:

“Existen dos causas por las cuales el movimiento pentecostal vive una contradicción interna básica: por un lado debe predicar la ruptura con el mundo; pero por otro, necesita moverse en ese mundo para vivir y realizar sus actividades económicas así como su dinámica evangelizadora (proselitismo). Como un intento de solución a esta contradicción, el movimiento enseña a sus seguidores una ética de la pasividad”.¹¹

A raíz de este análisis, Lalive d'Espinay concluye que el movimiento pentecostal apoya “a través de su pasividad y sumisión a una sociedad capitalista dependiente con un orden establecido”¹², por lo cual además juega un rol extremadamente conservador y estabilizador del sistema. Por lo menos el investigador admite que el movimiento pentecostal le reconoce a cada persona un “mínimo de dignidad humana”.¹³

E. Willems representa un principio teórico similar a Lalive d'Espinay, pero llega a conclusiones opuestas.¹⁴ Willems examina la función social del protestantismo en Brasil y Chile durante los grandes cambios socioculturales que experimentaron estos países durante los años 40 y 50. El objeto principal de su investigación es el movimiento pentecostal, visto por él como típico representante del protestantismo americano. A diferencia de Lalive d'Espinay, Willems ve en las co-

⁸ Compare con Lalive d'Epinay, 1983: 48.

⁹ Compare con Lalive d'Epinay, 1969:128-132.

¹⁰ Compare con Lalive d'Epinay, 1983:49.

¹¹ Lalive d'Epinay, 1983: 49-50 (borrado lo en negritas).

¹² Lalive d'Epinay, 1983: 51.

¹³ Lalive d'Epinay, 1983: 51.

¹⁴ Compare con lo siguiente: Willems, 1967: 133-159, 247-260.

comunidades pentecostales una forma de organización que es una decidida antítesis de la vieja y colapsante sociedad feudal, porque en ellas se recalca la igualdad de todos los creyentes, además que la prédica se realizaba sin la mediación de una élite paternalista, ya sea ésta de un sacerdote o un patrón. Más allá de toda duda, este cientista cree que las concepciones morales de los pentecostales representan un eficaz remedio para enfrentar la anomia. La afiliación (=conversión) a la creencia pentecostal para personas socialmente desarraigadas significa la acogida en una comunidad personal, en la cual personas anónimas se convierten en hermanos y hermanas, y los perdedores de la sociedad en héroes de la creencia bendecidos con dones espirituales. La ética puritana lograba así que ya no se gastara el dinero en alcohol, tabaco, juegos de azar y similares, de forma que estos recursos financieros quedaban libres para un ascenso social. Para Willems, el movimiento pentecostal no sólo es la respuesta a una situación anómica, creada por la industrialización y la urbanización, sino también un terreno fértil para la aparición de una clase media. Según su opinión, el movimiento pentecostal estimula activamente un proceso de modernización.

Estas notables contradicciones en el intento de explicar sociológicamente el movimiento pentecostal latinoamericano permanecen sin resolverse hasta el día de hoy. Aún se encuentran en la investigación modelos de interpretación contrapuestos.¹⁵

Ciertamente, un renombrado estudio de 1990 de D. Martin ha llevado al discurso sociológico actual a inclinarse por la visión de Willems.¹⁶ Martin apunta al crecimiento del movimiento pentecostal latinoamericano como parte de un proceso de transformación global. Tal como Willems, D. Martin ve al movimiento pentecostal como típico representante del protestantismo, y entiende su crecimiento como la forma de protestantización de América Latina. Para él, este fenómeno tiene paralelos históricos con el metodismo. El mismo significado que tuvo el metodismo durante la revolución industrial en Ingla-

¹⁵ Compare por ejemplo con Butler Flora, 1976; Hoffnagel, 1979; Hoffnagel, 1980, Mariz, 1994; Hoekstra, 1998.

¹⁶ Compare con Martin, 1990, compare también con Martin, 1993; Martin, 1994.

terra, y más tarde en la primera época de la sociedad norteamericana para la promoción de cambios sociales, le corresponde según él al movimiento pentecostal en América Latina.¹⁷ La analogía estructural entre metodismo, el cual es señalado por Martin como la segunda ola protestante, y el movimiento pentecostal como tercera ola protestante, residiría en que ambos rompen con la tradicional “unidad de pueblo y religión, iglesia y estado, comunidad local e iglesia local”¹⁸ y crean espacios de libertad social (“protective social capsule”¹⁹), los cuales estimulan una liberalización y diferenciación de la sociedad. En las comunidades pentecostales, las personas tienen la oportunidad de aprehender capacidades de organización, dirección de grupos, ejecución en acciones propagandistas, cosas todas que les pueden ser de extraordinaria utilidad en su vida diaria.²⁰ Martin también nos remite a las positivas consecuencias de la rigurosa ética que se encuentran en Willems.

Para Martin, la postura apolítica de los pentecostales se adecua a los desafíos sociales:

“La indiferencia política de los pentecostales es, sociológicamente hablando, bastante ‘progresista’. Fue creada bajo condiciones americanas, y esas son las mismas condiciones que le entregan la capacidad de crear espacios democráticos libres. Por cierto que el movimiento pentecostal ayuda a la diferenciación del Norte y Sudamérica, y por lo mismo se adelanta a su tiempo, si es que se puede hablar en términos evolutivos”.²¹

Sin embargo, al mismo tiempo Martin recalca que el movimiento pentecostal, independientemente de sus raíces norteamericanas, nace en Sudamérica con una religión completamente indígena, haciendo referencia a la amplia independencia organizacional y la receptividad de la tradicional religiosidad popular.

La tesis de Martin, de que el crecimiento pentecostal en América Latina debía entenderse como protestantización, encontró gran eco y

¹⁷ Compare con Martin, 1990: 27-46.

¹⁸ Martin, 1990: 31.

¹⁹ Martin, 1990: 284.

²⁰ Compare con Martin, 1990: 231.

²¹ Martin, 1993: 108.

acogida. Seguramente también está relacionado con que al mismo tiempo, y en forma independiente, el etnólogo norteamericano D. Stoll publicó su libro “¿América Latina se vuelve protestante?”. Stoll también habla de una protestantización y su libro, que desde el punto de vista teórico aporta pocas cosas nuevas, entrega impresionantes estadísticas demostrando el crecimiento del protestantismo latinoamericano.²²

Las debilidades de un principio macro teórico se notan especialmente en el modelo explicativo de Martin. En cuanto eleva al protestantismo a término clave y propone un marco explicativo histórico-global, el movimiento pentecostal se diluye en una formación abstracta, en los cuales los individuos y sus acciones entre ellos ya no pueden verse.²³ El valor heurístico de este punto de vista, que escasamente se relaciona con el objeto de estudio, se vuelve así cuestionable.

Comportamiento social

Con D. Martin la interpretación macro teórica del movimiento pentecostal latinoamericano alcanza su punto culminante. Sin embargo, etnólogos más jóvenes, que disponen en el campo de la investigación de experiencias propias con el movimiento pentecostal, la teoría de Martin fue recibida críticamente.²⁴ Esto tiene su causa más profunda en el hecho de que en la sociología existe una tendencia que se concentra en principios teóricos, los cuales se ubican entre la micro y la macro teoría (por ejemplo Giddens, Bourdieu), de forma que se le entrega especial atención a los motivos, expectativas y actuaciones de los individuos. Especialmente en los años 90 aparecieron un gran número de estudios respecto a las causas del comportamiento social de los miembros de las parroquias pentecostales, cuyos resultados más importantes se presentan brevemente a continuación.

²² Compare especialmente con Stoll, 1990: 333-338.

²³ Compare también con Freston, 1998: 351-352.

²⁴ Compare por ejemplo con Míguez, 1998: 9; Kamsteeg, 1998b: 23-24.

Forma de personalidad

La pregunta acerca de un posible potencial emancipatorio de un hábito pentecostal específico (en el sentido de Bourdieu) es contemplado desde distintos puntos de vista.

F. Kamsteeg describe a raíz de sus investigaciones de campo en Perú las estructuras de poder religiosas en una parroquia pentecostal.²⁵ El pastor, en su rol de especialista religioso, concentra casi todo el poder en sí; decide el contenido del culto, tiene la última palabra en casi todos los asuntos parroquiales y posee gran influencia en la vida privada de los fieles. Sin embargo, su poder religioso está limitado por el hecho de que su salario y el financiamiento de las actividades parroquiales en gran medida provienen de donaciones voluntarias de los fieles, por lo que los descontentos fieles en todo momento pueden marcharse a otra iglesia pentecostal.

Más allá de esto, Kamsteeg observó en las iglesias pentecostales una forma especial de lucha de poder entre el pastor y los laicos, los cuales urgen por una especialización religiosa:

“La especialización religiosa es una de las más grandes paradojas del movimiento pentecostal. El cargo del pastor, un especialista por excelencia, está abierto a la membresía (masculina). Esto no importa mucho en sí, pero lo que hace especial el caso pentecostal es que esta posibilidad teórica sea practicada en gran escala. Todos los creyentes pueden – y efectivamente lo hacen – participar activamente en el (simbólico) juego de poder predominante. Por supuesto que no todos aprovechan esta posibilidad, pero explícitamente no está reservada para una determinada ‘intelligentsia’ en especial”.²⁶

La estructura de poder al interior de la iglesia pentecostal, que de manera paradójica une tendencias jerárquicas e igualitarias, es según Kamsteeg extremadamente dinámica y siempre debe estar preparada para algo nuevo. Así los miembros de la iglesia reciben amplias facultades de participación, lo cual fortalece su gran competencia social.

C. L. Mariz investigó en qué medida la devoción pentecostal apoya la responsabilidad individual del ser humano. Llegó a la conclusión

²⁵ Compare con Kamsteeg, 1998^a y compare también con Kamsteeg, 1991.

²⁶ Kamsteeg, 1998a: 88.

que el movimiento pentecostal latinoamericano posee una posición intermedia entre una visión de mundo fatalista y la creencia en la plena autonomía del ser humano, con lo cual se mueve en la frontera entre el mundo tradicional y el moderno.

“Esta situación de ‘líneas fronterizas’ hace atractivo al movimiento pentecostal al permitir al grupo: (1) mezclar problemas individuales y sociales, (2) adherirse a la autonomía individual y designarles un rol de mediador en la transformación de otros individuos, sin hacerlos responsables de sus errores, tal como lo haría una visión de mundo puramente individualista, (3) juntar los polos místico-mágicos de la religión con lo ascético-ético, (4) apoyar y fortalecer los esfuerzos individuales por alcanzar la transformación individual y un cambio de la realidad”.²⁷

Esta tesis es ilustrada por Mariz en el ejemplo de la rigurosa ética pentecostal que rechaza el uso del alcohol, el tabaco y las drogas.²⁸ Según los resultados de un análisis de entrevistas con pentecostales brasileños, los cuales afirmaban haber dejado el alcoholismo luego de una conversión, queda claro que los informes de conversión no están focalizados tanto en el reconocimiento de pecados individuales, sino más bien se tematizan en torno a la liberación de la náusea, término por el cual se entiende de la misma manera la enfermedad, la injusticia y el vicio. El vicio se “objetiviza”, ya que se ve la acción del diablo como la causa real de la caída en el vicio. Así se constituye para Mariz un especial y pentecostal modo de ver la autonomía humana:

“Una pequeña y unida comunidad de ‘hermanos’ ayuda a liberar al alcohólico del mundo, mientras que Dios provee el poder absoluto y moral para liberarse de las múltiples fuerzas que le han sido robadas a la moral. Así, el movimiento pentecostal ayuda al individuo a descubrir su autonomía, comprometiéndose contra la opresión social mediante otro modelo social, y atacando la opresión espiritual con otro poder moral sobrenatural más fuerte”.²⁹

Según Mariz, en esta visión se encuentra un impulso crítico que no debe ser subestimado, porque la causa del alcoholismo se ve en la de-

²⁷ Mariz, 1998: 220.

²⁸ Compare con Mariz, 1998.

²⁹ Mariz, 1998: 220.

sechabilidad de la sociedad (“el mundo”) y no existe sólo una responsabilidad individual.

Rol de la mujer

Gracias a recientes investigaciones etnológicas, el rol de la mujer al interior del movimiento pentecostal latinoamericano se reinterpreta totalmente de nuevo. E. Brusco investigó en Colombia cómo la conversión hacia el movimiento pentecostal cambia la vida de los conversos en el hogar.³⁰ Las mujeres, siendo la mayoría de los miembros eclesiásticos, juegan un importante rol en la vida comunitaria.³¹ A pesar de que las mujeres escasamente acceden a altos cargos al interior de la comunidad eclesiástica, según Brusco disponen de círculos femeninos muy activos, que conforman el corazón de muchas comunidades, y de hecho constituyen una organización paralela a la comunidad oficial con mucha influencia.

Según Brusco, en muchos casos la mujer se convierte primero y luego insta a su marido a hacer lo mismo. Cuando ambos se han convertido a la creencia pentecostal, el marido deja el machismo, lo cual tiene consecuencias concretas en las clases bajas, donde los pentecostales encuentran amplia acogida. El marido ya no perjudica el presupuesto familiar con un exagerado consumo de alcohol,³² promete fidelidad conyugal y respeto a la mujer, y en caso de problemas matrimoniales la mujer puede dirigirse a autoridades eclesiásticas como mediadoras.

Para Brusco, quien escribe concientemente desde una perspectiva feminista, se trata de una profunda forma de emancipación femenina,

³⁰ Compare con Brusco, 1993: Brusco, 1995. Brusco en su investigación no separa entre Pentecostales y Evangélicos, su material empírico fue coleccionado sobre todo en comunidades Pentecostales. Compare también, Gill, 1990. Que ha llegado a resultados parecidos en su investigación de campo en la ciudad de La Paz (Bolivia).

³¹ Compare con Brusco, 1993: P.156-157. Hay que ver en este contexto también que en religiones afro-americanas, en el movimiento Católico carismático, en el culto dominical católico y en comunidades de base; las mujeres forman la mayoría de los participantes.

³² Compare aquí, pero con la observación crítica de Míguez, 1998: 11-12.

ya que según su opinión las normas sociales son cambiadas favoreciendo a la mujer:

“Con la conversión, el machismo y la masculinidad creada socialmente, que define el rol masculino en grandes sectores de la población mestiza de Colombia, son reemplazados por la creencia evangélica, la cual define a su vez claramente qué se espera de la relación matrimonial entre un hombre y una mujer. Una consecuencia de la conversión es que se redefinen los límites entre la vida pública del hombre y la vida privada de la mujer. Cambia la posición de poder de los integrantes de la pareja”.³³

Las tesis de Brusco han tenido una amplia acogida³⁴, porque en la discusión feminista entre tanto se diferencia claramente entre práctica e ideología. Sin embargo, deben tenerse en cuenta las diferencias con el feminismo:

“El movimiento pentecostal parece adoptar una posición intermedia entre machismo y feminismo, el cual (el feminismo) es percibido como una amenaza para la continuidad de la familia, la cual (la familia) es el motivo de existencia de muchas mujeres oprimidas. Por estas razones, el movimiento pentecostal parece tan tentador para las mujeres, las cuales después de la conversión alcanzan gran autonomía en relación a su marido y su familia, al tiempo que evita una confrontación directa”.³⁵

Sin embargo, la nueva definición de la esfera privada puede traer como consecuencia la apertura de nuevos espacios sociales para la mujer. En este sentido debe hacerse referencia a la acción pública de misioneras y a la existencia de iglesias pentecostales que ordenan a mujeres como pastoras.³⁶

Compromiso social

Otro campo de la nueva investigación etnológica se concentra en el compromiso social de los pentecostales, entregando una imagen bien

³³ Brusco 1993: 147-148.

³⁴ Compare por ejemplo con Gill, 1990; Smilde, 1994; Drogus, 1997; Mariz y Machado, 1997; Sloomweg, 1998.

³⁵ Mariz & Machado, 1997: 52.

³⁶ Compare con Mariz & Machado 1997: 49.

diferenciada. John Burdick posee ejemplos de Brasil, donde los pentecostales se destacan al interior de las organizaciones vecinales, y parcialmente ocupan posiciones de liderazgo.³⁷ Según su impresión, en algunos lugares los pentecostales evitan participar debido a motivos eminentemente sociales y prácticos, más que por la estructura de la comunidad y la ideología pentecostal en sí mismas. Según Burdick, los pentecostales suelen participar en zonas donde la población es nueva y heterogénea, y en las cuales las organizaciones vecinales no se encuentran bajo la influencia tradicional de las élites católicas. Allí donde la vida sociocultural de una comuna está dominada por élites católicas, los pentecostales frecuentemente se encuentran social y religiosamente marginados, y sólo reciben ocasionalmente la oportunidad de participar activamente en decisiones comunales.

La activa participación de los pentecostales también puede comprobarse en luchas obreras y por la posesión de la tierra.³⁸ Burdick demuestra que los pentecostales toleran la pobreza, pero no la miseria. Asimismo señala que, en conflictos sociales, muchas veces los miembros de la comunidad tienen posiciones más radicales que sus pastores. Debido a que los estudios del comportamiento social de los pentecostales muchas veces se basan en entrevistas a sus pastores, escasamente se toman en cuenta las posturas socialmente críticas de los laicos pentecostales.³⁹

Mientras tanto, entre los etnólogos se ha impuesto la idea de que la postura del movimiento pentecostal en relación a la necesidad de un activo compromiso por justicia social es contradictoria, porque va desde no involucrarse hasta una participación activa. En este sentido, aún falta un análisis social más exacto de este fenómeno.⁴⁰

³⁷ Compare con Burdick, 1993a: 22-28; Burdick 1993b: 206-212. Sin embargo compare también con Míguez, 1998: 135-138.

³⁸ Compare con Burdick, 1993a: 28-33; Burdick, 1993b: 212-216; Hoekstra, 1998: 158-159; Kamsteeg; 1998b: 80-81.

³⁹ Compare con Burdick, 1993a: 29.

⁴⁰ Compare además con Ireland, 1993; Ireland. 1997. Ireland distingue diferentes formas de conversión Pentecostal. Sólo en el caso, como él lo llama "Conversión Continuada". Se puede observar también un involucramiento social de los Pentecostales.

Religiosidad popular

En la investigación sociológica se ha tematizado la relación del movimiento pentecostal y las distintas manifestaciones de la religiosidad popular latinoamericana, aunque más bien en forma marginal.⁴¹ Aunque muchos estudios, sobre todo aquellos orientados macroteóricamente, apenas debaten la pregunta de una religiosidad popular conjunta, ya que más bien tienden a pensar en el movimiento pentecostal como un fenómeno especial,⁴² existen interesantes suposiciones teóricas. D. Martin habla de la “unión de lo muy viejo con lo moderno”⁴³ al interior del movimiento pentecostal latinoamericano. Bajo criterios sociológicos, Martin se refiere así al fenómeno de que un movimiento moderno está marcado por una religiosidad popular premoderna.⁴⁴

De forma similar argumenta C. Parker en un estudio en relación a la religión popular y la modernización de América Latina, cuando se refiere al movimiento pentecostal y a las religiones afroamericanas como nuevas formas de la religiosidad popular.⁴⁵ Parker ve en estas nuevas tendencias religiosas un indicio de que en América Latina la modernidad no está acompañada de una secularización, que traería consigo el fin de la religión popular. La Iglesia Católica simplemente perdería con la aparición de nuevos movimientos religiosos su monopolio sobre la religión de un pueblo, en favor de una pluralización religiosa.

Desgraciadamente se ha investigado poco al movimiento pentecostal como religión popular latinoamericana. Esto es bastante lamen-

⁴¹ Además, compare por ejemplo con Droogers et al., 1991, donde el movimiento Pentecostal es tratado como parte natural de la religiosidad popular latinoamericana.

⁴² Compare por ejemplo con (Howe 1980a); Willemier Westra, 1998. Compare además Mariz, 1994: especialmente las páginas 61-80, lo que tienen en común el movimiento Pentecostal y los cultos afro-brasileños.

⁴³ Martin, 1990: 282.

⁴⁴ Compare con Martin, 1990: 282-283. Compare también con Willems, 1967: páginas 36-37, 133,249. Y también compare, respecto a lo mismo con Bergunder, 1998, y Bergunder, 1999: 298-301.

⁴⁵ Compare con Parker, 1996:141-160.

table, ya que en relación a África y Asia se discute ampliamente la unión contextual del movimiento pentecostal con formas de religiosidad popular ya existentes. Un análisis de la situación latinoamericana también sería útil desde el punto de vista comparativo.

Comparación sociológica de las comunidades de bases y comunidades pentecostales

Es conocido que la Iglesia Católica en América Latina está marcada desde fines de los años sesenta por la Teología de la Liberación. Como consecuencia de dicho desarrollo se llegó a la creación de las así llamadas “comunidades eclesiales de base”, las cuales se extendieron especialmente entre las capas empobrecidas y marginales de la población urbana periférica y campesina, y en las cuales los laicos se reúnen sin la acción directa de sacerdotes. Las comunidades de base, en forma mayoritaria, se organizan vecinalmente. La lectura de la Biblia juega un papel fundamental en su vida espiritual, y se persigue explícitamente unir el seguir a Cristo con un compromiso contra estructuras políticas y sociales injustas. Especialmente a raíz de su inclinación por la Teología de la Liberación, muchas veces las comunidades de base son identificadas como opuestas al movimiento pentecostal.

Sin embargo, debido a que tanto las comunidades de base como el movimiento pentecostal se nutren de fieles entre las capas más bajas de la población, muchas veces los etnólogos las comparan, y debido a esto han descubierto interesantes semejanzas y diferencias.

C. L. Mariz llega a la conclusión de que ambos grupos fomentan de manera similar concepciones que permiten a sus fieles afrontar mejor su pobreza.⁴⁶ Según Mariz, en los seguidores de ambos grupos se encuentra una especie de cambio de valores, que marca una discontinuidad con la vida anterior. En las comunidades de base la causa es la adopción de nuevos y radicales puntos de vista acerca del rol de la iglesia y la sociedad, mientras que en los pentecostales predominan dramáticas vivencias de conversión. En ambos grupos se practican

⁴⁶ Compare con lo siguiente: Mariz, 1994:131-148.

técnicas de reflexión religiosa, ya sea en la liberadora lectura de la Biblia o en la práctica misionera pentecostal. Ambos grupos buscan superar el dualismo de fe y vida y entregan a sus miembros el sentimiento de dignidad humana.

Los miembros de las comunidades eclesiales de base por lo general pertenecen a los pobres que están un poco mejor, mientras que en el movimiento pentecostal suelen encontrarse a los más pobres de los pobres, para los cuales el cambio del comportamiento social promovido por la ética pentecostal rápidamente se convierte en una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida.⁴⁷ En ambos grupos se crean redes de solidaridad, aunque de distintas orientaciones. Mientras que las iglesias pentecostales suelen orientar a sus miembros para que se ayuden mutuamente, las comunidades eclesiales de base tratan de lograr cambios que beneficien a todo el barrio en el cual viven.⁴⁸

En el compromiso social los pentecostales son menos activos que los miembros de las comunidades eclesiales de base, pero ello no significa necesariamente que sean políticamente conservadores, como demostró un estudio realizado en Ecuador.⁴⁹

Por otro lado, un estudio de F. Kamsteeg da a conocer un pentecostalismo profético de origen chileno, que en distintos aspectos posee acentos característicos de la Teología de la Liberación.⁵⁰

También es interesante un análisis de C. Drogus respecto al potencial feminista emancipador de ambos grupos.⁵¹ Ya hemos hablado del rol femenino en el movimiento pentecostal. En las comunidades eclesiales de base, en las cuales las mujeres participan con los mismos derechos que los hombres, ellas reciben la oportunidad de perfilarse públicamente. Sin embargo, su actuación pública trae a muchas mujeres problemas en la esfera del hogar, cuyas estructuras patriarcales han sido escasamente tematizadas al interior de las comunidades eclesiales de base. Por ello, aquellas mujeres que son especialmente activas en las comunidades eclesiales de base suelen tener problemas familiares.

⁴⁷ Compare con Mariz, 1994: 34-36; Drogus, 1997:61.

⁴⁸ Compare con Mariz, 1994, 81-100.

⁴⁹ Compare con Williams, 1997: 190-191.

⁵⁰ Compare con Kamsteeg, 1998b.

⁵¹ Compare con Drogus, 1997.

Al comparar ambos grupos, Drogus habla de estrategias emancipadoras complementarias. Mientras que en el movimiento pentecostal las estructuras familiares patriarcales experimentan un cambio, las comunidades eclesiales de base promocionan una acción política y social de las mujeres en el ámbito público.

En cuanto a la pregunta de por qué el movimiento pentecostal tiene más seguidores que las comunidades eclesiales de base, la literatura etnológica señala especialmente dos causas. En primer lugar las comunidades pentecostales no han sido tan secularizadas como las comunidades eclesiales de base, y también están más unidas a tradiciones religiosas populares.⁵² Otro punto es el desnivel de estatus existente entre los laicos y los funcionarios católicos que promocionan y acompañan las comunidades eclesiales de base, inspirados en la Teología de la Liberación. Aquí claramente se encuentran tendencias paternalistas.⁵³ En las palabras de C. L. Mariz:

“La Iglesia Católica opta por los pobres porque no es una iglesia de los pobres. Las iglesias pentecostales no optan por los pobres, porque ya son una iglesia de los pobres. Y esta es la razón por la cual los pobres optan por esta última.”⁵⁴

Movimiento pentecostal latinoamericano y política

Como ya se señaló, ya son tema de discusión las supuestas y reales actividades políticas de los pentecostales latinoamericanos. Luego del estudio de D. Stoll el debate se sistematizó. Vale la pena diferenciar tres campos de discusión. Por un lado hay que discutir la influencia extranjera. Asimismo, también merece un análisis las posturas y el comportamiento político de los miembros de las comunidades pente-

⁵² Compare con Mariz, 1994: 78-79. También compare con Westmeier, 1999: 116-117, que en el carácter popular religioso del movimiento Pentecostal ve, en un cierto sentido, una antítesis de las tendencias de secularización que el constata en las comunidades de base.

⁵³ Compare con Burdick, 1993a: 42 A. 11.

⁵⁴ Mariz, 1994: 80.

costales. Finalmente, debe explicarse en qué actividades políticas oficiales las iglesias pentecostales participan como instituciones.

No hay duda de que la derecha cristiana de Estados Unidos busca tener influencia en los sucesos políticos de América Latina. Sin embargo, debe señalarse que la mayoría de las iniciativas políticas de la derecha cristiana son ejecutadas por grupos evangélicos o fundamentalistas, ajenos al movimiento pentecostal. Aún así existen ejemplos como Pat Robertson, el carismático predicador evangélico televisivo, fundador de la Christian Broadcasting Network (CBN), quien participó en actividades de apoyo a los contras de Nicaragua.⁵⁵ No obstante, incluso en casos emblemáticos, es necesario realizar un juicio cuidadoso. El polémico predicador televisivo Jimmy Swaggart apoyó las Assemblies of God (Asamblea de Dios) en América Central tanto con grandes sumas de dinero como predicando la evangelización [?]. Swaggart nunca disimuló su postura anticomunista y nunca tuvo problemas para ser recibidos por dictadores como Pinochet o Duarte. Por ello la derecha religiosa en los Estados Unidos lo veía como un importante baluarte contra el comunismo. Sin embargo, cuando Swaggart realizó en 1988 en Nicaragua – poco antes de verse sumido en un escándalo – una amplia campaña evangelizadora con el permiso del gobierno sandinista y fue recibido oficialmente por el presidente Daniel Ortega, quedó demostrado que carecía de una agenda política orientada consecuente hacia la derecha.⁵⁶

Probablemente se sobreestima la influencia real y directa que ejerce la derecha cristiana en el movimiento pentecostal latinoamericano a través de personal, dinero y programas televisivos. En oposición a la creencia generalizada, los misioneros extranjeros son responsables de una parte menor del crecimiento del movimiento pentecostal. Así lo expresa drásticamente Stoll: “a juzgar por los resultados, parece que las iglesias crecían rápidamente allí donde la receta del éxito consistía en que los misioneros se iban.”⁵⁷ En este sentido no debe olvidarse que hay más dinero y personal extranjero “mandando” en la Iglesia

⁵⁵ Compare con Stoll, 1990: 250-253, 323-328; Gaxiola-Gaxiola, 1991: 122-123.

⁵⁶ Compare con Stoll, 1990: 152-154, 305-308.

⁵⁷ Stoll, 1990: 72.

Católica e iglesias evangélicas establecidas, que en el movimiento pentecostal.⁵⁸

Ahora queremos echar una mirada a la orientación política de los miembros de las comunidades pentecostales, los cuales según los presentes datos en ningún caso son conservadores o simpatizantes de los Estados Unidos. Encuestas realizadas en El Salvador (1989) entre protestantes (la mayoría de ellos pentecostales) revelaron que la gran mayoría favorecía un término pacífico de la guerra civil a través de negociaciones con la guerrilla izquierdista (FMLN), consintiendo peticiones políticas y pidiendo una reforma de las Fuerzas Armadas. En las elecciones de 1989 hubo significativamente menos protestantes que católicos votando por el partido derechista Arena.⁵⁹ Una encuesta para las elecciones de 1990 en Nicaragua demostró que una parte importante de los pentecostales votaron por los sandinistas.⁶⁰ De Brasil tenemos noticias de una región en la que los pentecostales constituyen el diez por ciento de los miembros del izquierdista Partido de los Trabajadores (PT).⁶¹ En México varias comunidades pentecostales apoyaron la rebelión zapatista.⁶²

Según estas investigaciones empíricas, los miembros de las comunidades pentecostales no poseen orientaciones políticas claramente definidas.

Las iglesias pentecostales de América Latina se abstuvieron durante mucho tiempo de participar en actividades políticas. Ello no sólo se debía a una enraizada ética de la sanación, sino también a que las comunidades, al igual que sus pastores, provienen de capas sociales que tradicionalmente han sido excluidas de la participación en los procesos de formación de opiniones políticas.⁶³ Sin embargo, con el con-

⁵⁸ Compare con Petersen, 1994; Freston, 1998: 344-345.

⁵⁹ Compare con Coleman et al., 1993: 124-131; Dodson, 1997: 36. Compare también con Williams, 1997: 190-191

⁶⁰ Compare con Dodson, 1997: 35.

⁶¹ Compare con Burdick, 1993a: 34; Burdick, 1993b: 216-220.

⁶² Compare con Limón C. & Clemente Vásques, 1996.

⁶³ Un caso particular en este contexto son las tal llamadas iglesias o grupos neo-pentecostales que pertenecen a la clase media alta. Pocas veces se han investigado sus inclinaciones políticas, pero un estudio en Honduras nos deja con-

stante crecimiento, los pentecostales han empezado a tomar conciencia de su significado social, y sus iglesias comienzan a ser activas en la arena política. En forma similar a lo que ocurre con sus miembros, no es realmente inequívoca la acción política institucional de las iglesias pentecostales. Mayoritariamente se apoya a partidos políticos y agrupaciones de las cuales se supone que crean condiciones políticas favorables a la misión pentecostal y que a la vez eliminan los privilegios de la Iglesia Católica, la cual contiene una discriminación hacia los protestantes. De esta manera, Alberto Fujimori pudo ganar el favor de gran parte del movimiento pentecostal cuando prometió plena libertad religiosa.⁶⁴

El mayor avance de este desarrollo parece estar en Brasil, como puede deducirse de un estudio de P. Freston.⁶⁵ Luego del fin de la dictadura militar, algunas grandes iglesias pentecostales postularon exitosamente a sus candidatos para una Asamblea Constituyente, sin crear un partido evangélico.⁶⁶ Llama la atención que, aparte de las decisiones políticas que afectaron directamente la actividad de las iglesias pentecostales, los representantes pentecostales no representaban una agenda neoliberal o de derecha, como pudiera suponerse. En la evaluación de los sindicatos brasileños con respecto al comportamiento en las votaciones relativas “a los intereses de los trabajadores”, los pentecostales mostraron, más bien, tendencias de centro izquierda, alcanzando un puntaje claramente mayor que los representantes de las iglesias protestantes establecidas y ligeramente mayor que el prome-

cluir que los miembros que muchas veces están en puestos de alta influencia política en lo normal tienen ideas claramente neoliberales (compare Braungart, 1995). Por otro lado, también se ha comprobado si son sólo por tiempo corto, contactos intensos entre neo-pentecostales y del gobierno sandinista en Nicaragua (compare con Stoll, 1990: 225-227).

⁶⁴ Freston, 1993: 67; Dodson, 1997: 35.

⁶⁵ Compare con Freston, 1993; Freston, 1996. Compare también con Hoffnagel, 1980 como ejemplo de los años setenta.

⁶⁶ En El Salvador se probó la participación Pentecostal en la política, formando un partido sólo protestante-cristiano (MSN), pero que lamentablemente tuvo un pésimo resultado, recibiendo en las elecciones de 1994 sólo el 1 % de los votos (compare con Williams, 1997: 192-194).

dio del parlamento.⁶⁷ A esto se agrega que la única representante protestante del izquierdista Partido de los Trabajadores (PT) era pentecostal.

Se ha señalado así la posibilidad de una polarización política al interior del movimiento pentecostal. Esto pudo observarse claramente bajo la dictadura de Pinochet en Chile. Por un lado, la mayor iglesia pentecostal (Iglesia Metodista Pentecostal) creó un Consejo de Pastores, el cual apoyó la Junta Militar afirmando que se trataba de “la respuesta de Dios a los rezos de todos los creyentes”.⁶⁸ Este Consejo, que reclamaba para sí la única representación de todos los protestantes, instauró una oración de acción de gracias a favor del gobierno a realizarse anualmente en la catedral de la Iglesia Metodista Pentecostal, negociando un mejoramiento del estatus legal de los protestantes así como beneficios estatales especiales.⁶⁹ Por otro lado, distintas encuestas revelaron que entre los pentecostales chilenos no existía una preferencia especial por el régimen de Pinochet.⁷⁰ Además, los pentecostales y otros protestantes fundaron una unión de iglesias evangélicas, la cual era muy crítica frente al gobierno de Pinochet y que se opuso en forma vehemente contra la representación única del Consejo de Pastores.⁷¹ Aunque cambió la estructura organizacional, esta instancia crítica subsistió a lo largo de toda la dictadura militar. Entre las múltiples actividades se encontraban un gran número de declaraciones políticas; fue así que gran polémica causó en 1986 una carta abierta a Pinochet.

En resumen, es posible constatar, según el estado actual de las investigaciones, que las acciones políticas del movimiento pentecostal constituyen un cuadro muy heterogéneo, que va desde el apoyo abierto a un régimen dictatorial hasta el apoyo a partidos de izquierda. En la mayoría de los casos no existe una agenda política explícita, sino más bien metas en beneficio inmediato de la propia iglesia.

⁶⁷ Compare con Freston, 1993: 88-89.

⁶⁸ Kamsteeg, 1998b: 84. Compare también con Lalive d’Epinay, 1983: 54-56.

⁶⁹ Compare con Kamsteeg, 1998b: 81-86.

⁷⁰ Compare con Cleary & Sepúlveda, 1997: 114; Kamsteeg, 1998b: 86.

⁷¹ Compare con Kamsteeg, 1998b: 86-94.

Reacciones teológicas de las iglesias establecidas de América Latina

Los teólogos de las iglesias establecidas de América Latina por lo general adoptan una postura crítica en relación al movimiento pentecostal. El nivel de la discusión es variado. Llama la atención la forma de argumentación altamente sociológica, la cual, sin embargo, queda atrás en relación a los distintos puntos de vista de la investigación etnológica, tal como fue señalada al principio. Junto a un gran número de juicios globales y poco diferenciados, también existen esfuerzos por reconocer aspectos positivos. Especialmente interesantes resultan ser aquellos intentos por comprender al movimiento pentecostal como una religión popular latinoamericana.

Crítica

La Teología de la Liberación católica escasamente ha tematizado al movimiento pentecostal.⁷² En la mayoría de los casos se asume la polémica católica frente a las “sectas fundamentalistas” y se acusa al movimiento pentecostal⁷³ de no realizar aporte alguno a la liberación de la pobreza y la opresión, sino más bien “hacer realidad la pobreza religiosa como un espejo”.⁷⁴ Hay que mencionar las investigaciones de F. C. Rolim, quien realizó un agudo análisis de las iglesias pentecostales brasileñas.⁷⁵ Como consecuencia de sus resultados, Rolim entrega un juicio definitivo:

“... la respuesta pentecostal y las respuestas de otros grupos sobre-espiritualizados (o para-religiosos) no entienden lo esencial en relación a teodicea: el hombre está llamado a darle sentido al mundo creado, y por lo mismo a su sociedad. La parcialidad de la respuesta que entregan estos grupos apenas traduce el inconformismo humano cuando entra en contradicción con la modernización. Mientras que, sin

⁷² Compare con Boff, 1999b: 1.

⁷³ Compare con Ruano, 1996.

⁷⁴ Richard, 1991: 541.

⁷⁵ Compare con Rolim, 1985; Rolim, 1991.

duda, el mundo subjetivo puede ser tranquilizado con este ‘junk food’ (original en inglés), aún queda un cielo de ilusiones, sin la fuerza de cambiar en una “terra firma”... La ausencia de una politización implica más que el simple rechazo del mundo. En realidad significa, y esto corresponde al movimiento pentecostal de Brasil, legitimar como natural los enormes contrastes sociales y sus consecuencias en la creciente masa de pobres, así como la paulatina acumulación de riqueza en manos de los ricos”.⁷⁶

En las iglesias protestantes de América Latina se encuentra una abierta actitud de rechazo hacia el pentecostalismo, especialmente en aquellos teólogos que favorecen una variante protestante de la Teología de la Liberación. H. Schäfer critica:

“El movimiento pentecostal tradicional coloca a los dominados en una posición fuera de la historia. Para esta escatología, la historia se pierde. Actuar en ella se vuelve imposible. Se paraliza la posición social de los fieles en situación desesperada, y la esperanza se torna una promesa vana”.⁷⁷

Ya que en general el movimiento pentecostal corresponde a la familia confesional protestante, teólogos protestantes socialmente críticos asignan gran valor a diferenciarse de “sectas fundamentalistas”.

En relación a la aquí mostrada aguda crítica al movimiento pentecostal vale la pena mencionar que tanto al interior de la Iglesia Católica como las iglesias protestantes establecidas existen fuertes movimientos carismáticos, acerca de los cuales se ha investigado y se conoce muy poco.⁷⁸ Este movimiento carismático recibe de los teólogos de las iglesias respectivas el mismo rechazo que el movimiento carismático. Actualmente tampoco parece que en América Latina se aproveche la existencia de una devoción carismática al interior de las iglesias establecidas como una oportunidad de diálogo con el movimiento pentecostal, como ha sucedido parcialmente en otros países. C. Boff pregunta provocativamente: “¿Acaso nuestra dificultad de enten-

⁷⁶ Rolim, 1991: 136.

⁷⁷ Schäfer, 1989: 144. Compare también Schäfer, 1998: 148-151; Schäfer, 1992: 182-187.

⁷⁸ Además compare con Boudewijnse. 1991; Freston, 1997; Theije, 1998; Schäfer, 1992: 181-193.

der a los carismáticos habla de nuestra incapacidad de entender a los pentecostales?”⁷⁹ Aún está por descubrir y aprovecharse el potencial ecuménico de los movimientos carismáticos en América Latina.

Apreciación positiva

Junto a posturas de claro rechazo, en el lado católico existen cada vez más intentos por entregar un juicio diferenciado. A pesar de toda crítica, C. Boff resalta los efectos positivos de la ética pentecostal y, más allá de la postura fundamentalmente apolítica de los pentecostales, ve un potencial profético-político que se inspira en la Biblia.⁸⁰ También observa las importantes similitudes entre las comunidades eclesiales de base y las comunidades pentecostales: en ambos la Biblia juega un rol importante, se hace la experiencia comunitaria, hay una fuerte participación laica e impera un espíritu misionero.⁸¹ El teólogo de la liberación hispano-norteamericano V. Elizondo llega incluso a la conclusión de que existen más similitudes que diferencias:

“Tanto en el movimiento pentecostal como en la teología de la liberación hay sanación y liberación, ambos determinan y critican la destructiva realidad de los individuos y sociedades completas desde distintas posiciones y puntos de vista. En la historia de dos mil años de cristianismo ambos son movimientos jóvenes, pero en mi opinión, ambos serán las formas más importantes de aparición del espíritu cristiano en el tercer milenio”.⁸²

También en el lado protestante se advierte una tendencia para apartarse de los juicios poco diferenciados. Un buen ejemplo es J. M. Bonino, quien en los años setenta aún caracterizaba al movimiento pentecostal como “satisfacción de reemplazo” y acusaba a sus seguidores de no solidarizarse con la “lucha de su clase”, defendiendo así la injusta sociedad existente.⁸³ En los años noventa, Bonino señala al movimiento pentecostal como parte legítima del protestantismo lati-

⁷⁹ Boff, 1999a: 5.

⁸⁰ Compare con Boff, 1999a; Boff, 1999b.

⁸¹ Compare con Boff, 1999a: 5 También compare con Cook, 1997: 86-88.

⁸² Elizondo, 1996: 245-246.

⁸³ Compare con Bonino, 1974: 457.

noamericano e intenta tomar en serio sus preocupaciones teológicas.⁸⁴ Expresamente se queja de la ignorancia acerca de la teología pentecostal:

“Los estudios acerca del movimiento pentecostal, que normalmente son muy valientes en sus propias interpretaciones acerca de qué es y qué hace el movimiento pentecostal, rara vez se detienen a escuchar cómo los maestros pentecostales interpretan su propia creencia y experiencia”.⁸⁵

Punto de partida: religiosidad popular

En una serie de teólogos católicos y protestantes se encuentra el intento de entender el movimiento pentecostal como una nueva variante de la religión popular latinoamericana. Un ejemplo típico de este punto de vista es J. P. Bastian. Es cierto que Bastian certifica que el movimiento pentecostal apoya más bien una política restauradora y antidemocrática que reformas sociales y políticas,⁸⁶ pero al mismo tiempo ve en él un “movimiento de despertar genuinamente latinoamericano”⁸⁷, en el cual se constituye de forma nueva una forma de religiosidad popular de “catolicismo sin sacerdote”⁸⁸. La apreciación de Bastian se apoya en la tesis que ve en la romanización del catolicismo latinoamericano de la segunda mitad del siglo 19 una favorable condición para la formación de variantes de una religión popular latinoamericana no-católica, ya que dicho desarrollo conducía a un distanciamiento entre la Iglesia oficial y la religiosidad popular católica.⁸⁹

También A. M. Rocha habla por un lado críticamente de una “legitimación pasiva” de estructuras de injusticia por parte del movimiento pentecostal, y entiende con ella “la legitimación de estructuras socia-

⁸⁴ Compare por ejemplo con Bonino, 1994; Bonino, 1997: 53-77; Bonino, 1999.

⁸⁵ Bonino, 1997: 116.

⁸⁶ Compare con Bastian, 1993: 53-57.

⁸⁷ Bastian, 1995: 212, también compare con P. 241-247.

⁸⁸ Bastian, 1993: 35.

⁸⁹ Compare con Dreher, 1998.

les y políticas con vistas a su validez de comparación y negación”.⁹⁰ Por otro lado recalca de forma especial el potencial de crítica social que expresa en su mensaje la religiosidad popular pentecostal:

“... es una protesta del pueblo en todas partes donde se privilegia la rebelión por sobre la obediencia ciega, donde las relaciones entre los seres humanos están por encima de la soledad, donde en medio del llamamiento de la divinidad se expresan las propias necesidades elementales”.⁹¹

La pregunta acerca del carácter de religiosidad popular del movimiento pentecostal ofrece interesantes puntos de conexión para un diálogo ecuménico. En el último tiempo la Teología de Liberación latinoamericana ha pasado a honrar positivamente la religiosidad popular y a atribuirle un potencial emancipatorio.⁹² Por otro lado existe una conciencia pentecostal que caracteriza al “movimiento pentecostal como religión popular del protestantismo latinoamericano”.⁹³

En el camino hacia un diálogo teológico

Diálogo y teología pentecostal

Ya se señaló que las reacciones teológicas de las iglesias establecidas de América Latina están fuertemente influenciadas por un análisis sociológico-empírico parcial. Una consecuencia de ello es que se juzga al movimiento pentecostal en razón de la realidad comunitaria vivida. Las iglesias establecidas generalmente se basan en sus reflexiones teológicas, que muchas veces corresponden más al “deber-ser” que al “es”. Para un diálogo razonable, las teologías de ambas partes deben colocarse en un mismo nivel. En otro nivel se debe comparar la realidad sociológica.

La aquí reclamada contravención de reglas básicas elementales de una comunicación igualitaria, en general se justifica argumentando

⁹⁰ Rocha, 1991:565.

⁹¹ Rocha, 1991: 564.

⁹² Compare por ejemplo con Dussel, 1992.

⁹³ Compare con Sepúlveda, 1989; Palma & Villela, 1990.

que el movimiento pentecostal carece de una teología correspondiente a la de las iglesias establecidas. Sin embargo, este es un prejuicio que no tiene fundamento, ya que alrededor del mundo existe un gran número de teólogos pentecostales, los cuales poseen estupendas calificaciones profesionales. Este hecho ya fue reconocido por teólogos universitarios alemanes. J. Moltmann y K. J. Kuschel, por ejemplo, opinan que "... ha crecido una generación de pentecostales que en el discurso científico, así como en el desarrollo del credo sistemático-exegético, no deben temer comparaciones con la iglesia tradicional".⁹⁴

Una mayoría de los teólogos pentecostales líderes, los cuales se caracterizan por ser ecuménicamente abiertos, se organizaron en la Society for Pentecostal Studies, la cual una vez al año invita a grandes sesiones internacionales. Además, ya existen tres significativas revistas de teología pentecostal, las cuales brindan una buena panorámica acerca del estado actual de la investigación pentecostal.⁹⁵

Según ellos mismos, a estos teólogos no les resulta fácil encontrar oídos para sus originales visiones en sus propias iglesias. Frecuentemente hay tensiones con los gremios que dirigen las iglesias. A pesar de ello, casi todos se desempeñan como pastores en sus iglesias y no tienen miedo a llevar y discutir sus convicciones teológicas en las comunidades. No pocos enseñan en instituciones teológicas oficiales de grandes iglesias pentecostales e influyen así de forma no menospreciada las ideas de futuros pastores.

La teología de las iglesias establecidas hasta ahora ha perdido la oportunidad de intercambiar opiniones en forma directa con esta nueva y creativa generación de teólogos pentecostales. Sin embargo, hay algunas destacadas excepciones, de las cuales brevemente se nombrarán a continuación tres.

Primero hay que mencionar a W. J. Hollenweger, quien se desempeñó entre 1971 y 1989 como profesor de ciencia misionera en la

⁹⁴ Moltmann & Kuschel, 1996: 208.

⁹⁵ *Pneuma*. The Journal of de Society of Pentecostal Studies (Gaithersburg, Maryland) *Journal of Pentecostal Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press) y *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* (Nantwich, England). Una excelente y primera entrada al estado actual de la teología pentecostal ofrece también Burgess et al., 1990.

Universidad de Birmingham. Durante decenios, Hollenweger ha sido partidario de un diálogo con el movimiento pentecostal, y ha influenciado la formación de una teología pentecostal independiente.⁹⁶ Nunca podrá terminar de agradecersele a Hollenweger su aporte para un entendimiento con la teología pentecostal.

Especial atención también merece el teólogo norteamericano H. Cox de la Universidad de Harvard, quien hace algunos años publicó un libro muy admirado acerca del movimiento pentecostal mundial.⁹⁷ Cox, quien como autor de “Ciudad sin Dios” [auf Spanisch: “La ciudad secular”] (1965) por primera vez intentó desarrollar una teología para una entonces por él profetizada época post-religiosa, llega a la conclusión que el movimiento pentecostal es la expresión de un renacimiento religioso global, por lo cual merece nuestra especial atención. Desde fines de los años ochenta, Cox mantiene un estrecho contacto con numerosos teólogos pentecostales de liderazgo, y frecuentemente es orador en sesiones de teología pentecostal.

Un destacado tercer ejemplo es el diálogo oficial de la Iglesia Católica, representada por el secretariado unido, con representantes del movimiento pentecostal. El diálogo empezó en 1972 y desde entonces continúa en forma constante. En este diálogo, acerca del cual ya existe una amplia gama de literatura secundaria, participan importantes teólogos pentecostales, siendo el lado católico representado por altos funcionarios. En el último período de sesiones se trataron los temas “Evangelización, proselitismo y testimonio conjunto”.⁹⁸ Desgraciadamente no ha habido un diálogo de calidad similar con representantes de las iglesias protestantes establecidas. Sin embargo, hay preparativos al interior del Consejo Mundial de Iglesias, del cual ya son miembros decenas de iglesias pentecostales, para la formación de un grupo conjunto de consulta con representantes del movimiento pentecostal.

⁹⁶ Compare con Hollenweger, 1997; Jongeneel, 1992.

⁹⁷ Compare con Cox, 1996.

⁹⁸ Compare con Kärkkäinen, 1999, Y el boletín 1 (Primavera) 1999, de la Revista Pneuma, que se dedica exclusivamente a esta etapa de diálogo.

Principios para el diálogo teológico en América Latina

Como ya se señaló, en América Latina aún existe una gran oposición entre las iglesias establecidas y el movimiento pentecostal.⁹⁹ En ambos todos lados los resentimientos son muy grandes.

A pesar de esto ya existen algunos principios para un diálogo teológico real, ya que en las iglesias establecidas se encuentra una serie de teólogos que desean tomar en serio el movimiento pentecostal latinoamericano como desafío espiritual.¹⁰⁰ Existen algunos ejemplos.

V. Elizondo basa su ya nombrado juicio positivo acerca del movimiento pentecostal explícitamente en reflexiones teológicas pentecostales respecto a la Teología de la Liberación.¹⁰¹

El teólogo presbiteriano R. Shaull, quien en los años sesenta tuvo una participación determinante en la formulación de la Teología de la Liberación, y quien desde entonces está teológicamente cercano a ella, participó en los años noventa en un proyecto de investigación acerca del movimiento pentecostal brasileño. En relación a esto entró en contacto con la Society for Pentecostal Studies (SPS) y realizó en 1998 una conferencia en la 27 sesión anual de la sociedad, la cual luego fue publicada en "Pneuma", órgano oficial de la SPS.¹⁰² Shaull reconoce en un artículo muy comprensivo y orientado al diálogo, que para él la principal declaración de la teología pentecostal consiste en que "la historia de la salvación no sólo se concentra en la cruz, el sacrificio de Cristo y el regalo del perdón y la justificación, sino también en la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, culminando en Pentecostés".¹⁰³ En esta declaración Shaull ve la oportunidad de entregar una nueva fuerza espiritual a la petición de la teología de la liberación.

Un nuevo espíritu ecuménico también se encuentra en algunas recopilaciones acerca del movimiento pentecostal,¹⁰⁴ en los cuales hay ar-

⁹⁹ Compare con Smith, 1998.

¹⁰⁰ También compare con Bundy, 1999.

¹⁰¹ Compare con Elizondo, 1996: 245.

¹⁰² Compare con Shaull, 1998.

¹⁰³ Shaull, 1998: 83.

¹⁰⁴ Compare con Miller, 1994; Gutiérrez & Smith, 1996; Cleary & Stewart-Gambino, 1997.

tículos de teólogos pentecostales en igualdad de derechos.¹⁰⁵ Incluso hay artículos escritos en conjunto por pentecostales y católicos.¹⁰⁶ Este desarrollo es esperanzador.

En el plano institucional también comienza un diálogo teológico. En 1998 se llevó a cabo en Quito (Ecuador) un encuentro oficial entre representantes del movimiento pentecostal y la Iglesia Católica latinoamericana, al cabo del cual se realizó una declaración conjunta.¹⁰⁷ En una edición de la revista colombiana “Medellín”, cercana a la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), se llegó a propósito de esto a un interesante, ecuménicamente orientado, debate con el movimiento pentecostal. Junto con abogar claramente por el diálogo, también se informó extensamente acerca de las ya nombradas conversaciones oficiales del secretariado unido romano.¹⁰⁸ Además J. Sepúlveda, prominente representante de la teología pentecostal latinoamericana, tuvo la oportunidad de aportar una perspectiva teológica desde el punto de vista de un pentecostal.¹⁰⁹ Con este ejemplo queda la esperanza de que la Iglesia Católica en América Latina se esfuerce seriamente en ir más allá de la “polémica de sectas”.

El Consejo Mundial de Iglesias (CEI) inició en los años noventa dos consultaciones (Lima/Perú 1994, San José/Costa Rica 1996) con pentecostales latinoamericanos, de las cuales también consta documentación escrita.¹¹⁰ Sin embargo, estas actividades se realizaron de forma tan abierta que, en efecto, apenas representan más que un diálogo para un mejor conocimiento mutuo. A largo plazo debieran ser de mayor significado esfuerzos del CEI, escasamente tomados en cuenta, para promocionar el entendimiento intra-pentecostal en América Latina. El CEI financió en 1998 una consultación de pentecostales latinoameri-

¹⁰⁵ Compare con Wilson, 1994; Campos M. & Bernardo L., 1996; Sepúlveda, 1996; Wilson, 1997.

¹⁰⁶ Compare con Cleary & Sepúlveda, 1997; Stewart-Gambino & Wilson, 1997.

¹⁰⁷ Compare con Medellín, 24 (1998) 523-527. Compare también con *Theologie im Kontext*, 20,2 (1999) 77.

¹⁰⁸ Compare con Scampini, 1998; Usma Gómez, 1998.

¹⁰⁹ Compare con Sepúlveda, 1998a.

¹¹⁰ Beek, 1994; Beek, 1996. Compare también con Ortega, 1996.

canos en Brasil y apoyó en 1990 la creación de una Comisión Evangélica Pentecostal de Latinoamérica (CEPLA), que debe fortalecer esfuerzos unificadores intra-pentecostales. Con la consultación en San José en 1996, el Consejo Mundial de Iglesias apoyó al mismo tiempo un encuentro de pentecostales de Norte y Sudamérica, que se realizó en las afueras de la ciudad. Es de esperar que del Movimiento Ecuménico de Ginebra salgan otros impulsos para el diálogo con el movimiento pentecostal latinoamericano.

La recepción de conceptos teológico-liberadores a través de la teología pentecostal

Como se ha dicho al principio, el principal objetivo del presente volumen es permitir que la teología pentecostal se exprese por sí misma. En el centro de atención se encuentran cinco textos (Self, Sepúlveda, Petersen, Johns, Villafañe) referentes a la recepción teológico-liberadora de la Teología de la Liberación latinoamericana. También se encuentran dos conferencias que son más de principios (Spittler, Ro-beck), las cuales deben ayudar a determinar la posición de la Teología de la Liberación latinoamericana al interior de la teología pentecostal moderna.

La mayoría de los teólogos pentecostales no se describen explícitamente como fundamentalistas o evangélicos. Esta diferenciación es la llave para la comprensión del desarrollo actual al interior de la teología pentecostal. El texto de R. Spittler, publicado en el presente libro, explica detalladamente esta diferenciación.¹¹¹ Spittler es pastor de las Assemblies of God, profesor de Nuevo Testamento y director del David J. Du Plesis Center en el Fuller Theological Seminary. Se graduó en la Universidad de Harvard y es considerado como el padre de la teología pentecostal norteamericana, cuya voz posee gran peso.

Debe observarse que un cuidadoso y pensado distanciamiento del fundamentalismo y también del evangelismo, se vuelve cada vez más

¹¹¹ También compare con Spittler, 1991.

una base fundamental de la teología pentecostal.¹¹² Así se expresa claramente que el movimiento pentecostal posee “su propia misión, su propia hermenéutica y su propia agenda”¹¹³. Al inicio de un diálogo con la teología pentecostal se debe tomar conocimiento de esta evidencia.

La búsqueda de una identidad decididamente pentecostal ha llevado a que al interior de la teología pentecostal crezca constantemente el interés por la historia de la iglesia. Luego de que durante muchos decenios el movimiento pentecostal no brindara atención alguna a interrogantes históricas, hoy se investiga intensamente, sobre todo los comienzos históricos. Con ello se espera encontrar respuestas a las preguntas acerca de la naturaleza original del movimiento, y lograr que sean útiles para una discusión actual.

Un ejemplo para ello es el texto publicado de C. Robeck. En él se muestra que el movimiento pentecostal inicial no fue indiferente al problema social. C. Robeck, pastor de las Assemblies of God y profesor de historia de la iglesia del Fuller Theological Seminary es considerado el mejor conocedor de la historia inicial del movimiento pentecostal.¹¹⁴ Actualmente trabaja en una monografía mayor sobre el despertar de la Azusa-Street (en inglés en el original – n. d. t.). Simultáneamente Robeck es un ecuménico comprometido que juega un importante rol en el diálogo del movimiento pentecostal con el secretariado unido romano, y también mantiene estrechos contactos con el Consejo Mundial de Iglesias.¹¹⁵

El potencial socialmente crítico trabajado por Robeck es recibido en la propia historia del movimiento pentecostal de distintas maneras. En el último tiempo nuevamente hay exigencias para que se regrese a la postura pacífica-radical de los primeros tiempos,¹¹⁶ la cual fue aban-

¹¹² Compare por ejemplo con Robeck Jr., 1990b; Ellington, 1996; Smith, 1997.

¹¹³ Compare con Faupel, 1993: 26.

¹¹⁴ También compare con Robeck Jr., 1990a; Robeck, Jr., 1997.

¹¹⁵ Compare con Robeck Jr., 1995; Robeck., 1996.

¹¹⁶ Compare con Shuman, 1996.

donada por el movimiento pentecostal norteamericano en su proceso de “evangelización” durante los años 40.¹¹⁷

Los textos de Spittler y Robeck tienen, en relación al debate pentecostal con la Teología de la Liberación, un significado fundamental. Demuestran que a la teología pentecostal no le es necesariamente inherente un reflejo anti-liberal, como es típico en el fundamentalismo y evangelismo. Además, el redescubrimiento de las raíces históricas lleva al reconocimiento de la herencia de crítica social. Este contexto permite comprender que la teología pentecostal, abiertamente y sin prejuicios ideológicos, acepte el desafío de la Teología de la Liberación. Los cinco artículos presentes en este libro no son los únicos respecto al debate de la teología pentecostal con la Teología de la Liberación,¹¹⁸ pero poseen un panorama representativo acerca de la reflexión teológica sobre este tema.

C. E. Self, pastor pentecostal y profesor de teología del Bethany College en Santa Cruz (California) demuestra en el artículo publicado un sólido conocimiento de la Teología de la Liberación. Se muestra impresionado por su testimonio radical y encuentra en esta teología muchos paralelos con la espiritualidad pentecostal. A partir del convencimiento que ambos grupos debieran aprender el uno del otro en forma creativa, aboga por un “ecumenismo revolucionario”.

Un paso más allá va J. Sepúlveda en su examen acerca de las similitudes del movimiento pentecostal y la Teología de la Liberación, cuyos resultados se encuentran en el presente libro. Sepúlveda es pastor de la Iglesia Misión Pentecostal en Chile, que es miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Es uno de los más prominentes representantes de la teología pentecostal latinoamericana y además un incansable luchador por ecumenicidad con las iglesias establecidas. Trabaja en la dirección de la organización chilena de ayuda para el desarrollo SEPADE, fundada por pentecostales chilenos.¹¹⁹

¹¹⁷ Compare con Robins, 1984; Wilson, 1990.

¹¹⁸ También compare por ejemplo Volf, 1989; Gaxiola, 1991; Wilson, 1994; Solivan, 1998. Compare también con la explicación de la Teología Minjung por Kim, 1999.

¹¹⁹ Acerca de Pentecostal Church Mission y SEPADE compare con Kamsteeg, 1998b.

Al igual que Self, Sepúlveda también cree reconocer un gran número de similitudes entre las comunidades pentecostales y las comunidades eclesiales de base, y en caso de un diálogo entre ambos grupos, cree posible un intercambio fructífero para ambos. La problemática tratada por Sepúlveda también se encuentra presente en otras partes.¹²⁰

D. Petersen es muy concreto en su artículo publicado. Vive en Costa Rica, dirige la sección misionera de las Assemblies of God para América Central y es presidente de la organización de ayuda para niños “Programa Integral de Educación de las Asambleas de Dios” (Latin America Child Care). A raíz de un análisis que simpatiza con el principio de la Teología de la Liberación, Petersen cree que el círculo hermenéutico allí utilizado también puede resultar fructífero para el discurso pentecostal. Para el trabajo en la organización de ayuda dirigida por él, posee criterios concretos, que contienen una actuación a largo plazo que apunta a un real cambio de las estructuras sociales. La idea principal de Petersen de desarrollar una teología pentecostal de compromiso social se ha, mientras tanto, concretado en forma de un libro.¹²¹

C. B. Johns propone en su artículo que el método pedagógico de liberación de Paulo Freire sea integrado creativamente en la espiritualidad pentecostal.¹²² Johns es profesora de Formación Cristiana y Discipulado en la Church of God School of Theology, la institución de formación teológica central de una de las iglesias más grandes y antiguas de Norteamérica. Ella desarrolla un método basado en Freire relativo al trabajo bíblico grupal, el cual relaciona espiritualidad pentecostal con la concientización de situaciones de opresión social, y el cual lleva a la práctica como parte de la formación teológica regular de la School of Theology.

No menos interesante es el artículo de E. Villafañe, cuyo aporte cierra esta colección.¹²³ El hispano-norteamericano Villafañe es pastor

¹²⁰ Compare por ejemplo con Sepúlveda, 1998b; Sepúlveda 1999.

¹²¹ Compare con Petersen, 1996a, también compare con Petersen 1996b.

¹²² Compare también con Johns, 1993.

¹²³ También compare con Villafañe, 1993. Y además compare con la discusión acerca de las tesis de Villafañe en Hauerwas & Saye, 1995.

de las hispanas Assemblies of God y profesor de ética social cristiana en el Gordon-Conwell Theological Seminary. Villafañe intenta desarrollar una ética social según la cual las iglesias deben entenderse tanto como un lugar de liberación personal como de liberación social.

Debatir las reflexiones teológicas pentecostales puede ser un buen comienzo para empezar un fructífero diálogo con el movimiento pentecostal. La urgente necesidad de dicho diálogo está fuera de toda discusión. Las iglesias establecidas no pueden permitirse ignorar el enorme desafío que representa el movimiento pentecostal mundial.

Bibliografía

- Barrett, David B.: 'Annual Statistical Table on Global Mission 1995.' *International Bulletin of Missionary Research* 30 (1995) 24-25.
- Bastian, Jean-Pierre: 'The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups. A Sociohistorical Perspective.' *Latin American Research Review*. Austin, Texas 28,2 (1993) 33-61.
- , *Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika* (Historia del Protestantismo en América Latina <alemán>). (1990). (Edition Exodus, Luzern 1995).
- Beek, Hubert van (ed.): *Consultation with Pentecostal Churches. Lima, Peru, 14 to 19 November 1994* (World Council of Churches, Geneva 1994)
- , *Consultation with Pentecostals in the Americas. San José, Costa Rica, 4-8 June 1996* (World Council of Churches, Geneva 1996).
- Bergunder, Michael: 'Religion und Moderne. Das Wachstum der Pfingstbewegung als Anfrage an die Säkularisierungsthese', en: R. Hempelmann (ed.), *Missionsprofile und Kirchenbilder* (EZW-Texte; 144) (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin 1998) 6-18.
- , *Die südindische Pfingstbewegung im 20. Jahrhundert. Eine historische und systematische Untersuchung. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums)* (Peter Lang, Frankfurt 1999) 113.
- Boff, Clodovis: *The Catholic Church and the New Churches in Latin America* (La Chiesa Cattolica e le nuove Chiese in America La-

- tina <inglés>). (manuscrito inédito/sin publicar, Sedos Residential Seminar, el 18-22 de mayo). (Rom 1999a).
- , *The Search for Justice and Solidarity. Meeting the "New Churches"* (La Ricerca di Giustizia e Solidarietà. Punto di incontro per le Chiese in Brasile <inglés>). (manuscrito inédito/sin publicar, Sedos Residential Seminar, el 18-22 de mayo). (Rom 1999b.).
- Bonino, José Miguez: 'Die Volksfrömmigkeit in Lateinamerika' *Concilium*. Zürich. 10 (1974) 455-460.
- , 'Pentecostal Mission is More Than What It Claims', *Pneuma* 16: (1994) 283-288.
- , *Faces of Latin American Protestantism* (Rostros del Protestantismo Latinoamericano <inglés>). (1995). (1993 Carnahan Lectures). (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1997).
- , 'Changing Paradigm. A Response', en: M. W. Dempster; B. D. Klaus; D. Petersen (eds.), *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel* (Regnum Books International, Oxford 1999) 116-123.
- Boudewijnse, Barbara: 'The Development of the Charismatic Movement Within the Catholic Church of Curaçao', en: Droogers et al. (eds.), *Popular Power in Latin American Religions* (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change; 6). (Breitenbach, Saarbrücken-Fort Lauderdale 1991) 175-195.
- Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans H. (eds.): *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998).
- Braungart, Karl: *Heiliger Geist und politische Herrschaft bei den Neopfingstlern in Honduras* (Vervuert, Frankfurt am Main 1995).
- Brusco, Elizabeth: 'The Reformation of Machismo. Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals', en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 143-158.
- , *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia* (University of Texas Press, Austin 1995).
- Bundy, David: 'Pentecostalism as an Ecumenical Challenge to the Other Churches. A Review Essay Focussing on Latin America and Italy', *Encounter* 60 (1999) 307-338.

- Burdick, John: 'Struggling Against the Devil. Pentecostalism and Social Movements in Urban Brazil', en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 20-44.
- , *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena* (University of California Press, Berkeley 1993b).
- Burgess, Stanley M.; McGee, Gary B.; Alexander, Patrick H. (eds.): *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1990 4a edición).
- Butler Flora, Cornelia: *Pentecostalism in Columbia* (Farleigh Dickinson University Press, Rutherford, New Jersey 1976).
- Campos M. - Bernardo L.: 'In the Power of the Spirit. Pentecostalism, Theology and Social Ethics', en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 41-50.
- Cleary, Edward L.; Sepúlveda, Juan: 'Chilean Pentecostalism. Coming of Age', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 97-121.
- Cleary, Edward L.; Stewart-Gambino, Hannah W. (eds.): *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997).
- Coleman, Kenneth M.; Aguilar, Edwin Eloy; Sandoval, José Miguel; Steigenga, Timothy J.: 'Protestantism in El Salvador. Conventional Wisdom versus Survey Evidence', en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 111-142.
- Cook, Guillermo: 'Interchurch Relations, Exclusion, Ecumenism, and the Poor', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 77-96.
- Cox, Harvey: *Fire From Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. (Casell, London 1996).

- Dodson, Michael: 'Pentecostals, Politics, and Public Space in Latin America', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997), 25-40.
- Dreher, Martin N.: 'Volkskatholizismus und Pfingstlertum in Brasilien', en: K. Koschorke, (ed.) *Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten* (Studien zur Außereuropäischen Christentums-geschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika); 1). (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998) 203-216.
- Drogus, Carol Ann: 'Private Power or Public Power. Pentecostalism, Base Communities and Gender', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 55-75.
- Droogers, André: 'Bibliography on Pentecostalism in Latin America and the Caribbean (including Charismatic Movement)', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 249-312.
- Droogers, André; Huizer, Gerrit; Siebers, Hans (eds.): *Popular Power in Latin American Religions* (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change; 6). (Breitenbach, Saarbrücken; Fort Lauderdale 1991).
- Dussel, Enrique D.: 'Popular Religion as Oppression and Liberation. Hypotheses on Its Past and Present in Latin America', *Voices from the Third World* 15 (Colombo 1992) 151-168.
- Elizondo, Virgilio: 'Geistheilung und Befreiung: die Antwort der Befreiungstheologie', *Concilium* 32: (Mainz 1996) 242-246.
- Ellington, Scott A.: 'Pentecostalism and the Authority of Scripture', *Journal of Pentecostal Theology* 9 (Sheffield 1996) 16-38.
- Faupel, D. William: 'Whither Pentecostalism? 23rd Presidential Address, Society for Pentecostal Studies, November 7, 1992' *Pneuma*. 15 (Gaithersburg, Maryland 1993) 9-27.
- Freston, Paul: 'Brother Votes for Brother. The New Politics of Protestantism in Brazil', en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Re-*

- thinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 66-110.
- , ‘Between Pentecostalism and the Crisis of Denominationalism. The Future of the Historic Churches in Brazil’, en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 157-169.
- , ‘Charismatic Evangelicals in Latin America. Mission and Politics on the Frontiers of Protestant Growth’, en: S. Hunt – M. Hamilton – T. Walter (eds.): *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives* (Macmillan, London 1997) 184-204.
- , ‘Pentecostalism in Latin America. Characteristics and Controversies’, *Social Compass* 45 (Louvain 1998) 335-358.
- Garrard-Burnett, Virginia; Stoll, David (eds.): *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993).
- Gaxiola, Adoniram: ‘Poverty as a Meeting and Parting Place. Similarities and Contrasts in the Experiences of Latin American Pentecostals and Ecclesial Base Communities’, *Pneuma* 13 (Gaithersburg, Maryland 1991) 167-174.
- Gaxiola-Gaxiola, Manuel J.: ‘Latin American Pentecostalism. A Mosaic within a Mosaic’, *Pneuma* 13 (Gaithersburg, Maryland 1991) 107-109.
- Gill, Leslie: ‘"Like a veil to cover them". Women and the Pentecostal Movement in La Paz’, *American Ethnologist* 17 (Washington 1990) 708-721.
- Gutiérrez, Benjamin F.; Smith, Dennis A. (eds.): *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Louisville, Kentucky 1996).
- Hauerwas, Stanley; Saye, Scott: ‘Domesticating the Spirit. Eldin Villafañe's "The Liberating Spirit. Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic"’, *Journal of Pentecostal Theology* 7 (Sheffield 1995) 11-33.
- Hoekstra, Angela: ‘Rural Pentecostalism in Pernambuco (Brazil). More than Symbolic Protest’, en: Boudewijnse et al., *More Than*

- Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 145-167.
- Hoffnagel, Judith Chambliss: *The Believers. Pentecostalism in a Brazilian City* (Ph.D. Diss., University of California, Berkeley, 1979)
- , ‘¿Pentecostalism. A Revolutionary or Conservative Movement?’, en: S. D. Glazier, (ed.), *Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from Caribbean and Latin America* (University Press of America, Lanham, Maryland 1980) 111-123.
- Hollenweger, Walter J.: *Enthusiastisches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart* (Rolf Brockhaus, Wuppertal 1969).
- , *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997).
- Ireland, Rowan: ‘The Cretes of Campo Alegre and the Religious Construction of Brazilian Politics’, en: V. Garrard-Burnett – D. Stoll (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America* (Temple University Press, Philadelphia 1993) 45-65.
- , ‘Pentecostalism, Conversion, and Politics in Brazil’, en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 123-137.
- Johns, Cheryl Bridges: *Pentecostal Formation. A Pedagogy Among the Oppressed* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 2). (Sheffield Academic Press, Sheffield 1993).
- Jongeneel, Jan A. B. (ed.): *Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Intercultural Theology. Festschrift of Professor Walter J. Hollenweger* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 75) (Peter Lang, Frankfurt am Main 1992).
- Kamsteeg, Frans H: ‘Pentecostal Healing and Power. A Peruvian Case’, en: Droogers et al. (eds.), *Popular Power in Latin American Religions* (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change; 6). (Breitenbach, Saarbrücken-Fort Lauderdale 1991) 196-218.
- , Pastors, Lay People, and the Growth of Pentecostalism. En: Boudewijnse et al., 1998a, pgs. 74-96.

- , *Prophetic Pentecostalism in Chile. A Case Study on Religion and Development Policy* (Studies in Evangelicalism; 15) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998b).
- Kärkkäinen, Veli-Matti: *Ad ultimum terrae. Evangelization, Proselytism and Common Witness in the Roman Catholic Pentecostal Dialogue (1990-1997)* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 117) (Peter Lang, Frankfurt am Main 1999).
- Kim, Dongsoo: 'The Healing of Han in Korean Pentecostalism', *Journal of Pentecostal Theology* 15 (Sheffield 1999) 123-139.
- Lalive d'Épinay, Christian: *Haven of the Masses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile* (Le Pentecotisme Dans La Societe Chilienne <inglés>). (1967). (Lutterworth Press, London 1969).
- , 'Politisches Regime und Chiliasmus in einer Dependenzgesellschaft', *Concilium* 19 (Mainz 1983) 46-57.
- Limón C., Francisco; Clemente Vásques, Abel: 'From Zapata to the Zapatistas. Protestants, Politics and Social Struggle in Mexico', en B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 119-128.
- Mariz, Cecília Loreta: *Coping with Poverty. Pentecostal and Christian Base Communities in Brazil* (Temple University Press, Philadelphia 1994).
- , 'Deliverance and Ethics. An Analysis of the Discourse of Pentecostals Who Have Recovered from Alcoholism', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 203-223.
- Mariz, Cecília Loreta; Machado, María das Dores Campos: 'Pentecostalism and Women in Brazil', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 41-54.
- Martin, David: *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Basil Blackwell, Oxford 1990).
- , 'The Evangelical Expansion South of the American Border', en: E. Barker – J. A. Beckford – K. Dobbelaere (eds.), *Secularization*

- and Sectarianism. Essays in Honour of Bryan Wilson* (Clarendon Press, Oxford 1993) 101-124.
- , Evangelical and Charismatic Christianity in Latin America. En: Poewe, Karla (ed.): *Charismatic Christianity as a Global Culture*. (University of South Carolina Press, Columbia SC 1994) 73-86.
- Míguez, Daniel: *Spiritual Bonfire in Argentina. Confronting Current Theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires Suburb* (CEDLA Latin American Studies; 81) (Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, Amsterdam 1998).
- Miller, Daniel R. (ed.): *Coming of Age. Protestantism Contemporary in Latin America* (University Press of America, Lanham, Maryland 1994).
- Moltmann, Jürgen; Kuschel, Karl-Josef (eds.): 'Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung', *Concilium* 32 (Mainz 1996) 207-296.
- Ortega, Ofelia: Ecumenism in the Spirit. en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 171-183.
- Palma, Samuel; Villela, Hugo: 'Die Pfingstbewegung als Volksreligion des lateinamerikanischen Protestantismus. Einige Elemente zum Verständnis der Dynamik der Pfingstkirchen in Lateinamerika', *Zeitschrift für Mission* 16 (Stuttgart; Basel 1990) 24-33.
- Parker, Cristián: *Popular Religion and Modernization in Latin America. A Different Logic* (Otra lógica en América Latina <inglés>). (1993). (Orbis, Maryknoll, New York 1996).
- Petersen, Douglas: 'The Formation of Popular, National, Autonomous Pentecostal Churches in Central America', *Pneuma* 16 (Gaithersburg, Maryland 1994) 23-48.
- , *Not By Might Nor By Power. A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America* (Regnum Books International, Oxford 1996a).

- , 'Toward a Latin American Pentecostal Political Praxis', *Papers from the 25th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies* (Toronto 1996b).
- Richard, Pablo: 'Die kirchlichen Basisgemeinden. Die Zukunft der Kirche in Mittelamerika', *Evangelische Theologie* 51 (München 1991) 532-543.
- Robeck Jr., Cecil M.:
- , 'Art. Azusa Street Revival', en: Burgess et. al. (eds.) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1990a 4a edición) 31-36.
- , 'Art. National Association of Evangelicals', en: Burgess et. al. (eds.) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1990b 4a edición) 634-636.
- , 'A Pentecostal Looks at the World Council of Churches', *The Ecumenical Review* 47 (Geneva 1995) 60-69.
- , 'Mission and the Issue of Proselytism', *International Bulletin of Missionary Research* 20, 1 (1996) 1-8.
- , 'The Assemblies of God and Ecumenical Cooperation: 1920-1965', en: W. Ma, – R. W. Menzies (eds.), *Pentecostalism in Context. Essays in Honor of William W. Menzies* (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series; 11) (Sheffield Academic Press, Sheffield 1997) 107-150.
- Robins, Roger: 'A Chronology of Peace. Attitudes Toward War and Peace in the Assemblies of God, 1914-1918', *Pneuma* 6 (Pasadena, California 1984) 3-25.
- Rocha, Abelino Martínez: 'Die Pfingstbewegung im mittelamerikanischen Volk. Eine soziologische Annäherung', *Evangelische Theologie* 51 (München 1991) 550-565.
- Rolim, Francisco Cartaxo: *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação socio-religiosa* (Vozes, Petrópolis 1985).
- , 'Popular Religion and Pentecostalism', en: J. v. Nieuwenhove – B. K. Goldewijk, (eds.), *Popular Religion, Liberation and Contextual Theology* (Kok, Goldewijk 1991) 126-137.
- Ruano, Edgar Moros: 'The Catholic Church Confronts the Pentecostal Challenge', en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in*

- Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 157-169.
- Scampini, Jorge A.: 'Algunas reflexiones ante la presencia pentecostal', *Medellin* 24 (Bogotá 1998) 407-433.
- Schäfer, Heinrich: *Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas* (edition liberación, Münster 1988).
- , 'Das Reich der Freiheit. Überlegungen zur Funktion Millenaristischer Eschatologie in den gesellschaftlichen Konflikten Mittelamerikas', *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster 1989) 138-145.
- , *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur* (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums; 84) (Peter Lang, Frankfurt am Main 1992).
- Sepúlveda, Juan: 'Pentecostalism as Popular Religiosity', *International Review of Mission* 78 (Geneva 1989) 80-88.
- , 'Theological Characteristics of an Indigenous Pentecostalism. The Case of Chile', en: B. F. Gutiérrez – D. A. Smith (eds.), *In the Power of the Spirit. The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America* (Presbyterian Church (U.S.A.), Worldwide Ministries Division, Kentucky 1996) 51-61.
- , 'Una aproximación teológica a la experiencia pentecostal Latinoamericana', *Medellin* 24 (Bogotá 1998a) 435-448.
- , 'Future Perspectives for Latin American Pentecostalism', *International Review of Mission* 87 (Genevea 1998b) 189-203.
- , 'Indigenous Pentecostalism and the Chilean Experience', en: A. H. Anderson, – W. J. Hollenweger (eds.), *Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 15) (Sheffield Academic Press, Sheffield 1999) 111-134.
- Shaul, Richard: 'From Academic Research to Spiritual Transformation. Reflections on a Study of Pentecostalism in Brazil', *Pneuma* 20 (Hagerstown, Maryland 1998) 71-84.

- Shuman, Joel: 'Pentecost and the End of Patriotism. A Call for the Restoration of Pacifism among Pentecostal Christians', *Journal of Pentecostal Theology* 9 (Sheffield 1996) 70-96.
- Slootweg, Hanneke: 'Pentecostal Women in Chile. A Case Study in Iquique', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 53-71.
- Smilde, David A.: 'Gender Relations and Social Change in Latin American Evangelicalism', en: D. R. Miller (ed.), *Coming of Age. Protestantism Contemporary in Latin America* (University Press of America, Lanham, Maryland 1994) 39-64.
- Smith, Brian H.: *Religious Politics in Latin America, Pentecostal vs. Catholic* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1998).
- Smith, James K. A.: 'The Closing of the Book. Pentecostals, Evangelicals, and Sacred Writings', *Journal of Pentecostal Theology* 11 (Sheffield 1997) 49-71.
- Solivan, Samuel: *The Spirit, Pathos and Liberation. Toward a Hispanic Pentecostal Theology* (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series; 14) (Sheffield Academic Press, Sheffield 1998).
- Spittler, Russell P.: 'Theological Style Among Pentecostals and Charismatics', en: J. D. Woodbridge – T. E. McComiskey (eds.), *Doing Theology in Today's World. Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1991) 291-318.
- Stewart-Gambino, Hannah W.; Wilson, Everett A.: 'Latin American Pentecostals. Old Stereotypes and New Challenges', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 227-246.
- Stoll, David: *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* (University of California Press, Berkeley 1990).
- Theije, Marjo de: 'Charismatic Renewal and Base Communities. The Religious Participation of Women in a Brazilian Parish', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*

- (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998). 225-248.
- Usma Gómez, Juan Fernando: 'El diálogo internacional Católico-Pentecostal 1972-1998. Reseña histórica, presentación de la relación final de la cuarta fase: Evangelización, proselitismo y testimonio común, y perspectivas', *Medellin* 24 (Bogotá 1998) 449-470.
- Villafañe, Eldin: *The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1993).
- Volf, Miroslav: 'The Materiality of Salvation. An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies', *Journal of Ecumenical Studies* 26, 3 (Geneva 1989) 447-467.
- Westmeier, Karl-Wilhelm: *Protestant Pentecostalism in Latin America. A Study in the Dynamics of Missions* (Associated University Press, Cranbury, New Jersey 1999).
- Willemier Westra, Allard: 'Market Behavior among Brazilian Consumers of the Divine. Public Opinion Regarding Pentecostalism and Afro-American Religiosity in the Provincial Town of Algoinhas (Bahia)', en: Boudewijnse et al., *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis* (Studies in Evangelicalism; 14) (Scarecrow Press, Lanham, Maryland 1998) 119-143.
- Willems, Emilio: *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee 1967).
- Williams, Philip J.: 'The Sound of Tambourines. The Politics of Pentecostal Growth in El Salvador', en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 179-200.
- Wilson, Dwight J.: 'Art. Pacifism', en: Burgess et. al. (eds.) *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan 1990 4a edición) 658-660.
- Wilson, Everett A.: 'The Dynamics of Latin American Pentecostalism', en: D. R. Miller (ed.), *Coming of Age. Protestantism Con-*

- temporary in Latin America* (University Press of America, Lanham, Maryland 1994) 89-116.
- , ‘Who Speaks for Latin American Pentecostals?’, *Pneuma* 16 (Gaithersburg, Maryland 1994) 143-150.
- , ‘Guatemalan Pentecostals. Something of Their Own’, en: E. L. Cleary – H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America* (Westview Press, Boulder, Colorado 1997) 139-162.

2. ¿Los pentecostales y carismáticos son fundamentalistas? Una visión general acerca del uso americano de estas categorías¹²⁴

Russel P. Spittler

A pesar de que muchas personas dirían que pentecostales y carismáticos son fundamentalistas, no es fácil entregar una respuesta fundada a la pregunta de si son la misma cosa, como pareciera a primera vista. La expresión “fundamentalista” en general se usa en términos negativos. Es usada para señalar a aquellos que están más a la derecha del espectro teológico que uno mismo. De esto se deduce que el fundamentalista de uno podría ser el liberal de otro y seguramente lo ha sido. Para algunos periodistas que informaron acerca de los escándalos televisivos en los años 1987-1997, los adjetivos “evangélico”, “fundamentalista”, “carismático” y “pentecostal” son intercambiables en la variedad estilística.

Es verdad que dichos términos son extremadamente flexibles. Para distintas personas, estos términos poseen significados diferentes, o para las mismas personas tienen distintos significados en tiempos diferentes. Ya que los significados de estos términos se cruzan, quisiera determinar primero en qué sentido los utilizo.

Cuando uso el término “pentecostal” me refiero a los pentecostales residentes en el Medio (se refiere a los estados del centro de los Estados Unidos – N. del T.) o a sus antepasados, así como a aquellos que pertenecen a las dos docenas de organizaciones pentecostales norteamericanas o canadienses, las cuales son miembros de la organización conocida como “Pentecostal Fellowship of North America”

¹²⁴ Yo he sacado gran provecho de elaboraciones de comentarios anteriores de este documento de Edith Blumhofer (Wheaton College, Illinois), Grant Wacker (Universidad de Carolina del Norte) y también de la primera situación de ruptura, resultado de las desavenencias de participantes en la conferencia “Global Culture: Pentecostal/Charismatic Movements Worldwide” que fue organizado por Karla Poewe en la Universidad de Calgary, entre los días 9-11 de mayo de 1991. No es ella, sino yo, el responsable de los errores que quedan todavía a causa de dicha situación.

(PFNA).¹²⁵ Eso significa que las declaraciones generales que aquí hago pueden ser menos usadas para referirse a otros movimientos pentecostales, de la gran variedad que existen, también muy importantes. Es probable que no reciban la aprobación de grupos como las comunidades pentecostales independientes en áreas urbanas y rurales, que se encuentran en todo el país, o los “Jesús-Only Pentecostal” (también llamados Oneness Pentecostals)¹²⁶, o los numerosos pentecostales asiáticos, hispanos y de color, por no hablar de los millones de pentecostales – especialmente del Tercer Mundo – que se encuentran diseminados por todo el planeta.¹²⁷

Cuando hablo de fundamentalistas me refiero principalmente a personas y grupos relacionados con las ediciones de bolsillo de “The Fundamentals: A Testimony of the Truth” (“Los fundamentales: un testimonio para la verdad”), las cuales fueron publicadas por la Testi-

¹²⁵ Las cinco denominaciones más grandes en la PFNA (Pentecostal Fellowship of North America) con la membresía nacional completa en el año 1989 son: Pentecostal Holiness Church (119,100), Pentecostal Assemblies of Canada (192,700), Internacional Church of the Foursquare Gospel (203,100), Church of God (Cleveland, Tennessee, 582,200) y Assemblies of God (2 137,900). Las estadísticas vienen de C. H. Jacquet y A. M. Jones (ed.), *Yearbook of American and Canadian Churches*, Nashville 1991, Abingdon Press, S. 258-68. Kilian McDonnell a formado la expresión “classical Pentecostalism” para distinguirlos de los carismáticos protestantes y romano-católico. *Catholic Pentecostalism: Problems in Evaluation*, in *Dialog*, 9 (Winter), 1970, P. 35.

¹²⁶ La más grande en Norte América es la United Pentecostal Church.

¹²⁷ Hablando de documentaciones fundamentales históricas del movimiento Pentecostal hay que mencionar a Anderson, *Vision of the Disinherited*, New York 1979, Oxford University Press, y de Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1971). En razón del carácter en alto grado de la espiritualidad Pentecostal. Es importante considerar la visión de Grant Wacker en “The Functions of Faith in Primitive Pentecostalism”, en: *Harvard Theological Review*, 77, 1984, P. 353-375. Indispensables son los artículos y bibliografías en *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (1988), publicados por Stanley M. Burgess, Gary B. McGee y Patrick H. Alexander. Para una bibliografía extensa (alrededor de 7.000 inscripciones) ver a Jones, *A Guide to the Study of Pentecostalism* (Metuchen, N. J. 1983, Scarecrow Press). Y a lo que se refiere a una estadística mundial, ver a D. Barrett, *Annual Statistical Table on Global Mission*, en: *International Bulletin for Missionary Research*, 14 (January), 1990, P. 26-27.

mony Publishing Company y repartidos entre 1910 y 1915 a muchos pastores, misioneros y otros miembros de las iglesias. A ellos los llamo los fundamentalistas clásicos. También puede incluirse el fundamentalismo nacido en los años 80, el cual se sintetiza en la “Moral Majority” de Jerry Falwells. Sólo en algunos poco ejemplos manifiestos me refiero al fundamentalismo como amplio fenómeno sociológico de todas las grandes religiones del mundo, cuyos líderes instan a las masas a reacciones militantes en medio de tiempos llenos de cambios sociales y políticos.¹²⁸ En contraposición a esto me refiero con el término “carismáticos” a los cristianos de las grandes iglesias, los cuales han adoptado algunas creencias y rituales pentecostales, sin salir de su propia iglesia.

A continuación se encuentran ocho tesis que deben ayudar a distinguir a los movimientos que suelen confundirse:

1. Pentecostales, fundamentalistas y carismáticos deben diferenciarse, aún cuando no es posible separarlos. Cuando se pregunta a los pentecostales si son fundamentalistas, muchos (si no la mayoría) dicen que sí. Entre los carismáticos, el número sería menor. Algunos pentecostales, especialmente aquellos formados en los seminarios evangélicos y universidades mundiales, se sentirían ofendidos con este término. Líderes de la Iglesia Católica Romana, incluso y sobre todo los carismáticos, son cuidadosos en sus ataques a los fundamentalistas.¹²⁹ Estos usan el término en un sentido más estrecho, para designar así una interpretación bíblica literal.

¹²⁸ Estos movimientos mundiales se encuentran aparte de sus variantes clásicos, católicos-romanos y judíos. Ellos son objeto de una investigación de cinco años, que fue mantenida por la Academia Americana de Artes y Ciencias. El primero de los seis tomos que fueron planificados, empieza con una supervisión informática y completa de Nancy T. Ammerman con el título *North American Protestant Fundamentalism*, que se entiende de lo que ocurrió en las conferencias proféticas del siglo pasado hasta el “reconstruccionismo”, en: *Fundamentalisms Observed*, publicado por Martin E. Marty y R. Scout Appleby, Chicago 1991, University of Chicago Press, P. 1-65.

¹²⁹ Ver por ejemplo a John Hampsch, *Can a Catholic Be a Fundamentalist?*, en: *Chariscenter USA Newsletter*, 13/1988, P. 3-6, y Thomas F. O Meara, *Fundamentalism: A Catholic Perspective* (Mahwah, N.J. 1990, Paulist Press.)

Los pentecostales se diferencian de algún modo de los carismáticos. Dos ejemplos son el tiempo de su aparición y sus formas de institucionalización. Los pentecostales son una familia de cristianos cuyos inicios se encuentran en 1890 y 1920. Su existencia puede atribuirse al rechazo de las grandes iglesias, las cuales a su vez reclamaban para sí experiencias espirituales que son de vital importancia para la devoción pentecostal. Esta discriminación obligó a los primeros pentecostales o “apostólicos”, como se llamaban a sí mismos, a reunirse en forma independiente de las grandes iglesias. Finalmente se encontraron y crearon, no sin oposición, la iglesia pentecostal.

Así los pentecostales podrían aparecer en una lista de las variadas familias cristianas protestantes, junto a luteranos, metodistas, bautistas, presbiterianos y otros parecidos. Todos ellos están institucionalizados. Poseen sus sedes centrales, sus publicaciones, autorizaciones estatales para capellanías militares, escuelas y seminarios. Las iglesias de las distintas comunidades locales tienen un estatus normado legalmente. Además, estas familias tienen distintos nombres genéricos, incluso hay distintas jerarquías al interior de una misma familia. En este esquema, los pentecostales son una especie más, una de las más nuevas, por supuesto.

Sin embargo, no puede decirse lo mismo de los carismáticos. Los pentecostales poseen una historia centenaria; para los carismáticos recién se trata de una primera generación. Si se mira en general, sólo una mínima parte de los carismáticos son una rama aparte de la iglesia. El término “carismático” generalmente se usa como adjetivo, para referirse a aquellos fieles que han adoptado creencias, rituales y valores pentecostales. Por ello existen católicos carismáticos, presbiterianos carismáticos, luteranos carismáticos, etc. Por eso, finalmente, lo mejor es simplemente hablar de un estilo de vida carismático, que puede encontrarse en todo el mapa cristiano.

Los nuevos carismáticos datan de los años 60, con claras raíces en los 50. Entonces, medio siglo de amabilidad ecuménica, así como otras fuerzas culturales, que llevaron al mundo a empequeñecerse, hicieron de la intolerancia un vicio de moda. La capacidad de absorción de las grandes iglesias se fortaleció y se creó un campo eclesiástico que le permitió a los nuevos carismáticos quedarse en casa. Algunos carismáticos que podrían denominarse pentecostales con ro-

pajes de las grandes iglesias, hoy prácticamente se encuentran en cualquier sector de la cristiandad, incluida la tradición católica-romana y la ortodoxa oriental.

Una nueva variante de la institucionalización, que se desarrolló entre los carismáticos, es el denominado “servicio de ayuda”, una sección de ayuda oficial, reconocida por la jerarquía de las grandes iglesias, y que está compuesta de funcionarios carismáticos. Esta sección persigue dos fines: coordinar los intereses de los carismáticos y tener una buena relación con su jerarquía. Este servicio de ayuda carismático ofrece literatura, envía grupos espirituales a comunidades locales interesadas o servicios de orientación y mediación.¹³⁰

Entre los carismáticos que poseen una fuerte influencia romano-católica se forman conscientemente comunidades carismáticas. Eso no puede sorprender en vista de los cientos de conventos y monasterios que se desarrollaron en esta tradición, en la cual la comunidad tiene un gran valor. En Pecos, Nuevo México, se creó en 1969 un monasterio benedictino explícitamente carismático. La “Word of God Community” en Ann Arbor, Michigan, de ninguna manera es un monasterio apartado del mundo, sino mucho más un enlace de una gran variedad de mini-comunidades, las cuales van desde grandes familias hasta unidades más pequeñas como un hogar de una docena de voluntarios masculinos célibes no-clericales. Estas comunidades no son fáciles de encontrar entre los pentecostales.

Allí donde existen parroquias locales o comunidades carismáticas independientes que se han unido, muchas veces sus raíces son fallidos intentos de convertir parroquias de grandes iglesias en parroquias pentecostales en su totalidad. Otras iglesias carismáticas locales independientes se deben a la aparición local de predicadores evangélicos televisivos o a los discursos señoriales de predicadores a orillas del *establishment* pentecostal. Hoy constantemente aparecen nuevas iglesias carismáticas. Frecuentemente son organizaciones no-exclusivas

¹³⁰ Algunas de estas organizaciones de las cuales hay que ordenar sus direcciones se encuentran en *Theology News and Notes*, Fuller Seminary Alumni Publication, 30 (Marzo 1983), P. 29, 34. Por causa de su continuidad histórica interrumpida, este grupo que ayuda a las iglesias Wesleyanas más pequeñas no tiene una relación oficial con su denominación original.

de líderes espirituales que también pueden ser miembros de otra orden.

Ya que los carismáticos frecuentemente también son otra cosa – episcopalistas carismáticos, carismáticos greco-ortodoxos o lo que sea – es difícil hablar de una tradición carismática única.¹³¹ De hecho el adjetivo carismático adquiere los colores teológicos y eclesiásticos de su propia iglesia, tal como, por ejemplo, en el arte se muestra de variadas maneras la historia de Jesús, según cada tradición cultural particular. En algunos pocos casos se encuentran entre los carismáticos algunos rasgos fundamentalistas. Frecuentemente dichos rasgos se deben a una temprana y pobre formación liberal.¹³²

Si bien los grupos llamados carismáticos se hacen visibles y reconocibles dentro de una congregación, por otro lado se hace difícil diferenciar a los que son pentecostales y fundamentalistas cuando se han institucionalizado bajo el término de carismáticos dentro de una iglesia. Los pentecostales comparten con los carismáticos la creencia en los dones espirituales, tales como el “hablar en lenguas”, la sanación y las profecías. Y los servicios religiosos de ambos se caracterizan por el vivo canto, testimoniar los dones espirituales, testimonios personales, oraciones de sanación y una informalidad no-litúrgica. Sin embargo, ambos grupos pueden tener distintas visiones teológicas, expectativas escatológicas, cosmovisiones y opiniones acerca de actuaciones en la sociedad.

Pentecostales y fundamentalistas, en cambio, son enemigos acérrimos cuando se trata de “hablar en lenguas” y la legitimidad de creer en la sanación física en el mundo actual. Pero, su forma de ver la Biblia – precrítica y sin complicaciones – es prácticamente idéntica. Si

¹³¹ Thomas F. Zimmerman, de 1959-1985, Director de las Asambleas de Dios, cuenta acerca de una persona que le fue presentada como un “científico carismático cristiano” una combinación que es difícil imaginarse para ambos lados.

¹³² Un ejemplo se encuentra en la historia personal y en el estilo de comentario de Canon Dennis J. Bennett, un episcopalista a quien se le atribuye, muchas veces, ser él fundador del movimiento carismático. El no podía aceptar su formación teológica en la Universidad de Chicago sin mayores problemas, ver para eso a Dennis J. Bennett, *Nine O’Clock in the Morning*, Plainfield, N. J. 1970, Logos, especialmente P. 9-12, 18.

el término “fundamentalista” sólo se refiere al uso de la Biblia, sin duda puede caracterizarse a los pentecostales como fundamentalistas. Lo que divide a ambos movimientos es compensado por sus similitudes, al menos así lo ven ellos.

Como ya anteriormente se señaló, el fundamentalismo recibe, al menos indirectamente, su nombre de la publicación de “The Fundamentals”. Esa serie de dos libros de bolsillo fue repartida con la recomendación de “dos cristianos laicos”, como señala su tapa. Un tercio de los tres millones de ejemplares llegó a manos de personas fuera de Estados Unidos, según una nota del editor en el último libro.¹³³ Antiguamente el término exacto de “fundamentalista” servía, según parece, para designar así a los cristianos conservadores de la Northern Baptist Convention de los años 20.¹³⁴

Espero haber dicho suficiente con esta tesis acerca de los carismáticos. En las tesis siguientes se tratará la diferencia entre los fundamentalistas y los pentecostales en Norteamérica.¹³⁵

¹³³ Compare con *The Fundamentals* (Chicago 1910-1915, vol 12, Testimony Publishing Company, P. 4.

¹³⁴ Para una breve presentación de la primera utilización del término de Curtis Lee Laws, editor bautista, ver para eso a George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, New York 1980, Oxford University Press, P. 159. “Habría que enfatizar” escribe Grant Wacker, en un tono de advertencia, en una nota importante, que la palabra fundamentalismo originalmente no tiene la connotación de militancia y angustia que tiene hoy en día. Laws dice que habría elegido la palabra, exactamente porque no tenía connotación reaccionaria que se junta con términos como: conservador, apocalíptico (creyente en el Apocalipsis) o “Landmaker”. Augustus H. Strong and the Dilemma of Historical Consciousness, (Macon, Ga., Mercer University Press, 1985), P. 111 nota 1.

¹³⁵ El fundamentalismo al igual que el movimiento Pentecostal nacieron según la estimación histórica de hoy, en Norte América. Fuerzas culturales completamente diferentes han marcado el movimiento Pentecostal en América Latina, África, Europa y Asia, pero incluso entre Fundamentalismo canadiense y americano hay pequeñas diferencias en la fundación de Canadian Evangelical Theological Association en el año 1990, que no utiliza el término de la “Libertad de la Equivocación”, se refleja una posición que se distingue de la americana. Como escribe Frame, el Profesor John Stackhouse de la Universidad de Manitoba representa la opinión de que el Fundamentalismo no había influido tan profundamente en la escena eclesial canadiense como era en el caso en los Estados

2. Movimiento pentecostal, fundamentalismo y neo-ortodoxia, probablemente en esa secuencia histórica, pueden entenderse como reacciones independientes al estado de la religión y la cultura en el siglo XIX. Estos movimientos aparecieron en forma independiente y cada uno representa una respuesta a corrientes tales como el creciente cientificismo, el liberalismo religioso, la crítica a la Biblia y el movimiento Social Gospel, unido a la (así percibida por algunos) amenaza triple de Darwin, Marx y Freud. El desarrollo cultural así como la urbanización e inmigración también contribuyeron a la inquietud de reacciones.

El fundamentalismo reaccionó en un estilo intelectual. Los artículos de “The Fundamentals” poseían un tono apologético y se concentraban en los problemas que amenazaban la verdad de la Biblia. La forma de contemplación era argumentativa, lógica y racional. A las condiciones que se daban por sentadas correspondía una definición de inspiración, la cual requería un texto cien por ciento bíblico, el cual originaba una teología consecuente. La Biblia constituye una verdad fáctica infalible, sea cual sea el tema al cual se refiera. Incluso, referencias a la naturaleza o la historia se contemplaban como una verdad fáctica. En el peor de los casos podría quedar una “discrepancia aparente”. Dicho en términos simples, los fundamentalistas representaban la creencia de que el remedio para desviaciones religiosas y el modernismo se hallaba en un convincente reforzamiento de las enseñanzas básicas del cristianismo.

La neo-ortodoxia europea encuentra su expresión más clara en el comentario de Karl Barth respecto a la Carta de los Romanos, el cual fue publicado por primera vez en 1918. Barth poseía la misma metodología intelectual que los fundamentalistas. A pesar de su pasión por la paradoja, la cual obviamente se debía a otra teoría del conocimiento, Barth coincidía con los fundamentalistas norteamericanos en que la enfermedad de la Iglesia era la atrofia teológica.

A diferencia del fundamentalismo norteamericano, el contexto de Barth no ofreció ningún motivo para desconfiar de las bases de la cre-

Unidos. Ver para eso a Frame, Benny Hinn: Best-Selling Author Admits Mistakes, Vows Changes, en: Christianity Today, 28th October, 1991, P. 43 y 45.

ciente crítica a la Biblia. Al igual que los fundamentalistas, era partidario de recuperar creencias de fe cristianas clásicas. Los fundamentalistas y la neo-ortodoxia proponían en lo fundamental una salvación cognitiva de la Iglesia sumida en un letargo.

A diferencia de los fundamentalistas y los cristianos neo-ortodoxos, el movimiento pentecostal desconfiaba profundamente del negocio intelectual. La crítica pentecostal, más que a una teología que hacía agua, se refería a la devoción atrofiada. El error se debía, más que al pensar equivocado, a un sentir insuficiente. La raíz del problema no era el ocaso de la enseñanza, sino la ruina de la devoción. No sólo era que la Iglesia fuera liberal, sino además que carecía de vida. No se necesitaba una nueva prueba para las cabezas, sino una nueva experiencia para los corazones.

Los fundamentalistas y los cristianos neo-ortodoxos operan ambos con argumentos, si bien lo hacen en primera instancia con conocimiento de fe y en última con la paradoja. Los pentecostales entregan un testimonio. A uno le importa la precisión teológica, al otro la alegría que se experimenta.

Para que estas diferenciaciones no parezcan tan simples, quisiera agregar que los fundamentalistas también testimonian experiencias y los pentecostales también crean teologías. Pero es más fácil reconocer quién es quién en el testimonio característico personal del pentecostal frente a la argumentación racional del fundamentalista. Al menos desde antes de los años 40 hasta los años 60 en las escuelas bíblicas pentecostales se utilizan textos fundamentalistas para la enseñanza y la interpretación de la Biblia. Sería difícilmente comprobable que lo mismo suceda al revés. A esto se agrega que el movimiento pentecostal aún no tiene un teólogo polémico comprometido, que pudiera compararse por ejemplo al presbiteriano J. Gresham Machen, quien hizo clases en el Seminario Teológico en Princeton. Los héroes pentecostales en última instancia siempre son evangelistas como Aimee Semple McPherson o Jimmy Swaggart. O son ecuménicos espirituales como Donald Gee o David du Plessis, y en el último tiempo Cecil M. Robeck.

3. En vez de convertirse en insider (integrantes) fundamentalistas, los pentecostales se han convertido en uno de los blancos del fundamentalismo. Hay que dejar claro que debido a que el movimiento

pentecostal en aquel entonces estaba aún en ciernes, ninguno de los cerca de noventa artículos que aparecieron en “The Fundamentals” la primera vez hace mención al movimiento pentecostal. Y lo anterior, a pesar de que algunos artículos de “The Fundamentals” critican la Ciencia Cristiana, a los mormones, los Testigos de Jehová e incluso al socialismo.

George Marsden habla de la “Coalición Fundamentalista”¹³⁶, la cual unió distintas corrientes. Entre ellas estaban los predicadores Charles Finney hasta Dwight Moody, el premilenialismo dispensacionalista, el cual se popularizó con la Scofield Reference Bible, el movimiento ke-swikiano “Victorious Life”, que tuvo su origen en Inglaterra, presbiterianos conservadores de Princeton e independencia baptista.¹³⁷ Está claro que el movimiento pentecostal norteamericano no pertenecía a esta coalición, aunque se encontrara en pleno florecimiento y estuviera fuertemente influenciada por ella y sus seguidores provinieran de las mismas capas sociales.

En 1919, en cambio, se fundó la World’s Christian Fundamentals Association. Aunque muchos pentecostales hubieran querido integrarse a ella, esta organización fundamentalista en 1928 ya tenía formada una decidida opinión acerca del movimiento pentecostal, para llegar a las siguientes conclusiones:

“A raíz del hecho de la presente ola del movimiento pentecostal moderno, frecuentemente llamada ‘movimiento del hablar en lenguas’, y la ola de sanación fanática y no bíblica, que arrasa al país y se ha convertido en un peligro en varias iglesias y para el testimonio de Cristianos Fundamentalistas, se ha decidido protocolizar aquí que esta tendencia de Cristianos Fundamentalistas se vuelve sin reserva contra el Movimiento Pentecostal Moderno; a esto también pertenece el hablar en lenguas desconocidas y la sanación fanática – señalada en tér-

¹³⁶ George M. Marsden, “Fundamentalism”, en: *The New 20th Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, publicado por J. D. Douglas (Grand Rapids, MI, Baker Book House, ²1990), P. 346.

¹³⁷ Ver también a George M. Marsden, *Fundamentalism*, en: *Encyclopedia of the American Religious Experience*, publicado por C. H. Lippy y P. W. Williams, New York 1988; Scribners, vol. 2, P. 948-954, donde esta descrita cada una de las fuentes utilizadas.

minos generales e incluyendo aquella ocurrida en la muerte expiatoria de Cristo – así como la continuación de sanaciones milagrosas de Jesús y sus apóstoles, con la pretensión de que la incredulidad es el único motivo por el cual la Iglesia no puede ejecutar estos milagros”.¹³⁸

Esta acción generó como respuesta un artículo en el *Pentecostal Evangel* del 18 de agosto de 1928. “Si los pentecostales debemos quedar fuera”, escribió el redactor Stanley H. Frodsham, “no podemos permitirnos sentir amargura frente a aquellos que no ven las cosas como nosotros”. El articulista lamentaba que “esta acción ha excluido de la comunidad a un gran número de persona que, como nosotros, creen en las verdades fundamentales de la fe”.¹³⁹

¹³⁸ Report of the Tenth Annual Convention of the World’s Christian Fundamentalist Association 1928, P. 9. En círculos amplios todavía no se ha constatado que esta resolución no fuera aceptada al unísono con diferencia a todos los otros que fueron tratados en esta época (a favor del patriotismo, prohibición a favor de las leyes antievolución, antiateísmos, y coordinación mundial de los fundamentalistas, pero contra “Arreglos” y contra el Federal Council of Churches of Christ in America). La moción de moverse contra el movimiento Pentecostal moderno fue como se dice en el reportaje de la conferencia “según la decisión del presidente con una mayoría aceptada con cuatro votos”. “Esta falta de univocidad”, así dice el reportaje de la conferencia, se explica porque muchos estaban de acuerdo con el presidente (W. B. Riley), de que no era un tema del cual tenía que preocuparse World’s Christian Fundamentalist Association, porque estaba fuera de los nuevos puntos de nuestra confesión de fe y porque los sucesores fanáticos de el Hablar en Lenguas y Sanar no son adversos a la inspiración de la BIBLIA o de la deidad de Cristo o de alguna otra de nuestras expresiones de fe; “Aunque, también Fanáticos quieren confesar ser fundamentalistas, los verdaderos fundamentalistas no son fanáticos” (6). Mientras la influencia de W.B. Riley impedía, por la falta de cuatro votos, la unificación organizatoria con los Fundamentalistas, el soporte convincente de Harold John Ockenga, quince años más tarde provocó que los Pentecostales fueran aceptados en la National Association of Evangelicals, y así comenzó la evangelización (hacia un fundamentalismo) del movimiento Pentecostal. Acerca de la biografía de Riley ver en *God’s Empire: William Bell Riley and Midwestern Fundamentalism*, Madison 1991, University of Wisconsin Press.

¹³⁹ Stanley H. Frodsham, *Disfellowshipped*, en: *Pentecostal Evangel*, 18 de Agosto 1928, P. 7. Wayne Warner, Director de los archivos denominacionales de *Assemblies of God*, me ayudó a encontrar estos indicadores.

Los pentecostales fueron testigos y no personajes principales en el siniestro “proceso Scopes”, ocurrido en Tennessee en julio de 1925. El procedimiento de este “proceso de los monos”, como fue llamado luego, llevó a John Scopes al convencimiento de que – en contravención al derecho vigente en Tennessee – fuera correcto enseñar en su clase de biología la teoría de la evolución. (Esta decisión fue luego anulada por un tribunal superior). Este episodio generó el interés público y popularizó a mediados de los años 20 la controversia fundamentalista-modernista. Anteriormente, el título de la prédica de Harry Emerson Fosdick “¿Van a ganar los fundamentalistas?”, había desencadenado las iras del mundo eclesial.¹⁴⁰ El ministro liberal en Nueva York argumentaba contra la influencia fundamentalista de las obras misioneras y contra la amenaza fundamentalista de la estabilidad organizacional. Sin embargo, Fosdick no se refería al movimiento pentecostal.

Los pentecostales de aquella época coincidían con las creencias centrales de los fundamentalistas: el nacimiento de Cristo de la Virgen María, su sacrificio expiatorio, la inspiración verbal de la Biblia, la resurrección, el ascenso a los cielos y el esperado regreso de Cristo. Sin embargo, creían aún más, creían en el “testimonio especial” del bautizo en el Espíritu Santo y de los consiguientes dones carismáticos. Los fundamentalistas no podían aceptar esa pretensión.

La evaluación de Edith Blumhofer, la historiadora más reciente de la Assemblies of God, también alcanza a otras iglesias pentecostales: “La pregunta de si pentecostales son fundamentalistas o no, no preocupó mayormente a las antiguas personalidades líderes de las Assemblies of God; simplemente suponían que era así”.¹⁴¹ Pero para los fundamentalistas, los pentecostales eran parias indeseados.

¹⁴⁰ H. E. Fosdick, *Shall the Fundamentalists Win? A Sermon Preached at the First Presbyterian Church, New York, 21. May 1922*, impreso en: *The Fundamentalist-Modernist Conflict*, publicado por Joel Carpenter, Hamden 1988, CT, Garland. Acerca de Fosdick, ver a Robert Moats Miller, *Harry Emerson Fosdick*, New York 1985, Oxford University Press.

¹⁴¹ Edith L. Blumhofer, *The Assemblies of God*, Springfield 1989, MO, Gospel Publishing House, Vol. 2, P. 15.

El rechazo de los pentecostales de parte de los fundamentalistas luego de la Primera Guerra Mundial está en abierta contradicción con su aceptación por parte de los nuevos evangélicos durante y después de la Segunda Guerra Mundial. A principios de los años 40, cuando el fundamentalismo más antiguo perdió vuelo, los “nuevos evangélicos” acogieron a los pentecostales. Se acordó una silenciosa tregua con vista a ciertas opiniones académicas, un compromiso de ambos lados. Pero eran años de guerra – entre los años 1941 y 1943 se fundó la National Association of Evangelicals – y se impuso el ánimo de juntarse para lograr metas comunes.

Resumiendo: aun cuando los primeros pentecostales compartían las mayoría de las creencias de la fe con los fundamentalistas, ni se buscó ni hubo un ofrecimiento para plegarse a las organizaciones fundamentalistas antimodernistas. A mediados de los años 20, el movimiento pentecostal y el fundamentalismo eran agrupaciones separadas y frecuentemente enemigas. Se informa que G. Campbell Morgan, un colaborador de la serie “The Fundamentals”, describió al movimiento pentecostal como “la última escoria de Satán”.¹⁴²

4. Aun cuando el fundamentalismo fue un movimiento histórico en la cristiandad del siglo 20, con el paso del tiempo fue contemplado como una ideología religiosa o política y relacionado con un conservadurismo militante. George Marsden describe al fundamentalista como un evangélico que está enojado por algo.¹⁴³ La postura central es la militancia. Desde fines de los años 70 se utiliza el término para describir a pensadores y activistas derechistas incluso más allá de los límites cristianos: el fundamentalismo islámico ya no es una metáfora.¹⁴⁴

Entretanto el fundamentalismo de los años 20 se ha vuelto respetable y diverso. Aun cuando todavía se encuentran rastros del viejo fundamentalismo separatista, el nuevo fundamentalismo se relaciona con

¹⁴² Citado (sin mencionar la fuente original) en Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, P. 144.

¹⁴³ George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids 1991, MI, Eerdmans, P. 1.

¹⁴⁴ Dilip Hiro, *Holy Wars*, New York 1989, Routledge; Youssef Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Boston 1990, Twayne.

personas como Jerry Falwell. Con esta expresión, que fue dominante en los años 80, la crítica social se tomó de la mano con el activismo político. Antes se había formado con nuevos medios un nuevo fundamentalismo, el así llamado “Nuevo Evangelismo”, un producto de la Segunda Guerra Mundial. A esta corriente pertenecían la Billy Graham Evangelistic Association, la National Association of Evangelics, Christianity Today y el Fuller Seminary. Allí donde el fundamentalismo floreció en los años 20, floreció el nuevo fundamentalismo y los evangélicos a fines de los años 70.

Es interesante observar que también el movimiento pentecostal se desarrolló en esa dirección. Algunos pentecostales clásicos, al menos en el púlpito norteamericano, se parecen a los fundamentalistas. Son militantes conservadores con firmes creencias acerca del Espíritu Santo y los dones espirituales. Otros pentecostales se parecen a los “evangélicos”. Como tales enseñan regularmente en las facultades de prominentes escuelas en los Estados Unidos y Canadá. En el movimiento pentecostal se desarrolló tanto una forma fundamentalista como una evangélica para hacer teología. Estos diferentes estilos se basan en métodos y condiciones distintas y a veces opuestas.¹⁴⁵ Ambos estilos se pueden reconocer en las iglesias pentecostales clásicas. El que esta variedad no parezca divisoria se debe a que el movimiento pentecostal valore más la espiritualidad que la teología.

5. La definición ideológica del fundamentalismo cristiano clásico se refiere a una creencia literal en las Sagradas Escrituras junto a la teoría de la inspiración, cercana al dictado. Este extensivo uso del término lo libera de sus raíces históricas. El fundamentalismo como sinónimo de un exagerado literalismo bíblico recibe críticas de diversos lados. La editorial Harper Collins publicó en 1991 un libro de John Shelly Spong, un obispo de la Iglesia Episcopal, titulado “Rescuing the Bible of Fundamentalism: A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture” (“Rescatando la Biblia del fundamentalismo: un obispo repiensa el significado de las Escrituras”). Karl Keating tenía en mente esta definición cuando revisa el catolicismo romano en su libro “Catholicism and

¹⁴⁵ Spittler, *Theological Style Among Pentecostals and Charismatics*, en: *Doing Theology in Today's World*, publicado por J. D. Woodbridge y Th. E. McComiskey, Grand Rapids 1991. MI, Erdmans, P. 291-318.

Fundamentalism: The Attack on ‘Romanism’ by ‘Bible Christians’” (“Catolicismo y fundamentalismo: el ataque de cristianos bíblicos al catolicismo romano”, 1988). Lo mismo hace James Barr en su notable publicación “Fundamentalism” (1978) y “Beyond Fundamentalism” (1984). Incluso una revista católica carismática deja prever una respuesta negativa a la pregunta: “¿Puede un católico ser fundamentalista?”.¹⁴⁶

¿Es este matiz ideológico del fundamentalismo una descripción exacta del movimiento pentecostal norteamericano? En gran parte se puede decir que sí. Pero el término no incluiría a aquellos componentes de la tradición pentecostal que se inclinan por un estilo exegético documentado, característico de los evangélicos de centro izquierda, que se encuentra en escuelas como Wheaton, Regent, Fuller y de algún modo también en Dallas, Trinity y Gordon Cornwell, así como en muchas facultades bíblicas de escuelas pentecostales clásicas.

El movimiento pentecostal clásico es extremadamente variado. Entre ellos se encuentran profesores cuyos métodos de enseñanza de la interpretación de la Biblia son iguales a los de fundamentalistas ideológicos. Algunos aceptan la crítica literaria y otros métodos modernos de investigación bíblica.

6. En el contexto norteamericano, en el cual probablemente el movimiento pentecostal fue mayormente influenciado por el fundamentalismo, la exagerada creencia bíblica literal ha creado una extraña desviación teológica. Un temprano ejemplo para esto es la aparición de la llamada “Variante del Nombre de Jesús” del movimiento pentecostal en 1915. En un campamento en California, un hermano cuenta la revelación de que el verdadero nombre de Dios es Jesús, y que la enseñanza de la Trinidad es un desarrollo posterior que por lo mismo no se encuentra en las Sagradas Escrituras.

Seguidores de esta enseñanza se separaron en la reunión del General Council (Consejo General) de las Assemblies of God en 1916. Esta iglesia, que oficialmente fue fundada dos años antes, perdió un tercio de sus miembros. Por lo mismo la Iglesia Assemblies of God se vio obligada a entregar en su defensa una declaración de enseñanza según la cual nunca habría una decadencia de esa naturaleza.

¹⁴⁶ Para eso ver a Hampsch en, Can a Catholic Be a Fundamentalist?

Lo que había llevado a la creencia de la “Creencia en el Nombre de Jesús” era el hecho exegético de que en aquella parte de la historia de los apóstoles donde se bautiza a los hombres, el rito se realiza “en el nombre de Jesús”. Esto fue interpretado literalmente, a pesar de que el significado del término “nombre” en sentido bíblico va más allá de “firma” o la simple forma de hablarle a alguien, tal como una madre le habla a su hijo, y se refiere sobre todo a un lugar de pleno poder, donde se realiza una acción. Una hermenéutica similar se encuentra en una nueva enseñanza que se encuentra en círculos pentecostales, según la cual Jesús mismo habría renacido en el infierno.¹⁴

El desarrollo de teologías extrañas en el movimiento pentecostal es estimulado por el hecho de que frecuentemente se encuentra apartado de la tradición histórica de la Biblia. Como dijo George Santayana: “Quien no conoce la historia, está condenado a repetirla”.

7. Entre la Segunda Guerra Mundial y la Guerra de Vietnam, es decir entre los años 40 y 70, los pentecostales se hicieron crecientemente evangélicos. En los 25 años siguientes se pudo observar el proceso inverso: los evangélicos se hicieron crecientemente pentecostales. El movimiento pentecostal se unió con el nuevo evangelismo, no con el nuevo fundamentalismo. Especialmente gracias a los esfuerzos de Thomas Zimmermann se llegó a una regularización evangélica de los pentecostales clásicos. (La herencia documental de Zimmermann se repartió entre los archivos de la orden donde había servido durante 25 años y el Billy Graham Center del Wheaton College, en la ciudad que suele llamarse el “Vaticano evangélico”).

El movimiento pentecostal norteamericano apoya los deseos fundamentalistas. En el “Statement of Fundamental Truths” (“Declaración de las Verdades Fundamentales”) de las Assemblies of God, que fue publicado en 1916, exactamente cinco años luego de que comenzara la distribución de “The Fundamentals”, se puede ver el reflejo de

¹⁴⁷ D. R. McConell, *A Different Gospel*, Peabody 1988, MA, Hendrickson; Judith A. Matta, *The Born-Again Jesus of the Word Faith Teaching*, Fullerton, CA, Spirit of Truth Ministries, ²1984. Acerca de otro error teológico, ver a Dennis J. Bennett, *Hinn’s Book Clarified*, en: *Charisma*, Nr. 16 (28 de April), 1991, P. 9, y Frame, *Benny Hinn: Best-Selling Author Admits Mistakes, Vows Changes*.

dicha influencia. A raíz de la visible influencia fundamentalista en asuntos de la enseñanza, que se originó en el movimiento fundamentalista norteamericano, hay que dirigir la atención a otros continentes y culturas, para reconocer qué figura podría asumir una teología pentecostal más pura, independiente de la influencia fundamentalista.

Hay que agradecerle a David du Plessis, el embajador mundial de la comprensión pentecostal del Espíritu Santo, que creencias de fe y prácticas de fe pentecostales crecientemente han sido asumidas por grandes iglesias, y esto no sólo por parte de sus miembros carismáticos. Una gran parte de la tradición evangélica abandonó la creencia de que los dones espirituales desaparecieran de la Iglesia luego de la muerte de los apóstoles en el primer siglo. Hoy los anuncios de las iglesias ofrecen abiertamente talleres de trabajo y seminarios acerca de los dones espirituales en las iglesias, lo cual nadie confundiría con el movimiento pentecostal.

8. Aún cuando los pentecostales norteamericanos sean fundamentalistas acorde a sus creencias espirituales, sus ritos y su estilo bíblico, hay que diferenciarlos claramente de los fundamentalistas clásicos, los cuales crearon organizaciones a partir de la protesta teológica. Los pentecostales más bien se vuelven militantes cuando se trata de sus diferencias con los fundamentalistas, más que por sus similitudes. Presbiterianos y bautistas fundamentalistas estaban acostumbrados a guerras entre las iglesias. Este fenómeno recién apareció en la tradición pentecostal-carismática con la aparición del movimiento carismático de los años 60.

En realidad no se trataba de diferenciar a los pentecostales de los fundamentalistas en cuanto a sus creencias cristianas. Era mucho más que eso. A los fundamentalistas les importaba corregir desviaciones teológicas. Los pentecostales, en cambio, urgían por una profundización de la experiencia religiosa personal. Los fundamentalistas se aferraban a la tradición intelectual cristiana. Muchos de los primeros pentecostales con tendencias restauracionistas simplemente apartaron dos mil años de historia cristiana.

Algunos de los primeros pentecostales habían pertenecido a una gran iglesia y se formaron en seminarios. Pero la mayoría de los primeros pentecostales preferían un cargo espiritual, que se basara menos en la formación; creían estar suficientemente preparados para un cargo

si habían sido bautizados en el Espíritu Santo. Se basaban frecuentemente en 1 Juan 2:27: “:La unción que han recibido de él, queda en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe”.

Los fundamentalistas querían mantener el estandarte de la ortodoxia clásica. Los pentecostales que inicialmente poseían una visión restauracionista, ofrecían para la vida y el testimonio cristiano una experiencia llena de fuerza, justificada escatológicamente. Algunos pentecostales estaban tan plenos de su experiencia en el bautizo pentecostal que abandonaron sus iglesias. Los fundamentalistas, en cambio, se dirigían contra tendencias modernistas dentro de sus propias iglesias. Los pentecostales no tenían iglesias, y cuando las tuvieron no hubo modernismo contra el cual pudieran luchar.

Las comparaciones pueden no ser menos injustas que juicios del promedio. Pero en su totalidad se puede y debe distinguir a los pentecostales clásicos de los fundamentalistas clásicos. En general los pentecostales se han manifestado como fieles más restauracionistas, que le dan menos atención a la tradición cristiana, que son menos polémicos y en general menos anti-modernistas, y que le dan más importancia a la experiencia carismática personal, siendo menos comprometidos políticamente, e igual o más comprometidos socialmente (y esto en forma creciente en los últimos años), más ecuménicos y menos separatistas, menos racionalistas y más tendientes a emociones religiosas, menos dispensacionistas y teológicamente menos sutiles.

En honor a la verdad hay que decir que los pentecostales, si bien no pertenecen a la protesta fundamentalista clásica de los años 20 y 30, sí piensan y actúan como fundamentalistas. Los pentecostales son fundamentalistas, aunque no sean fundamentalistas clásicos. El adjetivo les cae mejor que el sustantivo. La situación ha cambiado notablemente con la aparición del movimiento carismático de los años 60, una época en la cual también alcanzó madurez la tradición pentecostal clásica.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Con respecto a otras iniciativas de definición acerca de la separación entre Pentecostales y Fundamentalistas. Ver aquí a Randall Balmer, *Mine eyes have seen the glory*, New York 1989, Oxford University Press, P. ix-xii; Virginia Brereton, *Training God's Army*, Bloomington 1990, Indiana University Press, P. 165-170; Martin E. Marty y R. Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Ob-*

served, Chicago 1991, University of Chicago Press, P. 814-842; Choueiri, Islamic Fundamentalism, P. 9-12. Donald W. Dayton y Robert K. Johnston deciden reflexionar acerca de *The Variety of American Evangelicalism*, Knoxville 1991, University of Tennessee Press, con una pregunta, sino se pudiera renunciar al término” evangelical “a favor de una descripción mas clara del adjetivo determinante.

3. Los principios sociales del antiguo movimiento pentecostal norteamericano

Cecil M. Robeck, Jr.

Interés y acción en temas sociales

“Lo más maravilloso de los pentecostales era su capacidad de dejar que se derrame sobre ellos la fuerza del Espíritu Santo. Podían verse absorbidos de una manera increíble por las palabras de las Sagradas Escrituras y ponerlo todo para defender su visión del cristianismo. Era una maravilla como podían iluminar nuestras calles atestadas de restos de comida, ratas gigantes, basura, ruinosas casas de alquiler y niños drogadictos. Era una maravilla que pudieran soportar las humillaciones que regían en nuestros barrios. Sé que ninguno de ellos fue debilitado. Se hacían más fuertes. Sus oraciones no se hacían más cortas. Se hacían más largas. Aquellos que deseaban acercarse a Dios, fueron bendecidos con el bautismo del Espíritu Santo, y hablaban un idioma que yo no podía comprender. Tía decía que se trataba del idioma de los ángeles y que sólo algunos podían traducirlo”.¹⁴⁹

A los pentecostales siempre se les reclama un escaso interés y acción por los temas sociales y la justicia.¹⁵⁰ Visto superficialmente, esta crítica puede corresponder en cierta medida. Los pentecostales parecen preocuparse más con los problemas del alma que con los del

¹⁴⁹ Piri Thomas, *Savior, Savior, Hold my Hand*, Garden City, NY 1972, Doubleday & Company, Inc., P. 19-20.

¹⁵⁰ J. Deotis Roberts, *Black Theology in Dialogue*, Philadelphia 1987, PA, por el hecho que The Westminster Press, P. 59 dice:” Ellos son conocidos por el hecho que les hace falta la conciencia social y la justicia social. Los pecados sociales están reconocidos raramente y existe sólo un interés menor en cambios sociales”.De forma parecida constata Richard J. Mouw, en *The God Who Commands*, Notre Dame 1990, IN, University of Notre Dame Press, P. 189: “Desgraciadamente dentro de los movimientos mas antiguos Pentecostales como también el movimiento mas nuevo carismático, se ha hecho poco en relación a una examinación de las consecuencias que tiene el fuerte énfasis del espíritu santo a la ética ...”

cuerpo.¹⁵¹ Pero como recientemente lo demostró Morislav Volf, las apariencias engañan, ya que en realidad los pentecostales tienen en su tradición una posición positiva respecto a la “materialidad de la salvación”.¹⁵² Se respetaba mucho al cuerpo, aún cuando el alma tenía preeminencia.

Hay que aclarar que los pentecostales frecuentemente han decidido no meterse en el tema de la justicia social, como se define hoy en día. Han destinado mucha energía a los “Servicios de la misericordia”¹⁵³, y muy pocos pentecostales en los Estados Unidos han participado en los esfuerzos de lucha por nombrar y superar el mal en estructuras sociales e instituciones. Seguramente esta es una generalización, ya que muchos pentecostales afroamericanos durante decenios participaron activamente en el movimiento por los derechos civiles.¹⁵⁴ Pero aparte de los derechos civiles la generalización es válida.

Al menos hay un factor de importancia que puede aclarar por qué es así. Este factor está relacionado con el lugar social. Aún cuando este factor no ofrece una justificación para rechazar el compromiso social, en el pasado tuvo un significado decisivo.

¹⁵¹ La idea es claramente expresada en Sidetracked, en: Mountain movers, 31/3 (marzo), 1989, P. 3; Norm Correll, Out to Change the World?, en : Mountain Movers, 31/4 (Abril), 1989, P. 10-11; y Dead Faith, en: Mountain Movers, 31/6 (Junio), 1989, P.3 para tener una visión equilibrada ver a J. Philip Hogan, Because Jesús Did, en: Mountain Movers, 31/6 (Junio), 1989, P. 10-11.

¹⁵² Morislav Volf, Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies, en: Journal of Ecumenical Studies, 26/3 (Summer), 1989, P. 447-467.

¹⁵³ Un ejemplo muchas veces destacado que se ha difundido desde los primeros tiempos del movimiento es el trabajo de Lillian Trasher entre los huérfanos egipcios. Ver para eso a Beth Prim Howell, Lady on a Donkey, New York 1060, E. P., Dutton & Company, Inc., y Letters from Lillian, Springfield 1983, MO, Assemblies of God Division of Foreign Missions.

¹⁵⁴ Un ejemplo, es el del obispo Ithiel Clemmons de la Church of God in Christ que tuvo un papel considerable por el hecho de que en los primeros años de 1960 ayudó a elaborar la estrategia de Martin Luther King, Jr. en New York. Ver para eso a C.M. Robeck, Jr. Ithiel Conrad Clemmons, en: Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, publicado por Stanley M. Burgess y Gary B. McGee, Grand Rapids 1988, MI, Zondervan Publishing House, Regency Reference Library, P. 222.

A principios del siglo 20, cuando los pentecostales empezaron a desarrollar una identidad propia, generalmente representaban la clase más baja y a los desposeídos.¹⁵⁵ Muchos de ellos se sentían excluidos de los centros de poder culturales, escolares, políticos, eclesiásticos y financieros. Muchas veces eran oprimidos, antiguos esclavos o los hijos de esclavos, blancos empobrecidos o hispanoamericanos con dificultades para expresarse en su lengua.

Los antiguos pentecostales frecuentemente eran objeto de burla o molestados en público, y se hacían chistes con ellos.¹⁵⁶ La opresión que vivieron en distintos lugares les ayudó a dirigirse a aquellos que, como ellos, eran marginados por ser pobres: alcohólicos, prostitutas y drogadictos. Dirigían sus esfuerzos en predicar el evangelio y preocuparse por los pobres y desposeídos. Frecuentemente ignoraban las estructuras e instituciones a las cuales creían incapaces de lograr cambiar. Funcionaban como grandes familias o grupos de encuentros en barracas y viviendas pobres. Recalcaban la sanación personal, cambiaban el estilo de vida y desarrollaban relaciones de fraternidad y entregaban esperanza para el futuro.¹⁵⁷

La crítica de Frank Bartleman a la guerra y el capitalismo

“Oh, pensé, si hay alguna salida, entonces debe ser ésta. ¿Dios decide todo por nosotros en el cielo?

Caramba, sonreí, tal vez no es una salida, tal vez es como me lo contó un oscuro personaje pentecostal. Puede ser que, cómo él dijo, ellos no se interesan en el bienestar material. El Reino de Dios pro-

¹⁵⁵ Ver para eso a Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, Oxford University Press.

¹⁵⁶ Los títulos eran especialmente crueles. Compare con *Religious Fanatism Creates Wild Scenes* (con el subtítulo: *Holy Cickers Carry on Mad Orgies*), en: *Los Angeles Record*, 14 de Julio 1906, P. 1; *Howling Ground is Offered to the Household*, en: *Pasadena Evening Star*, 18 de Julio 1906, P. 12; *Jumpers to Kill Children* (con el subtítulo: *Holy Rollers Plan a Slaughter of Innocents*), en: *Los Angeles Herald*, 20 de Julio 1906, P.1-2, *Big Crowd Routs the Holy Rollers* en: *Whittier Daily News*, 2 de Noviembre 1906, P. 1.

¹⁵⁷ Ver particularmente a Anderson, *op. cit.* P. 195-222.

veerá de todo en el dulce más allá. Que sea la voluntad y la obra de Dios. Pero ... ‘¿Qué tal si comenzamos con ello aquí en la tierra, hermano, con el lado difícil y práctico de la realidad?’, le pregunté al tipo. Me miró sorprendido y respondió: ‘el Reino de Dios no es de este mundo’. ‘Pero nosotros lo somos’, insistí. Él sólo negó con su cabeza y se fue.’¹⁵⁸

Entre la gente sencilla estaba ampliamente difundida la idea de que el Reino de Dios no pertenece a la realidad actual del mundo. Frank Bartleman, un antiguo participante y observador del movimiento pentecostal, era uno de aquellos que trazaba una clara línea divisoria entre el Reino de Dios y los ricos del mundo. Jesús dijo que su reino no era de este mundo (Juan 18, 36), señalaba Bartleman, y agregaba que “como Él [estuvo], nosotros estamos en este mundo”.¹⁵⁹ Aún en 1934 podía decir que “nuestro derecho civil está en el cielo y no es de este mundo”.¹⁶⁰

A diferencia de Frank Sandford, John Alexander Dowie, y de alguna manera el Dr. Finis Yoakum e incluso Charles Fox Parham, Bartleman no tenía sueños de una sociedad dirigida o apoyada por la iglesia.¹⁶¹ Era demasiado pesimista para ello. Siempre remitía a la

¹⁵⁸ Thomas, op. cit., P. 20.

¹⁵⁹ Frank Bartleman, Not of this World, en: Word and Work, P. 296.

¹⁶⁰ F. Bartleman, The great Divine, en: Maran-atha, 9/3 (Febrero), 1934, P. 6.

¹⁶¹ Bartleman buscaba claramente distanciarse de Dowie y Sandford a quien él nombraba como “Charlatanes espirituales” denominado así en: All Things in Common, en: Confidence, 6/4 (Abril), 1913, P. 79 de Frank Sandford. Ver para eso a Shirley Nelson, Fair Clear and Terrible: The Story of Shiloh Maine, Latham 1989, NY, British American Publishing; de Dowie, ver también a Gordon Lindsey, John Alexander Dowie: A Life Story of Trials, Tragedies and Triumphs, Dallas 1986, TX, Christ for the Nations, Neudruck, y Grant Wacker, Marching to Zion: Religion in a Modern Utopian Community, en: Church History, 54/4 (Diciembre). 1985, P. 496-511; de Yoakum, ver a Jennifer A. Stock, Finis E. Yoakum, M.D: Servant of the Disinherited of Los Angeles, 1895-1920 (conferencia no publicada, expuesta en Society for Pentecostal Studies in Dallas, Texas, November 1990) y Robert H. Vine, California’s Utopias, San Marino 1953, CA, The Huntington Library, P. 153-154; y de Parham, mirar para esto a James R. Goff, Jr., Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism, Fayetteville 1988, AR, The University of Arkansas Press.

historia y llegaba a la conclusión de que la vida y el mensaje de la iglesia siempre quedaban comprometidos, cuando la iglesia estaba entremezclada en los asuntos del estado.¹⁶² Por esa razón creía firmemente en dos aspectos de la enseñanza de la separación de la iglesia y el estado. En primer lugar, el estado no tiene derecho a inmiscuirse en los asuntos de la iglesia. La iglesia debe estar libre de todo dominio del estado. En segundo lugar, la iglesia no tiene ningún derecho a participar en los asuntos del estado.¹⁶³ En cambio, Bartleman estaba convencido que los cristianos no sólo tienen el derecho sino la obligación de criticar los asuntos del estado sobre la base de principios morales y éticos. La constante crítica de Bartleman, sobre todo sus ataques a la política oficial en todo el mundo, posiblemente permiten concluir que fue el crítico social más decidido que haya tenido el movimiento pentecostal.

Las posiciones de Bartleman relativas a los problemas sociales se encuentran mayormente en una gran cantidad de artículos que escribió. Pocos de esos, casi 600 artículos, hoy están disponibles; pero una visión de estos últimos permite deducir que lo afectó profundamente el comienzo de las hostilidades en Europa en 1914. A más tardar en 1915 sus artículos estaban llenos de análisis y crítica social. Uno de los artículos más antiguos se publicó en marzo de 1915 bajo el título "The Situation in Europe".¹⁶⁴ Bartleman creía simplemente que la guerra era un acto del juicio divino. Instaba a sus lectores a ser objetivos y permanecer neutrales, para no encontrarse súbitamente en rebelión frente a una decisión soberana de Dios. Durante años, Dios había tratado pacientemente a los pueblos. Ahora, según Bartleman, "Dios simplemente cambió el tono de su voz. Ahora habla con la voz de los cañones". Las metas del juicio divino eran claras: "El despotismo

¹⁶² F. Bartleman, Last Day Conditions, en: The Bridegroom's Messenger, 180 (1 de Marzo), 1916, P. 4; F. Bartleman, The Great Divide, en: Maran-atha, 9/7(Junio), 1934, P. 7

¹⁶³ F. Bartleman, The Great Divide, en: Maran-atha, 9/3 (Febrero), 1934, P. 6, F. Bartleman, The Great Divide, en: Maran-atha, 9/7 (Junio), 1934, P. 7.

¹⁶⁴ F. Bartleman, The Situation in Europe, en: The Bridegroom's Messenger, 168, (1 de Marzo)), 1915, P. 1.

ruso, el militarismo alemán y el imperialismo inglés juntos son una ‘obra diabólica’”, acusaba.¹⁶⁵

Durante la guerra, Bartleman mantuvo regularmente informados a sus lectores del *The Bridegroom's Messenger* (Atlanta, GA), *Weekly Evangel* de las *Assemblies of God* (Springfield, MO) y el *Word and Work* (Framingham, MA) acerca de los problemas éticos y morales que según su opinión se encontraban detrás de la guerra. Al principio de todo se encontraban para él las ansias de poder, la codicia y el siempre presente peligro de la hipocresía.

Bartleman estaba especialmente furioso por la escasa capacidad de los pentecostales para distinguir las verdaderas causas de la guerra. Aunque era un apasionado pacifista, toleró la participación de pentecostales alemanes en la guerra, con la justificación de que en el reglamento del servicio militar alemán no había cláusulas de objeción de conciencia. Creía que las iglesias alemanas no poseían el mismo grado de conocimiento en esta materia como los británicos y norteamericanos, por lo cual además existía el convencimiento del deber de ir a la guerra para evangelizar a las propias tropas. A pesar de esto, Bartleman esperaba que se decidieran a no cumplir con el servicio militar, sino a morir como mártires (traidores) por causa de la fe.¹⁶⁶

Bartleman era mucho menos tolerante con los pentecostales norteamericanos. Le molestó que llamaran a ingresar al conflicto luego del hundimiento del *Luisitania*. “Enviamos barcos llenos de municiones a Europa, llenamos la carga con ciudadanos norteamericanos y queremos entrar a la guerra cuando los barcos son dinamitados”, se quejó.¹⁶⁷ Para Bartleman, reaccionar así era ser hipócrita, pero iba más allá. La razón para enviar municiones a Europa era menos la justicia del asunto que la ganancia capitalista que traía. “Un puñado de

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ F. Bartleman, *Through the War Zone*, en: *The Bridegroom's Messenger*, 171 (1 de Enero), 1915, P. 3.

¹⁶⁷ F. Bartleman, *The War Separation*, en: *The Bridegroom's Messenger*, 166, (1 de Enero), 1916, P.4 compare con F. Bartleman, *The present day Conditions*, en: *Weekly Evangel*, 5 de Junio 1915, P. 3.

poderosos, capitalistas y fabricantes de municiones explotan a toda la humanidad sólo por el deseo de la ganancia”, señaló apasionado.¹⁶⁸

La preocupación por la codicia y el pensamiento del provecho como motivos de la participación norteamericana en la guerra llevó a Bartleman a criticar aquello que se ocultaba tras la máscara del patriotismo. “Es un hecho”, explicó, “que el patriotismo norteamericano, con excepción del ‘todopoderoso dólar’, es tan falso como nuestras veneradas libertades. Vendemos al mejor postor, incluso si es nuestro enemigo. Pagaremos ese pecado”.¹⁶⁹ Este hecho lo enfureció tanto que propuso “eliminar las estrellas de nuestra bandera y reemplazarlas por dólares”.¹⁷⁰

La preocupación de que la guerra era sostenida por los inversionistas norteamericanos llevó a Bartleman a criticar ampliamente el capitalismo y la política económica norteamericana. En última instancia la guerra era “una lucha económica ... por el predominio total”.¹⁷¹ A más tardar en 1930 Bartleman era despiadado frente a lo que veía como la maldad del capitalismo. “El sistema capitalista es anti-bíblico de cabo a rabo”, acusó.¹⁷²

Uno de los blancos preferidos de Bartleman eran las prácticas capitalistas. La sociedad de los bienes le parecía similar a lo descrito en las historias de los capítulos 2 y 4 del libro de los Hechos de los Apóstoles. Los capitalistas eran responsables de estructuras salariales injustas¹⁷³, de mercados inflados artificialmente que influenciaban los precios de los alimentos¹⁷⁴, la política inmoral que decidía destruir los excedentes alimenticios y la injusta política de distribución de la

¹⁶⁸ F. Bartleman, *The War Separation*, P. 4.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ F. Bartleman, *The European War*, en: *Weekly Evangel*, 10 de Julio 1915, P. 3.

¹⁷¹ F. Bartleman, *In the Last Days*, en: *Word and Work*, 23 de September 1916, P. 393.

¹⁷² F. Bartleman, *Last Days Facts*, en: *Maran-atha*, 6 (Marzo-Abril), 1930, P. 8.

¹⁷³ F. Bartleman, *Christian Preparedness*, en: *Word and Work*, aprox. 1916, P. 114.

¹⁷⁴ F. Bartleman, *The World War*, en: *Word and Work*, 12 de Agosto 1916, P. 296; *In the Last Days*, P. 394.

tierra, que en los Estados Unidos había sido robada a los indígenas, sus dueños legítimos.¹⁷⁵ Esto llevó a Bartleman a la conclusión de que el espíritu del comunismo era correcto, porque coincidía con la práctica del Nuevo Testamento, si bien era incorrecto que el comunismo soviético estuviese aliado al ateísmo.¹⁷⁶

Es posible que la frustración de Bartleman acerca de su propia ubicación social contribuyera a estos pensamientos, porque claramente apoyaba a los pobres contra los ricos. “En Rusia, los soviets entregaron la tierra como bien común a los hombres”, escribió. “Igualaron derechos y posesiones. Rompieron con el sistema del propietario individual. Qué bendición sería si aquí en América todos tuvieran un pedazo de tierra para sembrar. Pero aquí no hay nada más allá de los ricos”.¹⁷⁷

En esta descripción llena de admiración por los soviets no puede ignorarse un halo de “pensamiento desiderativo”.

Estas diferencias de clase, explicaba, no sólo existían en Estados Unidos, sino también en Inglaterra. “Con el sistema de clases en Inglaterra, Dios está frito”, señaló. Muchas personas morían de hambre, mientras los ricos mantenían grandes cotos de caza que podrían utilizarse para sembrar papas que alimentaran a los pobres.¹⁷⁸

Podría decirse mucho más respecto a la crítica social de Bartleman, pero una forma de injusticia acerca de la cual no opinó fue el problema del racismo en Norteamérica.

La crítica al racismo de William J. Seymour

El tema del racismo fue tratado de forma excepcional por William J. Seymour, un tímido pastor afroamericano de la Apostolic Faith Mission en la Azusa Street (en inglés en el original – N. del T.). Seymour no fue tan enfático en sus afirmaciones respecto a los problemas so-

¹⁷⁵ F. Bartleman, *last Days Facts*, P. 9. Bartleman representó la opinión que el juicio vendría encima de América porque Dios no considera la persona, además: “Hemos robado sí o sí los Estados Unidos a los Indios”.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ F. Bartleman, *The European War*, P.3; *What Will the Harvest be?*, en: *Weekly Evangel*, (7 de Agosto), 1915, P. 1.

ciales como Bartleman. Bartleman era muy leído, había viajado mucho y hacía uso de la prensa. Seymour era un pastor que instruía a las personas que venían a su iglesia, cuya principal pretensión era transmitir el mensaje del evangelio con el ejemplo de su propia vida.

El 22 de febrero de 1906, Seymour llegó a Los Ángeles, California. Venía por invitación de un grupo que se llamaba “Los hombres de color de la ciudad”,¹⁷⁹ quienesle habían pedido ser su pastor. Poco después fue expulsado de la iglesia a la cual había sido llamado. Intrépidamente se reunió entresemana para el trabajo bíblico en una casa privada de la calle Bonnie Brae. Aunque el grupo para el cual realizaba el servicio se componía en su mayoría de negros, también había blancos que entraban y salían.¹⁸⁰

Cuando en abril de 1905 algunos miembros del grupo bíblico comenzaron a hablar en lenguas, pronto se regó la noticia y se fundó una misión. La Azusa Street Mission pronto fue conocida por la prensa local con el nombre de “la vieja iglesia de los negros”.¹⁸¹ Incluso los responsables de la misión aceptaban esta denominación.¹⁸² Sin embargo, con el paso del tiempo se unió a la Azusa Street junto a los negros un grupo de otras nacionalidades, lo cual llevó a Bartleman a escribir que allí “se había lavado con sangre la línea divisoria entre negros y blancos”.¹⁸³

¹⁷⁹ W. J. Seymour, *The Doctrines and Discipline of the Azusa Street Apostolic Faith Mission of Los Angeles, CAL*, Los Angeles 1915, W. J. Seymour, P. 12.

¹⁸⁰ F. Bartleman, *How Pentecost Came to Los Angeles*, Los Angeles 1925, F. Bartleman, P. 43-44. Este libro fue reimprimido en: *Witness to Pentecost: The Life of Frank Bartleman*, New York 1985, Garland Publishing House, Inc.

¹⁸¹ Religious Fanatism Creates Wild Scenes, en: *Los Angeles Record*, 14 de Julio 1906, P. 1.

¹⁸² Bible Pentecost, en: *The Apostolic Faith*, 1/3 (Noviembre), 1906, P. 1. Representaciones tempranas descifran el número de participantes a 700, sobre todo negros. Compare con *Weird Babel of Tongues*, en: *Los Angeles Daily Times*, 18 de Abril 1906, 2:1: *Rolling and Diving Fanatics “Confess”*, en: *Los Angeles Daily Times*, 23 de Junio 1906, P. 1-7.

¹⁸³ F. Bartleman, *How Pentecost Came to Los Angeles*, P. 54.

La Azusa Street Mission se fundó en una época en la cual a lo ancho y largo de los Estados Unidos había fuertes prejuicios racistas.¹⁸⁴ Ya que Los Ángeles se encontraba fuera del Sur, no regían allí las leyes de Jim Crowe, que prescribían una estricta segregación. Esto no quiere decir que no hubiera prejuicios racistas en Los Ángeles. Existían. Había barrios donde los negros no eran bienvenidos.¹⁸⁵ Los dueños de algunos restaurantes intentaban tratar a sus clientes de acuerdo a su color de piel, pero fueron disciplinados por el consejo de la ciudad.¹⁸⁶ Había iglesias organizadas según criterios racistas.¹⁸⁷ Pero había otras que durante años realizaron misas racialmente integradas. Entre ellas había iglesias que estaban relacionadas con la Holiness Church del sur de California y Arizona.¹⁸⁸

Desde un principio, Seymour invitó a negros y blancos a participar en la Azusa Street Mission. Antes de que la misión se inscribiera como corporación en 1907, los blancos no sólo participaron desde los primeros cultos, sino que luego también tuvieron pleno poder para actuar como secretarios eclesiásticos, gerentes y organizadores de actividades como campamentos misioneros.¹⁸⁹ Sin embargo, lo que

¹⁸⁴ Este hecho ha sido explicado extensamente por Douglas J. Nelson, *For Such a Time as This* (disertación Ph. D. no publicada, Universidad de Birmingham 1981, Inglaterra) y Iain MacRobert, *Black Rootes and White Racism of Early Pentecostalism in the U.S.A.*, New York 1988, St. Martin's Press.

¹⁸⁵ Edendale Indignant Over Negro Neighbors, en: *Los Angeles Express*, 2 de Octubre 1907, P: 2:11; Police Aid Negroes to Occupy House, en: *Los Angeles Herald*, 8 de Octubre 1907, P. 6.

¹⁸⁶ Negroes Turned Down, en: *Pasadena Evening Star*, 21 de Agosto 1906, P.1; Puts Ban on Anti-Negro signs", en: *Los Angeles Herald*, 7 de Mayo 1907, P: 12, Negroes Thank Mayor Harper, en: *Los Angeles Herald*, 12 de Mayo 1907, P: 2:5.

¹⁸⁷ G. R. Bryant, *Religious Life of Los Angeles Negroes*, en: *Los Angeles Daily Times*, 12 de Febrero 1909, P. 3,7.

¹⁸⁸ Para eso ver a Josephene M. Washburn, *History and Reminiscences of the Holiness Church Work in Southern California and Arizona*, South Pasadena 1912, CA, Record Press (New York 1985, Garland Publishing, Inc.).

¹⁸⁹ Cecil M. Robeck, Jr., *Azusa Street Mission*, en: *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, publicado por Stanley M. Burgess y Gary B. McGee, Grand Rapids 1988, Zondervan Publishing House, Regency Reference Library, P. 34.

llamó la atención de la prensa fue la disposición poco ortodoxa de Seymour a unir blancos y negros en el altar, lo cual traía consigo un grado no menor de contacto físico. Muchos diarios mencionan este fenómeno. Efectivamente parecía que este hecho llamaba la atención de los que estaba afuera.¹⁹⁰

La libertad con la cual se mezclaban las razas bajo la dirección de Seymour incluso traía dificultades a aquellos que estaban abiertos frentes a otros aspectos de su mensaje. George B. Cahwell, un evangélico de Carolina del Norte, escribió: “cuando llegué a la misión comenzó una nueva crucifixión en mi vida y muchas cosas más debieron morir”.¹⁹¹ Carl Brumback y Vinson Synan señalaron que esta “crucifixión” estaba relacionada con la disposición de Cashwell, en recibir la oración de un hermano negro y ser tocado por él.¹⁹² A pesar de todo la misión valoraba el hecho de que “ninguna herramienta que pueda utilizar Dios puede desecharse en razón del color de su piel, su vestimenta o su escasa educación”.¹⁹³

A pesar de la lucha de Seymour por la integración plena de las razas en todos los ámbitos de la vida en la misión, hubo voces que estaban en desacuerdo con su forma de actuar. Los ataques de Charles Parham sobre Seymour fueron implacables. Describía a Azusa Street como “un cruce que mezcla el culto de los negros y la Holly Roller”, y frecuentemente se mofó de la misión en tono racista.¹⁹⁴ Bartleman señaló que respecto al problema social había gran descontento, el cual se ma-

¹⁹⁰ Religious Fanatism Creates Wild Scenes, P. 1; Women with Men Embrace, en: Los Angeles Daily Times, 3 de Septiembre 1906, P. 11; How Holy Roller Gets Religion, en: Los Angeles Herald, 10 de Septiembre 1906, P. 7; etc.

¹⁹¹ G. B. Cashwell, Came 3000 Miles for His Pentecost, en: The Apostolic Faith, 1/4 (Diciembre), 1906, P. 3.

¹⁹² Carl Brumback, Suddenly ... From Heaven: A History of the Assemblies of God, Springfield 1961, MO, Gospel Publishing House, P. 84; Vinson Synan, The Holiness- Pentecostal Movement in the United States, Grand Rapids 1971, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, P. 123.

¹⁹³ Bible Pentecost, en: The Apostolic Faith, 1/3 (Noviembre), 1906, P. 1.

¹⁹⁴ Comentario sin título, New Year's Greeting, Baxter Springs (Enero 1912), KS, P. 6, esto es un paralelo a un comentario de un Pastor en Los Angeles en: New Religions Come, Then Go, en: Los Angeles Herald, 24: Septiembre 1906, P. 7.

nifestó cuando “la mayoría de los santos blancos” abandonaron la Azusa Street cuando Elmer K. Fisher fundó en las cercanías la Upper Room Mission.¹⁹⁵

En 1915, Seymour reflexionó largamente sobre la situación. Expresó su preocupación acerca de las divisiones y los problemas que se originaban en el problema racial. Señaló que sentía un profundo amor por los pentecostales blancos, y se aferró firmemente a la creencia de que Cristo es todo y para todos. “No es negro, ni blanco, ni chino, ni hindú, ni japonés, sino Dios”, dijo.¹⁹⁶ Por la paz entre las iglesias, señaló el fin del experimento interracial de la misión.¹⁹⁷ Es posible que el carácter totalmente integrado de la Azusa Street Mission fuera, en una sociedad normalmente dividida por razas, el profético signo de diferenciación de un movimiento. Este signo se perdió a raíz de los celos y la mojigatería de distintos lados.

Otras figuras proféticas:

Ambrose J. Tomlinson, Finis E. Yoakum y otros

“Un juicio escatológico en la transformación carismática de la iglesia mediante el Espíritu Santo reciben prejuicios morales profundamente enraizados, unilaterales ideas de valores y prejuicios sociales, a veces expresados sistemáticamente en formas estructurales como sexismo, ideología de clase o racismo. Todas las murallas divisorias del viejo orden social son arrasadas en la creada por el Espíritu. Mientras el Espíritu Santo prosigue el servicio de Jesús en el Reino de Dios a través de los carismáticos, crea la *koinonia*, la cual testimonia el carácter inclusivo del dominio de Dios, que no reconoce diferencia entre los hombres”.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Bartleman, How Pentecost Came to Los Angeles, P. 84.

¹⁹⁶ Seymour, Doctrine and Disciplines, P. 13.

¹⁹⁷ Seymour, *ibid.*, P. 12.

¹⁹⁸ Murray W. Dempster, Evangelism, Social Concern, and the Kingdom of God, en: Called and Empowered: Global Mission in Pentecostal Perspective, publicado por Murray W. Dempster, Byron D. Klaus, y Douglas Peterson (Peabody 1991, MA, Hendrickson Publishers, P. 29).

Bartleman y Seymour fueron sólo dos de los pioneros pentecostales que estaban especialmente afectados por determinados aspectos de la justicia social: la guerra, opresión económica y racismo, por sólo nombrar tres. Robert Mapes Anderson ha señalado con agudeza que “los pentecostales son un movimiento que nace de un inconformismo social radical, y que sin embargo dieron rienda suelta a sus impulsos revolucionarios en ataques encubiertos, ineficientes y fuera de lugar, lo cual finalmente condujo a una retirada de la lucha social y una devoción pasiva frente al mundo que odiaban y del cual intentaban huir”.¹⁹⁹ No hay duda de que Bartleman y Seymour expresaron el inconformismo social del antiguo movimiento pentecostal. Cada uno, Bartleman a través de sus palabras y Seymour con el ejemplo de su vida, esperaba a su manera lograr algún grado de cambio social. No estaban solos.

Requiere un gran trabajo de los historiadores y teólogos del movimiento devolver al movimiento pentecostal actual algo de su antigua fuerza profética. Ambrose J. Tomlinson, por ejemplo, estaba profundamente preocupado por la pobreza en las Appalachen, la escasez de alimentos y vestimentas para los niños y las pocas posibilidades de educación y formación para jóvenes y adultos. Por muchos años juntó dinero, compró tierras, dio clases escolares y cuidó niños de familias empobrecidas en las montañas de Carolina del Norte, Georgia y Tennessee.²⁰⁰

Finis E. Yoakun, M.D. abrió una consulta médica en el sur de California luego de vivir en carne propia una dramática sanidad en 1895. A lo largo del tiempo invirtió todos sus ahorros personales y donaciones que obtuvo para los enfermos crónicos (sobre todo enfermos de tuberculosis y cáncer), para los pobres y desposeídos, los alcohólicos, las prostitutas y otros socialmente discriminados. Su polémico movimiento Pisgah Home llegó a ser un servicio que en 1911 ponía mensualmente a disposición hasta 9.000 camas limpias y 18.000 comidas para los necesitados. Creó un negocio Pisgah “libre”, donde se repar-

¹⁹⁹ Anderson, *op. cit.*, P. 222.

²⁰⁰ A. J. Tomlinson, *A Brief History of Mission Work in the Mountains of North Carolina, Georgia and Tennessee*, en: Samson's Foxes, Culberson sin año, NC, A. J. Tomlinson, sin cortar páginas.

tían donaciones de ropa, comida enlatada, fruta y verdura fresca, así como una casa de acogida para mujeres drogadictas, fundó Pisgah Gardens como cocina y centro de rehabilitación para enfermos crónicos, un pequeño orfanato y Pisgah Grande, una comunidad semi utópica en una finca de 3.225 yugadas.²⁰¹ Parte de ese trabajo continúa hasta hoy.

Podrían agregarse otros nombres a la lista de los antiguos pentecostales que estuvieron al servicio de la justicia social, como Aimee Semple McPherson, George y Carry (Judd) Montgomery y Lilian Trasher. Lamentablemente, con la muerte de estos personajes proféticos también desapareció frecuentemente el servicio social que habían brindado; estos servicios continuaron a escala menor.

La posición social de los pentecostales en los Estados Unidos subió especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. En el pensamiento de muchos hombres se estrechó la relación entre el Reino de Dios y la realidad actual. Ha llegado el tiempo de cuestionar nuevamente la estructura del orden social, a la luz de las últimas formas de comprensión pentecostal del Reino de Dios. Los principios sociales de muchos de los antiguos pentecostales en Norteamérica podrían contribuir a alimentar y dirigir el pensamiento futuro de los pentecostales de manera constructiva y eficiente.

²⁰¹ Ver para eso a nota 12.

4. Formación de conciencia, conversión y convergencia: Reflexiones acerca de las comunidades eclesiales de base y el emergente movimiento pentecostal en América Latina

Charles E. Self

Introducción

La hora de la oportunidad – Desarrollo en la Teología de la Liberación y el movimiento pentecostal

En América Latina se ha formado una nueva realidad histórica: un pluralismo religioso. Al interior y al exterior de la Iglesia Católica, distintos movimientos cuestionan siglos de autoridad jerárquica, práctica religiosa y reflexión teológica, y dentro de la Iglesia Católica además han surgido desde el Concilio Vaticano II pequeños grupos comunitarios. Estas comunidades eclesiales de base representan un movimiento de renovación espiritual y actividad surgido desde abajo. Esta renovación de la fe cristiana está caracterizada como fuerza integradora gracias a la dirección por laicos, trabajo bíblico en grupo y esfuerzos prácticos por mejoramientos en la comunidad y cambios sociales.²⁰² Todo un movimiento teológico nació de estas vivas expresiones de la fe: la Teología de la Liberación. Este movimiento comenzó a principios de los años 70 como una mezcla de análisis social marxista y hermenéutica bíblica orientada a la práctica.²⁰³ Es un movimiento autocrítico que ya alcanzó la madurez, con profundas raíces históricas

²⁰² Ver para eso a Sergio Torres y John Eagleson, *The Challenge of Basic Christian Communities*, Papers for the International Ecumenical Congress on Theology, 20 de Febrero bis. 2 de Marzo 1980, Sao Paulo, Brasil, P.107-118.

²⁰³ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll 1972, NY, Orbis Book, es el primer estudio en forma de libro en el cual ha sido presentado detalladamente esta síntesis.

e interculturales.²⁰⁴ En una retrospectiva de casi dos décadas de desarrollo vertiginoso, Gustavo Gutiérrez destaca una serie de desafíos decisivos que se le presentan el movimiento:²⁰⁵

- Su internacionalismo desafía a los teólogos en toda situación histórica concreta a descubrir tanto el carácter único de la reflexión y práctica teológica en una determinada zona, como a encontrar medios y caminos para fortalecer la relación con hermanas y hermanos oprimidos en todo el mundo.²⁰⁶

- No sólo hay que luchar energicamente por la liberación económica. También se deben reconocer, poner en evidencia y apartar racismo, sexismo y nacionalismo.

- La acción política nunca podrá separarse de la fuente de espiritualidad bíblica y mística. Distintos teólogos de la Liberación han comenzado a recalcar la preeminencia de la Iniciativa de Dios en la transformación espiritual del individuo y la sociedad.

En sus juicios acerca de las comunidades eclesiales de base y la Teología de la Liberación, otros se han manifestado igual de críticos, pero menos optimistas que Gutiérrez. Alistair Klee, un científico religioso británico, se quejó de que los análisis y llamados a la acción de la Teología de la Liberación no eran (ni son) suficientemente marxistas.²⁰⁷ Elsa Tamez, una teóloga feminista de Costa Rica, señala elocuentemente que en la Iglesia no habrá una liberación completa mientras las mujeres no sean aceptadas como compañeras, con los mismos derechos, en la obra de Dios para el mundo.²⁰⁸ Tamez ve una señal de esperanza en las comunidades eclesiales de base porque allí el feminismo dirigido a las relaciones y uniones puede ejercer una influencia

²⁰⁴ Esto se refleja en diferentes estudios, lo más destacable viene de Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and its Critics: Toward an Assessment*, Maryknoll 1989, NY, Orbis Books, especialmente en las páginas ix-xi.

²⁰⁵ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll 1988, NY, Orbis Books, Fifteenth Anniversary Edition (con alguna reciente introducción), P. xix-xiiv.

²⁰⁶ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, P. xix.

²⁰⁷ Alistair Kee, *Marx and the Failure of Liberation Theology*, London 1990, SCM Press, P. 211-219 y 260ss.

²⁰⁸ Elsa Tamez (ed.), *Through Her Eyes: Women's Theology in Latin America*, Maryknoll 1989, NY, Orbis Book, mire para eso P. 47-48, 112-173, 151ss.

transformadora. Arthur McGovern coincide en su inventario con Frei Betto en que “la reflexión social no puede reemplazar la experiencia de Dios anhelada por los pobres”.²⁰⁹

Últimamente su discurso y renovación teológica ha sido puesta en duda por teólogos críticos de la Teología de la Liberación. Paul Sigmund es un decidido crítico de la orientación marxista del movimiento.²¹⁰ Sigmund exige que los teólogos de la liberación admitan que ha comenzado una “eclesiogénesis”²¹¹, antes de que se profile alguna tendencia teológica oficial. Es necesario abordar problemas como la propiedad privada, los derechos humanos y la disposición de los teólogos de la Liberación a ser percibidos proféticamente. Un estudio de Rubinstein y Roth recién publicado es una crítica norteamericana conservadora a las comunidades eclesiales de base como lugares en los cuales se realiza más fácilmente un adoctrinamiento que la conversión cristiana continuada.²¹²

Hans Küng, un teólogo alemán de rango internacional (al cual en 1980 oficialmente se le retiró la licencia para enseñar) recordaba a sus colegas latinoamericanos que la “Iglesia de abajo” puede asumir muchas formas. Cada región geográfica del cristianismo católico debe colocarse en su situación cultural, histórica y social única.²¹³

Los teólogos de la Liberación se vieron alentados por acontecimientos políticos en todo el mundo, aún cuando se han quedado atrás en la emancipación buscada por los teólogos orientados a la práctica. Cómo dichas metas pueden aceptarse sin perder el ímpetu revolucio-

²⁰⁹ Frei Betto, citado en McGovern, “Liberation Theology and Its Critics, P. 86. Ver también el entusiasta artículo de Betto, *God Bursts Forth in the Experience of Life*, en *The Idols of Death and the God Life*; publicado por Pablo Richard y más, Maryknoll 1983, NY, Orbis Books, P.159-163

²¹⁰ Mirar para eso a Paul E. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads*, Oxford/New York 1990, Oxford University Press, P. 168-196.

²¹¹ Su crítica viene de la eclesiogénesis de Leonardo Boffs en: Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads*, P. 83-84.

²¹² Richard L. Rubenstein y John K. Roth (ed.), *The Politics of Latinamerican LiberationTheology*, Washington 1988, D.C., the Washington Institute for Values in Public Policy, en particular P. 130-133, 158-171.

²¹³ Hans Küng, *Die Hoffnung bewahren - Schriften zur Reform der Kirche*, Zürich, 1990, P. 62-78.

nario es una pregunta que representa un gran desafío para los cristianos revolucionarios.²¹⁴

Las comunidades cristianas de base y la reflexión teológica que nace a partir de ellas representan una realidad dinámica; lo más permanente en ellas es el cambio, la variedad y la movilidad.²¹⁵ Para usar una imagen bíblica: el cristianismo de las comunidades eclesiales de base puede compararse con la casa en la cual el pueblo liberado rezaba a Yahvé en su camino hacia la Tierra Prometida. El material era selecto, pero oportuno. La casa podía transportarse fácilmente de un lugar a otro. Sin embargo, lo más importante era que la casa se encontrara en medio de la comunidad del éxodo. La presencia de Dios, si bien no estaba ligada a algún lugar especial en la Tierra, estaba cercana al corazón de todo el pueblo. La experiencia del desierto debe colocarse frente al templo de Salomón, una construcción que – si bien fue bendecida por la voluntad de Dios – refleja más el creciente despotismo de la monarquía que el culto del pueblo liberado. Más tarde, el apóstol Juan pudo describir la encarnación de la palabra en Jesús como “la toma de la residencia entre nosotros” (Juan 1,14). El primer mártir post-pentecostal tendría que morir antes por su crítica a la sujeción obligatoria de la jerarquía al ritual del templo, que por la obediencia frente a un Dios que apela desde la clemencia (Hechos 7: 1-53).

Una dinámica similar puede reconocerse en el movimiento pentecostal, de rápido crecimiento. Los cálculos difieren, pero puede suponerse que el 10 % de toda la población latinoamericana es pentecostal.²¹⁶ Si se toma el porcentaje de católicos practicantes (incluidos

²¹⁴ Mirar para eso Gustavo Gutiérrez, *The Truth Shall Make You Free*, Maryknoll 1984, NY, Orbis Books. Pablo Richard y Hugo Assmann, son los menos entusiasmados acerca de tales arreglos.

²¹⁵ Ver a W. E. Hewitt, *Myths and Realities of Liberation Theology: The Case of Basic Christian Communities in Brazil*, citado en Rubenstein y Roth, *The Politics of Latin American Liberation Theology*, P. 135-137. Mire para esto a Tamez, *Through Her Eyes*, P. 151 y McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, P. 69-89, 220ss.

²¹⁶ Esta estimación viene de diferentes expertos, ver para eso a David Martin, *Speaking in Latin Tongues*, en: *National Review*, 29 de Septiembre 1989, P. 30. Richard Rodríguez estima que hay más de 50 Millones de Protestantes (la mayo-

los miembros de las comunidades eclesiales de base), el número de seguidores de ambos movimientos es casi igual.²¹⁷ (En este aspecto debe pensarse que se usa de manera muy distinta el término “cristiano practicante”.) El movimiento pentecostal es una expresión única del cristianismo protestante, pero entre tanto ya representa un movimiento autóctono caracterizado por fervor espiritual, solidaridad comunitaria y eclesiología antijerárquica.²¹⁸ Se llama “pentecostales” a los movimientos nacidos fuera de la influencia católica. El protestantismo evangélico y de las grandes iglesias podrían considerarse como movimientos aparte, pero el número de sus seguidores en comparación al movimiento pentecostal es mínimo. Sin embargo, las iglesias evangélicas que están creciendo actualmente se caracterizan más y más por una espiritualidad y un sentido de comunidad similares a los del movimiento pentecostal.

David Martin y David Stoll publicaron últimamente grandes trabajos que analizan el fenómeno protestante-pentecostal.²¹⁹ Ninguno de los dos tiene una relación confesional con este movimiento; ambos son más bien escépticos frente a pretensiones religiosas y al registro histórico de tendencias imperialistas en el protestantismo.²²⁰

ría de ellos Pentecostales). Ver su artículo *Latin Americans Convert from Catholicism to a More Private Protestant Belief*, en: *The Los Angeles Times*, 13 de Agosto 1989, P. V: 1,6.

²¹⁷ Everett Wilson y otros especialistas estiman el número de católicos practicantes en 30 millones (noticia de una entrevista personal, el 13 de mayo 1991). Ver también en *Christianity Today-Interview con David Martin, The Hidden Fire* (14 de Mayo 1990), P. 25.

²¹⁸ Ver a Martin, *The Hidden Fire*, en un texto que esta a punto de ser publicado, asegura Everett Wilson que eso tendría las características destacables del movimiento Pentecostal.

²¹⁹ Ver a David Martin, *Tongues of Fire*, Oxford 1990, Basil Blackwell, y David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley 1990, CA, University of California Press.

²²⁰ El libro de David Stolls acerca de *Wycliff Bible Translators, Fishers of Men or Founders of Empire?* London 1982, Zed Press/ Cambridge, MA, *Cultural survival*, es una crítica antropológica y sociológica de lo que el interpreta como movimiento imperialista en el artículo citado arriba, de David Martin (P. 33), éste critica a los liberales norteamericanos por eso que se niega a tomar en

Martin muestra algunas importantes características que permitieron al movimiento pentecostal encontrar amplia aceptación:²²¹

- Tal como sus antecesores pietistas en Europa, el movimiento pentecostal se caracteriza por el fenómeno del despertar y la voluntad. En su raíz se distingue de las normas “razonables” de expectación cultural y hegemonía.

- El movimiento pentecostal no sólo se opone al catolicismo establecido, también es un contrapunto frente al creciente secularismo. Las comunidades pentecostales crean un “espacio de libertad social”, en el cual se pueden unir la devoción religiosa con la búsqueda de una vida mejor.

- El movimiento pentecostal es aún más difuso que el movimiento de las comunidades eclesiales de base. Es policéntrico y aún le falta dar origen a una élite formada. Su liderazgo es realmente carismático: está compuesto por laicos que aparecieron entre distintos movimientos como evangélicos y pastores.

Everett Wilson caracteriza a los pentecostales como parte de un gran movimiento de ayuda para la autodeterminación de las capas más bajas de la sociedad latinoamericana. Para ello utilizaba términos de Eugene Nida,²²² que fueron desarrollados en los estudios de campo. Wilson llega a la conclusión de que los pentecostales se caracterizan por su anticlericalismo, capacidad de adaptación, ser atractivos para minorías y la construcción dinámica de comunidades. Haciendo referencia a David Martin, confirma que en realidad el movimiento pentecostal es una creencia *de* los pobres, diferenciándose así de algunos movimientos de la Teología de la Liberación que son *para* los pobres.²²³

cuenta seriamente el movimiento Pentecostal Latinoamericano como un fenómeno autóctono.

²²¹ Ver a Martin, *Tongues of Fire*, P. 271-295.

²²² Ver innovador artículo de Eugene Nidas, *The Indigenous Churches in Latin America*, en: *Practical Anthropology* (ahora *Missiology*), 5 (mayo), 1961, P. 102.

²²³ Everett A. Wilson, *Evangelicals in the Vanguard of Latin American Social Reconstruction? Eso es un resumen no publicado acerca de la obra de Martin y Stoll para una publicación evangélica*, 1991.

El periodista Richard Rodríguez señala que la necesidad de una conversión personal en Cristo resulta liberadora y fortalecedora, en contraposición a la confirmación católica, en la cual se presupone una identidad cristiana. Está con el fatalismo frente a los pobres, el cual ha sido aumentado a través del orden religioso jerárquico y la imagen de la crucifixión. La religión evangélica es más “masculina”: le da énfasis a la iniciativa, el auto-mejoramiento y una nueva forma de entender la autoridad.²²⁴ Otros observadores del movimiento pentecostal confirman este punto. Sin embargo, subrayan que la espiritualidad pentecostal termina con el machismo autodestructivo, por lo cual representa una fuerza humanizadora para los hombres latinoamericanos y al mismo tiempo una influencia liberadora para las mujeres.²²⁵

Antes de mencionar algunos importantes acontecimientos en el desarrollo de las comunidades eclesiales de base y el movimiento pentecostal, es necesario referirse a la influencia “imperialista” europea y norteamericana. Algunos críticos conservadores intentaron estigmatizar a la Teología de la Liberación como forma latinizada de teología política marxista europea.²²⁶ Es verdad que muchos teólogos de la Liberación fueron marcados por pensadores europeos radicales y que en la primera fase (antes de 1980) se pasaron por alto los problemas relacionados con el análisis marxista y la teología cristiana. Sin embargo, el pensamiento maduro de los años 80 ya no puede tacharse simplemente de subordinación del cristianismo frente al marxismo, del cielo frente a la tierra o de la trascendencia frente a la inmanencia. Tanto ahora como antes, existen diferencias fundamentales entre la visión europea y la latinoamericana de la liberación.²²⁷

²²⁴ Rodríguez, *Latin Americans Convert from Catholicism*, P. 6.

²²⁵ *Ibid*, P. 6. Ver también a David Stoll, *A Protestant Reformation in Latin America?*, en: *The Christian Century*, 17 de Enero 1990, P. 47.

²²⁶ Ver a Ronald H. Nash (ed.), *Liberation Theology*, Grand Rapids 1988, (primeros publicados en 1984). Este libro contiene algunas críticas que reflejan profundos conocimientos, pero se refiere a una fase temprana del pensamiento de la teología de la liberación. El artículo de Edward Normans, *The Imperialism of Political Religion*, P. 121-138, es el más crítico hacia la influencia europea.

²²⁷ Ver a Hans Küng, *Die Hoffnung bewahren. Schriften zur Reform der Kirche*, P. 73ss. También Jürgen Moltmann ha escrito diferentes artículos en los

De la misma manera resulta injusto describir el despertar evangélico-pentecostal como “fenómeno pseudo-eclesiástico”, que resulta ser “extraño” y representa “una voz del imperialismo”.²²⁸ La misión evangélica posee a veces un vergonzoso historial de adaptación a estructuras de poderes locales y nacionales.²²⁹ Este hecho hace que el movimiento de despertar actual sea un enigma para los críticos liberales. Sin embargo, los pentecostales latinoamericanos no son controlados o manipulados por agencias norteamericanas. Muchos norteamericanos más bien peregrinan a países como Argentina para *aprender* acerca del despertar y la habilitación de laicos.²³⁰

Un análisis marxista diferenciado de la situación actual caracterizaría estas tensiones como el comienzo de un cambio en la estructura del capitalismo mundial. (Seguramente *no* es su fin). Los cambios dramáticos en la economía y en las relaciones políticas de poder han llevado en los últimos veinte años al hundimiento de la posición de poder norteamericana, y a un dramático crecimiento de la influencia asiática y europea. Para los latinoamericanos este momento histórico es la oportunidad de liberarse del yugo norteamericano y de crear estructuras que eviten una nueva opresión. Si Dios está tomando parte en este proceso histórico, resulta decisivo el encuentro de espiritualidad auténtica y la conciencia política de distintos movimientos cristianos para evitar una nueva era de dominación externa.

cuales él se declara crítico acerca de una relación sin calificar entre experiencias europea y latinoamericana.

²²⁸ Así, Tamez, *Through Her Eyes*, P. 113.

²²⁹ Como un buen ejemplo para eso ver a Virginia Garrard Burnett, *God and Revolution: Protestant Missions in Revolutionary Guatemala, 1944-1954*, en: *The Americas*, 46/2 (Octubre), 1989, P. 205-223.

²³⁰ Hay diferentes grupos de evangélicos americanos, que realmente toman vuelos y organizan viajes a Argentina para organizar allá los movimientos de renacimiento local “Partners International”, es una red de apoyo en San José, CA, está prestando apoyo en viajes a muchas de estas acciones.

Creación de conciencia:
Desarrollo en las comunidades eclesiales de base:
del Concilio Vaticano II hasta el presente

A mediados de los 60, la convergencia de distintos acontecimientos e ideas dieron forma al movimiento de las comunidades eclesiales de base. La campaña de alfabetización de Freire en Brasil y otros lugares comenzó a despertar a las masas empobrecidas. Freire llamó a este despertar “concientización”. Era revolucionario dotar a los pobres de herramientas para pensar y actuar, lo cual fue visto como subversivo por las élites gobernantes. Se acusó a Freire de adoctrinar a las masas para la rebelión política. Freire veía su tarea de otra forma, como parte de su servicio a Dios. Amar a otros para darles una nueva fuerza es signo de la cruz y la resurrección, no del comunismo y la rebelión. Freire lo formuló así:

“La formación de conciencia nunca puede ser algo que a los otros se les imponga a la fuerza o los manipule. No puedo imponer mi opinión a otros, sólo puedo invitarlos a compartir y discutirla. Imponer a otro mi forma de no-ser sería una contradicción en sí misma. Amar no sólo es un acto libre, sino un acto de la libertad. Y amor que no puede crear más libertad, no es amor”.²³¹

Otro aspecto en el desarrollo de las comunidades cristianas de base son los distintos movimientos renovadores que surgieron al interior del catolicismo en los años 50. El movimiento líder era el Catholic Action. Muchos de estos grupos pertenecían a la clase media y no representaban un peligro para la jerarquía; favorecían la participación de laicos y la experiencia en pequeños grupos.²³² Es un hecho que muchas comunidades eclesiales de base, que comenzaron como pequeños grupos de trabajo bíblico, luego se radicalizaron con la Teología de la Liberación.

²³¹ P. Freires, *Conscientizing as a Way of Liberating*, citado de: Alfred T. Hennelly, S. J. (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History*, Maryknoll 1990, NY, Orbis Books, P. 13.

²³² Ver a McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, P. 4-5 y Hewitt, *Myths and Realities of Liberation Theology*, P. 140ss.

El Concilio Vaticano II contribuyó al desarrollo de las comunidades eclesiales de base al sancionar oficialmente grupos bíblicos laicos, grupos de oración y acciones comunitarias que pacíficamente buscaban justicia. El concilio no “cambió” a la iglesia latinoamericana. Sirvió para confirmar nacientes nuevas experiencias y entregar una amplia fundamentación a la misión de la iglesia en el mundo moderno. Al reconocer que la identidad romano-católica no es lo sustancial para la sanación, se aceleró el diálogo ecuménico con otras tradiciones cristianas y creencias religiosas. Esto también demostró ser un catalizador para la autocrítica y una reforma interna. Algunos teólogos de la Liberación, que luego tendrían roces con la dirigencia papal conservadora, se basaron en el Concilio para defender su derecho a criticar determinados aspectos de la ideología y estructura católicas.

La opresión militar en Brasil de 1964 a 1965 (así como el creciente militarismo en otros países) fue otro factor (aunque negativo) que revitalizó a las comunidades eclesiales de base. En épocas de miedo y opresión, las personas encontraban consuelo en el rezo conjunto y el apoyo mutuo.

La Conferencia de Medellín en 1968 marca el fin de esa fase inicial. En esta conferencia los obispos defendieron explícitamente las comunidades eclesiales de base, promoviendo una teología orientada a la práctica, la cual llama a pedir cuentas a los opresores, y confirma que Dios se preocupa especialmente de los pobres.

Los años 1968 hasta 1984 podrían describirse como la fase más radical en la experiencia de las comunidades eclesiales de base y en la reflexión teológica. Fueron años política, social y teológicamente agitados. Los acontecimientos en Chile y Nicaragua, donde cristianos radicales se unieron a otros para poner fin a la opresión de derecha, despertaron una revolucionaria esperanza. Las comunidades eclesiales de base tuvieron un especial significado para la movilización de los cristianos nicaragüenses en la Revolución Sandinista.²³³

²³³ Algunos críticos han considerado estos grupos como centro de endoctrinación. Ver para eso a Denis P. McCann, *Liberating without Being Liberationist: The U. S. Catholic Bishops Pastoral Letter on the Economy*, citado en: Rubenstein y Roth, *the Politics of Latin American Liberation Theology*, P. 274s.

En aquel tiempo, algunos profesores comenzaron a investigar las comunidades eclesiales de base desde adentro y afuera. Uno de los estudios más significativos fue publicado por Alvaro Barreiro.²³⁴ Barreiro analizó la composición de algunas comunidades eclesiales de base a mediados de los años 70. La composición de los grupos era mayoritariamente de población campesina (53,5 %), suburbana (10,9 %) y urbana (16,8 %). Según Barreiro, citando a José Comblin, las comunidades eclesiales de base eran lugares donde las personas se esfuerzan “por descubrir de nuevo, cuál es el centro del cristianismo, y para devolver a la iglesia un lugar en la vida cotidiana”.²³⁵ Las comunidades se distinguían por sus actividades sociales, donde la politización disminuía a mayor bienestar. Estas comunidades no desencadenaban ninguna Revolución porque “vivían en la permanente revolución de la fidelidad a su historia”.²³⁶ Esta vida conjunta de la fe, la esperanza y el amor era una frágil, radical y cambiante historia-*por-ser*.

En la misma época Carlos Mester investigó acerca del uso de la Biblia en las comunidades eclesiales de base.²³⁷ Lo que distingue al estudio de la Biblia por parte de seguidores de la Teología de la Liberación de otros estudiantes devotos es la aspiración de la comunidad a relacionar las Sagradas Escrituras con situaciones concretas de la vida. No basta con descubrir el lugar en la vida que posee el pasado: la palabra de Dios debe escucharse de nuevo en la diaria opresión. “Escuchar a la comunidad” es un juego conjunto con el texto (Biblia), pretexto (la vida real) y contexto (la naciente comunidad). Sólo si se respetan todos los aspectos se habrá “escuchado” la palabra de Dios de manera transformadora. Si la Biblia se lee de esta manera, al mismo tiempo se muestra como simultánea con la experiencia de los pobres.

²³⁴ Alfred Barreiro, *Basic Ecclesial Communities: The Evangelization of the Poor*, Maryknoll 1982, NY, Orbis Books, especialmente en P. 1-42.

²³⁵ Barreiro, *ibid.*, P. 37.

²³⁶ Barreiro, *ibid.*, P. 38.

²³⁷ Carlos Mesters, *The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People*, publicado en 1981, citado en: Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary History*, P. 14-28.

Mesters admite que en cada comunidad eclesial de base el estudio de la Biblia lleva a toda clase de preguntas. El analfabetismo y una interpretación literal de la Biblia sin una instrucción correspondiente están ampliamente difundidos. Viceversa muchos eruditos se niegan a confiar demasiado en los distintos expertos y ser víctimas de corrientes de moda e influencias sectarias. Mester desconfía frente a las tendencias protestantes divisorias y promueve una práctica conjunta, punto de partida para un ecumenismo católico-evangélico.

Frei Betto relató elocuentemente acerca de su propia conversión a los pobres cuando se comprometió con comunidades eclesiales de base. En su conmovedor artículo “God bursts forth in the experience of life” (“Dios aparece en la experiencia de la vida”)²³⁸ habla de su descubrimiento de Dios entre los pobres, los presos y los perseguidos. Según él, las comunidades eclesiales de base iniciaron una revolución cultural, porque los eruditos “debieron cambiar estructuras intelectuales de pensamiento ... (y aprender a hacer teología sin) ... realizar proyecciones teológicas encima o más allá del pueblo”.²³⁹ Betto rechaza el término académico de “religión popular” por condescendiente, porque Dios no es la invención de algunos teólogos que siempre usan los mismos libros. Aquellos que ayudan a los pobres a su vez son evangelizados por personas que saben que pueden “rezar con su propio cuerpo” y poseen la integridad de cambiar paso a paso.²⁴⁰

Junto a las diversas y enriquecedoras experiencias y reflexiones acerca de la fe, entre 1968 y 1984 se desarrollaron también distintos eventos oficiales que influenciaron a las comunidades eclesiales de base. La Conferencia de Puebla de 1979 fue interpretada por muchos como una reacción conservadora a la influencia marxista. Sin embargo, en los documentos de Puebla se apoya a estos grupos y son descritos como “la esperanza de la Iglesia”.²⁴¹ Las comunidades eclesiales de base se ven como “auténticas” si son eucarísticas, poseen una dirección confirmada, ejercen una solidaridad fraterna y solidaria, lu-

²³⁸ Frei Betto, citado en: P. Richard, *The Idols of Death*, P. 159-163.

²³⁹ Frei Betto, *ibid.*, P. 163.

²⁴⁰ Frei Betto, *ibid.*, P. 163.

²⁴¹ Citado en: Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary History*, P. 249.

chan contra comportamientos egoístas y mentalidad de consumo y testimonian un “amor preferencial por los pobres”.²⁴² Estos parámetros quedan tras la “opción por los pobres” y la búsqueda de práctica revolucionaria.

Una panorámica y análisis de W. E. Hewitt de las comunidades eclesiales de base (CEB) en São Paulo muestra la diversidad en su práctica y estructura. Hewitt cree que la influencia de los CEB era tan “indirecta, discreta y de múltiples formas” por su heterogeneidad.²⁴³ Los CEB se encontraban en todos los estratos y se reunían por distintos motivos. La conclusión más sorprendente del estudio era la escasa politización en las capas más pobres.²⁴⁴ Hewitt demostró que los grupos más militantes nacían allí donde había un liderazgo adecuado, consecuente y experimentado.²⁴⁵

Hewitt categorizó a los grupos según sus funciones. Distingue seis grupos principales, que van desde “devotos” hasta “reformistas clásicos”.²⁴⁶ En todos estos grupos se unían elementos tradicionales e innovadores. Todos estaban caracterizados por trabajar con la Biblia, fiestas y trabajo caritativo. A estas actividades tradicionales se sumaban acciones colectivas y movilización política a nivel local. La ideología del grupo variaba según su liderazgo, pero en todos era central la práctica.²⁴⁷

Los años desde 1984 hasta el presente se caracterizaron en las CEB y la Teología de la Liberación por conflicto y creatividad. Entre los años 1983 y 1985 la Iglesia investigó a Leonardo Boff y decretó medidas disciplinarias en razón de su radical visión de la vida y la estructura de la Iglesia, reflejada en sus obras “Ecclesiogenesis: The

²⁴² Hennelly, *ibid.*, P. 251.

²⁴³ Hewitt, *Myths and Realities of Liberation Theology*, P. 136.

²⁴⁴ Hewitt, *ibid.*, P. 145.

²⁴⁵ Hewitt, *ibid.*, P. 145-151. “Los más pobres de los pobres” rara vez estarán participando en la comunidad CEBs. Ver para eso también a John Burdick, *We Are All Equal: Social Differentiating in a CEB in the Brazilian Urban Periphery*, LASA-encuentro del 9 de Julio 1989.

²⁴⁶ Hewitt, *Myths and Realities of Liberation Theology*, P. 144.

²⁴⁷ Hewitt, *ibid.*, P. 140-143.

Remaking of the Church” e “Iglesia: carisma y poder”.²⁴⁸ Boff apoyaba una comprensión no-jerárquica de la Iglesia, en la cual las personas son apoyadas, más que gobernadas, por el clero. Pero este ideal no estaba en el centro de la controversia. La nueva exégesis de Boff en torno a los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles lo llevó a reconocer que Cristo nunca (ni siquiera con palabras) había creado o dispuesto de una iglesia; en realidad la Iglesia se había constituido como una comunidad de resurrección del Espíritu Santo.²⁴⁹ Su promoción de la ordenación de mujeres trajo consigo la oposición de la jerarquía.²⁵⁰

Comunicados papales respecto a la Teología de la Liberación hubo en 1984 (en respuesta a Boff) y 1986. El primero fue un rechazo conservador del marxismo; el segundo más bien una declaración positiva donde se señala que la “opción preferencial por los pobres” es una parte integradora del mensaje de la Iglesia.²⁵¹ Gutiérrez se manifestó a favor de la segunda declaración y confirmó que era la base para una nueva esperanza.

En los últimos tres años hubo un torrente de libros acerca de la Teología de la Liberación y las CEB, los cuales son autocríticos y aún así llenos de confianza.²⁵² En las obras de los distintos autores se distingue una mayor profundidad de espiritualidad, mientras el análisis marxista es más diferenciado y calificado, y también se respetan aspectos del capitalismo democrático y el socialismo. Los teólogos de la Liberación y los seguidores de las CEB son influyentes, pero el efecto público entre los intelectuales va más allá de su base entre el pueblo. Según los cálculos más generosos, en las CEB de distintas formas participan entre dos y cuatro millones de personas. Son menos

²⁴⁸ Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf, 1985, en forma particular capítulo 4 y 8; y *eclesiogénesis: The Remaking of the Church*, Maryknoll 1983, NY, Orbis Books.

²⁴⁹ Eso es el resumen de McGovern de la teología radical de Boff. Ver para eso a McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, P. 215ss.

²⁵⁰ McGovern, *ibid.*, P. 216.

²⁵¹ Ver a Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads*, P. 167-169.

²⁵² Diferentes teólogos de la liberación han publicado exégesis de la Biblia, reflexiones críticas acerca del movimiento. Ver para eso a McGovern, *Liberation Theology and its Critics*, P. 231ss.

que cuatro a cinco millones de carismáticos católicos, y menos aún que los 20 a 30 millones de evangélicos, la mayoría de los cuales son pentecostales.²⁵³ Everett Wilson llega a la conclusión de que se trata de un movimiento significativo, pero que logró una importancia exagerada recién con su editorial “Orbis Books” y sus eficientes representantes intelectuales.

Conversión

El movimiento pentecostal como movimiento de despertar autóctono

La historia del movimiento pentecostal latinoamericano se caracteriza por un despertar lleno de fuerza, líderes locales y – hasta hace poco – aislamiento del mapa público.²⁵⁴ Chile y América Central son los lugares más importantes de este movimiento de rápido crecimiento. A la construcción de dichos movimientos contribuyeron antiguos misioneros, provenientes en su mayoría del metodismo o del movimiento de sanidad. Sin embargo, el movimiento pentecostal no puede contemplarse como un producto secundario de la actividad misionera norteamericana.²⁵⁵ Entre 1900 y 1950 los pentecostales fueron un movimiento relativamente pequeño. Eran vistos como sectas por los protestantes evangélicos y liberales, y despreciados por la jerarquía católica. Desde la Segunda Guerra Mundial el movimiento pentecostal creció rápidamente. ¿Qué explica, aparte de la previsión divina, este acelerado crecimiento que comenzó en los años 60 y no se detiene? Everett Wilson escribe respecto a El Salvador:

“El crecimiento del movimiento pentecostal en El Salvador demuestra claramente que su fuerza reside en una amplia autoridad in-

²⁵³ Everett Wilson, entrevista personal, 13 de Mayo 1991.

²⁵⁴ Ver a Everett Wilson, *Identity, Community, and Status: The Legacy of the Central American Pentecostal Pioneers*, en: Joel A. Carpenter y Wilbert R. Shenk, *Earthen Vessels: American Evangelicals and Foreign Missions*, Grand Rapids 1989, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, P. 133-134.

²⁵⁵ Wilson, *ibid.*, P. 148-151.

stitucional del pueblo, la cual crea una cohesión interna y estabilidad, y al mismo tiempo permite una flexibilidad necesaria para adaptarse a cambios sociales”.²⁵⁶

El movimiento pentecostal ha levantado a indios perseguidos (incluso promoviendo sus lenguas y costumbres), campesinos desposeídos y pobres de las ciudades, ofreciéndoles su fuerza espiritual y dignidad personal. Su fervor espiritual logra tocar lo más profundo en el alma de los aborígenes. El sociólogo suizo Christian Lalive d’Espinay cree que el movimiento pentecostal es el único protestantismo sudamericano auténtico.²⁵⁷ A los miembros se les brinda un sentido de dignidad que es parte de todos los conversos. Llamar a alguien “hermano” o “hermana” es una expresión de valoración e identidad comunitaria.²⁵⁸

Algunos analistas ven al movimiento pentecostal como un movimiento de masas de personas que se rebelan contra las estructuras de clase existentes, formando una comunidad propia que se fortalece a sí misma.²⁵⁹ La pérdida de raíces creada por la urbanización, así como la horrible pobreza en un gran número de personas, crearon un vacío que puede ser llenado por el movimiento pentecostal.

David Stoll hizo una lista de las características de este movimiento fuertemente espiritual, aunque subdesarrollado políticamente:²⁶⁰

- El movimiento pentecostal levanta lleno de orgullo su espiritualidad, así como su vida comunitaria, frente al catolicismo y al protestantismo establecido. Es atractivo justamente por su situación de exclusión.

²⁵⁶ Everett Wilson, *Sanguine Saints: Pentecostalism in El Salvador*, en: *Church History*, 52/2 (Junio), 1983, P. 198.

²⁵⁷ Citado de Everett Wilson de Lalive d’Espinay, *haven of the Masses*, London 1969, Lutterworth Press, P. 124.

²⁵⁸ Everett Wilson, *The Central American Evangelicals: From Protest to Pragmatism*, en: *International Review of Missions*, LXXVII (Nr. 305 (Enero)), 1988, P. 99-100.

²⁵⁹ Así, David Stoll, *A Protestant Reformation in Latin America?* P. 47-48. Ver también a David Martin, *The Hidden Fire*, una entrevista en: *Christianity Today*: 14 de mayo 1990, P. 23-26.

²⁶⁰ Stoll, *ibid.*, P. 47.

- Se cambian los roles femeninos y masculinos. Las mujeres siguen trabajando más y se les reconoce menos, pero los hombres, que normalmente ignoran a la familia y la Iglesia, desarrollan una nueva sensibilidad y descubren una nueva fuerza en el servir.

- Debido a que la conciencia social de los pentecostales está subdesarrollada, su acción social se parece más a un “lobby para un buen gobierno”. Eso podría cambiar rápidamente si despiertan de su apatía y cuestionan la autoridad.

Los acontecimientos de los años 60 aceleraron el desarrollo de CEB en el protestantismo. Personas enajenadas encontraron relaciones fraternas. Jornaleros encontraron camaradería y apoyo mutuo: en la medida en que crecía la opresión política, también lo hacía la angustia espiritual que era aliviada por la conversión y la entrega al Espíritu Santo.

El movimiento pentecostal no ofrece simplemente una fuga de la dureza del destino mediante mística o éxtasis. Es mucho más un movimiento dinámico que posee la convicción de que todo creyente es un representante de Cristo frente al mundo. No existe una “tensión” entre evangelización y acción social. Fortalecidos por la oración diaria, el apoyo de la comunidad y la tarea espiritual de evangelizar, los pentecostales se ven a sí mismos como una “herramienta personal de la acción de Dios en el mundo”.²⁶¹

Este rápido crecimiento inquieta a la jerarquía católica, y confunde tanto a los simpatizantes evangélicos como a los teólogos de la Liberación. Sin embargo, los pentecostales primeramente deben descubrir sus posibilidades de influir políticamente; en este sentido requieren formación de conciencia. Son los únicos entre los grupos protestantes que crecen continuamente. Este estatus de “outsider” es uno de los elementos claves de todo diálogo ecuménico con los radicales católicos de las CEB, quienes hasta ahora son enemigos de dicho diálogo y son vistos como enemigos por los pentecostales.

²⁶¹ Ver el fantástico artículo de Lidia Susana Vaccaro de Petrella, *The Tension Between Evangelism and social action in the Pentecostal Movement*, en: *The International Review of Missions*, 85/1985, P. 37.

Convergencia

Propuesta para un ecumenismo revolucionario

Estoy convencido de que los radicales católicos de las CEB y las crecientes comunidades pentecostales comparten muchas cosas concernientes a la política y la espiritualidad. Su antagonismo reside en que no han reconocido sus similares experiencias. Los teólogos de la Liberación están frustrados por la apatía política de los pentecostales. Los pentecostales son enemigos de todo lo católico (esto quiere decir aquí jerárquico, tradicional), especialmente de aquellos grupos que otorgan más valor a la acción política que a la experiencia espiritual. Estos conflictos no serán resueltos rápidamente; cualquier unidad a nivel organizacional no parece estar a la vista en los próximos decenios. Sin embargo, inmediatamente pueden hacerse realidad un trato cooperativo, un diálogo con sentido y una buena comunidad si se toman en cuenta las siguientes similitudes de ambos grupos:

Ambos grupos atestiguan que la experiencia comunitaria es el punto de partida tanto para la espiritualidad como para la teología. Dios no se encuentra en discusiones abstractas o rituales enajenantes. Dios se vive como piadoso, misericordioso, sagrado y justo en la medida en que las personas abandonan el egoísmo y una introversión exagerada, y se dirigen a servir. Esto no es estrechar o negar la trascendencia divina. El “poder” y la “soberanía” de Dios se muestran allí donde los seres humanos deciden vivir bajo la cruz y sufrir por justicia y amor, en vez de buscar una fama pasajera que finalmente desaparece. Si bien subsisten diferencias en vista de la teología de la Cena del Señor y la tradición litúrgica, ambos grupos pueden alegrarse en una experiencia conjunta con Dios en el culto y la evangelización.

Los teólogos de la Liberación comienzan a enfrentar el machismo y se esfuerzan por un trato igualitario entre mujeres y hombres. Durante años el movimiento pentecostal brindó dignidad y humanidad a las personas que experimentaron al Espíritu Santo mediante la conversión y la bendición. Las mujeres, que siempre forman parte central de toda comunidad creyente, son reconocidas como receptoras igualitarias de los dones y la misericordia del Espíritu. Ambos grupos comparten el principio de liberar a las mujeres. Los pentecostales han luchado por

el reconocimiento de culturas e idiomas autóctonos y dan testimonio de una comunidad experiencial entre distintas razas. Los miembros de las CEB pueden aprender de esa unión-en-la-diversidad, en la cual se confirma identidad étnica y se eliminan comportamientos prejuiciosos.

También existe un convencimiento e interés conjunto en el sector de la acción social a nivel local. Los cristianos de las CEB aceptan la Revolución como un movimiento de base progresista que incluye a los pobres, pero no como el ascenso violento de una élite que, con demasiada frecuencia, se convierte en un nuevo opresor. Los pentecostales, que siempre han desconfiado de lo mundano, creen tener la obligación de ser colaboradores de Dios en la liberación del mundo de todos los aspectos del pecado, incluso la opresión institucional. Aquí hay mucho espacio en común para esfuerzos conjuntos concentrados en la práctica del amor y la justicia.

Los teólogos de la Liberación han comenzado a crear un programa político que incluye elementos de la propiedad privada y la libertad personal, así como la preocupación socialista por el bien común a través del aseguramiento de los derechos de alimentación, educación y atención médica. La meta es una democracia de izquierda, aún cuando algunos vean un paso hacia un estado más y más socialista. Los pentecostales siempre recalcaron la libertad personal y la obligación colectiva de rendir cuentas al interior de la iglesia. Esta mezcla de libertad y autoridad patronal crea una tensión creadora que es necesaria para cualquier forma de gobierno representativo. Repito: católicos radicales y pentecostales no están muy lejos cuando se trata de sus metas en cuanto a las experiencias humanas.

Cuando Jesús llegó a su sinagoga natal y anunció el “Año del Perdón del Señor”, sus auditores estaban sorprendidos acerca de su palabra de perdón, y se llenaron de esperanza sobre la liberación de Roma. Cuando Jesús subrayó que “sacar a los presos de la cárcel” significaba devolver la justicia a los pobres, los encarcelados y los parias, la masa se inquietó. Cuando explicó que el perdón de Dios obraba fuera de las fronteras del judaísmo tradicional, sus hasta entonces seguidores intentaron lincharlo (Lucas 4: 14-31). Tanto las CEB como los cristianos pentecostales enfrentan a las destructoras fuerzas del poder, la opresión y la riqueza con el mensaje del servicio, la liberación y el compartir. Este mensaje exige una “metanoia”, un arrepentimiento de to-

dos los individualismos pecaminosos. Este mensaje crea una nueva esperanza, la cual se funda en la realidad de la resurrección de Jesús, quien *ya ahora* puede comenzar la liberación y terminarla en el “es-jaton”. La esperanza es la fe que mira hacia delante; el amor es la fe que hace justicia aquí y ahora (Miqueas 6,8). Una esperanza de fe y amor entregan una duradera base para un ecumenismo revolucionario, el cual, si es intentado, puede cambiar la iglesia y la sociedad en América Latina. Esta unidad no es bienvenida entre aquellos cuyo poder, estatus y riqueza provienen de prácticas opresoras. El gran enemigo de los cristianos, el viejo acusador, llamado Satanás, hará todo lo posible para dividir a los creyentes y para que luchen unos contra otros. Estas divisiones no corresponden al consejo de Dios, porque todas las divisiones se reconcilian en Cristo (Juan 17). Como gran sacerdote de la Iglesia, Cristo oró por la unidad (Juan 17). La prerrogativa de todos los cristianos es vivir de tal forma que su vida sea una respuesta a la oración del Señor.

5. Movimiento pentecostal y Teología de la Liberación: Dos manifestaciones de la Obra del Espíritu Santo para la renovación de la Iglesia²⁶²

Juan Sepúlveda

Introducción

Se me pidió presentar una “visión pentecostal de la Teología de la Liberación”. Cuando comencé a reflexionar acerca de la tarea, pronto me di cuenta que no basta con ser un pentecostal para brindar “una visión pentecostal”. En América Latina, generalmente los pentecostales que tienen una formación académica han estudiado en seminarios y universidades que no son pentecostales, con lo cual tienen una amplia panorámica ideológica. Ese es justamente mi caso; obtuve mi formación teológica en el área académica ecuménica, la cual, como se entiende, coincidía ampliamente con la visión de la Teología de la Liberación.

Para brindar una “visión pentecostal”, me pareció más fructífero intentar crear un diálogo entre el movimiento pentecostal y la Teología de la Liberación a través de un análisis de sus intuiciones teológicas básicas que realizar un análisis personal de la Teología de la Liberación. Sin embargo, esto no resulta sencillo. Al menos hay dos obstáculos inmediatos:

1. En contraposición a la extraordinaria productividad de la Teología de la Liberación, la cual ha originado tal torrente de publicaciones que es difícil mantenerse actualizado, el movimiento pentecostal en

²⁶² Traducción al Inglés de J. M. Beaty, hay que tomar en cuenta que los siguientes artículos después de la presentación del autor en Brighton 1991 fueron entregados a la publicación: A. Gaxiola, Poverty as Meeting and Parting Place: Similarities and Contrasts in the Experience of Latin American Pentecostalism and Ecclesial Base Communities, *Pneuma* 13.2 (Herbst 1991), P. 167-174; C. E. Self, Conscientization, Conversion and Convergence: Reflections on Base Communities and Emerging Pentecostalism in Latin America, *Pneuma* 14.1 (Frühjahr 1992), P. 59-72.

América Latina por motivos comprensibles se caracteriza por una producción teológica subdesarrollada o casi ausente. ¿Dónde podría, entonces, encontrarse de forma más o menos articulada la “teología pentecostal”?

2. Mientras en la abundante bibliografía de la Teología de la Liberación se remite a distintas fuentes que permiten documentar una visión “de la Teología de la Liberación acerca del movimiento pentecostal”, lo contrario es imposible. Aparte de algunas notables y recomendables excepciones, entre los pentecostales no ha habido un debate y una reflexión seria acerca de la Teología de la Liberación.²⁶³

Para salir de esta situación, decidí intentar un diálogo o al menos un análisis comparativo de los “sujetos eclesiales” en ambas direcciones teológicas, es decir, por un lado las comunidades pentecostales y por otro las comunidades eclesiales de base.

Esta comparación me parece justa con las propiedades características de las respectivas visiones teológicas. Se sabe que el movimiento pentecostal, más que una enseñanza confesional o una tradición, es una forma especial de vivir o experimentar y predicar la fe cristiana. Los autores más conocidos de la Teología de la Liberación han recalado hasta el cansancio que no buscan representar una nueva “escuela del pensamiento teológico”, la cual se desarrolló en el campo académico, sino que más bien se trata de un esfuerzo por articular y sistematizar una nueva experiencia eclesial (“una nueva forma de vivir la Iglesia”), la cual encontró su expresión en la aparición y multiplicación de comunidades eclesiales de base en toda América Latina.²⁶⁴

²⁶³ Una excepción forma un movimiento que fue organizado del movimiento hispánico de Church of God (con oficinas en Cleveland, USA) con el título de Developing a Pentecostal Pastoral Model vis-à-vis Liberation Theology en Saint Just, Puerto Rico, 11 al 14 de Mayo 1985, los documentos de posicionamiento y los resultados de este encuentro fueron publicados en la Revista Pastoralia, 7.15 (Diciembre), 1985, de CELEP, San José, Costa Rica.

²⁶⁴ Compare con F. Castillo, Iglesia Liberadora y política, Santiago 1986, ECO. Es cierto que la teología de la liberación en un comienzo fue influenciada por otros movimientos que luchaban por una participación de los cristianos, sacerdotes y laicos en la política (por ejemplo: en el tal llamado movimiento cristiano para el socialismo) o la opción revolucionaria de algunos sacerdotes (como Camilo Torres). Pero la expresión de la teología de la Liberación que ha

Luego de esta decisión es necesario realizar una aclaración para que las reflexiones siguientes se entiendan correctamente. El movimiento pentecostal latinoamericano es extraordinariamente variado y heterogéneo. Esto tiene que ver principalmente con los distintos orígenes. A grosso modo puede distinguirse al movimiento pentecostal que surgió entre movimientos de despertar locales – prácticamente al mismo tiempo que el movimiento en los Estados Unidos – de aquel movimiento pentecostal de origen misionero, que apareció más tarde por el trabajo de iglesias generalmente de origen norteamericano ya ampliamente institucionalizadas. Mientras el primer tipo, especialmente desarrollado en Chile y Brasil, posee un mayor grado de “encarnación” en la cultura autóctona y un menor grado de fijación docente, el segundo tipo tiene un mayor grado de dependencia cultural (y financiera) de su lugar de origen y un mayor grado de fijación docente. Concentraré mis reflexiones preferentemente en el primer grupo, al que llamo “pentecostalismo criollo”²⁶⁵.

El origen común en el mundo de los pobres

Tanto las comunidades del “pentecostalismo criollo” (en lo sucesivo CPC) como las comunidades eclesiales de base (en lo siguiente CEB) surgieron y se desarrollaron entre las capas más pobres y excluidas de la sociedad. Sin embargo, aparecieron en momentos muy distintos de la historia del pueblo. Este hecho es clave para la comprensión de sus diferencias a nivel de su visión de la dimensión ético-política de la fe cristiana.

Por un lado, las CPC se desarrollaron en los primeros decenios del siglo XX, con especial intensidad en los años 30 y 50, entre los “más pobres entre los pobres”. Distintos estudios sociológicos demostraron

recibido y percibido en Latinoamérica más aceptación y también una importancia mundial es “el nuevo camino de ser iglesia” como se ha presentado en CEBs o comunidades de base. Fueron estos hechos los que han causado gran preocupación en el Vaticano porque ellos representan un desafío a las estructuras de la iglesia católica.

²⁶⁵ La complementación de la visión del autor del Criollo Pentecostalism, verla en: *Pentecostal Theology in the Context of the Struggle for Life*, en: *Faith Born in the Struggle for Life*, publicado por D. Kirkpatrick, Grand Rapids 1988, Eerdmans, P. 298-318; *Pentecostalism as Popular Religiosity*, en: *International Review of Missions*, Nr. 309 (Enero), 1989, P. 80-88.

que en su fase de desarrollo el “cliente típico” de las CPC correspondía a capas de la sociedad que sufrían una especie de “anomia social”, en parte debido a su expulsión del campo por la crisis de la estructura social agraria y en parte por su escasa integración en la naciente estructura industrial urbana, que aún era frágil y primitiva.²⁶⁶ La consecuencia fue que se convirtieron en parte de aquella capa social que se caracterizaba por sobrevivir con la fabricación de objetos artesanales, la venta ambulante, ocupaciones temporales o simplemente pidiendo limosna. Esta situación social tiene las siguientes características:

1. Extrema pobreza, la cual conlleva un sinnúmero de dramáticos problemas sociales, como la inestabilidad de las relaciones familiares, alcoholismo, delincuencia como una alternativa de subsistencia, etc.

2. La falta de oportunidades para participar en los acontecimientos sociales y la vida comunitaria. Hasta la primera mitad del siglo XX, los partidos políticos como forma de participación democrática no habían ido más allá que los límites de la clase media y los obreros calificados. El campo de acción de los sindicatos era el lugar de trabajo y no la “vecindad”. También la Iglesia Católica y el “protestantismo histórico” se concentraban en la clase media. A los pobres sólo les quedaba como puntos de reunión los bares y campos deportivos.

3. Debido a que trabajan en el “sector informal” de la economía, es decir, fuera de un puesto seguro, los pobres tienen la ilusión que poseen control sobre su vida, por lo cual su situación social es fruto de su propia responsabilidad o falta de responsabilidad. No perciben su situación como opresión; se es pobre por deudas propias o por designios del destino.²⁶⁷

²⁶⁶ Compare C. L. d’Epinay, *Haven of the Masses*, London 1969, Lutterworth; E. Willems, *Followers of the New Faith*, Nashville 1967, Vanderbilt University Press. En esta parte signo principal a la interpretación de Lalive d’Epinay.

²⁶⁷ Según O. Labbé, *Conciencia de Clase: Conclusiones en el caso Chileno*, en: *Dependencia y estructuras de clase en América Latina*, Buenos Aires 1975, Megápolis, P. 263-270, depende del desarrollo de conciencia social (o de clases) en los sindicatos de la perceptibilidad de la ganancia, de las relaciones de salarios (labrador-patrón) y de la política de la “movilización” psicológica política.

Estas características se unen a una pesimista y desesperanzada visión de vida, junto a un fuerte sentimiento de culpa. En estas circunstancias los pobres no esperan nada bueno de la sociedad. Esta representa para ellos mucho más el constante peligro del fracaso y el sin sentido. En este contexto, el encuentro con Dios mediante la prédica de la comunidad pentecostal brinda un nuevo sentido a la vida, a pesar del sin sentido de la vida en el mundo.

Por otro lado, los CEB nacieron y se desarrollaron entre las mismas capas sociales, pero en otro momento de la historia: los años 60. La unión de factores sociales, políticos y económicos, que no serán descritos aquí, provocaron lo que Gustavo Gutiérrez llamó “la entrada de los pobres en la historia”.²⁶⁸ Fue un progresivo proceso de movilización y despertar de la conciencia social en capas sociales que hasta ese entonces estuvieron completamente excluidas de todo el proceso de participación social. Fue un tiempo de naciente esperanza de la posibilidad de cambios sociales y liberación. Es necesario ver el ascenso de los CEB en el marco de la creciente conciencia social y la nueva naciente posibilidad de participación social.

Así podría decirse que las CPC nacieron en un mundo social caracterizado por el pesimismo histórico (“este mundo sólo ofrece lo podrido”), mientras que los CEB se desarrollaron en el marco de una inmensa esperanza de cambio (“construimos el Reino de Dios”). Es verdad que esta esperanza recibió duros golpes por la irrupción de largos períodos de autoritarismo (Brasil 1954, Chile 1973). Pero quedaron con vida en la resistencia y la lucha por la supervivencia y la defensa de los derechos humanos.

Aunque ambos movimientos eclesiales se desarrollaron en el corazón del mundo de los pobres como una gran fuerza, las diferencias en su época de gestación marcaron fuertemente su respectiva visión teológica. No quiero decir que una u otra teología está determinada automáticamente por su origen. Más bien quisiera expresar que a partir de la fe ambos movimientos formularon respuestas a situaciones de conciencia, las cuales se distinguen notablemente. Sea como sea, en la medida en que las CPC y las CEB corresponden al estilo de vida, la

²⁶⁸ Compare con G. Gutiérrez, *Teología desde el reverso de la Historia*, Lima 1977, CEP.

carencia y la difícil situación de los pobres, todo acompañado por la reflexión teológica de su experiencia, comparten lo que Miroslav Wolf llama la “materialidad de la salvación”.²⁶⁹ Esto significa que para ambos movimientos la salvación no es una pregunta puramente inmateral; es una realidad concreta en el aquí y ahora de la vida real.

La experiencia de Dios

Según tengo entendido, el acto constitutivo de las CPC es el ofrecimiento de un pronto e intensivo encuentro con Dios, el cual provoca un profundo cambio en la vida de aquel que lo experimenta. El llamado del Espíritu Santo, que según la enseñanza es la característica central de las CPC, fundamentalmente está relacionado con la inmediatez del encuentro. A través del Espíritu Santo, Dios se vuelve inmediatamente accesible para el creyente que lo busca, de tal forma que queda descartada toda mediación sacerdotal externa.

El significado y la novedad de esta posibilidad de un encuentro inmediato con Dios nos iluminan aún más cuando pensamos en los obstáculos que deben superar las personas comunes en el cristianismo tradicional para llegar a un encuentro con Dios. En el caso del catolicismo se trata fundamentalmente de un asunto de mediación sacerdotal. Pero en la medida en que el sacerdote es portador de una cultura no-autóctona y en general proviene de una clase social ajena a los pobres, también es una mediación cultural y social. En la devoción popular católica además se agrega la mediación en la honra a la Virgen María y el llamamiento de los Santos y los espíritus. El protestantismo siempre recalcó en sus declaraciones teológicas que el único mediador es Jesús. Pero en la práctica el trabajo misionero en América Latina, Asia y África impuso la mediación mediante una determinada cultura. Para todas las personas de aquellas regiones el encuentro con Dios como respuesta a la prédica protestante significaba que debía transitar el camino por una cultura que le era ajena, y la cual muchas veces de-

²⁶⁹ Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies, in: *Journal of Ecumenical Studies*, 26/3 (Sommer), 1989, P. 447-467.

struía valores profundamente arraigados en la cultura popular. Desde este punto de vista, la evangelización significaba dominación cultural. A la luz de todas estas formas de mediación del encuentro con Dios, la experiencia de las CPC ofrece la posibilidad de un encuentro inmediato con Dios que más allá incluso puede ser compartido en la lengua de la propia cultura.

Por un lado el llamado del Espíritu Santo está relacionado con la intensidad del encuentro. A través de su Espíritu, Dios prácticamente irrumpe en la vida del creyente, habita en ella o él y llena la vida con un nuevo sentido. Las manifestaciones de éxtasis en el bautizo espiritual (sea esto mediante el hablar en lenguas, llorar, bailar, reír o la alegría desmedida) son el idioma de esta experiencia inexplicable. Y es la intensidad y la fuerza del encuentro que permite el cambio en la vida de cada uno. No se trata de un cambio inmediato en sus condiciones de vida objetivas individuales, sino en su subjetividad, es decir, el modo de verse a sí misma(o) y su propia vida. La persona percibe que finalmente tiene el control sobre su vida en la medida en que supera el sentimiento de la impotencia y el estar a merced del destino.

En las CEB es difícil encontrar una experiencia que corresponda a la conversión de las CPC. Sus miembros por lo general no se han convertido al catolicismo por acción de las CEB, sino por el catolicismo popular. Sin embargo, aquí también se puede observar un proceso – y porque es un proceso resulta menos intensivo que en las CPC – que tiende a fortalecer la fe personal y la relación inmediata con Dios. En las CEB los creyentes aprenden a hablar con Dios con sus propias palabras, y a vivirlo como un padre y amigo cercano. Descubren que no es necesaria ni la presencia de un sacerdote ni el uso de rezos aprendidos para hablar con Dios o acerca de Dios. Luego de esta nueva experiencia con Dios, la fe ya no sólo significa creer en una enseñanza, sino una entrega personal a ese Dios que es un padre que nos ama. Significa en obediencia frente a ese amor el cambio hacia un estilo de vida fraterno y solidario. Tal como en las CPC, esta nueva experiencia con Dios se manifiesta en una nueva alegría y vitalidad eclesial. Las CEB también experimentan lo que en las CPC llamamos “iglesia viva”. Debido a que aquí se trata de una experiencia que se sucede en varias fases y es menos dramática o “traumática” (como algunos lla-

man la experiencia de las CPC), la vida cultural de las CEB es menos intensiva, aunque no menos festiva.

No está lejos de la verdad decir que tras esta nueva experiencia con Dios en el seno del catolicismo, tal como se ha desarrollado en las CEB, se siente la influencia de la cercanía a Dios experimentada en las CPC. Lo mismo puede decirse en vista de las reflexiones subsiguientes. Efectivamente los teólogos católicos estudiosos de la aparición de las CEB reconocen esta influencia. Leonardo Boff cita el siguiente testimonio de un documento pastoral (Joint Pastoral Plan):

“Todo comenzó con el informe del testimonio de una vieja dama: ‘en Navidad las tres iglesias protestantes estaban iluminadas y llenas de gente. Escuchábamos sus canciones... y al mismo tiempo nuestra iglesia católica estaba cerrada, a oscuras... porque no podíamos encontrar un sacerdote’. Una pregunta quedó sin respuesta: ¿debe detenerse todo porque no hay un cura?”²⁷⁰

El rol de la lectura de la Biblia por el pueblo

La lectura de la Biblia juega un importante rol en el desarrollo de las CPC y las CEB. La apropiación de la Biblia por parte de un clero ilustrado en el cristianismo tradicional (catolicismo) representa una excesiva sacralización. El protestantismo se rige por una lectura teológico-científica y extremadamente racionalista de la Biblia, la cual también resulta inaccesible para el pueblo. Tanto las CPC como las CEB representan para el pueblo común un revolucionario proceso de re-descubrimiento de la Biblia, cuyos efectos sólo pueden compararse con la traducción de la Biblia al alemán por parte de Martín Lutero.

En el movimiento pentecostal, la prédica de la Biblia en plazas públicas por parte de zapateros, amas de casa, ex alcohólicos, etc., para gran sorpresa de los cultos y la mente de los católicos, significó demostrativamente la recuperación de la Biblia para la gente común. El fortalecimiento del derecho a usar la Biblia y predicar con ella es la expresión más concreta de la caída de los muros (instancias mediadoras) en la relación del ser humano hacia Dios. Los creyentes están convencidos que el Espíritu Santo les ayuda a la correcta comprensión del mensaje bíblico.

²⁷⁰ Ecclesio Génesis: Las Comunidades de base reinventan la iglesia, Santander 1980, Sal Terrae, P. 13.

El significado de la Biblia en la experiencia de las CPC es extraordinariamente grande. Para muchos la Biblia fue el primer contacto con la palabra impresa. Muchos aprendieron a leer con la Biblia. En medio de un mundo en el cual hay tantas carencias, un mundo de la exclusión social y cultural, esta relación con la Biblia tiene para la gente común un profundo significado. Es como si dijeran: “soy pobre e ignorante, no tengo nada, pero lo tengo todo, la Palabra de Dios”. Así la Biblia se transforma en un punto de mediación (puente) entre las CPC y la realidad. Toda la realidad se ve a través del lente de la Biblia. En realidad es la Biblia la que entrega sentido y estabilidad. Todo aquello que no es bíblico, no merece nuestra atención.

En cuanto a las CEB, en muchos casos se desarrollaron a partir de así llamados “círculos de trabajo de la Biblia” o pequeños grupos comunitarios para la lectura y estudio de la Biblia, donde se hacía hincapié en los problemas de la vida diaria.²⁷¹ A través de estos grupos por primera vez se desarrolló en el seno de la Iglesia Católica en América Latina un fuerte interés por la Biblia entre la gente más humilde. Los pobres reclamaban el derecho a leer la Biblia, al estar convencidos que el Espíritu Santo y la capacidad de comprensión de la comunidad los iluminaría para entender bien las Sagradas Escrituras. En general los católicos reconocen – aunque quizás sólo en privado – lo que deben agradecerle al protestantismo, especialmente a las CPC, porque han sido los más efectivos a la hora de poner la Biblia en las manos de la gente sencilla.

Una comparación superficial de ambos procesos da la impresión de que hay una diferencia radical en cuanto a la forma de leer la Biblia. En las CPC el movimiento sólo va de la Biblia a la vida. Para decirlo en términos teológicos, el proceso siempre es exegético, incluso cuando no se trata de una gran exégesis, la cual generalmente es literal y acrítica. En las CEB, en cambio, el movimiento siempre va de la vida a la Biblia. En términos teológicos se trata de un problema que según su forma es eisegético. Eso significa en la práctica que en las CPC la Biblia es leída, interpretada y predicada más allá de todos los

²⁷¹ Compare con C. Mesters, Colección Círculos Bíblicos, Petrópolis 1973, Editora Vozes, como un ejemplo para la experiencia de células bíblicas de las CEBs.

problemas, tensiones y preguntas de la vida real, lo cual conduce a la “espiritualización” del mensaje bíblico. Las CEB, por su parte, buscan en la Biblia un espejo para reconocerse a sí mismas y encontrar una justificación teológica para su lucha social, lo cual lleva a una politización del mensaje bíblico.

Si bien esta forma de representar los problemas – al menos como tendencia – es parcialmente correcta (en el plano de la conciencia), un análisis más profundo muestra que también las CPC leen la Biblia desde la visión de la propia vida de las personas. En ambos casos, la comprensión de ellos mismos, que han ganado a partir de su experiencia de vida (es decir su subjetividad), es la clave para la hermenéutica bíblica. La gran diferencia entre ambos movimientos en cuanto a su forma de leer la Biblia se origina en su época de aparición. Si se me permite una expresión que carece de precisión científica, diría que “la situación de conciencia colectiva de los pobres” desde el principio fue distinta en ambos movimientos, como ya se señaló en la primer parte de este artículo.

En ninguno de ambos casos se excluye la vida. La respectiva forma de leer la Biblia corresponde a otra subjetividad. Una cosa es cierta: las interpretaciones bíblicas, que parecen válida en la fase de nacimiento del movimiento, tienden a transformarse en norma y a cerrarse a nuevas preguntas resultantes de la realidad circundante. Tanto las CPC como las CEB deben correr este riesgo para que no exista el peligro de que se transformen en un fundamentalismo de orientación derechista o izquierdista. Para enriquecer ambas formas de la lectura de la Biblia practicada por el pueblo tiene que haber un diálogo entre ambos movimientos. De esta manera puede garantizarse el movimiento circular del proceso hermenéutico.²⁷²

La comprensión de la iglesia como comunidad

El desarrollo de las CPC, al menos inicialmente, se caracteriza por la visión de la iglesia como comunidad, cuyo principio estructural y organizacional son los carismas. La iglesia no se entiende a sí misma como una institución construida sobre una jerarquía sino como una unión o punto de reunión de los conversos. A pesar del grado de in-

²⁷² Para entendimiento del “círculo hermenéutico” de la Teología de la Liberación ver a J. L. Segundo, *Liberation of Theology*, Maryknoll 1976, Orbis.

stitucionalización que hoy pueden mostrar las iglesias pentecostales, les falta conciencia del sentimiento institucional de tradición y continuidad histórica. En la autopercepción de las CPC, su verdadero origen se encuentra en la época del Nuevo Testamento, es decir en Pentecostés, por lo cual se excluyen casi dos mil años, especialmente los últimos doscientos años.

Por un lado se experimenta la iglesia como “comunidad terapéutica”. Los testimonios de conversiones pentecostales señalan que el cambio de vida, junto a la intensa experiencia de Dios, está unido con el descubrimiento de una comunidad de brazos abiertos. Las personas que han sufrido abandono, soledad e impotencia encontraron en la comunidad pentecostal una comunidad que los adoptó sin condición alguna y los hizo uno de los suyos. Esta acogida que las CPC ofrecen ilimitadamente a las personas tiene una gran fuerza sanadora. Cuando una persona percibe que toda la comunidad ora por ella, que todos se interesan en su sanación, que todos están contentos de verla, entonces esa persona sola o enferma o de baja autoestima vive un gran cambio en su autopercepción. Inmediatamente siente que significa algo, que Dios realmente lo ama, porque la comunidad realmente muestra que se le acoge como “hermano” o “hermana”. Así nuevamente le encuentra sentido a su vida, supera su soledad; frecuentemente esta experiencia es confirmada por la superación de una enfermedad física.

La iglesia es vivida como “comunidad misionera o sacerdotal”. Aquel que es acogido en la comunidad pentecostal recibe un don o carisma – que se le reconoce desde entonces – mediante el cual puede participar en el mensaje misionero de la Iglesia. De esta forma, las CPC hacen realidad de forma muy radical el “sacerdocio universal de todos los creyentes”. Todos los aspectos de la vida y la misión de la iglesia se perciben como una tarea comunitaria en la cual participan con sus dones y capacidades individuales todos los miembros, incluso los más nuevos. Todas las funciones – desde la prédica de la Palabra en el culto o en la calle hasta tareas como el saludar o recoger la ofrenda – tienen el mismo valor que el cargo apostólico. El rol del pastor es más bien el de un organizador o líder comunitario, que no tiene derechos sacerdotales, con excepción de la administración de los sacramentos (bautizo y cena del Señor). Sin embargo, a raíz de su escasez los sacramentos tienen un significado menor que el culto dia-

rio y la tarea de la evangelización, en la cual no se diferencia entre pastores y laicos.

Por su parte, las CEB desarrollaron una forma de vida eclesial cuyo centro es la comunidad y cuyo principio de organización también es el carisma (el don). Ya se dijo que uno de los factores que llevaron a la creación de las CEB fue la escasa vocación sacerdotal. Esa escasez de sacerdotes condujo a la Iglesia Católica a entregarles mayor responsabilidad a los laicos en el área pastoral. Sin ser deseado, se puso en marcha un proceso que hoy representa un tremendo desafío para la eclesología católica-romana.

Efectivamente se puede decir, como Leonardo Boff, uno de los más conocidos teólogos de la Liberación, quien fue fuertemente criticado por el Vaticano, que las CEB representan una verdadera “re-invencción de la Iglesia”, un cambio estructural de la iglesia desde abajo, desde los laicos, y mediante el uso de los carismas que Dios le entrega a todos los creyentes, no sólo a los sacerdotes.²⁷³ Para Boff esto significa el redescubrimiento de la dimensión pneumática de la Iglesia, frente al exagerado cristo-monismo de la eclesología clásica.²⁷⁴ De esta manera, tanto en la Teología de la Liberación como en las CPC se llegó a un profundo redescubrimiento de la pneumatología, de la obra del Espíritu Santo en la iglesia y el mundo.

Hay dos elementos importantes en la experiencia de las CEB que las distinguen de las CPC, y que según mi opinión representan un gran desafío para las comunidades pentecostales. El primero consiste en que ni las CEB ni los teólogos de la Liberación, que sistematizaron su experiencia, se convirtieron en movimientos cismáticos al interior de la Iglesia Católica. Lograron mantener una tensión creativa entre aquello que Boff llama la dimensión cristológica y pneumática de la Iglesia, entre continuidad y cambio. En su estimulante análisis de los criterios neo-testamentales para el reconocimiento de la autenticidad de los carismas, Boff recalca que un verdadero carisma nunca separa

²⁷³ Boff, *Eclesiogénesis*, passim.

²⁷⁴ Compare con *Kirche, Charisma y Macht*, Düsseldorf, 4 Auflage 1985; ver para eso a J. Comblin, *Tiempo de Acción*, Lima 1986, CEP, y *The Holy Spirit and Liberation*, Maryknoll 1989, Orbis.

del Espíritu Santo, sino que siempre tiene como efecto la construcción de la comunidad y la unidad en la diversidad.²⁷⁵

El segundo elemento diferenciador que es necesario mencionar es el carácter no-sectario de las CEB. Tal vez a raíz del hecho de haber heredado una estructura parroquial y de faltarles una experiencia de conversión “traumática”, que separa radicalmente el “antes” y el “después”, las CEB han desarrollado una relación fluida con la “comunidad de ciudadanos”, con la vecindad, sin que ello se volviera una amenaza para la fuerza vital eclesial o un sentimiento militante de compromiso cristiano. En contraposición a las razones nombradas anteriormente, entre las CPC se encuentra una tendencia al sectarismo comunitario (en el estricto sentido sociológico de la palabra) el cual se excluye de la “comunidad de ciudadanos”; en mi opinión ello significa limitar la posibilidad de la evangelización.

Para las CPC sería extremadamente útil examinar y dejarse iluminar por estos aspectos de la vida de las CEB, para terminar con su costumbre de atribuir sus escandalosas y numerosas divisiones al Espíritu Santo y jactarse con el sectarismo.

Un análisis

La principal conclusión de este estudio es que el “movimiento pentecostal criollo” y la Teología de la Liberación comparten muchas más similitudes de las que se cree. Imágenes frecuentemente condicionadas por prejuicios ideológicos muestran a ambos movimientos como fundamentalmente opuestos, como movimientos que luchan en trincheras enemigas por la liberación. En la medida en que se superen estas caricaturas es posible descubrir en ambos movimientos dos formas de expresión del efecto del Espíritu Santo para la renovación de toda la iglesia de Jesucristo. Y entonces es posible encontrar una base común para el diálogo, el cual sin duda llevará al mutuo enriquecimiento.

Enfrentar la experiencia pentecostal sin prejuicios puede ayudar a la Teología de la Liberación a revisar nuevamente su visión tal vez demasiado fija de la realidad de los pobres en América Latina. La experiencia pentecostal revela sufrimientos y problemas de la “subjetividad de la gente sencilla”, a los cuales la Teología de la Liberación otorga

²⁷⁵ Kirche, Carisma und Macht, P. 268-284.

poca atención. No toda búsqueda de liberación de los pobres nace de la conciencia política. Sin embargo, como han reconocido algunos teólogos, hay en la experiencia de las CEB notables influencias de la comunidad pentecostal. Confesar más abiertamente este hecho podría ser un buen paso para terminar con los prejuicios existentes.

Como se ha dicho una y otra vez en este artículo, también el movimiento pentecostal tiene mucho que aprender de la vida de las CEB, de su trabajo bíblico, de su relación con la vecindad y su gran aprecio por la unidad eclesial.

A pesar del hecho de que ya hay notables experiencias de encuentro y diálogo entre las comunidades pentecostales y las CEB en algunas regiones de Chile, en Brasil y seguramente en otros países, son más bien excepciones. Multiplicar estos casos se ve difícil, debido al fuerte “bombardeo ideológico” que alimenta y reproduce prejuicios y caricaturas. Hay que aclarar que una de las fuentes de estos prejuicios son las iglesias pentecostales de origen norteamericano, que están marcadas por la ideología superada de la Guerra Fría y la seguridad nacional. Pero toda clase de diálogo ecuménico es impedido por la orientación de las decisiones del Vaticano, como se refleja especialmente en el nombramiento de los obispos.

Es de esperar que reuniones tan importantes como la que se realiza actualmente en Brighton contribuyan, con la ayuda del Espíritu Santo, a terminar con los prejuicios y a promocionar el respeto de las identidades culturales, históricas y también eclesiales de las naciones.

6. El Reino de Dios y el círculo hermenéutico: Práctica pentecostal en el Tercer Mundo

Douglas Petersen

Los pentecostales siempre creyeron que el hombre común puede leer y entender las Sagradas Escrituras. Sin embargo, al mismo tiempo la integridad de la misión exige un clan de educados exegetas bíblicos, tanto del Primer como del Tercer Mundo, que puedan usar las herramientas exegéticas correspondientes para formular la base para la misión pentecostal y el servicio espiritual pentecostal. El valor de ambos caminos a las Sagradas Escrituras puedo ilustrarlo en la experiencia que tuvimos mi hijo y yo cuando el cometa Halley pasó por la Tierra por segunda vez en este siglo.

En Costa Rica, donde vivimos, probablemente tenemos una de las mejores posiciones del mundo para observar el cometa. Compré un telescopio que percibe 250 veces más luz cósmica que el ojo humano. La amplificación lograda gracias al instrumento era increíble. Millones de estrellas formaban literalmente las más diversas constelaciones. La maravilla de la galaxia era indescriptible. Ambos estábamos excitados y entusiasmados, a pesar de que no sabíamos muy bien qué estábamos viendo. Con la ayuda de nuestro libro de astronomía pudimos reconocer algunas constelaciones y estrellas que envejecían. Nuestra agitación interior se debía a que contemplábamos la maravilla de la creación del Señor, aunque ni siquiera comenzábamos a entenderla en toda su complejidad. Cada noche volvíamos para redescubrir algunas constelaciones vistas el día anterior. Sabíamos que nos faltaba conocimiento científico, ¡pero qué aventura! Un astrónomo nos habría ahorrado mucho tiempo. Las estrellas formaban un mapa estelar que el astrónomo habría podido leer. Para él, las constelaciones eran una imagen conocida por la cual se hubiera podido guiar en su camino.

Así también es con la Biblia. Los laicos pueden acercarse a la Biblia llenos de expectativas para conocer al Señor viviente. Los versos saltan desde las sagradas páginas para ayudarles en su sufrimiento. Esta experiencia es constructiva y agitadora. Pero también requiere del ojo

educado de un exegeta, quien puede reconocer ritos y relaciones culturales e históricas, relaciones idiomáticas y matices gramaticales.

En este capítulo deseo crear una hermenéutica dinámica que ayude a los pentecostales a tomar seriamente el texto bíblico, la cual al mismo tiempo les entrega una metodología para enfrentar en la práctica los sufrimientos de un mundo doloroso. El estímulo para esta hermenéutica contextual está dado por el provocativo sendero seguido por algunos teólogos de la Liberación latinoamericanos con su crítica a una religión expresamente académica, con la meta de liberar a la teología para ser efectiva en el contexto de un mundo lleno de pecado e injusticia. Especialmente desea representarse el iluminador aporte que realizó Juan Luis Segundo mediante su “círculo hermenéutico”. La “definición preliminar” de Segundo de su “círculo hermenéutico” es:

“... el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia, los continuos cambios en nuestra realidad actual, así como en el individuo y la sociedad”.²⁷⁶

Aún si no puedo aceptar las condiciones marxistas de teólogos como Segundo, el compromiso espiritual en el cual se basa este modelo hermenéutico puede y debe ser aceptado como relevante por los pentecostales. En este capítulo se construye sobre este compromiso espiritual y se desea representar un círculo hermenéutico que relaciona la prédica de Jesús del Reino de Dios con el contexto histórico concreto de nuestro tiempo. Dicha visión conducirá a un actuar obediente sobre la base de un pensamiento con fundamentos bíblicos. El uso de esta hermenéutica finalmente se ilustrará en un estudio de caso de Latin America Child Care (LACC).

Hermenéutica propuesta: estilo de liberación

Muchos observadores de la escena latinoamericana habrán notado que la religión tradicional de esta región no ha logrado satisfacer las múltiples necesidades de la población. Fue en América Latina donde el movimiento pentecostal primero vivió un dramático crecimiento y

²⁷⁶ Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, Maryknoll 1976, N.Y., Orbis Books, P .8.

luego enfrentó las pretensiones de concurrencia de la Teología de la Liberación. Si los norteamericanos frecuentemente han criticado la política y enseñanza romano-católica, los latinoamericanos por su parte, especialmente aquellos que se identifican con la Teología de la Liberación, han aludido a los descuidos de la Iglesia, que se convirtió en un baluarte de los privilegiados conservadores y la élite. Gustavo Gutiérrez fue el primero que comenzó una batalla contra la inmovilidad de la Iglesia Católica, y lo hizo ante el Consejo Episcopal de América Latina (CELAM) en Medellín, Colombia, 1968. En presencia del Papa Pablo VI, pasó del concepto de desarrollo al concepto de liberación.²⁷⁷ Gutiérrez creía que la Iglesia había renunciado a su antigua responsabilidad terrena y que ahora necesitaba una nueva comprensión de su rol en el mundo. Afirmó que en América Latina la Iglesia había desempeñado una función meramente “religiosa”, por lo cual era escasa su influencia en la vida concreta de la gente. Llamó a la Iglesia a convertirse en una señal visible del Reino de Dios en la Tierra, luchando por la justicia para los pobres y la liberación de los oprimidos.²⁷⁸

La misión de la Iglesia en su expresión visible del Reino de Dios, según Gutiérrez, se basa en una suposición tan fundamental para él que ninguno podía renunciar a ella. Debido a que la extrema pobreza de América Latina era una fuerza destructora, que seguramente no correspondía a la voluntad de Dios, y porque esta pobreza era la consecuencia de estructuras sociales, el rol de la Iglesia era claro. Para acercar el Reino de Dios con su aspiración a esta clase social, la Iglesia debe actuar políticamente y luchar por la reforma de un sistema tan injusto. Dicha actuación establecería una señal del Reino de Dios, y sería la expresión legítima de la aspiración del Reino de Dios.²⁷⁹ Esto

²⁷⁷ Este texto mas tarde fue publicado en su versión completa en el libro de Gutiérrez, que mientras tanto llegó a ser famosa, *A Theology of Liberation*, Maryknoll 1973, N.Y., Orbis Books, en un resumen recientemente publicado acerca de las escrituras de Gutiérrez, para eso ver a Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*, Maryknoll 1990, N.Y., Orbis Books.

²⁷⁸ *Ibid.*, P. 53-58.

²⁷⁹ *Ibid.*, P. 287-302.

sólo es posible si la reflexión teológica se asienta en la “visión de abajo” o “la cara inferior”, los marginados, los pobres.

La crítica social de Juan Luis Segundo en general corresponde a la base propuesta por Gutiérrez. Segundo alude a que durante generaciones la Iglesia fue prisionera de las clases dominantes de la sociedad latinoamericana. Esto significa que la estructura social con sus extremas diferencias de clase, su falta de respeto por la población aborígen y su silenciosa tolerancia de la corrupción estaba muy relacionada con la autocomplacencia de la Iglesia Católica. Sin saberlo, la Iglesia había sido cómplice del mantenimiento de un sistema económico injusto que marginaba a numerosos latinoamericanos y conducía a maltrato social. A raíz del hecho de que la Iglesia había descuidado a los pobres en América Latina – según Segundo – ahora debía reconocer su responsabilidad y enmendar el daño causado, el cual era consecuencia de su adaptación al estatus. Denunciando las bases teológicas injustas de las estructuras existentes, e intercediendo por una base teológica de la sociedad que coincida con los auténticos valores del evangelio, Segundo promueve el cambio de la sociedad.²⁸⁰

Para ser relevante, la teología simplemente debe responder a las preguntas de los pobres. Los marginados no se interesan por las ideas científico-teológicas formuladas tradicionalmente; desean saber mucho más cómo Dios los pudo abandonar en su condición física. Si la Iglesia no toma parte en esta búsqueda, según argumentan los teólogos de la Liberación, no tiene derecho a existir.²⁸¹

Además es imposible enfrentar esas preguntas gritadas al cielo si no se entienden las estructuras de una sociedad que permite esta clase de pobreza e incluso la defiende. Segundo confiesa abiertamente lo que la Teología de la Liberación debe al marxismo, especialmente el método usado para el análisis de la realidad social actual.²⁸² La mayoría

²⁸⁰ Segundo, *Liberation*, P. 132.

²⁸¹ Acerca de una crítica muy fuerte al Catolicismo romano moderno en América Latina, ver para eso a Juan Luis Segundo, *The Hidden Motives of Pastoral Action*, Maryknoll 1978, N.Y., Orbis Books.

²⁸² Segundo admite abiertamente lo que la teología de la Liberación debe a Karl Marx, especialmente en la mirada a su método para el análisis de la realidad contemporánea social, “en este sentido seguramente la teología de América Latina es marxista”, *The Liberation of Theology*, P. 35. Segundo rechaza el pen-

de los Teólogos de la Liberación, incluido Segundo, rechazan pensar que el uso global del método marxista se ajusta a todos los aspectos del movimiento. Sin embargo, las categorías marxistas como instrumento del análisis de la sociedad les ayudan a entender mejor el mundo. Es un hecho innegable que en el mundo se encuentran en conflicto fuerzas polarizadas. Marx sólo mostró lo que parecía obvio. La clase obrera carece de poder frente a las decisiones de la clase dominante. La cosmovisión de una persona está totalmente supeditada a la posición que tiene en la estructura de clases.²⁸³ Los teólogos de la liberación han señalado con razón que Marx no inventó las ciencias sociales, sólo las refinó y utilizó. Si sus descripciones de la sociedad son correctas, sus conclusiones no sólo deben ser tomadas en serio, sino que también deben utilizarse como herramientas útiles.²⁸⁴

Para explicar cómo la Iglesia debe cambiar, para enfrentar ese desafío y ser justa con su responsabilidad, Segundo llama a la Iglesia a una especie de inventario dinámico de sus creencias y modo de comportamiento. Muestra que la opción por los pobres de parte de la Iglesia puede nacer de la lectura correcta de las Sagradas Escrituras y una obligación de actuar en consecuencia. Esta visión – en el fondo una hermenéutica propuesta por él – ayuda a reconocer fundamentos bíblicos que de otra manera no habrían sido reconocidos.²⁸⁵

samiento de relacionar, generalmente la línea marxista con aspectos de la liberación. Una excelente comparación exegética entre textos bíblicos y pensamientos marxista de la pluma de otro teólogo de la Liberación, ver para eso a José Miranda, *Marx and the Bible*, Maryknoll 1974, N.Y., Orbis Books.

²⁸³ Una excelente interpretación del término de la Historia materialista Marxista, ver para eso a *The German Ideology*, S. Ryazanskaya (Mascon, Lawrence and Wishart Ltd., 1964).

²⁸⁴ Robert McAfee Brown, *Theology in a New Key*, Philadelphia 1978, Westminster Press, P. 67.

²⁸⁵ El círculo hermenéutico pastoral se ha desarrollado en términos de la praxis como fue expresado en el importante libro de Paulo Freire, *Pedagogía de los Oprimidos*, Stuttgart 1972, 2ª edición. Esta metodología de un constante cambio de nuestra interpretación de la vida que es requisito para el cambio continuado de nuestra realidad contemporánea, fue más elaborada y continuada por Juan Luis Segundo en: *Liberation of Theology* (1976). Un breve resumen acerca del desarrollo del proceso que merece este intercambio entre texto y contexto, especialmente al pensamiento de Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs y Gerhard Ebe-

Segundo exigió una hermenéutica que estimule una práctica real en correspondencia con la tarea bíblica. Su hermenéutica se basa en dos “actos” simultáneos que se encuentran mutuamente en una relación dinámica. El primer acto es el reconocimiento honesto de las condiciones objetivas reales (“la realidad”); a ello sigue como segundo acto el pensamiento acerca de una teología relevante. Segundo muestra un proceso en el cual los pasos pueden conducir al actuar. Llama a la Iglesia a contemplar la realidad en un proceso de cuatro etapas que llama “círculo hermenéutico”.

Segundo describe la primera etapa de este proceso como “sospecha ideológica”, que se refiere a una naciente visión de que tal vez hay algo que no está bien.²⁸⁶ Ocasionalmente una experiencia puede ser suficientemente intensiva y conmovedora para llevar al ser humano a dudar de sus prejuicios en determinadas áreas de acción. La primera visita de un norteamericano a una villa miseria de cualquier gran ciudad latinoamericana puede impresionarlo tanto que se pregunta si dichas condiciones desesperanzadoras son inevitables. Niños hambrientos viven muchas veces ignorados en chozas de cartón, porque sus padres están en la búsqueda de un salario miserable y no pueden preocuparse de las necesidades materiales, sanitarias y emocionales de sus niños. Es una de esas experiencias que lleva a la pregunta de si se han hecho realidad las intenciones de Dios para con el ser humano. Ya que la lectura tradicional de la Biblia escasamente da respuesta a este tipo de sufrimiento desesperanzador, viene la sospecha ideológica de que la Biblia es mantenida bajo siete llaves por los privilegiados. Para decirlo en términos simples: los métodos usuales para leer la Biblia o entender el sufrimiento parecen esconder algunas verdades fundamentales que se refieren a esta trágica situación.

ling, ver para eso a A. C. Thiselton, *The New Hermeneutic in: New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, publicado por I. Howard Marshall, Grand Rapids 1977, Eerdmans.

²⁸⁶ Es uno de los requisitos para los defensores de la Teología de la Liberación, desde la entrada en la hermenéutica siempre desde los pobres. Hay que comenzar siempre desde los pobres. Ver también a Robert McAfee Brown, *Theology in a New key*, especialmente capítulo 2, acerca de “The View from Below”.

Esta dinámica experiencia nos obliga a abordar el segundo paso del círculo hermenéutico. Segundo llama a una reflexión analítica acerca de nuestro sistema social de valores. Segundo se pregunta si no debiéramos revisar la existencia de nuestra fe y decidir si el statu quo posee una justificación en la Biblia. ¿No debiéramos preguntarnos directamente quién obtiene ganancia de una situación en la cual algunos miembros de la sociedad son tan descuidados? ¿Cómo podemos simplemente aceptar una situación que parecer contradecir la voluntad de Dios? ¿Pensaríamos que se trata de un sistema justo si fuéramos parte de él? ¿Defenderíamos esas condiciones de vida si nosotros o nuestros niños fuéramos víctimas de ellas?

Si nuestra reflexión analítica nos convence de la imposibilidad de aceptar la situación actual debiéramos enfrentar, según Segundo, el tercer paso de su proceso hermenéutico, el paso de la sospecha ideológica a la sospecha exegética. Es decir, si creemos no poseer sistema teológico alguno que justifique las condiciones que vemos a nuestro alrededor, entonces queda claro que no hemos leído correctamente aquellas partes de la Biblia que se refieren a esta situación. Haríamos bien y reconoceríamos mejor nuestra tarea si leyéramos más acuciosamente los textos bíblicos que pueden influenciar nuestras visiones y comportamiento. De esta manera, el creyente espiritualmente sensible llega a estar dispuesto a leer en una posición de obediencia lo que la Biblia tiene que decir con relación a su propia responsabilidad frente a estas condiciones inaceptables.

Segundo llama “acción pastoral” a la última fase de este proceso de cuatro etapas. En esta fase corresponde formular una respuesta adecuada a aquello que se reconoció como responsabilidad bíblica personal en una situación dada. La acción pastoral tiene una meta y un motivo. No sólo significa “hacer el bien”, sino liberar a los pobres de la injusticia de acuerdo a la voluntad revelada del Señor. Las personas que se esfuerzan por la “acción pastoral” no sólo intentarán aliviar el sufrimiento humano, sino que serán obedientes a la voluntad de Dios de cambiar las condiciones que llevaron a la injusticia, y lo harán en correspondencia con el plan de salvación de Dios. Dicha sensibilidad espiritual llevará a un continuado actuar positivo, a través del cual los

cristianos se detienen a revisar su propio comportamiento y a orientarlo en repetidos actos de obediencia a la voluntad divina.²⁸⁷

El círculo hermenéutico y el Reino de Dios

Aún cuando los cristianos evangélicos se distanciaron generalmente de la Teología de la Liberación, porque veían en ella marxismo disfrazado en idioma teológico, se deduce una verdad fundamental de la hermenéutica de Segundo y otros autores, a los cuales no les preocupa el poder político sino el compromiso espiritual. A pesar de algunas fundadas críticas a los teólogos de la Liberación por parte de los evangélicos, su preocupación real por los pobres es tan relevante para los pentecostales como para cualquier otra rama de la iglesia cristiana. Si un creyente realmente quiere obedecer al mensaje cristiano, su obediencia debe reflejarse en su actuar. Después de todo fue la aplicación práctica del evangelio lo que condujo a una generación de pioneros pentecostales a difundir su mensaje en todo el mundo, y eso frecuentemente con gran sacrificio personal y en presencia de una gran resistencia profundamente enraizada. Del mismo modo, en una época en que la evangelización y la misión frecuentemente están relacionadas con la tecnología y consideraciones utilitarias, los pentecostales deben confrontarse hoy con la voluntad de Dios de alcanzar a las no-personas de la sociedad, a aquellos que no tienen a nadie quien los represente, que han sido abandonados a la orilla del camino, a quienes se ignora persistentemente y se les abandonó sin mucha esperanza a su suerte. También estas no-personas fueron creadas a imagen y semejanza de Dios. Si la teología pentecostal quiere entregar correctamente el mensaje evangélico del Reino de Dios, entonces las personas llenas

²⁸⁷ Es una reflexión contextual del círculo hermenéutico del lado del teólogo evangélico, ver para eso el artículo de C. René Padillas, *Hermeneutics and Culture*, en: *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*, publicado por J. R.W. Stott y R. Coote, Grand Rapids 1980, Eerdmans, P. 63-78. Una excelente examinación de la metodología práctica de las interrelaciones de análisis social y reflexión teológica a nivel local se encuentra en Joe Holland, Peter Henriot, S. J., *Social Analysis: Linking Faith and Justice*, Maryknoll 1984, NY, Orbis Books. Yo he seguido los pasos del círculo hermenéutico de sus documentos.

del Espíritu deben pasar de la teoría a la práctica, si es que desean cumplir con la voluntad de Dios.

Los Hechos de los Apóstoles, de donde los pentecostales extraen una gran parte de su autoridad para su pensamiento teológico específico, brinda un suelo fértil para examinar los efectos de las relaciones, implicaciones y matices sobre el pensamiento teológico y el actuar pastoral de la comunidad inicial. La comunidad inicial relacionó evangelización con acción pastoral desde la descripción de Lucas acerca del actuar de Jesús – “él anduvo por muchos lados e hizo el bien y sanó a todos que estaban en el poder del diablo” (Hechos 10: 38), pasando por la resurrección de Tabitas, que traducido significa “alce”, la que “realizó muchas obras buenas y dio abundantes limosnas” (Hechos 9: 36) y el aprovisionamiento de las viudas (Hechos 6: 1-3) hasta la colecta de Pablo para los santos empobrecidos de Jerusalén (Hechos 20: 35).

A pesar de las quejas de que los pentecostales han olvidado el “aquí y ahora” en pos del “dulce futuro”, hoy es un hecho que el explosivo crecimiento de los pentecostales entre los empobrecidos hizo del movimiento una fuerza que se encarga de la situación de millones de seguidores en el Tercer Mundo. Pero este éxito en la solución de los problemas espirituales, psicológicos y sociales de tantos creyentes, que practican el cristianismo neotestamentario, plantea dudas a la metodología hermenéutica. No hay duda que los pentecostales de los países industrializados han demostrado una significativa generosidad en el dar y han promovido imperturbablemente la evangelización en ultramar. Ahora deben preguntarse si comprendieron totalmente la tarea bíblica de preocuparse de sus hermanas y hermanos menos favorecidos y de otros millones cuya desesperación los abre al evangelio. Mientras en general esta pregunta se responde remitiendo al encargo de predicar el evangelio, los pentecostales deben reconocer que el encargo de predicar el evangelio debe verse en mayor relación con los textos del Nuevo Testamento, cuyo objeto es el Reino de Dios.

El estudio de la pregunta acerca del Reino de Dios, que fue tomado en forma clásica por John Bright en 1953, y seguido luego por teólogos tan reconocidos como G. E. Ladd y Howard Zinder, plantea dudas que deben ser respondidas si queremos “difundir la Palabra de la Verdad”. La prédica de Jesús del Reino de Dios recalando el “pensa-

miento justo y el actuar justo”, representa una visión radical del actuar continuado de Dios en la Tierra. Cuando los pentecostales trasladan esta declaración central del Nuevo Testamento a nuestro tiempo, pueden relacionar la palabra “el Señor actuó con ellos” (Marcos 16: 20) con una amplia escala de sufrimiento humano. Los pentecostales no debieran utilizar el mensaje que les da fuerza divina y fe para motivos egoístas (Santiago 4: 3). La enseñanza y práctica pentecostal, surgidas del movimiento soberano del Espíritu en este siglo, encuentran su máximo esplendor en una comunidad de creyentes que obtiene este pleno poder de la Palabra de Dios y responde alegremente mediante la acción pastoral, la cual es posible gracias al don del Espíritu.

Latin America Child Care:

Un estudio de caso de práctica pentecostal

“Latin America Child Care” (LACC) es un servicio diaconal dirigido especialmente a los niños pobres de las villas miseria de las grandes ciudades latinoamericanas. Aquí va a ser tratado como un estudio de caso para mostrar cómo el círculo hermenéutico puede aplicarse de manera práctica en el área evangélico-pentecostal.²⁸⁸

En el primer paso del círculo hermenéutico se despierta la sospecha ideológica mediante el análisis de la situación histórica general concreta de América Latina, lo que nosotros llamamos “la realidad” (en español en el original). Una historia de quinientos años de explotación, que comenzó con los conquistadores españoles y fue aprobada silenciosamente por la Iglesia Católica Romana, crearon la base para una economía en bancarrota, la propiedad de la tierra en manos de ricos y privilegiados, el uso de los socialmente excluidos como trabajadores rurales y la escasez de libertad política. Un cálculo de 1991 señala que a 200 millones niños, que tienen menos de 15 años y representan casi la mitad de la población latinoamericana, les espera un futuro incierto. Su situación actual, caracterizada por la escasez

²⁸⁸ “Latin America ChildCare” es el servicio del departamento de la misión exterior de Mission der Assemblies of God.

más extrema de servicios sociales y la falta de cualquier oportunidad de cambio, ha ido demostrada en una multitud de libros y artículos acerca de América Latina. Leer acerca de la realidad trae conocimiento teórico; verla conduce a la sospecha ideológica.

Camino al segundo paso del círculo hermenéutico la sospecha ideológica creada por la realidad debe someterse a un análisis preciso. Aquí resulta muy útil el uso de las ciencias sociales ya que puede reconocerse por qué los “actores” se encuentran en una situación social y económica especialmente grave. La gran mayoría de la población latinoamericana está marginada de la participación de un sistema social, político y económico que consecuentemente margina a los pobres ignorando su existencia. Estas no-personas, desmoralizadas y sin dignidad – son dejadas como no-personas a la orilla del camino. Los críticos de la comprensión pentecostal de “la realidad” llegan a la conclusión de que los problemas del Tercer Mundo se deben claramente a las naciones industrializadas occidentales. Esto significa que el subdesarrollo latinoamericano es la consecuencia de la dependencia económica, política y militar.

Sin embargo, la validez de esta “teoría de la dependencia” – si bien se encuentra fuera del marco de este artículo – debe ser sopesada cuidadosamente por todo aquel que desea comprender el contexto en el cual los pentecostales realizan su servicio espiritual. En este punto de nuestro círculo hermenéutico es importante comprender qué tradición analítica debe usarse. Si bien las ciencias sociales son importantes para entender el contexto histórico concreto, los pentecostales rechazaríamos el postulado marxista que lleva al análisis científico social a la conclusión de que sólo los estratos sociales y el conflicto social representan la llave para una verdadera comprensión de la situación histórica. Por lo tanto es posible utilizar distintas formas de análisis social sin limitarse a la ideología marxista.

También se necesita examinar otros factores que son ignorados en la mayoría de los análisis. El catolicismo brindó la base filosófica y espiritual para el colonialismo. La corrupción es común entre la mayoría de los gobiernos latinoamericanos. La burocracia gubernamental se ha vuelto tan ineficiente que se ha demostrado incapaz de mantener o ejecutar programas sociales. Todos estos factores se examinaron y analizaron en el “Latin America Child Care” en el intento de colocar

una señal legítima y significativa del Reino de Dios en esta sufriente región.

Las injusticias descubiertas por el análisis de estas experiencias y realidades nos llevan al tercer paso del círculo hermenéutico: la reflexión teológica acerca de la Palabra de Dios revelada. A la luz de la Palabra de Dios relevada le echaremos un vistazo al análisis del contexto histórico. ¿Qué dice la Biblia respecto a estos problemas? ¿Es posible acercarse tanto al contexto como a los textos bíblicos con nuevos conocimientos? ¿Dios puede dar una nueva respuesta, especialmente en vista del contexto social actual? ¿Qué dice el Señor acerca de esos millones de niños creados a su imagen y semejanza? ¿Realmente escuchamos una auténtica voz del texto bíblico o nuestra comprensión estuvo coloreada por nuestra tradición occidental? ¿Cómo debe ser la verdadera iglesia de Cristo en vista de este continente sufriente? ¿Este es el punto en el cual la Biblia revive y puede dar una palabra sanadora, consoladora u orientadora para esta situación específica!

La reflexión teológica acerca de la tesis central de la prédica de Jesús del Reino de Dios nos ayuda a tratar estos problemas sociales. El dominio liberador y dinámico del Reino de Dios irrumpió concretamente en la historia mediante Jesús. El Reino de Dios es la extensión de su dominio en el corazón de su pueblo, es decir, en aquellos que lo siguen y lo reverencian como su Señor. El efecto de Jesús, tal como lo señalan los evangelistas, no deja duda respecto a que esperaba una respuesta a su proclamación del Reino de Dios. La versión de Lucas fue tomada literalmente por los pentecostales de principios del siglo XX, allí donde dice: “Jesús llamó a los Doce y les dio fuerza y poder sobre todos los malos espíritus, y para que curaran enfermedades, y los mandó a predicar el Reino de Dios y curar a los enfermos” (Lucas 9: 1-2). Del mismo modo, los pentecostales tomaron en forma literal el envío de los 72 discípulos, que recibieron la instrucción: “y si llegan a una ciudad y los acogen, coman lo que les ofrecen y curen a los enfermos que están allí y díganles: el Reino de Dios se ha acercado a vosotros” (Lucas 10: 8-9).

Jesús predicó que el Reino de Dios ya había irrumpido en la historia, que Dios ya había visitado a su pueblo y que la esperanza de los profetas se cumplía. Esa sorprendente aspiración era una característica

específica de la prédica de Jesús, la cual también se muestra en que asume para sí un consentimiento del Antiguo Testamento (Jeremías 61: 1-2). En el informe de Lucas las palabras de Jesús nos llegan así:

“El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar el evangelio a los pobres; me envió para predicarle a los encarcelados, para que sean libres, y a los ciegos, para que vean, y a los destruidos, para que sean libres para anunciar el Año del Perdón del Señor”. (Lucas 4: 18-19)

Luego sorprendió a sus oyentes con la declaración: “hoy esta palabra de la Escritura se cumple ante vuestros oídos” (Lucas 4: 21). Este dominio real supera al Mal, libera a la humanidad de su poder y permite al individuo recibir las bendiciones mesiánicas de la salvación de Dios. El reinado de Dios es liberador y justo. A raíz de los problemas concretos que vemos a diario reflexionamos teológicamente acerca de la prédica de Jesús del Reino de Dios y esperamos una “palabra” del texto bíblico. ¿Qué quiere Jesús que hagamos? ¿Cómo debemos actuar pastoralmente?

Luego de concluir la descripción de la situación histórica concreta, de reflexionar teológicamente y analizar las experiencias, nos dirigimos al cuarto paso de nuestro círculo hermenéutico: la acción pastoral. Luego de investigar nuestro contexto específico y haber escuchado la Palabra de Dios, debemos preguntarnos: ¿Qué debemos hacer? ¿Cómo debe ser nuestra acción pastoral? ¿Cómo debe ser el reinado de Dios? Nuestra acción pastoral debe tener una meta y un motivo. Debe estar orientada espiritualmente. Debemos provocar en América Latina un cambio que se sienta, tal como lo ha dispuesto Dios en su palabra (Hechos 1: 8).

Los discípulos de Jesús son aquellos admitidos en el Reino de Dios (Marcos 4: 20) y que han puesto su vida bajo el dominio de Dios (Marcos 10: 15). Esa nueva ética-del-Reino-de-Dios debe hacerse realidad día a día en la vida de los discípulos. George Eldon lo formuló explícitamente: “la ética de Jesús es la ética-del-Reino-de-Dios, la ética es el dominio de Dios”. Y continua: “es imposible desligarla del contexto total del mensaje y envío de Jesús”. Para concluir dice:

“El elemento único en la prédica de Jesús es que mediante su persona Dios ha irrumpido en la historia humana y que las personas no sólo deben subordinarse a las exigencias éticas del dominio de Dios,

sino que a raíz de esta experiencia del reinado de Dios también están capacitadas para hacer reinar una nueva medida de justicia”.²⁸⁹

Si la ética de Jesús representa la ética-del-Reino-de-Dios, entonces no hay duda que se trata de una ética absoluta. Seguramente el sermón de la montaña es idealista de alguna manera. Personas que guían su vida completamente según estos parámetros serían un ejemplo de completa sumisión al reinado de Dios. Este reinado de Dios crea virtudes como la total amabilidad, la completa pureza del corazón y el completo amor (Mateo 5: 21-48). La participación completa en la justicia de Dios sólo puede hacerse realidad en el futuro Reino escatológico de Dios. Pero en un sentido bien real ya puede ser adjudicada a este tiempo en la medida en que efectivamente se viva el reinado de Dios.²⁹⁰

Debe haber una tensión entre el “ahora” y el “aún no” de la proclamación del Reino de Dios y la materialización de su justicia. El Reino de Dios irrumpió en la historia en la persona de Jesús, pero sólo en una época futura se llegará al término completo. El Reino de Dios se ha hecho presente en la historia, pero la historia aún no ha alcanzado su punto máximo y la sociedad aún no ha sido transformada. De forma análoga vale decir que la ética-del-Reino-de-Dios debiera ser una parte práctica de nuestra vida diaria, aún si no podemos llevar una vida plena. Es cierto que la vida plena de la justicia se hará realidad recién en la época futura, cuando el Reino de Dios haya sido terminado en toda su plenitud. En la misma medida en que el Reino de Dios ha irrumpido en el presente para compartir con la humanidad una parte de las bendiciones del venidero reino celestial, también puede hacerse realidad la justicia del Reino de Dios. Por eso la ética-del-Reino-de-Dios como la realidad de su reino se encuentran en la tensión entre el “ahora” de la realidad y el “aún no” del futuro final.

Por ello la ética de la prédica de Jesús está en directa oposición al énfasis fariseo de la concordancia externa con la ley. Otra característica distintiva de la ética-del-Reino-de-Dios es su insistencia en la orientación interna y vital, que son la base del comportamiento

²⁸⁹ George Eldon Ladd, *The Presence of the Future*, Grand Rapids 1974, Eerdmans, P. 128.

²⁹⁰ *Ibid*, P. 128-129.

externo. La ley maldijo el adulterio; Jesús maldice tanto el acto del adulterio como al corazón lascivo que tiende a acciones de adulterio. Jesús también deja en claro que Dios exige amar a los enemigos, y no se trata de ser exteriormente amable, lo cual deja espacio para la ira interior, la amargura o pensamientos vengativos. De esto se deduce que las personas bajo el dominio de Dios le desean lo mejor incluso a aquellos que desean hacerles daño. El dominio de Dios crea en el carácter del ser humano una disposición a amar. Efectivamente esta nueva vida es un don del reinado de Dios.²⁹¹ La tensión entre el orden actual del Reino de Dios y su conclusión definitiva es la llave para la comprensión de la ética del amor. La ética-del-Reino-de-Dios recién encontrará el término de su plenitud; sin embargo, el ser humano puede participar aquí y ahora en la verdad de esta ética-del-Reino-de-Dios.

¿Pero cómo puede hacerse realidad esta ética? Subordinarse al reinado de Dios y recibir las fuerzas del Reino de Dios exige una decisión radical. Jesús exige que las personas se desliguen de todas las relaciones restantes y le sigan. “Aquel que me acoge, acoge a aquel que me envió” (Mateo 10: 40). Esta exigencia puede ir tan lejos que puede relacionarse con el desligarse de las relaciones familiares (Lucas 9: 61). En efecto, Jesús dijo claramente que se debe romper toda relación humana que pudiera impedir la aspiración del Reino de Dios (Lucas 14: 33). Incluso puede ser necesario entregar la propia vida por el evangelio (Lucas 14: 26). Seguramente no todos debemos morir por el Reino de Dios, pero hay que estar preparado. La vida de aquellos que siguen a Jesús debe estar comprometida con el Reinado de Dios. Cualquier otra cosa es secular. La ética-del-Reino-de-Dios exige una orientación hacia el reinado del Señor como el mayor bien humano. Esta exigencia preeminente del Reino de Dios se expresa en las palabras de Jesús: “si alguien quiere seguirme, debe negarse a sí mismo, tomar su cruz y seguirme” (Mat 16: 24). Jesús no llama a negarse a sí

²⁹¹ George Eldon Ladd, *Eschatology and Ethics*, en: *Bakers Dictionary of Christian Ethics*, publicado por C. F. H. Henry, Grand Rapids 1973, Baker, P. 215.

mismo ascéticamente, sino al rechazo del propio deseo, para que el Reino de Dios sea el centro de la vida.²⁹²

Los pasos del círculo hermenéutico nos lanzan en la mitad del contexto histórico. Podemos contribuir a aliviar el dramático sufrimiento de los niños latinoamericanos sólo mediante la acción pastoral. Pensar correctamente (fe) sólo nos puede llevar hasta cierto punto. La LACC se ha comprometido a una acción pastoral, que *debe* cambiar “la realidad”. Esta acción debe tener un efecto sobre la sociedad. Por supuesto que la LACC reconoce la necesidad de ayuda a corto plazo. Los niños deben ser alimentados todos los días. Se necesita atención médica. Pero esta ayuda sólo es de emergencia, para satisfacer necesidades personales inmediatas. Frecuentemente Jesús ayudó de forma inmediata a personas con sufrimientos. Pero en la acción pastoral de la LACC se necesita otro paso, una acción a largo plazo, que provoque un cambio real de la situación social. Se rechazan manifestaciones, huelgas y violencia, porque les falta la característica del Reino de Dios. Debe desarrollarse un sistema alternativo.

Se necesita que en cada país haya una educación de base cristiana, desde el jardín infantil hasta la universidad. Es básico que a los niños en la educación se les transmita valores y dignidad. Brindarles habilidades académicas que son necesarias para tener una influencia real en la sociedad es una meta a largo plazo. Deben relacionarse pensamiento correcto y acción correcta, fe y actuación, para representar el evangelio en su totalidad. Si es imprescindible el encuentro con Jesús para una transformación espiritual, no se separará la fe de la actuación. Si Cristo nos transformó, debemos actuar en concordancia.

Los resultados de la actuación pastoral en 16 países de América Latina son alentadores. En 1991, 58.000 niños visitaron 150 colegios diferentes. La educación y formación iba desde la guardería hasta una universidad reconocida por el estado. En el servicio se encuentran más de 1.500 profesoras y profesores que se saben comprometidos con el Reino de Dios. La “Latin America Child Care” ya hizo mucho. Seguramente una acción pastoral, con el cambio del contexto histórico, traerá consigo nuevas preguntas y desafíos; y cada vez comenzaremos nuevamente con nuestro círculo hermenéutico.

²⁹² Ladd, *The Presence of the Future*, P. 132.

Conclusión

A algunos pentecostales les costará asumir el “círculo hermenéutico” debido a algunos acompañantes indeseados que normalmente trae este proceso. Entre estos se encuentran los siguientes: el hecho que los pobres son el principio y frecuentemente único referente de este proceso; el uso de un análisis científico social que se basa en la ideología marxista, una hermenéutica situacional que fácilmente puede llevar a un doble juego en el uso de las Escrituras; y finalmente una acción pastoral puede hacer uso de la violencia cuando se intentan cambios estructurales.

Estos problemas, aún si “hacen volar” el marco de este capítulo, son extremadamente importantes, y deben ser comprendidos por los pentecostales que intentan aplicar el círculo hermenéutico. Por ello quisiera opinar cuidadosamente que los pentecostales harían bien si usan esta hermenéutica en su servicio espiritual. En el marco de los parámetros representados en este capítulo, el círculo hermenéutico podría representar un excelente paradigma para el servicio espiritual. Quisiera plantear las siguientes conclusiones:

1. El primer paso de todo participante es la relación personal con Jesús. Esta decisión radical de colocarse bajo el dominio de Dios es el resultado de un encuentro dinámico con Jesús, el cual conduce a una clara subordinación al reinado de Dios.

2. Este cambio espiritual radical en la vida del ser humano lo lanza al mundo. Las características de esta nueva vida son la ética personal y social.

3. La tensión entre el orden actual del reinado de Dios y su realización final es la llave para la comprensión de la ética del amor. La ética-del-Reino-de-Dios recién alcanzará la plenitud en la realización definitiva; sin embargo, aquí y ahora el ser humano puede participar en hacer realidad la ética-del-Reino-de-Dios.

4. La realidad o el contexto social actual no es el punto de partida. Es mucho más el punto en el cual comenzamos en el proceso del servir, como consecuencia de la transformación espiritual radical que hemos vivido.

5. Nuestro énfasis no sólo se concentrará en los pobres sino en el sufrimiento humano, sea donde lo encontremos. Esto incluye extender el espectro desde los ricos a los pobres y gente sin hogar. Pero debido a que los pobres no tienen a nadie que luche por sus derechos, la gran parte de nuestros esfuerzos se dirigirán a ellos. Por ejemplo: un padre tiene tres hijos, y ama a los tres por igual. Tal vez uno de los niños necesita más tiempo para *vivir la vida* en el mismo plano que sus hermanas y hermanos. El amor es un gran equilibrador.

El reino de Dios, que alcanzará su realización personal en el final de los tiempos, ya comenzó en el presente. Este reinado de Dios tiene un efecto activo entre las personas. Aquellos que se han subordinado al reinado de Dios pueden contar con que serán participantes activos en el reino de Dios para la justicia y la redención, para predicarles el evangelio a los pobres, llevar la luz a los ciegos y la libertad a los oprimidos. La comunidad redimida será para todos el signo de que ha comenzado el Reino de Dios.

7. Pentecostales y la práctica de la liberación: Propuesta para una formación teológica subversiva

Cheryl Bridges Johns

En el verano de 1982 fui una de aquellas personas que fue al Boston College para conversar con el pedagogo brasileño Paulo Freire y aprender de él. Freire es conocido mayormente por su revolucionario proceso pedagógico relacionado con una dinámica “concientización”, la cual puede definirse de la siguiente manera: aprender, examinar las injusticias económicas, políticas y sociales, para luego remediarlas mediante la acción.²⁹³ Freire creía que su proceso pedagógico era cristiano y profético, y que debía ser parte de un continuado trabajo de formación de la Iglesia.

Una tarde, luego de una clase, junté valor para hablarle a Freire y conversar con él acerca de las implicaciones de su filosofía pedagógica para el movimiento pentecostal. Recuerdo vivamente la respuesta de Freire a mi pregunta. Se tomó las manos y explicó dramáticamente: “¡Ay, ustedes los pentecostales no hacen historia!” Luego de esa conversación me llené de preguntas acerca de mi propia identidad y comencé una peregrinación para buscar una respuesta adecuada a la crítica de Freire.²⁹⁴

El paradigma educacional de Freire se desarrolló en el contexto del Tercer Mundo y comprendía la educación como una herramienta para la liberación de la opresión. En el mismo contexto surgió la Teología

²⁹³ Se debe indicar que Freire prefiere utilizar el término “Bewusstseinsbildung” (concientización) por el miedo de un posible abuso en este artículo, si se utiliza el término tratando de justificar la justicia a su significado originalmente intencionado, o sea, la relación de acción y reflexión.

²⁹⁴ Este peregrinaje me ha llevado al contacto con los Pentecostales del llamado tercer mundo, me ha llevado a pensar críticamente acerca de la tradición de fe pentecostal. Este viaje también dejó frutos en una publicación: C. B. Johns, *Pentecostal Formation: A Pedagogy Among the Oppressed*, Sheffield 1993, Sheffield Academic Press. Este artículo contiene en forma condensada algunos pensamientos que fueron elaborados en este libro.

de la Liberación, la cual ve como tarea de la religión brindar libertad a los oprimidos.

El mismo fermento revolucionario que creó el concepto de educación de conciencia y la Teología de la Liberación llevó a un rápido crecimiento del movimiento pentecostal. Para algunos, el crecimiento del movimiento pentecostal reflejaba el intento de las “masas” de huir de las duras realidades del mundo y encontrar un “puerto” para la oprimida protesta religiosa.

Los pentecostales necesitamos una pedagogía liberadora en el sentido de la formación de conciencia, que nos aparte de una función de “puerto de las masas” que es “paralizadora, enajenante y ajena”²⁹⁵ y nos permita ser personas que “hacen historia” para el asunto de la liberación. Quisiera señalar aquí que el movimiento pentecostal, si bien puede sacar provecho de algunos aspectos del modelo educacional práctico, tiene para ofrecer su propio y único entorno, y sus marcos epistemológicos específicos, para el desarrollo de una real pedagogía de los oprimidos. En el movimiento pentecostal existe una dinámica de la formación de conciencia, pero esta dinámica es desatada y mantenida por un encuentro transformador con Dios, el cual conduce a un respectivo nuevo actuar.

En este corto artículo quisiera intentar describir esta dinámica en sus propios aspectos, y presentar un modelo para un trabajo de formación teológica pentecostal, que refleje tanto una epistemología relacionada con la práctica como las características específicas del movimiento pentecostal. La formación teológica debe expresar su ser y metas según su ethos religioso específico como también plantear preguntas profético-críticas. Una formación teológica pentecostal brindaría un contexto tanto para la representación como para un análisis crítico para uno de los movimientos religiosos de más rápido crecimiento en el mundo actual.

²⁹⁵ Ver para eso P. Freire, *Education, Liberation and the Church*, in: *Religious Education*, 79/1984, 1984, P. 524-545.

Un recuerdo subversivo Paralelos históricos al proceso de la formación de conciencia

La tarea de representar la dinámica de la formación de conciencia en el movimiento pentecostal debiera comenzar despertando el “recuerdo subversivo” de las radicales consecuencias sociales que mostró la historia del movimiento pentecostal. Desde su nacimiento a principios del siglo XX el movimiento pentecostal ha tenido un carácter profético y revolucionario. Con raíces en la espiritualidad negra y el movimiento de sanidad del siglo XIX, el movimiento pentecostal nació como respuesta frente al abandono por parte de la iglesia histórica de la espiritualidad auténtica y de los problemas de las masas. Ya en 1906, el movimiento de despertar de Los Angeles dejó en claro que su principal preocupación era la dinámica de la formación de conciencia.²⁹⁶ Aquí negros, blancos, hombres, mujeres, hispanos y asiáticos eran todos iguales. El movimiento pentecostal adoptó del movimiento de sanidad la importancia de la sanidad. La iglesia debía ser un puente que traía a la tierra las características del Reino de Dios. De la espiritualidad negra el movimiento pentecostal heredó la importancia de la liturgia oral y continua, una máxima participación del cuerpo y la libertad de incorporar cosas como visiones y sueños.

La activa presencia del Espíritu Santo daba poder por igual a negros y blancos, mujeres y hombres, pobres y ricos. La glosolalia servía como una radical crítica social por el hecho de difundir que el reconocimiento de Dios es un regalo que reciben todos los seres humanos. “Hablar en lenguas” permitía hasta a los más incultos hablar el idioma del cielo, y servía como testimonio para los cultos y educados que también ellos son incapaces de hablar en la presencia de Dios.²⁹⁷ Por lo mismo no fue sorprendente que el despertar pentecostal fuera un

²⁹⁶ W. Hollenweger, *After Twenty Years Research on Pentecostalism*, en: *International Review of Missions*, 75/1986, P. 3-12.

²⁹⁷ Una examinación detallada con muchos conocimientos de los efectos radicales litúrgicos y sociales de la Glosolalia se encuentran en F. D. Macchia, *Sighs Too Deep for Words: Toward a Theology of Glossolalia*, en: *Journal of Pentecostal Theology*, 1 (Octubre)1992, P. 47-73.

escándalo. Efectivamente, para los participantes ponía de cabeza el sistema social conocido.

De esta forma el movimiento pentecostal se constituyó como una oposición al orden dominante de su tiempo. Era un movimiento subversivo y revolucionario, que no se basaba en una ideología filosófica ni tampoco exclusivamente en la reflexión crítica. Era un movimiento que experimentaba la liberación divina mediante el Espíritu Santo de Dios.

Desde la Segunda Guerra Mundial, el movimiento pentecostal europeo y norteamericano perdió mayormente su afán profético. Luego de la tipología iglesia – secta, el movimiento pentecostal perdió muchas de sus características “sectarias”. En el Tercer Mundo, donde el movimiento pentecostal florece, se encuentran muchas características revolucionarias que fueron típicas del movimiento inicial. Pero aún allí hay intentos para “domesticar el movimiento” en el interés de un control político o ideológico.

A pesar de estos cambios y desafíos, en el movimiento pentecostal existe una “memoria comunitaria” de sus raíces revolucionarias. Una de las tareas del movimiento, especialmente de aquellos preocupados del trabajo de formación teológica, es examinar críticamente su propia “historia” y exponerse a la presencia radicalizante del Espíritu de Dios. Por lo tanto el movimiento pentecostal requiere una formación de conciencia que encienda lo que Walter Brueggemann llama “la fantasía profética”. Su tarea es “regresar a los recuerdos más profundos... de memoria y activar los símbolos que siempre fueron la base para la oposición frente al orden dominante”.²⁹⁸ La formación de conciencia no significaría unirse a una nueva ideología, sino la inclusión de lo que Brueggemann llama “la dimensión fundamental de todo recuerdo” de la comunidad pentecostal.

La tarea de la formación de conciencia es una tarea profética. Es la tarea de ofrecer símbolos de la esperanza, para que los seres humanos podamos hacer historia. Brueggemann describe este proceso:

“Cuando el profeta ofrece símbolos, tiene dos tareas. La primera consiste en traer a la luz los recuerdos de este pueblo y educarlo para

²⁹⁸ W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Philadelphia 1978, PA, Fortress Press, P. 66-67.

reconocer las herramientas de la esperanza. La otra consiste en reconocer especialmente cómo las palabras, el discurso, la lengua y forma de expresarse marcan la conciencia y definen la realidad. El profeta es uno que mediante el uso de estas herramientas de la esperanza contradice el supuesto mundo de los reyes, al mostrar que este supuesto mundo no coincide con los hechos, que se nos contó una mentira y la creímos, porque la gente con el hardware y la impresora nos dijo que era así. Ofrecer símbolos no es el asunto de un funcionario eclesiástico que simplemente reparte componentes, sino el asunto de personas que conocen otra cosa y reconocen desde su propio dolor y sorpresa que es falso el mundo cerrado en sí mismo de la realidad administrada. La fantasía profética sabe que el mundo real es aquel cuyo comienzo y dinámica se encuentran en la prometedora palabra de Dios, y que eso incluso es verdad en un mundo donde los reyes intentan callar todos discursos excepto el propio.”²⁹⁹

Si se siguen las reflexiones de Brueggemann, se puede llegar a la conclusión de que la dinámica de la formación de conciencia en el movimiento pentecostal comienza con la “palabra de Dios”, incluso el “hablar en lenguas”. Este “hablar” ocurre por la presencia del Espíritu Santo, que hace realidad el Reino de Dios entre las personas que conocen otra cosa y están dispuestas, desde su dolor y sorpresa, a poner en evidencia la falsedad del mundo cerrado en sí mismo de la realidad administrada, y a hacer la historia de Dios en la tierra.

Una realidad actual subversiva

Dimensiones teológicas de la formación de conciencia

En el movimiento pentecostal hay un paralelo ideológico con el proceso de la formación de conciencia. Se encuentra en una hermenéutica orientada a la práctica, que ve realizada conocimiento y verdad en la experiencia vital. Por eso la verdad no se abstrae de la realidad; se basa mucho más en la alianza entre Dios y los seres humanos. La verdad es transformadora relacional, es poderosa y es empírica.

²⁹⁹ Brueggemann, *Ibid.*, P. 66.

La forma de hacer teología que puede definirse como “relato oral” está estrechamente relacionada con una hermenéutica empírica orientada a la práctica. Esta forma de hacer teología permite que la teoría sea un componente de la vida de la comunidad de la fe. En dicha comunidad, las historias son la forma de expresión.

Una teología narrativa tiene efectos en el proceso de la formación de conciencia, especialmente cuando es colocada en el marco de una amplia visión apocalíptica. En dicho contexto los testimonios son más que meras historias o reconocimientos de una comunidad de fe. Se transforman en anuncios de la historia sagrada. Aún cuando muchos creyentes pentecostales callan en el terreno político, hablan con elocuente pasión en el área espiritual, y saben que su quehacer y sus oraciones derriban baluartes espirituales. Con sus relatos (testimonios) hacen historia sagrada; anuncian y ponen en evidencia, critican y enderezan, bendicen y maldicen. Campesinos y campesinas, trabajadoras y trabajadores textiles pueden expresar su propio “magnificat” que anuncia el destronamiento de los poderes mundanos y el comienzo de una nueva era.

Un aspecto igualitario del culto pentecostal es la liturgia oral en la cual se hace participar a cada uno. En vez de convertirse en una huida del mundo, el culto en este contexto brinda la capacidad de actuar en una experiencia histórica concreta. Para Hollenweger la liturgia pentecostal es revolucionaria y puede servir a “la formación de conciencia del pueblo de Dios”³⁰⁰. Más adelante señala:

“Cuando el trabajador latinoamericano poco elocuente comprende que tiene algo que decir, cuando el indio maltratado de México empieza a cantar y a hacer música con los instrumentos de sus ancestros perseguidos, cuando el chileno empieza a bailar los bailes de sus antepasados, cuando estas personas reconocen que aquello que tienen es suficiente para orar a Dios, que Dios recibe los ‘sacrificios de gratitud de sus labios’, entonces esto tiene, según mi opinión, más calidad revolucionaria que la copia de teorías revolucionarias occidentales, que

³⁰⁰ W. Hollenweger, *Creator Spiritus* en: *Theology*, 81/1978, P. 39.

nuevamente los hacen marionetas de ideologías extrañas, aunque sea una así llamada ideología revolucionaria”.³⁰¹

Salta a la vista que frecuentemente las comunidades pentecostales son “puertos para las masas”, pero las consecuencias radicales de esto muchas veces se ignoran. David Martin señala al respecto que estos “puertos para los pobres” brindan una nueva “célula” en vez de un “pañuelo cerrado y roto”.³⁰² En estas nuevas células se puede llegar a un nuevo ordenamiento de la realidad, que aparta las fuerzas destructivas de la existencia humana. En estos puertos se crean reinos pacíficos que contribuyen a cambiar marcos culturales al hacer evidente lo oculto y aumentar el espacio de libertad creado por la religión. Por eso estos puertos pueden ser cambiantes en sus posibilidades.³⁰³ Estas comunidades del Espíritu tienen una función profético-crítica respecto a la cultura dominante. El desafío futuro de los pentecostales consistirá en conservar la conciencia, ser una “comunidad del Espíritu” y permanecer en movimiento hacia arriba.

Conversión y formación de conciencia

Frecuentemente se describe el proceso de formación de conciencia de liberación en los términos tradicionales y metafóricos de la conversión. Para que los opresores puedan relacionarse con los oprimidos en solidaridad deben exponerse a una nueva y radical orientación. “La conversión hacia el pueblo exige un profundo renacimiento. Quien se expone a ella debe asumir una nueva forma de existencia, no puede ser más aquel que fue.”³⁰⁴ Manoel de Mello, líder de “Brasil para Cristo”, describe la conversión buscada por los pentecostales como una conversión que crea una nueva visión en la persona individual:

“Este tipo de evangelización no hace de la persona un cristiano de domingo, sino mucho más un creyente que puede entregar un testimo-

³⁰¹ W. Hollenweger, *The Social and Ecumenical Significance of Pentecostal Liturgy*, en: *Studia Liturgica*, 8/1971-1972, P. 213.

³⁰² D. Martin *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990, Basil Blackwell, P. 284.

³⁰³ Martin, *Ibid.*, P. 286-288.

³⁰⁴ P. Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart, ²1972, P. 60s.

nio frente a la sociedad en la que vive. ... Crea una nueva conciencia. El evangelio del Reino de Dios se encuentra aquí y ahora”.³⁰⁵

Queda claro que la comprensión pentecostal de “conversión” no se encuentra en oposición con el término de la Teología de la Liberación de “conversión”. Sin embargo, se basa en la experiencia histórica con Dios quien designa a los seres humanos tanto como sujetos de la historia como objeto de un perdón divino entregado. Por eso la formación de conciencia no tiene su base en sí misma, sino en la dinámica del Espíritu Santo. El creyente pentecostal hace historia, pero el camino del viaje histórico es determinado por Dios. Por eso la dialéctica de la historia no es, como dice Marx, una dialéctica materialista. Pero tampoco es una dialéctica de Hegel, en el cual el rol humano es el de un participante pasivo. La historia de la salvación se vuelve la dialéctica de una neo-creación ontológica de la humanidad mediante el Espíritu Santo, que encuentra su plenitud en una cooperación sagrada con la humanidad.

Salvación En vista de que el venidero Reino de Dios traerá la coincidencia de todas las cosas con el dominio de Dios, la salvación debiera ser el máximo objetivo para el mundo. Un día Dios será todo en todo, y según entienden muchos cristianos pentecostales, esta conclusión sagrada puede suceder en su vida como signo de los tiempos venideros. Por eso la salvación está estrechamente relacionada con racismo, sexismo, opresión y problemas de violencia. No sólo basta la capacidad humana para solucionar estos problemas, porque codicia y sed de poder siempre hay. Se requiere de una fe que una el corazón humano con la pasión de Dios, creando espacio para hacer realidad las visiones utópicas, tanto en lo individual como en la comunidad.³⁰⁶

La experiencia continua de la salvación ha llevado a visiones utópicas a los seres humanos que no utilizan procesos de pensamiento formales y funcionales basados en principios críticamente reflexionados. Experimentaron lo que Craig Dykstra llama “transformación imagina-

³⁰⁵ M. de Mello, *Participation is Everything*, en: *International Review of Missions*, 60/1971, P. 245-248.

³⁰⁶ Ver para eso a S. J. Land, *“Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*, Sheffield 1993, Sheffield Academic Press.

ria”³⁰⁷. La experiencia de lo sagrado trae un cambio creador de la visión de mundo y la aparición de una nueva figura. Y el consiguiente actuar es guiado por esa cambiada percepción del mundo.

En la salvación se une la ortopatía, es decir percepciones de carácter, con ortopraxis. Se cambia el ser de la persona, y en sus percepciones de carácter se refleja el corazón de Dios. Esta experiencia no sólo lleva a una devoción personal, sino también a cambios sociales, en cuanto a que las metas escatológicas del Reino de Dios encuentran correspondencia en el nivel social.³⁰⁸

Bautismo espiritual y formación de conciencia

En todo el sentido de la palabra, el bautismo espiritual es el descubrimiento de una nueva realidad y el surgimiento de una conciencia cambiada. En vez de ser devorado por la realidad, el ser humano cambia su centro mediante una radical neo-orientación de su ser en vista del Santísimo. De esta manera la persona es capacitada para servir y llevada a vivir la paradoja del sufrimiento y el poder de la renuncia. Se habla el idioma del nuevo orden y enfrenta tiempos de viva justicia y viva paz. El bautismo espiritual señala así una radical neo-orientación y un cambio de lugar del centro en el corazón humano, así como la capacidad de ser sujeto de la historia sagrada.

Propuesta de un modelo para una formación teológica subversiva

La formación teológica en el contexto pentecostal debiera reflejar el claro ethos del movimiento de tal manera que se fortalezca la identidad confesional y al mismo tiempo se capacite a los estudiantes para reflexionar críticamente acerca de esa identidad. Para permanecer fie-

³⁰⁷ C. Dykstra, *Vision and Character*, New York 1981, NY Paulist Press, P. 81.

³⁰⁸ T. Runyon, *Wesley and the Theologies of Liberation*, en: *Sanctification and Liberation*, publicado por T. Runyon, Nashville 1981, TN, Abingdon Press, P. 10.

les a su tradición y base epistemológica, el movimiento debe reconocer claramente que su formación nunca podrá ser elitista, que nunca podrá excluir a una persona o colocar a otra sobre ella. El reconocimiento de Dios, aún si es promovido mediante la reflexión crítica, nunca podrá depender de esta capacidad. Por esto, la formación teológica en un contexto pentecostal debe reflejar la palabra de Dios en su poder incomparable, debe sorprender, hacer iguales a las personas de manera radical y capacitarlos de hacer la historia de un modo nuevo.

Estoy firmemente convencida que los pentecostales no hacen bien si asumen acríticamente una formación teológica basada en un modelo relacionado con la práctica y simplemente agregan a este modelo una identidad de fe pentecostal. Por eso quisiera intentar a continuación delinear un modelo de formación teológica que incluya lo específico de la formación de conciencia en un contexto pentecostal y al mismo tiempo utilice de manera dialéctica las experiencias del modelo relacionado con la práctica.

Reflexiones epistemológicas³⁰⁹

Un modelo relacionado con la práctica de formación teológica requiere un nuevo reordenamiento de la verdad a la práctica histórica actual. Se preocupa de la duda de cómo están ligados conocimiento y obediencia. La comprensión de formación clásica, en la cual se separa teoría y práctica, se olvida de crear una unión adecuada entre aquello que debemos saber y aquello que debemos hacer con lo que sabemos.

Una epistemología práctica requiere evitar el punto de vista según el cual se postula una dicotomía entre teoría y práctica, y dar un paso hacia la visión que comprende ambos como estadios de la misma actividad y que están ligadas dialécticamente. En vez de que la teoría conduzca a la práctica, es vista en el momento reflexivo de la práctica o

³⁰⁹ Las siguientes elaboraciones son consecuencia de una extensa controversia con la epistemología en J. D. Johns y C. B. Johns, *Yielding to the Spirit: A Pentecostal Approach to Group Bible Study*, en: *Journal of Pentecostal Theology*, 1/1992, P. 109-134.

vista en ella como tal. La teoría nace de la práctica y sirve para continuar con la práctica.

Los significados modernos de “práctica” se basan implícitamente en la idea de que la práctica es una actividad que coloca a los seres humanos como sujetos activos en el proceso histórico. En el mejor de los casos, Dios es una presencia subjetiva en la dinámica continua de reflexión y acción.

Una epistemología de la práctica tiene sus problemas y límites, especialmente cuando se le compara con los términos de reconocimiento de la Biblia. Debido a que una epistemología de la práctica se basa en un pensamiento helenístico, permanece en la práctica un dualismo fundamental entre materia y razón, pese a todos los esfuerzos por reunir teoría y práctica en un solo momento. A raíz de este dualismo, la práctica parte de una distancia insalvable entre el que sabe y lo que se sabía. Aún si se afirma lo contrario, todo este sistema levanta a la teoría sobre todas las otras formas de reconocimiento, en la figura de la capacidad de pensamiento crítico-reflexivo.

La objetivación de los otros es un aspecto inevitable de esta forma de reconocimiento, y la fuerza de la transformación se basa inevitablemente en el “espíritu” de cada uno. La comprensión de la práctica de Edward Farley como una versión radical del ideal de reconocimiento (el principio crítico), que eleva la capacidad humana de crítica por encima de todas las aspiraciones de verdad, nos muestra el defecto fatal de dicha epistemología.³¹⁰ La acción de reflexión humana, aunque pueda ser importante, es deformada y puede transformarse en un fin absoluto, e impedir así un real reconocimiento de la realidad. Sin una autoridad más allá de la individualidad, que trasciende o incluso niega el proceso de reflexión y acción, nos queda a pesar de nuestros honorables esfuerzos por el cambio de la sociedad sólo la pecaminosa práctica.

Otro problema si observamos la práctica resulta de nuestra incapacidad – también debido al pecado – de entendernos realmente como sujetos del mundo en el cual vivimos. Debe haber una transformación de aquel que sabe, antes de que pueda contribuir a una transformación

³¹⁰ E. Farley, *The Fragility of Knowledge*, Philadelphia 1988, PA, Fortress Press, P. 4-9.

justa del mundo. Esta transformación requiere que el que sabe sea reconocido, revelado y cambiado, para que sea tanto objeto como sujeto activo en el proceso histórico. Este cambiante conocimiento se expresa en la palabra hebrea “*jadah*”, que señala la relación de cambio entre el que sabe y lo sabido.

En la comprensión hebrea “conocer a Dios” significa conocer a aquel que vivía en el centro de la historia y creó una alianza que requería una respuesta de la persona entera. El reconocimiento de Dios no se medía en la información que se poseía, sino en cómo se vivía en respuesta a Dios. El Nuevo Testamento adopta la comprensión griega de “conocer”, aunque también usa términos griegos. Reconocer al Señor se entiende como consecuencia del encuentro con Dios que llevó a la sumisión la voluntad, donde ahora se reconoce a Dios mediante Cristo.

El descubrimiento de las limitaciones que posee la práctica ha llevado a algunos teólogos de la Liberación a hablar de un “quiebre epistemológico”, el cual “persiste en una sucesión existencial e histórica, la cual crea un reconocimiento de la práctica, diferente de la ‘comprensión natural’, que se le opone”.³¹¹ Daniel Schipani reformuló la práctica liberadora como una “epistemología de la obediencia”, caracterizada por los discípulos “como sucesión dinámica, dialogal y reconocedora de Jesús”.³¹² Schipani cree que la comprensión de la Teología de la Liberación de la práctica debe juzgarse a la luz de los criterios derivados de la revelación y especialmente de la revelación bíblica, “para que así ‘hacer la verdad’ no signifique lo mismo que ‘hacer la verdad mediante la práctica histórica’, en vez de practicar la verdad que nos será revelada al final”.³¹³

Está claro que una epistemología de la práctica debe modificarse para ser integrada a la tradición pentecostal de fe. La visión cambiada

³¹¹ J. Sobrino, *The True Church and the Poor*, Maryknoll 1984, NY, Orbis Books, P. 25. Ver también en *Buch Jesus in Latinamerica*, üb. R.R. Barr, Maryknoll 1987, NY, Orbis Books, insbesondere Capítulo 5: *Following Jesus as Discernment*.

³¹² D. Schipani, *Religious Education Encounters Liberation Theology*, Birmingham 1988, AL Religious Education Press, P. 125.

³¹³ Schipani, *Ibid.*, P. 136.

de Schipani está muy cerca de aprehender la dinámica necesaria. Al reconocimiento de Dios pertenece el encuentro con la naturaleza divina y la participación de aquello que lleva a la transformación del que conoce. La práctica que crece de un encuentro tal crearía una nueva visión de Dios, una visión ligada con la ética, la cual corresponde a una epistemología que uno reconozca y ame.

Sin embargo, es necesario señalar que frecuentemente los pentecostales han dejado a un lado la dimensión crítico-reflexiva de la existencia del mundo. Hemos dejado pasar la oportunidad para responder en obediencia correspondientemente como sujetos de la historia. La solución podría encontrarse en la integración de la metodología de la práctica en el marco epistemológico del “jadah”. A la formación teológica podría pertenecer la anteriormente nombrada dinámica de la fe pentecostal, en la cual la transformación es normativa, pero también la reflexión crítica acerca de la experiencia vivida.

Dicho enlace vincularía fuertemente a toda la persona con su entorno socio-político y demandaría la activa presencia del Espíritu Santo en la comunidad que aprende. Los aprendices escucharían la palabra de Dios y responderían sabiendo que la verdadera formación de conciencia ocurre en un transformador encuentro con Dios. Un contexto de aprendizaje de esta naturaleza debilitaría el ilusorio poder de la educación, la cual aún cuando sea humanizante y liberadora, despierta una idea equivocada de las propias capacidades para tener poder sobre el mundo. Para ser fiel a una epistemología pentecostal, la educación teológica pentecostal debe estar permanentemente consciente de que el reconocimiento de Dios y la realidad es un regalo que se entrega independientemente de sexo, raza, nivel socioeconómico o educativo.

Con estas condiciones previas quisiera presentar el componente principal de un modelo para la formación teológica pentecostal, que debe ayudar al estudiante a reconocer a Dios en realidad³¹⁴ y que “liga

³¹⁴ Yo me separo conscientemente de la tesis de David Kelseys, que habla acerca de que el proceso de la formación teológica consiste en entender verdaderamente a Dios. Kelsey toma el punto que tiene conocimiento de Dios, experiencia indirecta. Ver para eso en su trabajo *Arbeit Understand God Truly*, Louisville 1992, KY, Westminster/John Knox Press, P. 75.

la experiencia trascendente con el compromiso por un futuro histórico liberador”.³¹⁵

Formación teológica en una comunidad

La fe pentecostal es ante todo una experiencia comunitaria. En su recíproca “koinonia” los creyentes pentecostales participan en el misterio y la libertad de Dios. El paradigma de la comunidad creyente en la formación teológica ofrece las mejores posibilidades para esta experiencia. La formación teológica en el contexto de una comunidad se caracteriza por determinados distintivos que señalan su proceso único de sucesión.

El primero de estos distintivos es la convicción de que educación teológica debe entenderse como formación. En el entorno de estas características el trabajo intelectual de una comunidad teológica se entiende como parte de una amplia visión de la madura sucesión cristiana. Desde este punto de vista, formación teológica no significa que no exista un “aprendizaje ordenado” y una investigación crítica con los mejores instrumentos del trabajo científico. La educación teológica como formación es más que pura socialización, y la comunidad de la fe no es sólo una comunidad de culto, sino una comunidad que aprende, y que realiza su trabajo a partir de la realización del culto.³¹⁶

Con la formación en un contexto como el nombrado nos referimos a todos los factores y procesos que contribuyen a la creación y formación del individuo y la comunidad para la plenitud de Cristo. Es un proceso exigente y agotador, y no hay atajos. Es un esfuerzo radical en cuyo centro se encuentra preparar al ser humano para la transformación continua.

³¹⁵ Macchia, *Sighs Too Deep for Words*, P. 47-73.

³¹⁶ S. McFague Te Salle, *Between Athens and Jerusalem: The Seminary in Tension*, in: *The Christian Century* 93/4, 1976, P. 89-93.

Componentes de la educación teológica como formación

La educación teológica como formación posee tres dimensiones distintas entre sí, las cuales se encuentran en una relación de cambio con el objetivo de formar tanto al individuo como a la comunidad. Estas dimensiones podrían definirse como “inculturación”, “educación” e “instrucción”.³¹⁷ “Inculturación” podría definirse como la formación individual de un ethos comunitario. Uno nunca se emancipa de la necesidad de ser marcado por una comunidad creyente, y en la formación teológica pentecostal las personas son marcadas y formadas mediante estos procesos participando en la vida comunitaria del culto. Estos procesos también preparan a la persona para recibir la gracia de Dios. La formación de conciencia ocurre cuando la formación teológica permite y promueve la unión de las dimensiones afectivas y cognitivas de la existencia. Por ello la formación teológica debiera poseer elementos de inculturación que faciliten el surgimiento en una comunidad creyente devota única, que represente una alternativa radical frente al orden existente. Por esto una comunidad de aprendizaje también debiera incluir la participación en rituales como la comunión, lavado de pies, testimonio, oraciones de sanidad y otras formas de expresión de la devoción pentecostal. Todo el entorno es percibido como “que enseña”, y como un entorno que promueve el conocimiento de Dios.

“Educación” ofrece lo que John Westerhoff llama “las actividades reflexivas críticas”, las cuales están ligadas con las experiencias de la comunidad.³¹⁸ En este sentido la educación se concentra en el desarrollo y actualización del potencial humano. En este componente de la educación teológica, la epistemología de la práctica resulta ser extremadamente útil. Los procesos de enseñanza que promueven la capacidad de analizar, emitir juicios, hacer descubrimientos y realizar la crítica, permiten una individualización que es necesaria para “leer la

³¹⁷ La elaboración de la pregunta acerca de la formación, es el resultado de una conversación con Jackie Johns que me ha ayudado a aclarar la esencia y los componentes de este amplio proceso.

³¹⁸ J. Westerhoff, Formation, Education and Instruction, en: Religious Education, 82/1987, P. 581.

propia realidad” como sujeto en el mundo. Una educación de este estilo es un esfuerzo liberador y humanizante. La realidad se vuelve el objeto de la reflexión crítica y la acción. El análisis científico debiera ser el instrumento para el examen de la compleja naturaleza de la dinámica sociopolítica. En el marco de una epistemología relacional, que ve en las Sagradas Escrituras la efectiva fuerza del encuentro y la transformación, así como la base autoritativa de la investigación, todas las disciplinas debieran esforzarse por descubrir su relación con la verdad de la Palabra de Dios así como su relación con la cultura, tradición y experiencia eclesial.

“Instrucción” se refiere a la “inserción” o la formación del individuo ayudándole a adquirir conocimiento y habilidades. A raíz de la comprensión autoritativa de la Biblia que remarca su carácter de enseñanza, muchos evangélicos parecieron dar más importancia a la instrucción que a otros aspectos de la formación. En algunos casos la instrucción elimina la investigación crítica, que pertenece a la educación como un todo. La consecuencia de ello es una asimilación acrítica de hechos y habilidades como herramientas útiles para la fe cristiana. En estos casos, el lugar de formación teológica primeramente se ve como un sitio en el cual se adquieren habilidades en el área de la exégesis, los métodos para la promoción del crecimiento eclesial o la hermenéutica eclesial. En este entorno hay poca conciencia comunitaria y una conciencia crítica muy escasa. Lamentablemente, muchos pentecostales han adoptado esta forma de ver la instrucción, la cual contradice su propia forma de ver la verdad.

La instrucción, que es necesaria en un contexto pentecostal, debiera ligar ambas cosas: el ser autoritativo revelado (de las Sagradas Escrituras) y el carácter de experiencia. Estos dos componentes poseen una relación dialéctica, donde la experiencia es medida en la norma de la Biblia. En el proceso de instrucción también debiera regir verdad y entrega frente a los profesores “Paracletos”, que saben toda la verdad. Por eso la instrucción debiera ocurrir comunitariamente y en interacción con las Sagradas Escrituras, y ser vista como el camino de admisión personal y comunitaria de Dios. Se le da espacio al poder de la transformación cuando los seres humanos se entregan juntos a la misión del Espíritu Santo en el mundo.

Tal vez esta propuesta no va suficientemente más allá en su visión a un nuevo pensamiento de la educación pentecostal en un contexto pentecostal. Sin embargo, representa el intento de crear un marco comprensible para el recuerdo subversivo y dejar en claro al mismo tiempo la necesidad de una aguda y crítica acción de reflexión en un modelo de formación pentecostal orientado a la práctica. Tal vez deban crearse nuevos “odres de vino” para formar a aquellos en el cargo pastoral que creen que se puede reconocer a Dios en la verdad y que con Él se puede recrear la historia. Estos “odres” podrían resultar subversivos en sus efectos sobre la formación de conciencia, tal como el movimiento pentecostal aún puede parecer subversivo.

8. Los lineamientos de una ética social pentecostal: Una visión hispano-norteamericana

Eldin Villafañe

En este artículo quisiera señalar los “delineamientos” de una ética liberadora del Espíritu.³¹⁹ Como el/la lector/a podrá notar fácilmente, se trata de una ética social relacionada con el “orden de las ideas” provenientes del Tercer Mundo y las importantes corrientes del movimiento pentecostal mundial. El movimiento pentecostal hispano es, según todos los indicadores sociales, una iglesia de los pobres. Como tal es solidaria con el movimiento pentecostal del Tercer Mundo, una iglesia de los oprimidos y un “refugio de las masas”. En el corazón de una ética social pentecostal, auténtica y relevante, relacionada con la Biblia, que se encuentra en consonancia con la experiencia hispana, debe haber una respuesta para los pobres y oprimidos.

Partiendo de este principio básico, la siguiente tesis formará el marco de mi artículo:

Una ética social pentecostal debe expresar la voz específica del Espíritu: ética como pneumatología. Más allá de esto debe ser una ética liberadora, que corresponde a un Espíritu liberador.

La ética en el movimiento pentecostal hispano nace de su experiencia del Espíritu. Una ética social pentecostal auténtica debe estar en consonancia con esta evidencia del movimiento pentecostal.

Ética como pneumatología

El desafío de amar al prójimo como a uno mismo

El amor de Dios en Jesús, que se experimenta, desencadena y es mediado por el Espíritu Santo en la “metanoia”, provoca una transformación del creyente y representa así el comienzo de la peregrinación. En

³¹⁹ La delimitación de este artículo no me permite una examinación detallada de este tema. Para más explicaciones lean mi libro *The Liberating Spirit: Toward and Hispanic American Pentecostal Social Ethic*, Grand Rapids 1993, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

esa experiencia inicial del Espíritu, que se realiza escuchando la Palabra de Dios, el creyente experimenta el derrame del amor de Dios mediante el Espíritu Santo (Romanos 5: 5). El amor se transforma en la relación dominante del creyente hacia Dios y su prójimo. El amor se transforma en la fuente, en el motor y la fuerza para la vida del creyente en el Espíritu y crea una espiritualidad y una ética del Espíritu.

Esta visión se acerca mucho a la agustiniana comprensión del rol del Espíritu Santo y del amor en la salvación. Como escribió David F. Wells:

“Frecuentemente San Agustín equiparó al Espíritu Santo con el amor. Eso le permite ver en el Espíritu tanto el medio como la meta de nuestra salvación. El Espíritu es el medio, porque es aquel que derrama el amor de Dios en los corazones pecadores de mujeres y hombres, un amor que les permite alcanzar la meta del Dios que ama. Por esto San Agustín definió la gracia como el derramamiento del amor en los corazones de las personas mediante el Espíritu Santo... Mediante este derramamiento se transforma a los pecadores y se les posibilita ser justos, simplemente amando a Dios y su prójimo”.³²⁰

A pesar de ciertas limitaciones en los términos de San Agustín en vista del rol del Espíritu Santo y del amor en la salvación, su visión es relevante tanto bíblicamente como en cuanto a su relación con la experiencia. La peregrinación espiritual del creyente es una peregrinación del amor. Toda espiritualidad y ética verdadera encuentra finalmente su expresión en el amor a Dios y al prójimo (Mateo 19: 19) y exige la integración de espiritualidad y ética, de culto y servicio y de identidad y vocación. La experiencia del Espíritu del movimiento pentecostal hispano coincide con esta concentración en el Espíritu y en el amor en el “ordo salutis”.

³²⁰ David F. Wells, *God the Evangelist: How the Holy Spirit Works to Bring Men and Women to Faith*, Grand Rapids 1993, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Ética como pneumatología El desafío de integrar teología y ética

Pablo nos recuerda en su carta a los Galátas que tanto nuestra comprensión teológica como ética se basan en el Espíritu: “si vivimos en el Espíritu, caminemos también en el Espíritu” (Gal 5; 25). La comprensión teológica de la vida en el Espíritu exige la comprensión ética de la transformación en el Espíritu. Aquí es importante mencionar que el término “caminar” del Nuevo Testamento, que Pablo aquí utiliza, es el griego “stoichomen” (presente activo sujeto de “stoicheo”). Como tal, este término etimológicamente tiene un significado militar y ha sido parafraseado por alguno de la siguiente manera: “seguir la orden de marchar del Espíritu”.³²¹ La “New International Versión of The New Testament” traduce la palabra “walk” (caminar) con “let us keep in step with” (caminemos todos al mismo paso). Los varios matices de nuestra palabra “caminar” en el Espíritu apuntan a que se trata de que nuestro comportamiento moral, ya sea individual o social, siga la guía del Espíritu.³²²

³²¹ Ver para eso a Gerhard Dellings, *Stoicheo- Stoicheion*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, publicado por Gerhard Kittel, vol. VII, Stuttgart 1964, P. 670-687. Dellings observación (ibid., P. 666-667, nota 1) es muy llamativo: “La utilización del lenguaje militar separa exactamente *stoichos* (la fila de los ordenados, uno detrás de otros), de *zugon* (la línea de personas que están uno al lado del otro). Ver también a Fritz Rienecker y Clem L. Rogers (ed.), Galatians 5,25: “A Linguistic Key to the Greek New Testament,” Grand Rapids, MI, Zondervan Publishing House, ⁹1980, P. 518.

³²² Se podría hablar incluso de una “Danza” según el espíritu, porque nuestro peregrinaje épico tendría que darle sentido a nuestra celebración. Ridderbos llama la atención con la palabra “stoicheo” utilizada para el movimiento en una determinada dirección, como por ejemplo en una Formación militar o en una Coreografía de baile. Herman Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Church of Galatians*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1970, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, citado en: Fritz Rienecker y Clem L. Rogers (ed.) *A Linguistic Key to the Greek New Testament*, P. 518. Para la representación actual y llamativa que nos hace más clara la utilización paulina de la metáfora del “cambio” para la descripción de la vida moral de los creyentes. Ver para eso a J. Paul Sampley, *Walking Between the Times: “Paul’s Moral Reasoning”* (Minneapolis 1991, MN, Augsburg Fortress Press).

De este verso como síntesis pneumatológica comprimida y partiendo de la comprensión ética del cristiano, tal como lo representa Pablo, quisiera presentar tres conclusiones socioéticas, que resultan de este paradigma pneumatológico que se basa en una teología concentrada en el Espíritu.³²³ Esquemáticamente se pueden presentar así:

Si vivimos en el Espíritu (Comprensión teológica)	también caminemos en el Espíritu (Comprensión ética)
El plan histórico del Espíritu	El desafío de participar en el dominio de Dios
El choque del Espíritu con los poderes	El desafío de enfrentar el pecado estructural y el mal estructural
La habilitación “carismática” mediante el Espíritu	El desafío de responder al rol profético y la función vocacional en el “bautismo del Espíritu”

El plan histórico del Espíritu El desafío de participar en el dominio de Dios

C. René Padilla nos recuerda que “el imperativo de la ética cristiana se deriva directamente del indicativo del Evangelio. Lo que *hacemos* es sólo la respuesta a lo que *Dios ha hecho*”.³²⁴ Se puede decir exactamente así que el imperativo de la ética cristiana – especialmente la ética social – se deriva inmediatamente del indicativo del plan histórico del Espíritu, el reinado de Dios.³²⁵ No sólo es escatológico el

³²³ Ver para eso mi libro *The Liberating Spirit*, P. 163-191; ver también el libro de Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens*, una Pneumatología integral, München 1991.

³²⁴ “... El imperativo de la ética cristiana se deriva indirectamente del indicativo del evangelio, lo que hacemos es sólo respuesta a lo que Dios ha hecho.” C. René Padilla, *El Evangelio y la Responsabilidad Social*, en: *El Evangelio Hoy*, Buenos Aires 1975, Argentina, Ediciones Certeza, P. 79. (cursiva de Padilla)

³²⁵ “Cuando yo expulso espíritus malos a través del Espíritu de Dios, cierto es que ha llegado el reino de Dios a ustedes”, (Mateo 12: 28). Acerca de la pregunta del reino de Dios, ver dos documentos de importantes publicaciones de Teólogos Pentecostales: Peter Kuzmic, *History and Eschatology: Evangelical*

marco de la teología neotestamentaria, sino también la ética social neotestamentaria. El evangelio de Jesús es el evangelio del reinado de Dios, el reinado de Dios fue hecho efectivo y particularizado en Jesús mediante la cruz. La salvación eterna (Hebr 9: 12) que se hizo efectiva en el Gólgota ocurrió mediante el Espíritu eterno (Hebr 9: 14). En el Espíritu que nos es transmitido mediante Jesús resucitado, el dominio del Dios se extendió a todo el mundo.

El evangelio del reinado de Dios es así la alegre noticia de que en la vida, muerte y resurrección, Jesús reveló el reinado de Dios en las relaciones materiales e históricas de los seres humanos y así les permite experimentar la liberación total mediante el Espíritu. La redención de Dios en Jesús le importa al ser humano entero, tanto al espiritual como al físico, en su realidad histórica concreta. Nada se exceptúa del reino de Dios. Aunque “aún” no vivimos la plenitud del reino de Dios, que espera la futura “parousia”, participamos en el mensaje liberador de Jesús mediante “el anuncio y la fe practicada”.

Los pentecostales necesitan urgentemente una comprensión correcta de la “realidad actual y el alcance” del reinado de Dios. Los actuales “carismas” – glosolalia, sanidad divina y otras manifestaciones del Espíritu – en el movimiento pentecostal sólo pueden entenderse bíblica y teológicamente cuando el reinado de Dios es una realidad actual. Esta aspiración corresponde a lo que Miroslav Volf llama “la

Views, en: *In Word and Deed – Evangelism and Social Responsibility*, publicado por Bruce J. Nicholls, Grand Rapids 1985, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, P. 135-164; y Murray W. Dempster, *Christian Social Concern in Pentecostal Perspective: Reformulating Pentecostal Eschatology*, en: *Journal of Pentecostal Theology*, 2 (abril) 1993, P. 51-64. Entre los muchos teólogos importantes que hablan acerca del tema del Reino de Dios, ver a George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids 1974, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company; Kart Ludwig Schmidt, *Basileus – Basilikos*, en: *ThWNT*, I, 1933, P. 562-595; John Bright, *The Kingdom of God*, Nashville 1953, TN, Abingdon Press; Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, Philadelphia 1962, PA, Presbyterian and Reformed; Amos N. Wilder, *Kerygma, Eschatology and Social Ethics*, en: *The Background of the New Testament and its Eschatology*, publicado por W. D. Davies y D. Daube, Cambridge 1956 Cambridge University Press, P. 509-536; C. René Padilla, *Misión Integral: Ensayos Sobre el Reino y la Iglesia*, Grand Rapids 1986, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

materialidad de la salvación”. Volf nos recuerda que “tanto la Teología de la Liberación como la teología pentecostal recalcan lo que, en vista de una palabra mejor, quisiera llamar *materialidad de la salvación*. La salvación no sólo es una realidad espiritual que toca el lado interior de cada persona individual, sino también tiene que ver con la existencia humana *corporal*”.³²⁶

El Espíritu de Dios, mediante el cual Jesús “fue de un lado a otro, hizo el bien y sanó a aquellos en poder del diablo” (Hechos 10: 38) y mediante el cual el propio Jesús “se sacrificó” (Hebr 9: 14) “aún” lleva a cabo la idea de incluir a las personas en el reinado de Dios. Participar en el reinado de Dios significa participar en la fuerza de los tiempos venideros, los cuales son actuales y accesibles a la iglesia mediante el Espíritu Santo.

La experiencia del bautismo en el Espíritu Santo que realizó la antigua iglesia (Hechos 2) fue interpretada como continuación del mensaje de Jesús en la fuerza del Espíritu. “Milagros” testimonian su participación en el “presente”, aunque “aún no pleno” reinado de Dios. Joel 3: 3-4 fue interpretado como la promesa del *fin* de los tiempos, el “comienzo del fin”. La antigua iglesia se entendía a sí misma como una comunidad escatológica. El derramamiento del Espíritu Santo reúne a la comunidad del Espíritu en una comunidad del reinado de Dios. Aquí queremos remitir al término de “transmisión del Espíritu”, utilizado por Roger Stronstad:

“Si hemos interpretado bien el informe pentecostal de Lucas, entonces el don del Espíritu no es para la salvación, sino para el testimonio y el servicio. En otras palabras, mediante la transmisión del Espíritu en Pentecostés los discípulos se volvieron una comunidad pentecostal, herencia del temprano servicio carismático de Jesús”.³²⁷

³²⁶ Miroslav Volf, *Materiality and Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation y Pentecostal Theologies*, en: *Journal of Ecumenical Studies*, 26/1989, P. 448; ver también en su libro con muchos conocimientos, *Work in the Spirit: Toward a Theology of Work*, New York 1991, NY, Oxford University Press.

³²⁷ Roger Stronstad, *The Charismatic theology of St. Luke*, Peabody 1984, MA. Hendrickson Publishers, Inc., P. 62.

La iglesia debe seguir al Espíritu como lo hizo Jesús. También ella debe ser una “ungida”, el cuerpo de Cristo lanzado al mundo para hacer el bien y sanar a todos aquellos que son oprimidos por el diablo, donde quiera que estén y donde quiera que esto se manifieste. Debe sacrificarse a Dios como Cristo lo hizo, como una verdadera encarnación en los asuntos del mundo y como una verdadera portadora de la cruz en la “salvación” social.³²⁸

Aun cuando la iglesia *no* sea el reino de Dios, sí tiene la meta como comunidad del Espíritu – donde el Espíritu se revela de una manera especial y única (Rom 8: 23; 1Cor 6: 19; Efe 2: 14-18) de testimoniar y reflejar frente al mundo mediante la fuerza del Espíritu Santo los valores del reinado de Dios. Orlando Costas lo expresa de esta manera:

“Por eso la iglesia, que *no* es el reino de Dios, sí es su *expresión más visible* y su *intérprete más fiel* en nuestro tiempo...; como comunidad de los creyentes de todos los tiempos y todos los lugares la iglesia *corporiza* en su vida el Reino de Dios y *testimonia* en su mensaje su presencia y su futuro”.³²⁹

Participar en el Reino de Dios significa participar en el dominio de Dios. Hay que tomar en serio el llamado de Dios a la iglesia para ser una comunidad del Espíritu *en* el mundo y una comunidad del Espíritu *para* el mundo, pero no *del* mundo. Esta participación significa que no hay espacio vital en el cual no pueda ejercerse el dominio de Dios. Aún cuando Dios gobierna en la iglesia mediante el Cristo pneumático resucitado, la iglesia tampoco podrá entenderse como único *locus* del dominio de Dios. Boff nos recuerda que la “iglesia” debe entenderse “como herramienta para la plena realización del Reino de Dios y como señal del principio real, aunque aún inconcluso, del Reino de Dios en el mundo”.³³⁰ La iglesia así es llamada a entenderse como un medio para la creación del Reino de Dios, no como un *fin en sí misma*.

³²⁸ Con las palabras de Leonardo Boff: La Iglesia siempre se entendía como continuadora de Cristo y de sus obras. Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, P. 251.

³²⁹ Orlando Costas, *The Integrity of Mission: The Inner Life and Outreach of the Church*, New York 1979, NY, Harper and Row, Publishers, P. 8.

³³⁰ Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, P. 254f.

Participar en el dominio de Dios significa participar en el proceso político. La participación de los cristianos en el proceso político se basa en la convicción de que Cristo también es el Señor de los ricos de este mundo. Aún cuando el Reino de Dios no se ha concretado en su plenitud – en espera del “escatón” – su aspiración y su dominio deben regir todas las relaciones humanas, incluido el proceso político. En relación con la participación de Cristo en el proceso político, James W. Jones señala el significado que tiene participar en el plan histórico del Espíritu:

“El pueblo de Dios aún está llamado a buscar la paz en la ciudad en la que viven (comparar Jer 29: 7) y testimoniar el gobierno de Jesús en toda la vida. Por eso una separación del Reino político probablemente no es posible ni deseable. El proceso político puede servir a la relativa paz del mundo. El cristiano sabe que la actividad política no puede traer el Reino de Dios ni eliminar la tensión escatológica del Reino de Dios, porque aún no ha comenzado, el cual está por encima de los asuntos humanos y contra ellos. Por eso la política no es su máxima preocupación. Su primera preocupación debe ser la sumisión a la voluntad divina, que todas las cosas sean llenadas por su Espíritu. Pero la actividad política puede servir para seguir los llamamientos bíblicos, buscar la paz y anuncia el Reino de Dios sobre todo.”³³¹

El desafío de participar en el Reino de Dios significa que la iglesia pentecostal debe reconocer la señal del gobierno de Dios en el mundo. Puede parecer difícil, pero la necesidad de reconocer el efecto del Espíritu en el mundo y de unirse con el Espíritu en la lucha histórica por paz y justicia, es parte de la vocación de la iglesia y pertenece a su testimonio de la completa liberación que trae el Reino de Dios.

Finalmente el desafío de participar en el Reino de Dios también consiste en entender que las señales del Reino de Dios en la obra del Espíritu del mundo son tanto “detener” el mal como “ayudar” en la creación de un orden más justo y pacífico en todos los ámbitos humanos. Las señales indican un nuevo tiempo, el nuevo orden que ha empezado en la historia. La irrupción del Reino de Dios es una obra de la gracia y el amor de Dios que se dirige al ser humano mediante el Espí-

³³¹ James W. Jones, *The Spirit and the World*, New York 1975, NY, Hawthorn Books, Inc., P. 73-74.

ritu, para conservar humanamente la vida humana y hacerla más humana.³³² Tal como escribe Paul Lehmann:

“Es necesario tener en cuenta que los signos que indican y dejan en claro que lo que deja Dios en el mundo son signos *éticos*. Lo que hay que *tener en cuenta* es el hecho de que la forma de gobernar de Dios se diferencia notablemente del mundo y que la vida continuada de la *koinonia* es un contexto en el cual esta diferencia se hace visible. La *koinonia* en el mundo es la portadora del misterio (secreto) y de la transformadora fuerza de la acción divina por un lado, y del secreto (misterio) y de la materia de la madurez humana, por otro.”³³³

La cultura, las instituciones sociales y estructuras deben entenderse como legítimos escenarios en los cuales se manifiesta la gracia de Dios para hacer más humana y conservar humana la vida humana. La tarea de Dios (la *koinonia*) consiste en reconocer la presencia de Dios y “seguir la orden de marcha del Espíritu” que nos precede en la lucha. Aún cuando la iglesia sabe que su acción en la tierra no trae consigo el dominio de Dios, en cambio sí sigue como “comunidad de extranjeros y peregrinos” lealmente al Espíritu Santo en su testimonio de la tarea histórica del Reino de Dios.

El choque del Espíritu con los poderes: El desafío de enfrentar el pecado estructural y el mal estructural

En el choque del Espíritu con los poderes se muestra la lucha cósmica por la creación de Dios. El Espíritu como “el que detiene” (“to katechon” 2 Tes. 2: 6-7)³³⁴ y como “el ayudante”³³⁵ (“Paracletos”, Juan

³³² Una visión provocativa y detallada con muchos conocimientos en cuanto a tratar los capítulos en Paul Lehmanns, “What God is Doing in the World”, en: *Ethics in a Christian Context*, New York 1963, NY, Harper and Row, Publishers, P. 74-101.

³³³ *Ibid*, P. 112, cursiva de Lehmann.

³³⁴ Existen muchas explicaciones para el “Aufhalter”; tradicionalmente los Pentecostales hispanos y otros Pentecostales eran vistos en el Espíritu Santo el “Aufhalter”. Para la identificación de “to katechon” comentarios exegéticos relevantes de este texto muy especialmente Hermann Hanse, “katecho”, en:

14: 16: 26; 15: 2; 16: 7) traza el marco para esta lucha. El Espíritu como “to katechon” mantiene “orden” en nuestro mundo. Evita que los “poderes” mantengan el mundo bajo completa opresión y creen el caos. El Espíritu como “paracletos” ayuda a completar el dominio de Dios. Él está en el mundo para traer a la luz pecado, justicia y juicio. Está actualmente en la renovación carismática de la iglesia en el mundo y para el mundo. El Espíritu es actualmente “el ayudante” donde sea que se revelen la bondad, la paz y la justicia, señales del Reino de Dios.

En la persona y la acción de Jesús, esta fuerza enfrentó el Reino de Dios y la reconoció como actual (Mateo 12: 28). El dominio de Dios en Jesús estaba caracterizado por “choques de poderes espirituales”. Estos choques alcanzaron su punto máximo en la muerte de Jesús en la cruz, una victoria manifestada sobre el pecado y el mal. Por supuesto que esta crucifixión fue seguida por la tumba vacía – la resurrección – señal de la victoria. La cruz, entendida como muerte y resurrección, señala el triunfo sobre los “poderes” (Col. 2: 15). El pecado y el mal fueron vencidos. Se revele esto en la vida individual-personal o en la sociedad en estructuras e instituciones, los “poderes” fueron

ThWNT, II, 1935, P. 816-832; Fritz Rienecker y Clem L. Rogers (ed.), A Linguistic Key to the Greek New Testament, P. 607-610 y Robert L. Thomas, 2 Thesalonians, en: The Expositor’s Bible Commentary, II, Grand Rapids 1978, MI, Zondervan Publishing House, P. 317-331.

³³⁵ Yo me he decidido por el término “Ayudante” (paracletos) frente al de consolador, consejero y abogado, porque el ayudarse generalmente tiene un papel más positivo e inclusivo. Por la tendencia de entender el paracletos solamente en un sentido forense y psicológico, se ha degradado en la sociedad contemporánea la cual está obsesionada por peleas de derechos legales y “sanidad mental” el papel más completo, holístico e inclusivo del “ayudador”. Existe un deseo legítimo de guardar una cierta distancia al “parácleto” de Juan que es derivado del mundo de pensamiento gnóstico más exactamente mandeico. Pero este término del “ayudador” tampoco es capaz de captar completamente el término muy diferenciado de paracletos, si es muy instructivo. Johannes Behm habla acerca de eso: La idea de “Ayudador” en la gnosis mandeica tiene rasgos que nosotros encontramos también en el paracletos juanino: Misión del mundo superior, comunicación de revelaciones acerca del pasado y del futuro, a los creyentes por proclamación doctrinal y edificadora que lleva hacia la salvación, fijación en estado de vida moral “paracletos”, en: ThWNT, V, 1954, P. 806.

“desarmados” y sus aspiraciones idolatro-demoníacas fueron destruidas.

Sin embargo, la iglesia aún sostiene una dura lucha con los poderes espirituales. En las palabras de John Wimber:

“El definitivo y completo levantamiento del Reino de Dios, con Cristo como su líder, sucedió con la resurrección, pero aún se debe hacer realidad su plenitud en los tiempos que vivimos... aún hay una lucha por dar... debemos prepararnos para ello y darle a la fuerza del Espíritu un espacio en nuestra vida y dejar que actúe en nosotros, para vencer al enemigo.”³³⁶

Muchos, incluso Wimber, tienden a entender esta lucha como individualista, y a no ver que la lucha espiritual de la geografía debe pedir cuentas al mal, las malas y pecaminosas estructuras de nuestra sociedad. La iglesia pentecostal no sólo debe entenderse como un “locus” para la liberación personal, sino un “locus” para la liberación de la sociedad. Debemos reconocer que en las estructuras de la vida social no se realiza una diferencia entre lo personal y lo social; que más allá de la seguridad del “culto” (misa) – frecuentemente más una ilusión que un hecho – las luchas individuales-personales y los esfuerzos misioneros, existen estructuras e instituciones en la sociedad a las cuales se debe enfrentar en la fuerza del Espíritu. Al mensaje de la iglesia corresponde luchar contra estructuras malas y pecaminosas.³³⁷

Nuestra confrontación corresponde al ser de estructuras e instituciones sociales. Por un lado tomamos conciencia de su creación; son instituciones *de* personas *para* personas, aun cuando son percibidas como una realidad sui generis. Por otro lado estamos conscientes de su posible ser demoníaco. En un nivel de la lucha esto significa que la iglesia mediante su testimonio y esfuerzos debe hacer efectiva la fuerza del Espíritu Santo para romper las cadenas del odio, la enemi-

³³⁶ John Wimber, *Power Evangelism*, San Francisco 1986, CA, Harper and Row, Publishers, P. 21.

³³⁷ Dos trabajos instructivos acerca de la Misión de la Iglesia frente al pecado estructural y el mal estructural en Stephen C. Mott, *Biblical Faith and the Reality of Social Evil*, en: *Biblical Ethics and Social Change*, New York 1982, NY, Oxford University Press, P. 3-21 y Ronald J. Sider, *Structural Evil and World Hunger*, en: *Rich Christians in an Age of Hunger*, Dallas 1990, TX, Word Publishing, P. 102-148

stad y la injusticia que se encuentran en las instituciones y estructuras. Debe hacerlo incorporando los valores del Reino de Dios (amor, paz, justicia) e instalando las “cadenas de la transformación” que humanizan inmediatamente (cambio radical – revolución) o progresivamente (mejoras progresivas – reformas) estas estructuras e instituciones. En otro nivel de la lucha la iglesia debe entregar testimonio de los poderes demoníacos que se encuentran tras de ellas, recordando que Cristo venció y que viene un nuevo tiempo. Este testimonio debe ocurrir en la fuerza del Espíritu, provista de “la armadura de Dios” (Efesios 6: 10-18). James Wallis lo dice claramente:

“La iglesia testimonia la victoria de Cristo sobre los poderes recordando su rol natural como servidora, rectificando el rol idólatra de los gobernantes y oponiéndose a sus aspiraciones y metas totalitarias... No estamos llamados a vencer a los poderes. Esa es una obra de Cristo, quien ya la realizó y seguirá haciendo. Nuestra tarea es ser testigos y signos de la victoria de Cristo, mediante nuestra perseverancia en nuestra fe contra la seducción y esclavización de los poderes.”³³⁸

La capacitación “carismática” a través del Espíritu: El desafío de hacer justicia al rol profético y la función vocacional del bautismo en el Espíritu

La capacitación “carismática” mediante el Espíritu es una característica única y específica del movimiento pentecostal. Pentecostales hispanos, así como otros pentecostales, han tendido a interpretar estrechamente esta experiencia del bautismo en el Espíritu. Aún cuando el movimiento pentecostal es reconocido como una gran fuerza en el ámbito de la evangelización, la misión mundial, el crecimiento de la iglesia y la espiritualidad, es igualmente válido señalar que fueron limitados sus servicios y la voz profética del movimiento contra estructuras sociales pecaminosas y para la justicia social.

Para los pentecostales hay cinco episodios de la historia de los apóstoles que son entendidos como casos precedentes del bautismo en el

³³⁸ Jim Wallis, *Agenda for Biblical People*, New York 1976, NY, Harper and Row, Publishers, P. 48-49.

Espíritu y con lo cual justifican “su especial teología con vistas al don del Espíritu”.³³⁹ El marco de este artículo no permite responder la pregunta metodológica de si es “normativo” el informe histórico luterano para la teología. Como sea es necesario recordar que Roger Stronstad representa en el “The Charismatic Theology of St. Luke” una maravillosa “apología” contra las dos influyentes obras de Frederik Dale Bruner y James D. G. Dunn acerca del bautismo espiritual.³⁴⁰ Según mi opinión, Stronstad aporta excelentes fundamentos para demostrar el carácter teológico de la historiografía lucana y su independencia teológica de los significados paulinos. Mediante un cuidadoso estudio del Nuevo Testamento, el período entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la vida y obra de Cristo (a quien denomina como el Cristo carismático) y la iglesia primitiva (la comunidad carismática), Stronstad muestra el significado específico del bautismo espiritual como capacitación para el testimonio y el servicio. Stronstad escribe:

“Para Lucas el don del Espíritu Santo tiene un carácter vocacional y arma a los discípulos para servir. De esta manera le falta toda reminiscencia soteriológica; a diferencia de Dunn no significa que ‘es el don divino del Espíritu Santo que hace de la persona a un cristiano’”.³⁴¹

Stronstad subraya a continuación el potencial universal y la meta del bautismo espiritual:

“En tiempos del Antiguo Testamento e incluso en la era del Evangelio, la acción del Espíritu Santo se limitaba al líder escogido. Sin embargo, desde Pentecostés el don del Espíritu como vocación se

³³⁹ Roger Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke*, P. 5. los textos de escritura que están abajo son: 1) Hechos 2,1-13; 2) Hechos 8,14-19; 3) Hechos 9,17-18; 4) Hechos 10,44-46 y 5) Hechos 19,1-7.

³⁴⁰ Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*, Grand Rapids 1970, MI, Wm. B. Eerdmans Publishing Company; James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-Examination of the New Testament Teaching of the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London 1970, SCM Press, Ltd.; para una presentación excelente contra Dunn, ver también a Howard M. Ervin, *Conversion – Initiation and the Baptism in the Holy Spirit*, Peabody 1984, MA, Hendrickson Publishers, Inc.

³⁴¹ Roger Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke*, P. 64.

vuelve accesible para todos los seres humanos... En su bautismo, Jesús se vuelve el único portador del Espíritu, y en Pentecostés se transforma en donante del Espíritu... con la calificación de que la *vocación mediante el Espíritu Santo* ahora se extiende a todas las personas y que *su nueva meta es la continuación de la obra del Mesías*; el don del Espíritu Santo sucede en continuidad con la manera en la cual Dios siempre ha derramado su Espíritu sobre sus siervos”.³⁴²

Lo que resulta de significado decisivo en el bautismo espiritual es su meta profética y su función vocacional, su orientación universal-igualitaria y su acento misionero.

Las conclusiones socioéticas que se derivan del movimiento pentecostal son notables. Mientras la tendencia universal-igualitaria del bautismo espiritual se destruye en el “culto” de la iglesia pentecostal, su meta mayor y su acento misionero al servicio del plan histórico del Espíritu sólo se expresan de manera limitada. En el movimiento pentecostal el bautismo espiritual es entendido con razón como capacitación para el servicio, es decir, ejerce una profunda influencia sobre el creyente al entregarle a él / ella un gran valor, una percepción aumentada de la salvación personal, un nuevo sentimiento del propio valor y de la fuerza personal. Sin embargo, se pierde gran energía y fuerza espiritual necesaria para la meta misionera mundial de la iglesia en el culto, sino en otra parte, debido a la fijación estrecha e individualista de metas y acentos. El movimiento pentecostal tiene los recursos espirituales para enfrentar las colisiones con el poder en nuestras luchas sociales. Si “la nueva meta del bautismo espiritual es la continuación del mensaje del Mesías”³⁴³ – y esto no puede limitarse a Mateo 28: 18-20, Marcos 16: 15-18 o Hechos 1: 8 – entonces debe incluir sobre todo la propia conciencia misionera del Mesías, como la representó Lucas 4: 18-19:

“El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para anunciar el evangelio a los pobres; me envió a predicar a los prisioneros, que

³⁴² Ibid., P. 79. Es importante constatar que aquí no se trata de la Glosolalia como testimonio del Bautismo en el Espíritu, tampoco de un don hacia la Iglesia, sino de la meta del Bautismo en el Espíritu aquí y ahora.

³⁴³ Ibid., P. 79.

sean libres, a los ciegos, que vean, y a los destruidos, que sean libres para anunciar la gracia del Señor”.

La comunidad pentecostal debe – como la mayoría de las ramas de la Iglesia – vigilar la imagen más completa de la economía del Espíritu. La capacitación “carismática” es un signo válido para la presencia del Reino de Dios; puede llamar la esperanza justificada de la completa liberación mediante el Espíritu. Para los pentecostales queda el desafío de apropiarse de la visión de un rol profético más amplio y la función vocacional.

Quisiera terminar con una oración y un sueño en las palabras de Leonard Lovett:

“Sueño con un movimiento de cristianos pentecostales carismáticos, que son tan receptivos para liderar la iniciativa y acción liberadora del Espíritu y de Dios, que saben que deben destruirse estructuras opresoras y crearse nuevas estructuras, y que han recibido la sabiduría para actuar al interior de las estructuras institucionales como una fuerza transformadora.”³⁴⁴

Si vivimos en el Espíritu, andemos en el Espíritu.

³⁴⁴ Leonardo Lovett, *Liberation: A Dual-Edged Sword*, en: *Pneuma*, 9/1987, P. 168.

Fuentes

Spittler, Russell P.: 'Are Pentecostals and Charismatics Fundamentalists? A Review of American Uses of These Categories', en: K. Poewe (ed.), *Charismatic Christianity as a Global Culture* (University of South Carolina Press, Columbia, SC 1994) 103-116.

Robeck Jr., Cecil M.: 'The Social Concern of Early American Pentecostalism', en: J. A. B. Jongneel (ed.), *Pentecost, Mission and Ecumenism. Essays on Intercultural Theology. Festschrift of Professor Walter J. Hollenweger* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums; 75). (Peter Lang, Frankfurt am Main 1992) 97-106.

Self, Charles E.: 'Conscientization, Conversion and Convergence. Reflections on Base Communities and Emerging Pentecostalism in Latin America', *Pneuma* 14 (Gaithersburg, Maryland 1992) 59-72.

Sepúlveda, Juan: 'Pentecostalism and Liberation Theology. Two Manifestations of the Work of the Holy Spirit For the Renewal of the Church', en: H. D. Hunter – P. D. Hocken (eds.), *All Together in One Place. Theological Papers from the Brighton Conference on World Evangelization* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series; 4). (Sheffield Academic Press, Sheffield 1993) 50-64.

Petersen, Douglas: 'The Kingdom of God and the Hermeneutical Circle. Pentecostal Praxis in the Third World', en: M. W. Dempster – B. D. Klaus – D. Petersen (eds.), *Called and Empowered. Global Mission in Pentecostal Perspective* (Hendrickson, Peabody, Massachusetts 1991) 44-58.

Johns, Cheryl Bridges: 'Pentecostals and the Praxis of Liberation. A Proposal for Subversive Theological Education', *Transformation* 11/1 January/March (Oxford 1994) 11-15.

Villafañe, Eldin: 'The Contours of a Pentecostal Social Ethic: A North American Hispanic Perspective', *Transformation* 11/1 January/March (Oxford 1994) 6-10.