

# teología en comunidad

Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE)

Javier Ortega  
Oralidad, memoria y Nuevo Testamento  
Propuestas para la investigación

Manuel Ossa  
Un Interpretación política del Evangelio de Juan

Juan Sepúlveda  
Inmigración y presencia evangélica en Chile:  
el caso de Valparaíso

Izani Bruch  
Reflexiones pastorales de las hermenéuticas de  
género como herramienta de-construcción y  
transformación comunitaria

Jaime Alarcón - Ninrod Díaz  
Aportes a la teología de la Gracia en Juan Wesley  
al diálogo ecuménico latinoamericano

Omar Cifuentes - Robinson Reyes  
Petición y respuesta: interacciones en el relato de  
Jesús y la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30) resumen

Eduardo Vidal  
La Educación Cristiana y el Reino de Dios:  
una aproximación

Nicolás Panotto  
Reseña





# teología en comunidad

Revista de Estudios Teológicos y Pastorales

Comunidad Teológica Evangélica de Chile

Año 16, No. 23, I y II semestre de 2018

ISSN 0718-9060

©REGISTRO DE PROPIEDAD INTELECTUAL 191584

Director

*Daniel Godoy Fernández*

Representante Legal

*Neftalí Aravena Bravo*

Consejo Editorial

*Jaime Alarcón, Carlos Caamaño, Daniel Godoy, Héctor Hormazábal;  
Gloria Rojas, Elizabeth Salazar, Juan Sepúlveda, Carmen Grandón,  
Raquel Riquelme.*

Consejo Consultor

Karl Appl (Suiza), Titus Güenther (Canadá), Violeta Rocha (Nicaragua), Marga Ströher (Brasil), Hans de Wit (Holanda), Manuel Ossa (Chile), Juan Sepúlveda (Chile), Carmelo Álvarez (USA), Elaine Neuenfeldt (Brasil), Elsa Tamez (México), Néstor Míguez (Argentina).

Directorio

Presidente, *Obispo Neftalí Aravena Bravo*

Vicepresidente, *Rvdo. Pedro Zavala Merino*

Secretario, *Rvdo. Jorge Cárdenas Brito*

Tesorero, *Rvdo. Benjamín Fuentealba Garay*

Rector

*Profesor, Dr. Daniel Godoy*

Decano Casa Central

*Profesor, Mg. Jaime Alarcón*

Decano Sede Regional / Concepción

*Profesor, Lic. Carlos Caamaño*

Programa Extensión Centro-Norte

*Profesor, Mg. Héctor Hormazábal*

Administrador

*Camilo Gaete*

Secretaria

*Jeannette Tapia*



Comunidad  
Teológica  
Evangélica  
de Chile (CTE)

Contactos:

Redacción y Administración  
Domeyko 1938, 3er piso, Santiago  
ctesantiago@ctedechile.cl  
Home Page: [www.ctedechile.cl](http://www.ctedechile.cl)

Casa Central,  
Domeyko 1938, 3er piso, Santiago  
Teléfono: (56 2) 22 6970630  
ctesantiago@ctedechile.cl

Sede Regional,  
Bulnes 835, Concepción  
Teléfono: (56 41) 2236065  
cteconcepcion@ctedechile.cl

Esta publicación es posible gracias a la participación de muchas personas e instituciones que colaboran con la Comunidad Teológica Evangélica de Chile. Destacamos de forma especial, el valioso aporte de los hermanos y hermanas de la Misión de Basilea, quienes apoyan la publicación de nuestra revista.

## Índice

Daniel Godoy Presentación	Pág. 7
Javier Ortega Oralidad, memoria y Nuevo Testamento: propuestas para la investigación	Pág. 11
Manuel Ossa Una interpretación política del Evangelio de Juan	Pág. 25
Juan Sepúlveda Inmigración y presencia evangélica en Chile: el caso de Valparaíso	Pág. 39
Izani Bruch Reflexiones pastorales sobre el aporte de las hermenéuticas de género como herramienta de–construcción y transformación comunitaria	Pág. 53
Jaime Alarcón y Ninrod Díaz Aportes de la teología de la gracia en Juan Wesley al diálogo ecuménico latinoamericano	Pág. 61
Omar Cifuentes y Robinson Reyes Petición y respuesta: interacciones en el relato de Jesús y la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30)	Pág. 73
Eduardo Vidal La Educación Cristiana y el Reino de Dios: una aproximación	Pág. 85
Nicolás Panotto Reseña. Espinosa, Gastón. <i>Latino Pentecostals in America. Faith and Politics in Action</i> (Massachusetts: Harvard University Press, 2014)	Pág. 103



## Presentación

El tiempo de adviento es una invitación direccionada desde los tres pilares paulinos: la fe, la esperanza y el amor. Es también el desafío de buscar una visión nueva sobre el mundo y lo que en él habita. Adviento es una aproximación -epifanía- de lo que esperamos ver realizado en la manifestación soteriológica del nacimiento del Hijo del Hombre trayendo su mensaje de paz para todas las personas de buena voluntad, las cuales entonan en este tiempo de espera: "...gloria a Dios en las alturas!

Como cristianos esperamos la llegada de este tiempo aun cuando sea en medio del dolor, sufrimiento y muerte. Sin embargo, nuestra espera, a pesar de estos signos, se hace activa y bajo la certeza que el anuncio de las promesas mesiánicas veterotestamentarias se realizan y podemos ver la misericordia y amor del Señor manifestarse en nuestros días... "por eso es que hoy tenemos esperanza, por eso es que hoy luchamos con porfía, por eso es que hoy miramos con confianza el porvenir en esta tierra mía...", nos cantaría el obispo Pagura.

En este tiempo, en el cual publicamos nuestra revista, recordamos los hechos de violencia que permean nuestro continente, las mujeres víctimas de femicidios, los niños y niñas abusados y violentados, los jóvenes explotados, los ancianos, tristemente, abandonados. Traemos a la memoria nuestros países y las difíciles situaciones que viven miles de personas quienes, como María y José, cargando a sus niños, recorren grandes distancias para ver días mejores y escapar de la violencia, la muerte, el embargo, los muros.

Aún teniendo este trasfondo, adviento es una invitación para vivir en esperanza activa y en esperanza solidaria. Es una invitación a recordar y actualizar la llegada del Mesías de cara a nuestro prójimo, de cara a nuestro país y comprometidos con los débiles, viudas, huérfanos, inmigrantes y abandonados. En este tiempo esperamos fervientemente la manifestación del reinado del Salvador del mundo.

Nuestra revista de Estudios Teológicos y Pastorales ofrece trabajos que abordan, desde distintas perspectivas de la educación teológica, los temas y desafíos que el siglo XXI coloca en nuestro caminar. Son artículos que nos desafían a leer la realidad, hacer el análisis de ella y desarrollar las acciones desde nuestros lugares de trabajo y en diálogo con las tradiciones religiosas y labores teológico-pastorales.

Los primeros dos artículos profundizan, desde el área de la Teología Bíblica, en temas que abren nuevas ventanas para realizar los abordajes

bíblicos, metodológicos, teológicos o epistemológicos o, en su defecto, recolocan estos temas desde una mirada específica.

Javier Ortega escribe sobre la “Oralidad, memoria y Nuevo Testamento: propuestas para la investigación”. Ofrece elementos para acercarnos a una inmersión de lo que se llama la teoría de la oralidad y la memoria social con el fin y propósito de explorar las implicancias de la aplicación de tales teorías a la exégesis neotestamentaria. Afirma: “Es cierto que el creciente interés en el elemento oral que subyace a los escritos del Nuevo Testamento ha venido de la mano de una de las más recientes búsquedas del Jesús histórico. No obstante, los temas relacionados con la oralidad propiamente tal, la función y acción de los escribas en los tiempos bíblicos, el rol jugado por los testigos oculares de los acontecimientos narrados en el Nuevo Testamento, y la manera en que la memoria conserva y transmite dichos elementos presenciados, son líneas de investigación que pueden rastrearse hasta las décadas 1950 y 1960, cuando la así llamada escuela escandinava profundizaba algunas intuiciones dejadas inconclusas por las propuestas iniciales de la crítica formal alemana”

Manuel Ossa ofrece “Una interpretación política del Evangelio de Juan, a partir del trabajo del teólogo reformado holandés Ton Veerkam”. Establece el autor, desde el comienzo, que su reflexión se centra en algunos pasajes del evangelio de Juan y desde allí destaca los elementos que forman parte de esta interpretación en diálogo con el trabajo sobre la interpretación política del evangelio de Juan.

Juan Sepúlveda, desde el área de Teología e Historia, reflexiona sobre la llegada de las iglesias evangélico-protestantes a Chile. Rescata y pone de relieve la presencia y aporte de figuras importantes en la llegada, instalación y consolidación de este sector del cristianismo en nuestro país. Inmigración y presencia evangélica en Chile, el caso de Valparaíso. Afirma: “Sin lugar a dudas el fenómeno de las migraciones es constitutivo del poblamiento del territorio chileno. El mestizaje característico de la mayoría de su población es la herencia del conflictivo encuentro entre los conquistadores y colonizadores españoles con los pueblos indígenas, cuyo pasado remoto también da cuenta de procesos migratorios muy extensos, tanto desde el punto de vista del tiempo como del espacio. Pero ya desde el periodo de la lucha por la independencia en adelante, nuevos flujos migratorios han contribuido a la conformación del diverso “pueblo chileno”.

El cuarto trabajo de autoría de Izani Bruch, recoge algunas Reflexiones pastorales sobre el aporte de las hermenéuticas de género como herramienta de deconstrucción y transformación comunitaria. Afirma: “En mi formación teológica y práctica pastoral me dejé inspirar por la teología feminista y su

propuesta hermenéutica. En el principio orientada por la pregunta crítica por el uso y por el poder de las interpretaciones de las narrativas bíblicas sobre la vida de las mujeres y de su participación en la vida comunitaria eclesial. El feminismo, en especial la teología feminista, me permitió reconfigurar mi visión de mundo y de la iglesia, y así abrirme a perspectivas pastorales más humanas, con conciencia de mi situación y lugar como mujer en una estructura patriarcal y androcéntrica como es la iglesia”.

Los próximos tres trabajos son la presentación y resumen de las tesis para optar al grado de Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico, de los estudiantes aprobados por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Jaime Alarcón y Ninrod Díaz, resumen su trabajo “Aportes a la teología de la gracia en Juan Wesley al diálogo ecuménico latinoamericano”; Omar Cifuentes y Robinson Reyes, escriben sobre la “Petición y respuesta: interacciones en el relato de Jesús y la mujer sirofenicia, Mc 7,24-30” y Eduardo Vidal presenta su tesis sobre “La educación cristiana y el reino de Dios: una aproximación”.

Nicolás Panotto cierra los aportes que incluye nuestra revista, a través de la reseña del libro de Gastón Espinoza; *Latino Pentecostals in América. Faith and Politics in Action*, Massachusetts, Harvard University Press, 2014. Con esta reseña la revista incluye una nueva sección en su formulación de contenido y estructura.

Profesor, Dr.  
*Daniel Godoy*  
Adviento de 2018.



# Oralidad, memoria y Nuevo Testamento: propuestas para la investigación.

Javier Ortega<sup>1</sup>

## Resumen

El artículo<sup>2</sup> presenta una breve inmersión en la teoría de la oralidad y la memoria social con el fin de proponer a los teólogos reunidos en la Sociedad Evangélico-Protestante de Teología la necesidad de explorar las implicancias de la aplicación de tales teorías a la exégesis neotestamentaria.

Palabras clave: oralidad, memoria social, exégesis latinoamericana.

## Introducción: los estudios bíblicos neotestamentarios

Los más diversos métodos han sido aplicados a los estudios neotestamentarios<sup>3</sup> con el fin de encontrar esa llave secreta que abra el cofre de su comprensión. Diferentes tendencias pueden ser identificadas, muchas de las cuales han significado grandes inversiones de tiempo y dinero, incluso cuando hayan sido irrelevantes para la comprensión de los escritos bíblicos. Estas últimas, como ha señalado Larry Hurtado en un artículo de 2014, han corrido la suerte de las modas, terminando por ser desestimadas, precisamente, por su inutilidad<sup>4</sup> para la disciplina. Lo que, no obstante, parece permanecer

---

<sup>1</sup> Doctor en Teología por Isedet, profesor de la CTE de Chile e ITAM, pastor de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera. Autor de libros y artículos sobre temas teológicos.

<sup>2</sup> El presente artículo corresponde a la ponencia presentada por el autor en el encuentro teológico organizado por la Sociedad Evangélico Protestante de Teología (SEPTEOL), en Santiago de Chile, el 28 de julio de 2018. El texto ha sido actualizado con intuiciones y preguntas ofrecidas por los participantes de tal encuentro.

<sup>3</sup> Una visión global de esto se puede encontrar en: Larry W. HURTADO (2014). "Fashions, fallacies and future prospects in New Testament studies". *JSNT* 36, Nro. 4. Míguez, por su parte, repasa la historia de la lectura de la Biblia en América Latina: Néstor MÍGUEZ (2001). "Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencia y desafíos," *Cuadernos de Teología* XX.

<sup>4</sup> Entre las modas, Hurtado menciona al estructuralismo y al posestructuralismo. Además de algunas apariciones posmodernistas. Señala la complejidad que implicaba, en la década de los 50 y 60 del siglo XX, realizar una exégesis rigurosamente estructuralista y el escaso aporte que finalmente dejaba para una mejor comprensión del Nuevo Testamento. Estas tendencias, señala Hurtado, sufrieron la suerte de las modas, por su irrelevancia para la comprensión del Nuevo

firme en los estudios neotestamentarios es la conciencia de que estamos frente a textos que tienen más de dos mil años de antigüedad, y que, por esta razón, su exploración no puede hacerse con herramientas metodológicas que pasen por alto la distancia histórica que nos separa del texto y su cultura<sup>5</sup>.

En el espacio privilegiado que representa una sociedad académica como lo es la SEPTÉOL, me parece de la mayor importancia marcar la presencia de los estudios bíblicos como disciplina teológica, y hacerlo por la vía de presentar lo que se ha convertido en mi propia búsqueda en el último tiempo: las implicancias exegético-hermenéuticas que resultan de redescubrir los escritos neotestamentarios como artefactos de una cultura oral y considerarlos como portadores de la memoria de Jesús. Este documento, por tanto, refleja un estadio muy preliminar de mis propias investigaciones sobre el tema enunciado, y se presenta, más bien, como un intento de poner en orden una búsqueda más que de un hallazgo.

## La conciencia de oralidad

Es cierto que el creciente interés en el elemento oral que subyace a los escritos del Nuevo Testamento ha venido de la mano de una de las más recientes búsquedas del Jesús histórico<sup>6</sup>. No obstante, los temas relacionados con la oralidad propiamente tal, la función y acción de los escribas en los tiempos bíblicos, el rol jugado por los testigos oculares de los acontecimientos narrados en el Nuevo Testamento, y la manera en que la memoria conserva y transmite dichos elementos presenciados, son líneas de investigación que pueden rastrearse hasta las décadas 1950 y 1960, cuando la así llamada escuela escandinava<sup>7</sup> profundizaba algunas intuiciones dejadas inconclusas

---

Testamento: HURTADO, "Fashions, fallacies and future prospects in New Testament Studies," 301-302.

<sup>5</sup> El mismo Hurtado avizoraba que cuando todas las modas y falacias hubieran caído, los estudios neotestamentarios seguirían siendo marcados por la investigación histórica, en la que enmarcaba los estudios poscoloniales: *ibid.*, 316.

<sup>6</sup> Se puede revisar al respecto la información esencial en James D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, trad. Francisco J. Molina de la Torre, 2 ed. (Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2015, Original en inglés, 2005). Y con más detalle en: James D. G. DUNN, *Jesús Recordado* trad. Serafín Fernández Martínez, vol. 1, *El Cristianismo en sus Comienzos* (Estella (Navarra), España: Verbo Divino, 2009, Original inglés de 2003).

<sup>7</sup> La escuela escandinava se denomina de esta forma debido a que sus principales representantes se concentraron o fueron originarios de la zona. Inicialmente Johannes Pedersen, Aage Bentzen e Iván Engnell, con especial aporte de este último, establecieron a contar de 1945, fecha de publicación de la obra magna de Engnell (*Gamla Testament*, 1945), una escuela que reacciona al énfasis excesivamente literario de la escuela alemana. Desde Upsala, Suecia, se propondría revalorizar el proceso por el cual la tradición oral es conservada y transmitida, todo lo cual

por las propuestas iniciales de la crítica formal alemana<sup>8</sup>. A estos efectos, Birger Gerhardsson, llevó a cabo una minuciosa, aunque en principio no reconocida, investigación sobre la transmisión oral que subyace a la literatura rabínica, para mostrar cómo las expresiones rabínicas técnicas, que indican transmisión de contenido tradicional fijo, se hallan presente en los escritos del Nuevo Testamento<sup>9</sup>, lo cual mostraría que un período y una disciplina oral subyacen a los escritos posteriormente canonizados<sup>10</sup>.

En el mundo antiguo, la alfabetización estaba severamente restringida, al punto que, en la Judea romana, como señala Horsley, se limitaba a la élite escriba y, posteriormente, a la élite rabínica, la cual correspondía a un 2 o 3% de la sociedad<sup>11</sup>. Por tanto, habría que concordar con J. Dunn en que, incluso asumiendo que un par de los discípulos de Jesús hayan sabido leer y escribir, “la gran mayoría de los primeros seguidores de Jesús habría sido

---

podría explicar de manera alternativa lo que la escuela alemana explicaba con fuentes escritas, especialmente en lo que hace a la comprensión de la formación del Pentateuco.

<sup>8</sup> La escuela escandinava marca su relación de continuidad y ruptura con la escuela alemana por la vía de reconocer la «fructífera época de la investigación sobre los evangelios» refiriéndose a la aparición en 1919 de *Die Formeschichte des Evangeliumsk*, de Martin Dibelius, seguida de *Die GeschichtedersynoptischenTradition*, de Rudolf Bultmann, en 1921: Birger GERHARDSSON, *Memory and Manuscript : oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity ; with, Tradition and transmission in early Christianity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998, Original de 1961 y 1964 respectivamente), 9. En realidad, ya Julius Wellhausen había señalado que «la fuente primigenia de los evangelios es la tradición oral, pero esta solo contiene material disperso»: J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín, 1905, 43. Citado en: DUNN, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, 55.

<sup>9</sup> GERHARDSSON, *Memory and Manuscript : oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity ; with, Tradition and transmission in early Christianity*. *Memory and Manuscript* apareció por primera vez en 1961, y *Tradition and Transmission in Early Christianity* es de 1964.

<sup>10</sup> Es probable que debamos a Samuel Byrskog, notable discípulo de Gerhardsson, el haber reflatado la obra de su maestro: cfr. Samuel BYRSKOG, *Story as History - History as Story : the Gospel tradition in the context of ancient oral history* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); Samuel BYRSKOG, "The transmission of the Jesus tradition: old and new insights," *Early Christianity* 1, Nro. 3 (2010); Samuel BYRSKOG, "Gerhardsson, Birger, 1926-2013," *Svensk exegetisk årsbok* 79 (2014); Samuel BYRSKOG y Werner H. KELBER, *Jesus in memory : traditions in oral and scribal perspectives* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2009).

<sup>11</sup> Richard A. HORSLEY, *Text and Tradition in Performance and Writing*, ed. David Rhoads, vol. 9, Biblical Performance Criticism Series (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2013), ix. James Dunn señala que en la época del principado Augusto la tasa de alfabetización no llega al 10%, cayendo al 3% en la Judea romana: DUNN, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, 50. Información similar puede ser consultada en: William V. HARRIS, *Ancient literacy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); Catherine HEZSER, *Jewish literacy in Roman Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

funcionalmente analfabeta”<sup>12</sup>. Esto para nada contradice el dato entregado por Josefo en el sentido de que todo niño judío debía ser instruido en la Torá, porque no hay duda de que tal instrucción acontecía, pero se hacía de forma oral, por medio de la recitación en las escuelas del *Shabat*. Otra cosa eran las escuelas rabínicas, donde una muy pequeña elite sí aprendía a leer y escribir<sup>13</sup>.

Esta toma de conciencia sobre el carácter oral de la cultura de origen de los textos bíblicos expuso, igualmente, lo que constituye una de las grandes debilidades de los actuales estudios bíblicos, a saber, que todos han sido desarrollados en el marco de una cultura literaria. Apenas podemos imaginar lo que significa no tener un uso para lo escrito, como pudo ser el caso en una cultura donde lo escrito estaba escondido en algún lugar sagrado inaccesible para el pueblo que, eventualmente, sospecharía de su utilización por parte de la elite de la sociedad. Lo que hoy sabemos es que la comunicación se hacía de manera oral e, incluso cuando se trataba de la comunicación de un mensaje portado en formato escrito, ésta se hacía representando oralmente el contenido del texto, en lugar de leerlo directo de la fuente escrita. Horsley señala que, en la cultura helénica y romana, textos de todo tipo eran oralmente representados, por lo que los destinatarios de los evangelios, participantes en las reuniones de la iglesia temprana, «no necesitaron aprender a leer desde un códice» para recibir el mensaje transmitido en el texto<sup>14</sup>; la oralidad era la forma. Ahora bien, ¿cómo funcionan las sociedades orales? Este fue el siguiente paso de la investigación.

Una de las obras que mayor luz trajo sobre el funcionamiento de las sociedades orales fue la del antropólogo, etnógrafo e historiador belga, Jan Vansina, quien es conocido por sus investigaciones sobre la «historia oral» de los pueblos de África central en su estadio preeuropeo<sup>15</sup>. A pesar de que

---

<sup>12</sup> DUNN, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, 51.

<sup>13</sup> HORSLEY, *Text and Tradition in Performance and Writing*, 4. Horsley presenta como textos de prueba en las obras de Josefo: *Ant* 4.210; 16:43; *c. Apion*. 2.175, 178, 204; Cf. Filón, *ad Gaium* 115, 210. Una posición contraria es la que propone Porter, quien intenta mostrar que, debido al, en su opinión, abundante acceso a la cultura escrita, no habría razones para suponer que la sociedad de la época de Pablo no tuviera acceso a la alfabetización: STANLEY E. PORTER, "Paul and His Bible: His Education and Access to Scriptures of Israel," en *As It is Written. Studying Paul's use of Scripture*, ed. Stanley E. Porter y Christopher D. Stanley (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), 106-116. El problema con la argumentación de Porter es que confunde la posibilidad de instrucción para todos con la posibilidad de alfabetización para todos; en una cultura oral, la instrucción no necesita alfabetización. Por otro lado, las alusiones a «escuelas rabínicas» donde muchos, como Pablo, habrían sido educados (p. 104) son anacrónicas, porque el rabinismo que hoy conocemos, y cuyas fuentes cita Porter, recién comenzaba a desarrollarse hacia fines del siglo I.

<sup>14</sup> HORSLEY, *Text and Tradition in Performance and Writing*, 16.

<sup>15</sup> Jan VANSINA, *Oral Tradition as History* (The University of Wisconsin Press, 1985).

Vansina describe procesos de transmisión de muchas generaciones, lo que es distinto a lo acontecido en el período de la formación del Nuevo Testamento, donde, para el momento de la aparición de varios de sus escritos, todavía tendríamos testigos oculares vivos<sup>16</sup>, el trabajo resulta muy relevante, porque muestra que las comunidades orales también tienen mecanismos para asegurar la fidelidad de la transmisión de sus tradiciones: designan transmisores autorizados e, incluso, ejecutan sanciones en caso de que la transmisión de palabras se hiciera de forma inadecuada<sup>17</sup>. A partir de estos estudios fue posible adquirir una idea sobre cómo se transmite la tradición en una cultura oral, y avanzar hacia el señalamiento según el cual, en el caso del cristianismo temprano, se trató de una transmisión oral «informalmente controlada»<sup>18</sup>. ¿Pero qué y cómo se transmite? Qué elementos del pasado son los que terminan siendo integrados en el nuevo estadio de la tradición y cómo son integrados, es lo que nos aporta la investigación de la memoria social.

## La memoria social

Los estudios de la memoria como construcción social están asociados al sociólogo francés Maurice Halbwachs a los egiptólogos alemanes Jan y Aleida Assmann, estos últimos especificando las teorías de memoria social y colectiva de Halbwachs<sup>19</sup> por medio de las categorías de memoria comunicativa y memoria cultural (*kommunikatives Gedächtnis* y *kulturelles Gedächtnis*)<sup>20</sup>.

La pregunta por el funcionamiento de la memoria es muy importante para los estudios neotestamentarios. En efecto, ya que Jesús es el gran núcleo transmitido por medio de los escritos del Nuevo Testamento, es importante tomar nota que se trata de un Jesús cuya memoria había sido transmitida de manera oral por espacio de veinte años aproximadamente<sup>21</sup> antes que

---

<sup>16</sup> Esta es la crítica que hace Bauckham a la mayoría de los especialistas en transmisión oral: Richard BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as eyewitness testimony* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2006), 306.

<sup>17</sup> VANSINA, *Oral Tradition as History*, 41-42. Ver también: BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as eyewitness testimony*, 305-306.

<sup>18</sup> Kenneth E. BAILEY (1995). "Informal controlled oral tradition and the Synoptic Gospels", *Themelios* 20, Nro. 2.

<sup>19</sup> Cfr. Particularmente su obra póstuma: Maurice HALBWACHS, *La Memoria Colectiva*, trad. Inés Sancho-Arroyo (Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, Original francés de 1950).

<sup>20</sup> Cfr. Especialmente Jan ASSMANN, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, remembrance, and political imagination* (Cambridge University Press, 2011, Original alemán de 1992).

<sup>21</sup> Aparentemente hay un cierto consenso sobre el hecho de que existe un período oral que iría desde el 30 al 50 aproximadamente, hasta que comenzaron a aparecer ciertas versiones escritas

aparecieran las primeras formulaciones escritas en la década del cincuenta del siglo I. No obstante, a pesar de que la vasta mayoría de las investigaciones que hacen foco en los estudios de memoria social han sido publicados a contar de la década del ochenta del siglo XX, los estudios bíblicos no han acusado recibo con la profusión que uno pudiera imaginar<sup>22</sup>.

El ser humano necesita un marco social que posibilite la reconstrucción de su pasado. Se trata de un entorno comunitario donde, por medio de la comunicación, las remembranzas individuales otrora desconectadas, adquieren conexión, estabilidad y coherencia. En ese marco social, el individuo deposita su memoria particular con el fin de “entender, explicar y comunicarla, y así construir su identidad”<sup>23</sup>. Un ejemplo que propone Alan Kirk proviene de la experiencia de los sobrevivientes de los campos de concentración nazis, los

---

de tales tradiciones: DUNN, *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, 59.

<sup>22</sup> Alan KIRK, "Social and Cultural Memory," en *Memory, Tradition and Text. Uses of the past in Early Christianity*, ed. Alan y Tom Thatcher Kirk (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 1. La investigadora alemana, Sandra Hübenthal, agrega que, cuando sí se integran en los estudios bíblicos, se hace sin claridad teórica: Sandra HÜBENTHAL, "Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis," en *Cultural Memory in Biblical Exegesis*, ed. Pernille Carstens, et al. (Gorgias Press, 2012). En América Latina, la utilización del término «memoria» en ciertas publicaciones parecería indicar que se está en conocimiento de la teoría, sin embargo, debido a que esta no es presentada, es difícil saber si los autores realmente fundan su investigación en una teoría de la memoria social, o si utilizan el término como parte de un vocabulario no especializado. En la literatura a la que he tenido acceso, tampoco se puede percibir que se hayan buscado las implicancias exegético-hermenéuticas. Consultar, por ejemplo: Samuel ALMADA, "Aprendizaje y memoria para vivir la comunidad - Enfoques en Deuteronomio," *RIBLA* 59, Nro. 1 (2008); Sandro GALLAZZI, "Apócrifos del Primer Testamento. ¿Memorias de un olvidado diálogo judeocristiano?," *RIBLA* 40, Nro. 3 (2001); Sandro GALLAZZI, "Contando y Recontando las memorias del Pueblo," *RIBLA* 60, Nro. 2 (2008); José Luiz IZIDORO, "Lenguaje y literatura sagrada como memoria de las comunidades cristianas primitivas. Hechos de los Apóstoles," *RIBLA* 72, Nro. 2 (2012); Sandra Nancy MANSILLA, "Marcos. Conflicto, memoria y relato," *RIBLA* 64, Nro. 3 (2009); Pablo RICHARD, *Memoria del "Movimiento Histórico de Jesús". Desde sus orígenes (años 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y V)* (San José, Costa Rica: DEL, 2009); Ivoni RICHTER REIMER, "Recordar, transmitir, actuar. Mujeres en los comienzos del cristianismo," *RIBLA* 22 (1996); Kenner R. C. TERRA, "Biblia, memoria y traducciones de tradiciones: propuestas de lectura para 1Pe 3,19-22 y Jn 51-9a," *RIBLA* 69, Nro. 2 (2011). Notable por su singularidad es el trabajo de Esteban Voth en 2005, quien, hablando de la necesidad de que las traducciones muestren la característica oral de la época bíblica, avanza en las cuestiones teóricas, aunque no extrae implicancias exegético-hermenéuticas: Esteban VOTH, "Lo oral y lo escrito en la profecía del Antiguo Cercano Oriente," *Cuadernos de Teología* XXIII (2005). Aunque nada expresa sobre implicancias exegético-hermenéuticas, el texto de Flavia Soldano es, igualmente, valioso por su comprensión actualizadora del carácter inseparable de memoria y olvido. El artículo constituye una relectura de Ricoeur, el cual, a su vez ha releído a Maurice Halbwachs: Flavia SOLDANO, "Textos entrelazados de la memoria y el olvido (Ejercicios de intertextualidad)," *Cuadernos de Teología* XXIX (2010).

<sup>23</sup> HÜBENTHAL, "Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis," 180.

cuales construyen una memoria por medio de la formación de grupos de sobrevivientes, a partir de sus experiencias particulares<sup>24</sup>:

“Las memorias colectivas, entonces, son representaciones del pasado en las mentes de los miembros de una comunidad que contribuyen al sentido de identidad de la comunidad”<sup>25</sup>.

Ahora bien, la memoria colectiva no es igual en todos los momentos de su configuración. Para un grupo humano en sus estadios iniciales de construcción identitaria, la teoría de la memoria social habla de un primer momento de transmisión al que denomina «memoria comunicativa». Se trata del período caracterizado por la comunicación cara a cara (o boca a boca) de las memorias fundacionales, por parte de los testigos oculares de los eventos transmitidos o por parte de quienes pueden reclamar para sí la prerrogativa de haber estado en contacto directo con los testigos oculares. La memoria comunicativa tiene como límite la muerte de quienes todavía se adjudican el contacto directo con los testigos, lo cual corresponde a tres o cuatro generaciones, es decir, ochenta o cien años<sup>26</sup>.

Si para el fin del período posible para la memoria comunicativa la comunidad no ha integrado su memoria en marcos más estables que la comunicación oral por parte de testigos oculares y de trasmisores que puedan reclamar contacto con ellos, dicha memoria se diluirá, lo mismo que la identidad de la comunidad. En realidad, la fragilidad de la memoria comunicativa lleva a las comunidades a experimentar, ya en el umbral de los cuarenta años, una crisis de memoria, en el momento en que comienza a ser indudable la desaparición de la generación de testigos oculares. En ese escenario, las memorias dispersas e individuales deberán integrarse en narrativas conmemorativas mayores, susceptibles de ser transmitidas por más tiempo<sup>27</sup>. Estos mecanismos mnemotécnicos, que se perciben desde bien temprano en el marco de la memoria comunicativa, son elementos fundamentales en la transformación de la memoria comunicativa en memoria cultural. Mientras que la primera «delinea una memoria vívida, comunicada y formadora de identidad que cubre un marco temporal de tres o cuatro generaciones»<sup>28</sup>, la segunda describe la memoria canonizada perteneciente a

---

<sup>24</sup> KIRK, "Social and Cultural Memory," 3.

<sup>25</sup> D. Manier y W. Hirst, citados en: HÜBENTHAL, "Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis," 180.

<sup>26</sup> KIRK, "Social and Cultural Memory," 5; HÜBENTHAL, "Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis," 182.

<sup>27</sup> KIRK, "Social and Cultural Memory," 6, nota 2. Kirk reconoce que tales formas pueden haber empezado a surgir bien temprano en la memoria comunicativa.

<sup>28</sup> HÜBENTHAL, "Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis," 182

una comunidad, por la cual la comunidad acuña su autoimagen normativa y formativamente: en este sentido es frecuentemente llamada *tradición*»<sup>29</sup>.

### **Teoría de la memoria social y estudios bíblicos**

El cruce interdisciplinar entre la investigación bíblica y la teoría de la memoria social se ha mostrado, experimentalmente, muy productivo, aunque faltan las implicancias exegético-hermenéuticas<sup>30</sup>. Desde la perspectiva del cristianismo tardío los escritos del Nuevo Testamento forman parte de la memoria cultural, pero desde la óptica de la formación misma de sus textos, es decir, desde los textos asumidos en su distancia histórica, estos son memoria comunicativa, pues el tiempo que los separa de los eventos fundantes, en la mayoría de los casos, no supera el umbral de los 80 o 100 años, y en otros, ni siquiera supera el umbral de los cuarenta. Y si son memoria comunicativa desde una perspectiva y memoria cultural desde otra:

“...significa que uno no puede presumir conocer exactamente cómo los eventos rememorados en los textos tuvieron lugar realmente. Más bien, la forma de leer los textos proporcionará una visión del estatus de la memoria del grupo y su proceso de construcción de identidad”<sup>31</sup>.

Esto es así porque la “actividad de la memoria, al articular el pasado, es dinámica, incesante, porque está conectada al presente siempre cambiante”<sup>32</sup>. Así, las similitudes y diferencias que percibimos en los diferentes escritos del Nuevo Testamento deben entenderse como el fruto de los esfuerzos de diversas comunidades por rearticular la memoria de aquel que tanto impactó la vida de sus seguidores.

Resultan insospechadas las repercusiones que tales consideraciones pueden tener en la exégesis bíblica.

### **Oralidad, memoria, texto y América latina**

Dos cuestiones parecerían problematizar la búsqueda de las implicancias de las teorías de la oralidad y de la memoria social en los estudios bíblicos neotestamentarios. En primer lugar, si la memoria es selectiva, se impone la pregunta por lo que la memoria no conservó. Ésta es la pregunta que pudiera surgir a partir de situaciones que no aparecen

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid., 176

<sup>31</sup> Ibid., 192

<sup>32</sup> KIRK, "Social and Cultural Memory," 10

tematizadas en los escritos bíblicos, pero cuya existencia en la iglesia de hoy no puede ser negada. Frente a esto habría que decir que los estudios en oralidad y memoria social representan horizontes de posibilidades y límites al mismo tiempo. Leer la Biblia como memoria de Jesús, comunicativa respecto de su época y cultura respecto de la nuestra, es reconocer que lo que hoy tenemos son aquellos elementos que dieron sentido e identidad a los creyentes que preservaron tal memoria. El escrito, por tanto, tiene un innegable enraizamiento en la época de fijación de los textos, razón por la cual no debiera albergarse la esperanza de que dichos textos tematizen los conflictos que los hombres y mujeres del siglo XXI experimentan en su diario vivir, como fruto de determinaciones sociales que los transmisores de la memoria de Jesús jamás conocieron. Propondría, entonces, que la pregunta adecuada para la interrogación del texto no es aquella que busca encontrar en el texto el problema de hoy<sup>33</sup>, sino la que se pregunta por la manera en que el Jesús rememorado en los textos ilumina el camino de quienes hoy se acercan a él en fe y esperanza. Bajo esta lógica cobra mayor sentido, al menos para mí, que la Palabra de Dios sea una lámpara que alumbró nuestro camino (Sal 119,105), pero que de ninguna manera evita que lo caminemos nosotros mismos.

El segundo elemento que se pudiera pensar como problemático a la hora de buscar las implicancias exegético-hermenéuticas de aplicar las teorías de la oralidad y memoria social a los estudios neotestamentarios es la relación (o la falta de ella) que este tipo de método pueda tener con la teología y hermenéuticas latinoamericanas, dado, por un lado, el carácter eminentemente académico de los estudios de memoria social y oralidad y, por otro, la marcada opción de lectura política que tomó el movimiento bíblico latinoamericano. Frente a esto, me atrevería a observar que, más allá de lo que resulte aparente, las teologías latinoamericanas, especialmente las de la liberación, lejos de ser reaccionarias a la teoría, son reflejo de la mejor erudición al servicio de la marcha de la iglesia. En los momentos más prácticos de esta comunicación teológica, la misma nunca dejó de ser teología, aunque teología en contexto...<sup>34</sup>. Desde esta perspectiva, y siempre en la forma de una reflexión

---

<sup>33</sup> Esto encajaría muy bien en esa forma de acceso al texto que Croatto denomina «concordismo»: José SEVERINO CROATTO, *Hermenéutica Bíblica*, 3ª ed. (Buenos Aires, Argentina: Lumen, 2000), 15-17. Por lo demás, esta forma de acceder a la Biblia representa un marcado punto de conflicto entre Jesús y los estudiosos de la ley de su tiempo. Mientras que estos querían ver una norma para el comportamiento humano en las proposiciones contenidas en sus textos sagrados, Jesús utilizaba el contenido de esos escritos para iluminar de manera sorprendentemente creativa su accionar frente a los pecadores. Un caso paradigmático es la narración de la mujer a quien se sorprende en adulterio (Jn 8,1ss), delito para el cual había mandato claro en el texto bíblico (Lv 20,10; Dt 22,22-24), que Jesús decide libremente no aplicar sino reemplazarlo por una exhortación amorosa que no implicó acto punitivo alguno.

<sup>34</sup> Al respecto, sigo considerando clarificadora la obra de José Míguez Bonino, que explica la teología de la liberación como un hacer teología en contexto. La rigurosidad teológica no

muy preliminar debido al alcance de la presente ponencia, diría que todo aporte teórico que contribuya a comprender el devenir histórico de esa comunicación que quedó registrada en los textos que luego conformaron el Nuevo Testamento estará exactamente en la línea de la teología latinoamericana cada vez que sea puesta al servicio de la iglesia que lee/oye tales textos.

### **Consideraciones finales**

La vinculación de temas tales como oralidad, memoria y Nuevo Testamento puede asegurar un campo fértil para la investigación de los interesados e interesadas. Desde una perspectiva metodológica, esto impulsa la reconsideración de una metodología exegética llevada a cabo en un paradigma literario estricto. El texto actual debe ser visto, por tanto, como el resultado de un proceso de transmisión que se realizó con fines de comunicación oral, lo que obliga a buscar lo importante, no en lo escrito, sino en lo comunicado. Claro que todas estas cosas, seguramente, presentarán matices que los estudiosos deberán sopesar responsablemente.

Sin embargo, los frutos más importantes de la ruta investigativa que sugiero saldrán a la vista cuando estos estudios académicos comiencen a tener repercusiones en el estudio cotidiano y devocional de la Biblia. Apropiarse de los textos bíblicos y comprenderlos como memoria comunicativa, es decir, como el testimonio de quienes caminaron con el Señor y de quienes lo interpretaron para sus comunidades a partir del testimonio de los primeros, es recuperar para la iglesia de hoy el valor de lo plural de la fe en Jesús, a la vez que el desmantelamiento de los sistemas teológicos que, con imprevista fuerza, predicen el regreso a los desgarradores conflictos de la ortodoxia precrítica del siglo XVII.

Urge, a mi juicio, la construcción de una forma de reflexión teológica que ofrezca al mundo evangélico (incluyo a los protestantes) la posibilidad de elaborar un pensamiento que evite los extremos de quienes interpretan todo literalmente, por un lado, y de quienes, en la mejor línea del liberalismo de fines del siglo XIX, desechan los escritos bíblicos en el punto en que el testimonio de estos no se ajusta a sus intereses particulares.

---

cambia, el contexto sí: José MÍGUEZ BONINO, *La fe en busca de Eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (Salamanca: Sígueme, 1977). Un rescate de esta intuición de Míguez Bonino, normalmente pasada por alto, puede verse en una revaloración de su trabajo realizado en: Néstor Míguez, "Hacer Teología en el tiempo de la globalización", en Guillermo Hansen, *El Sílabo Ecuménico del Espíritu. Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años*, Buenos Aires, ISEDET, 2004.

Invitaría a los investigadores e investigadoras del área bíblica a explorar la manera en que los textos que hoy tenemos en la Biblia portan todavía las huellas del impacto provocado por Jesús, un núcleo significativo de memoria que puede trazar su origen hasta la propia figura del Señor. Esto, no para iniciar una nueva e inútil búsqueda de un pretendido Jesús histórico, sino para preguntarnos si el Jesús al que hoy anunciamos provoca en nuestros tiempos un impacto similar al que reproducen, como memoria, los textos del Nuevo Testamento.

## Bibliografía

ALMADA, SAMUEL (2008). "Aprendizaje y memoria para vivir la comunidad - Enfoques en Deuteronomio". *RIBLA* 59, no. 1: 7-14.

ASSMANN, JAN (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, remembrance, and political imagination*: Cambridge University Press, Original alemán de 1992.

BAILEY, KENNETH E. (1995). "Informal controlled oral tradition and the Synoptic Gospels". *Themelios* 20, no. 2: 4-11.

BAUCKHAM, RICHARD (2006). *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as eyewitness testimony*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

BYRSKOG, SAMUEL (2000). *Story as History - History as Story : the Gospel tradition in the context of ancient oral history*. Tubinga: Mohr Siebeck.

\_\_\_\_\_ (2010). "The transmission of the Jesus tradition: old and new insights". *Early Christianity* 1, no. 3: 441-468.

\_\_\_\_\_ (2014). "Gerhardsson, Birger, 1926-2013". *Svensk exegetisk årsbok* 79: 141-146.

BYRSKOG, SAMUEL y WERNER H. KELBER (2009). *Jesus in Memory : traditions in oral and scribal perspectives*. Waco, Tex.: Baylor University Press.

CROATTO, JOSÉ SEVERINO (2000). *Hermenéutica Bíblica*. 3ª ed. Buenos Aires, Argentina: Lumen.

DUNN, JAMES D. G. (2009). *Jesús Recordado* Trad Serafín Fernández Martínez. Vol. 1, El Cristianismo en sus Comienzos. Estella (Navarra), España: Verbo Divino, Original inglés de 2003.

\_\_\_\_\_ (2015). *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*. Trad Francisco J. Molina de la Torre. 2 ed. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, Original en inglés.

GALLAZZI, SANDRO (2001). "Apócrifos del Primer Testamento. ¿Memorias de un olvidado diálogo judeocristiano?". *RIBLA* 40, no. 3: 84-90.

\_\_\_\_\_ (2008). "Contando y Recontando las memorias del Pueblo". *RIBLA* 60, no. 2: 147-157.

GERHARDSSON, BIRGER (1998). *Memory and Manuscript : oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity ; with,*

*Tradition and transmission in early Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, Original de 1961 y 1964 respectivamente.

HALBWACHS, MAURICE (2004). *La Memoria Colectiva*. Trad Inés Sancho-Arroyo: Prensas Universitarias de Zaragoza, Original francés de 1950.

HARRIS, WILLIAM V. (1989). *Ancient literacy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

HEZSER, CATHERINE (2001). *Jewish literacy in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck.

HORSLEY, RICHARD A. (2013). *Text and Tradition in Performance and Writing*. Edited by David Rhoads. Vol. 9, Biblical Performance Criticism Series. Eugene, Oregon: Cascade Books.

HÜBENTHAL, SANDRA (2012). "Social and Cultural Memory in Biblical Exegesis." en *Cultural Memory in Biblical Exegesis*, ed Pernille Carstens, Trine Bjoerjung Hasselbach y Niels Peter Lemche, 175-199: Gorgias Press.

HURTADO, LARRY W. (2014). "Fashions, fallacies and future prospects in New Testament studies". *JSNT* 36, no. 4: 299-324.

IZIDORO, JOSÉ LUIZ (2012). "Lenguaje y literatura sagrada como memoria de las comunidades cristianas primitivas. Hechos de los Apóstoles.". *RIBLA* 72, no. 2: 12-20.

KIRK, ALAN (2005). "Social and Cultural Memory." en *Memory, Tradition and Text. Uses of the past in Early Christianity*, ed Alan y Tom Thatcher Kirk, 1-24. Atlanta: Society of Biblical Literature,

MANSILLA, SANDRA NANCY (2009). "Marcos. Conflicto, memoria y relato". *RIBLA* 64, no. 3: 67-71.

MÍGUEZ BONINO, JOSÉ (1977). *La fe en busca de Eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme.

MÍGUEZ, NÉSTOR (2001). "Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencia y desafíos". *Cuadernos de Teología XX*: 77-99.

PORTER, STANLEY E. (2008). "Paul and His Bible: His Education and Access to Scriptures of Israel." en *As It is Written. Studying Paul's use of Scripture*, ed Stanley E. Porter y Christopher D. Stanley, 97-124. Atlanta: Society of Biblical Literature.

RICHARD, PABLO (2009). *Memoria del "Movimiento Histórico de Jesús". Desde sus orígenes (años 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y V)*. San José, Costa Rica: DEI.

RICHTER REIMER, IVONI (1996). "Recordar, transmitir, actuar. Mujeres en los comienzos del cristianismo". *RIBLA* 22: 43-57.

SOLDANO, FLAVIA (2010). "Textos entrelazados de la memoria y el olvido (Ejercicios de intertextualidad)". *Cuadernos de Teología XXIX*: 1-15.

TERRA, KENNER R. C. (2011). "Biblia, memoria y traducciones de tradiciones: propuestas de lectura para 1Pe 3,19-22 y Jn 51-9a". *RIBLA* 69, no. 2: 86-98.

VANSINA, JAN (1985). *Oral Tradition as History*: The University of Wisconsin Press.

VOTH, ESTEBAN (2005). "Lo oral y lo escrito en la profecía del Antiguo Cercano Oriente". *Cuadernos de Teología XXIII*: 47-66.

# Una interpretación política del Evangelio de Juan

## Resumen y comentario de trozos escogidos de la exégesis de Ton Veerkamp

Manuel Ossa<sup>1</sup>

### Introducción

En las páginas siguientes presento un resumen de la interpretación de algunos pasajes del evangelio de Juan del teólogo reformado holandés Ton Veerkamp<sup>2</sup>.

A manera de introducción me permito señalar los siguientes presupuestos que me parecen subyacer en la interpretación del autor:

1. En Israel, el nombre de “Dios” no designa a la “divinidad” en general, sino apunta a una función: la de liberar un pueblo de esclavos, para proceso de liberación (éxodo), un pueblo de sujetos autónomos (no sometidos a servidumbre ni dominación de ningún rey) y solidarios (inhabilitados para someter a otros a dominación).
2. En el prólogo de Juan se resume la práctica de Jesús indicando que, como “Mesías” o “Ungido” (christós) del Dios de Israel, su sentido fue volver a hacer visible la Palabra liberadora del Dios de Israel, en medio de un pueblo sometido a la dominación y el empobrecimiento por el poder de un “orden mundial” impuesto por el Imperio Romano y por un grupo dirigente domesticado.
3. Al emparentarse literariamente con el relato de la creación en el primer libro de la Biblia, el prólogo de Juan apunta a que con el Mesías Jesús comienza una nueva era para el pueblo de Israel, donde se cumple la promesa hecha a Abraham en la persona de su hijo único, Isaac.
4. Negativamente, la interpretación de Ton Veerkamp se disocia de la interpretación metafísica que ha hecho del prólogo la teología tradicional: según Veerkamp, la Palabra (el Verbo) no pretende definir ninguna

---

<sup>1</sup> Doctor en sociología, teólogo, pastor de la Iglesia Evangélica Luterana en Nassaou, Alemania.

<sup>2</sup> Ton Veerkamp, *Der Abschied des Messias, Eine Auslegung des Johannes evangeliums*, [La despedida del Mesías, una interpretación del evangelio de Juan] *Texte und Kontexte, Exegetische Zeitschrift*, (2005). Nr. 109-111, 1-3/2006 y Nr. 113-115, 1-3 (2007). Antes había publicado su propia traducción del texto en la misma revista Nr. 106-107.

“naturaleza divina” de Jesús, y la frase “La Palabra se ha hecho carne” no pretende tampoco relacionar dos naturalezas, la divina y la humana, sino simplemente constatar que la Palabra liberadora del Dios de Israel ha vuelto a darse a entender con fuerza en la práctica del hombre Jesús, nacido de la simiente de David.

5. Tampoco habla el texto de una “preexistencia” (metafísica) de la Palabra, sino de una existencia de ella como estructura primordial, capital, de las relaciones humanas.
6. Al referirse al Mesías Jesús como “nacido único del Padre”, el texto no está poniendo las bases para ninguna teología trinitaria en términos metafísicos, sino sólo desarrollando la analogía de Jesús, como nuevo Isaac, también hijo “único”, en quien comienzan de nuevo a cumplirse las promesas siempre amenazadas del Dios liberador.

Al interpretar luego algunos textos del evangelio de Juan, se verá el alcance de estos presupuestos y sus fundamentos lingüísticos y contextuales. La coherencia de la interpretación en su conjunto permitirá apreciar también su verosimilitud.

### **Interpretación y traducción**

La interpretación de Ton Veerkamp se basa en la traducción al alemán que él hizo directamente del texto griego. La traducción de Veerkamp se basa en los siguientes supuestos:

- a) El texto griego del evangelio fue escrito por un israelita cuya lengua materna era el arameo y cuya fuente principal fue la Biblia hebrea.
- b) El autor del evangelio de Juan conocía los evangelios sinópticos o las fuentes de los mismos. Pero los leyó desde una perspectiva mesiánica particular, distinta a la de los sinópticos, interpretando los hechos y palabras de Jesús en forma muchas veces alegórica, a la luz de su propia lectura de la Biblia hebrea. De ahí que, para entender a Juan haya que remontarse al significado que los términos tendrían en la lengua y cultura hebrea.

Este recorrido arqueológico semántico busca descubrir el significado primero de los términos utilizados en el evangelio. El autor escribió en griego, pero su lengua original era el arameo y su fuente cultural la biblia hebrea. Para entender los términos griegos en su significado original, hay que buscar las palabras hebreas que traducen. Pero las comunidades cristianas helenistas de los primeros siglos no hicieron esa búsqueda, sino que entendieron el evangelio en los términos de la filosofía griega que se manejaba en el Medio

Oriente durante los tres o cuatro primeros siglos de nuestra era. Los cuatro primeros Concilios definieron dogmáticamente esta interpretación helenizante. Con ello, el significado original de los términos quedó oculto bajo la interpretación helenizante. Esta interpretación produjo una construcción teológica utilizando los conceptos de “persona”, “naturaleza” y “sustancia” que son ajenos al pensamiento y a la cultura hebrea, como también al pensamiento de Juan. Se trata, pues, de redescubrir el significado original hebreo de algunos conceptos griegos.

Veámoslo brevemente en algunos ejemplos.

- El término griego *lógos* significa *palabra*, pero el término hebreo *davar*, o su plural *devarim*, no tiene el mismo contenido que *lógos*. Pues la “*davar*” es más un hecho que un sonido, es una palabra *performativa*, esto es, que *realiza* lo que dice, como la energía creadora de Dios: “hágase... y fue hecho”. En cambio el vocablo griego *lógos* pretende ser una *representación* de las cosas y del orden que las rige, representación que es más o menos verdadera o falsa, según la intención o la ciencia de quien la pronuncia.
- El verbo ser que, como *cópula verbal*, tanto en griego –*éinai*– como en español, tiene la función de expresar la identidad entre el sujeto y el predicado, está traduciendo el hebreo *haya* que no tiene en esta lengua la función identitaria de la *cópula verbal*, sino que significa más bien *suced*, *acontecer*, *estar para algo o alguien*. Así, en vez de traducir el hebreo de Gen. 3,14: *ehyeh ‘aser ‘ehyeh* al castellano: *yo soy el que soy, o* al griego como lo hace la Septuaginta: *egô eimi ho ‘ôn: yo soy el existente*, habría que traducir más bien: *yo acontezco como el que estará con o para ustedes*. Esta traducción se aleja, pues, de la representación de Dios como una “sustancia” o “naturaleza”, para sugerir que en Israel se representa a Dios más bien como la *función* de *cuidar y liberar*. Tal ha sido la experiencia histórica del pueblo: la de quien había *liberado* un pueblo de esclavos, para hacer de ellos, mediante la *Tora* entregada y aprendida durante el proceso de liberación (éxodo), un pueblo de sujetos *autónomos* (no sometidos a servidumbre ni dominación de ningún rey) y *solidarios* (inhabilitados para someter a otros a dominación).

Por eso el Nombre de Dios era indecible o impronunciable, porque no significaba ninguna “cosa”, ninguna “sustancia” analizable o cognoscible, sino un *suceso liberador*, siempre potencialmente presente y proyectado como motivo de esperanza para el tiempo por venir.

- Un tercer ejemplo es la palabra “*hijo*”, en griego *juiós* (*huios*), en hebreo *ben*, en arameo *bar*.

En el libro de Daniel cap. 7 se habla del “*hijo de hombre – bar enosh*” y en el libro de la Sabiduría 5,5 se habla del justo que será contado entre los “*hijos de Dios*”, por actuar conforme a la voluntad de Dios es decir, por actuar como lo habría hecho Dios mismo.

Es en estos sentidos funcionales –de actuar como un ser humano, o de actuar como prolongando y reflejando en la tierra la forma cómo actúa Dios– que el evangelio de Juan llama a Jesús “*hijo de hombre*” e “*hijo de Dios*” respectivamente. Sin embargo, los primeros Concilios entendieron a Juan en los términos de una filosofía de las esencias o sustancias, según la cual, la apelación de “hijo de hombre” correspondería a la *naturaleza humana*, y la de “hijo de Dios” a la *naturaleza divina* de Jesús.

Siguiendo, pues, la lógica de significado hebreo de las palabras, la interpretación de Ton Veerkamp se disocia de la interpretación metafísica que ha hecho del prólogo la teología tradicional: según Veerkamp, la Palabra (el Verbo) no pretende definir ninguna “naturaleza divina” de Jesús, y la frase “La Palabra se ha hecho carne” no pretende tampoco relacionar dos naturalezas, la divina y la humana, sino simplemente constatar que la Palabra liberadora del Dios de Israel ha vuelto a darse a entender con fuerza en la práctica del hombre Jesús, nacido de la simiente de David.

### **Una traducción que subraya la diferencia**

Al traducir este texto al alemán, Veerkamp quiso llamar la atención sobre la *diferencia* cultural que separa al texto del lector contemporáneo, produciendo conscientemente un efecto de *extrañeza* más que de evidencia u obviedad. Alejando así el texto del lector y de la interpretación tradicional o predominante dentro de las iglesias cristianas, quiso encontrar un punto de vista o de escucha que permitiera encontrarse con el texto como un escrito nuevo, recién encontrado. Así también invitaba al lector a caminar con él en el sentido de esa búsqueda.

Con ello, él insiste en que el texto ha sido privatizado como propiedad occidental, siendo así que es un texto de una cultura oriental que nada tiene que ver con la europea. Para remarcarlo, deja de llamar a las personas y los lugares con el nombre traducido a nuestras lenguas, para volver al sonido primitivo del arameo o el hebreo.

- Así se entiende mejor que *Jeshua* no es el “amado Jesús” de la devoción occidental, sino un hombre al que una secta que, sin ser cristiana, había cortado todos los puentes con el judaísmo rabínico de fines del siglo I o comienzos del siglo II y le reconocía como Mesías.

- Así también los *Judahim* no son todos los judíos de la época –pues también la comunidad del evangelio es judía– sino la fracción *rabínica tradicionalista y colaboracionista* del pueblo judío. Tampoco los *perushim* son todos los fariseos, sino los que se habían adscrito a aquella fracción.

En palabras de Veerkamp: el texto de Juan es una provocación escandalosa, y agrega:

"No estamos tratando con un texto cristiano. Una iglesia cristiana que quiere hacer algo más que batir una salsa religiosa para volcarla sobre las relaciones sociales dominantes debería aprender a dejar que se oigan los textos y los relatos conocidos tal como son, y no como se quisiera que fueran".

Consejeros de empresas, como McKinsey, con quienes uno se topa cada vez con más frecuencia en los pasillos directivos de nuestras iglesias no pueden en principio entender esto. Para ellos, ofrecer textos es ofrecer productos que deben mostrar su piel en el mercado. La piel debe ser tal que los y las compradoras potenciales la encuentren atractiva. Una empresa cuyo producto es chocante está condenada a salir del mercado.

Pero la Escritura y los Escritos Mesíánicos no son productos, sino que le han sido confiados fiduciariamente a la iglesia. Nuestras grandes iglesias del pueblo se han vuelto mezquinos mercachifles. Casi no hay pueblo en ellas.

Las narraciones son las que nos han de guiar, y no al revés. Dejemos, pues, que las narraciones se oigan como son: extrañas, chocantes, una provocación"<sup>3</sup>.

## Procedencia del texto

Veerkamp opina que el evangelio de Juan no fue escrito primeramente como texto de una comunidad cristiana, sino de una comunidad *israelita mesiánica* que reflexiona sobre el mesianismo de Jeshua a partir de la dolorosa experiencia histórica de hallarse oprimida y dividida políticamente por el poder romano tras al menos dos de las tres guerras judaicas (años d.C. 66-73, 115-117 y 132-135), es decir, en momentos en que el poder romano acababa de dar un golpe de gracia al judaísmo como pueblo. Bajo tales circunstancias, la afirmación de que Jesús de Nazaret había sido el Mesías de Israel se vinculaba con la constatación política del fracaso en que, a ojos de sus seguidores, había terminado su actuación personal. De este fracaso se derivaba

---

<sup>3</sup> T I, p. 29. Aquí y en las páginas siguientes, las comillas remiten a citas textuales y las siglas T I o II, a la obra citada y el tomo correspondiente, seguido del número de página

la necesidad de despedirse de todo mesianismo, si se quería abrir los ojos para mirar fríamente el poder del Imperio y evaluarlo sin la ilusión de que un enviado carismático pudiera llevar una batalla decisiva en su contra.

De esta nueva mirada habría que sacar consecuencias políticas para una forma sostenible de resistencia. El evangelio de Juan no llega a estas consecuencias, pero, según Veerkamp, se presenta claramente como una “despedida” del Mesías que, por una parte, pone fin en forma definitiva a toda política mesiánica y, por otra, explica las condiciones de vida, interior y comunitaria, que debería poner en práctica el nuevo pueblo de Israel –nuevo tras la derrota ante los romanos- si quiere ser fiel a su Dios. Pues este Dios –nombre de una función liberadora- los llama nuevamente, esta vez por medio de Jesús, a pasar de una condición de opresión y esclavitud a otra de pueblo conformado por sujetos autónomos y solidarios.

Siguiendo tal orientación, esta comunidad israelita particular tenía una opción mesiánica, pero no violenta ni zelota, sino se preguntaba más bien cuál había de ser el talante espiritual comunitario con que se debería sobrellevar la opresión romana, resistiéndose a ella para conservar la propia identidad.

Como comunidad mesiánica se diferenciaba también, por otro lado, de las comunidades israelitas rabínicas, algunas de las cuales entraban en componendas y acomodados con las autoridades romanas y por lo mismo eran protegidas por éstas.

## **El prólogo de Juan**

En el prólogo de Juan se resume la práctica de Jesús indicando que, como “Mesías” o “Ungido” (*christós*) del Dios de Israel, su sentido fue volver a hacer *visible la Palabra liberadora* del Dios de Israel, en medio de un pueblo sometido a la dominación y el empobrecimiento por el poder de un “orden mundial” impuesto por el Imperio Romano y por un grupo dirigente domesticado.

Al emparentarse literariamente con el relato de la *creación* en el primer libro de la Biblia, el prólogo de Juan apunta a que con el Mesías Jeshua comienza una nueva era para el pueblo de Israel, donde se cumple la promesa hecha a Abraham en la persona de su hijo único, Isaac.

A continuación, el resumen de la exégesis que hace Ton Veerkamp del prólogo de Juan:

## 1. La Palabra y la vida, 1, 1-3

<sup>1</sup> En el principio está la Palabra,  
la Palabra está orientada a Dios  
y la Palabra es divina,

<sup>2</sup> Ella está orientada hacia Dios en el comienzo.

<sup>3</sup> Todo sucede por medio de ella, sin ella nada sucede de lo sucedido.

El verbo “estar” en presente indica que no se trata del comienzo de una serie histórica, -como lo connotaría el verbo en el pasado: “era” de la traducción común-, un comienzo después del cual vendrían otras cosas, sino que la Palabra actúa siempre o está siempre actuando... como principio, como estructura interna de todo lo humano.

Al prólogo de Juan se lo entiende sólo si se lo lee desde el punto de vista marcado en el primer capítulo de la Escritura: “En lo **principal** – *bereschit* = *en lo que hace de cabecera*– hizo Dios el cielo y la tierra”: lo principal es el verbo “hacer”: que lo hizo y lo festejó - *shabbat*.

El sentido de la teología de la creación, como la han entendido los profetas de Israel, no es explicar al mundo (cosmología), sino orientar el comportamiento de la sociedad judía (politología) hacia su punto de convergencia que es Dios, afirmando que sólo Dios es quien puede pedir lealtad absoluta.

El punto decisivo es discernir de qué Dios se trata: no es la divinidad, sino el Dios de Israel. Y en Israel, Dios es un término que designa la función de “liberar de la esclavitud” (Ex 20,2), y de establecer un orden caracterizado por la *autonomía* y la *igualdad* en una sociedad formada por esclavos liberados. Esta función se lleva a cabo mediante la *Tora* que es entregada en el proceso de liberación en el desierto.

Desde la tercera frase nos topamos con el problema que tiene la traducción corriente al utilizar la cópula verbal del verbo “ser” para traducir la palabra hebrea *haya*. La cópula verbal vincula el sujeto con el predicado, como si éste (Dios) fuera idéntico con aquél (el Verbo, la Palabra). En vez de ello, hay que decir que la traducción: “la Palabra era Dios”, en cuanto sugiere que el sujeto es equivalente con el predicado, está errada. “La Palabra no es idéntica con ningún predicado. Habría que traducir más bien con una perífrasis que dijera: “La Palabra *acontece como determinada por Dios*.”

Aquí resurge la vieja querrela: ¿se trata de una identidad (*homo-ousios* = *identidad de sustancia*) o de una semejanza (*homoio-ousios* = *semejanza de sustancia*)? Desde el año 323, con Constantino, se adoptó la lectura plotiniana, la que afirma *identidad de sustancia* entre la Palabra y Dios: “y la Palabra es Dios”, con lo cual el cristianismo se hizo hegemónico como religión [o

ideología] del imperio, hasta el punto que toda la cultura antigua le quedó subordinada o sometida bajo el título despectivo de “paganismo”.

La cuarta frase –(la Palabra) “estaba desde el principio con Dios”– retoma el término “principio” o “comienzo” para indicar que la *creación*, entendida como la configuración de un pueblo a partir de un grupo de esclavos liberados, es algo que sucede o debe estar sucediendo ahora, en el presente y el futuro inaugurados por la práctica del Mesías Jesús, en cuanto que el nuevo Israel se configure orientándose hacia el Dios de Israel, el liberador de esclavos, de tal manera que los “libertos” vivan en autonomía respecto a los poderes esclavizantes del mundo (el Imperio Romano de la época) y en solidaridad de unos con otros.

Tampoco habla el texto de una “preexistencia” (metafísica) de la Palabra, sino de una existencia de ella como estructura primordial, capital, de las relaciones humanas.

La quinta frase: “Todo sucede por ella (la Palabra), nada, de lo que ha sucedido, sucede sin ella” indica que sólo gracias a la Palabra lo que sucedió en el pasado no es algo terminado y cerrado, sino una realidad capaz de inaugurar un futuro: “ninguna cosa ha quedado definitivamente clausurada en su proceso histórico. Toda historia queda abierta y viva.” (p. 11).

## 2. La vida y la luz, 1, 4-5

<sup>4</sup> Con ella hay vida.

La vida es luz de los hombres.

<sup>5</sup> La luz resplandece en la tiniebla,  
y la tiniebla no la dominó.

La vida es lo contrario de la nada. La “luz” que viene a continuación es la del ser humano, la de su historia. La contradicción histórica de la vida y de su luz es la tiniebla y el caos: no la oscuridad de la simple “noche” que fue separada del “día” el día primero de la creación, sino la tiniebla y el caos causados por el hombre; ejemplos: la devastación causada por guerras, como la descrita por Jer 4, 23-26, o más cerca del prólogo de Juan, la guerra judaica entre los años 66-70.

## 3. El testigo, 1, 6-8

<sup>6</sup> Sucedió: un hombre, enviado por Dios,  
su nombre: Johanam.

<sup>7</sup> Éste vino como testigo,

para dar testimonio de la luz,  
a fin de que todos confiaran por medio de él.

<sup>8</sup> Él no era la luz,  
sino un testigo de la luz.

“Sucedió: un hombre, su nombre Johanam...” Comparar Jueces 13,2. Manoa y Juan hacen posible una historia de liberación, sin ser ellos mismos los libertadores. Juan no es aquí el Bautista (como en Lucas), sino el Testigo, cuyo objetivo es despertar la confianza (o la fe como confianza).

#### 4. La luz y el orden del mundo, 1,9-11

<sup>9</sup> Ésta es la luz real,  
la que alumbra a todo hombre  
que viene a este orden del mundo  
<sup>10</sup> Ella actúa en el orden del mundo  
y el orden del mundo acontece por medio de ella;  
pero el mundo no la reconoció.  
<sup>11</sup> Viene a lo propio  
pero los suyos no la acogieron.

La luz resplandece en el orden del mundo (*cosmos = (buen) orden*). La “tiniebla” no es el mundo como espacio de vida del ser humano, sino la forma como los seres humanos han organizado históricamente este espacio. No hay aquí, pues, ninguna metafísica de oposiciones luz/tinieblas, cielo/tierra..., ninguna cosmología, sino una *politología*.

Para el pensamiento israelita, que no es espacial, como el griego, sino más bien temporal, no hay una sola tierra, sino varias tierras que cada pueblo organiza de acuerdo con sus culturas propias y sus propios “dioses”. Pero sobre todo, hay “épocas” (*‘olam*) diversas. El problema es que, desde Alejandro, el helenismo había organizado el cosmos como un único orden, aplastando los órdenes particulares y los “dioses” locales. El mesianismo se entiende en este contexto como una rebelión contra la modernización así impuesta. La revuelta de los Macabeos en 170 a.C. había sido una demostración parcialmente exitosa de ese movimiento que conmueve a todo el oriente de la época.

El Mesías ha de ser la luz que viene a este mundo de parte de Dios. Esa luz que trae el Mesías viene a “iluminar” para que todos vean qué es realmente el orden del mundo impuesto desde el helenismo hasta el poder romano.

La frase siguiente –el mundo fue hecho por él– es difícil. No puede

significar que el “orden mundial” ha sido creado por Dios mediante la Palabra, pues lo que Dios ha creado es la “tierra” y las “tierras” como espacio para la vida humana, -y esta tierra ha sido objeto de la solidaridad de Dios: “Así se solidarizó Dios con el mundo, que le dio a su hijo único...” (Jn 3,16)-mientras que el “orden mundial” ha sido obra humana. Este (des)“orden mundial” no es obra divina, sino humana. El sentido de la frase (vs. 9-10) consiste, pues, en afirmar que “todo el actual orden del mundo –en términos judíos: la era o época actual- se ve confrontado, gracias a la luz del Mesías, con su alternativa absoluta, el tiempo –la era, *‘olam*, - por venir” (p.16). El “orden mundial” de dominación no puede pensar su propia alternativa, pues ésta significaría su ruina. La alternativa radical no pertenece a este “orden mundial”. Es el sentido de la frase de Jesús a Pilato “mi reino no es de este mundo”: la alternativa que él trae, su “reino”, echa a andar un proceso que desbarata el “orden mundial” impuesto como único por los dominadores. No es de este mundo creado por el Imperio Romano, ni puede nacer de una reforma del mismo, sino que es una alternativa radical que se enfrente con el Imperio. Por eso el Imperio entrega a Jesús a la muerte. Tiene que eliminar todo asomo de alternativa.

La frase siguiente –“a lo suyo vino”-, no apunta al “orden mundial”, sino al pueblo judío. Pero el pueblo judío no acoge al Mesías (v. 11) que ha venido a lo suyo.

## 5. Nacimiento, 1, 12-13

<sup>12</sup> Mas a todos los que lo acogen,  
les dio potestad de ser hechos hijos de Dios.

<sup>13</sup> Estos, quienes confían en su nombre,  
no nacen de sangre,  
ni por voluntad de carne,  
ni por voluntad de varón,  
sino de acuerdo con Dios.

Sin embargo quienes acogieron al Mesías Jeshua (Jesús) reciben el “poder de llegar a ser nacidos de Dios.” Son los que confiaron en su nombre. No los que confían en la sangre (de la circuncisión), ni en la fragilidad del “orden mundial” (la “carne”) fabricado por los dominadores, sino quienes confían en una “existencia inspirada mesiánicamente” (p. 18), la que ha de venir, “una época en la que la vida humana no seguirá ya estando amenazada por comportamientos inhumanos”.

“No según la voluntad del hombre...” A Abraham le nació un hijo - pasivamente- en su vejez y la de Sara. Sara “se rió”, como ante un chiste, cuando el ángel le anuncia que de su vientre, ya muerto, iba a nacer un niño. Esa risa de Sara determina el nombre de Isaac (explicación etimológica en Gén 21,6: “Dios me ha dado de qué reír; todo el que lo oiga se reirá conmigo”). Es un hijo paradójico: su hijo “único”, depositario de una promesa de descendencia tan numerosa como las estrellas del cielo, al que Abraham ha de llevar al monte Moria a ser sacrificado...

Al referirse al Mesías Jeshua como “nacido único del Padre”, el texto no está poniendo las bases para ninguna teología trinitaria en términos metafísicos, sino sólo desarrollando la analogía de Jesús, como nuevo Isaac, también hijo “único”, en quien comienzan de nuevo a cumplirse las promesas siempre amenazadas del Dios liberador.

## 6. La palabra y la realidad humana

<sup>14</sup> La Palabra acontece como carne  
plantó su tienda entre nosotros;  
y vemos su honra,  
honra como la de quien nace del Padre como único,  
lleno de fidelidad solidaria.

Según la metafísica griega, la “Palabra” (que como “idea” es eterna, imperecedera) no puede llegar a hacerse “carne” (temporal, perecedera). Sin embargo, los teólogos de Calcedonia afirman impávidos que ambas realidades, *Palabra* y *carne*, están unidas como dos naturalezas, humana y divina, “sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”, con lo que quitan con una mano lo que han dado con la otra, al afirmar que ambas naturalezas no se dividen, pero tampoco se confunden... Interpretaron a Juan desde la metafísica griega. Así ha seguido haciéndolo la teología.

Mejor sería ahora criticar esta metafísica contradictoria sobre la base de la intuición unitiva de Juan.

En efecto, lo que dice Juan 1,14 es: El Mesías es un hombre concreto y este hombre da crédito a la frase de Isaías 40,8: “La Palabra del Dios nuestro permanece para siempre”. “Así como en otro tiempo la Palabra tomó forma en las palabras de Moisés, así ahora la Palabra toma forma en la existencia histórica concreta de un judío bien determinado quien tomó posición tan clara en las luchas políticas e ideológicas de su tiempo”, que se puso en una contradicción mortal con respecto a las élites de su pueblo y de Roma como poder ocupante. (T. I, p. 21). Así, no es que la Palabra se haga carne u hombre

en general, sino que se hizo hombre judío, y un judío bien determinado. “Ser su discípulo, comer su carne y beber su sangre significa para Juan participar en su realidad humana concreta y en sus batallas políticas y ser odiado por tanto por el orden dominante en el mundo. Con esta frase, Juan se defiende de una tendencia de las comunidades mesiánicas de los griegos. El menosprecio de la carne lleva a borrar frases como la de Rom 1,4: “hijo de la simiente de David según la carne, declarado hijo de Dios con poder, según el espíritu de santidad”.

“Puso su tienda en medio de nosotros” – No sólo “habita”, sino pone la tienda del encuentro, donde vivía, en el desierto, el Nombre (de Dios) (Ex 40,34): la tienda de la autonomía y de la igualdad entre esclavos liberados, la del nuevo orden social con la nueva ley que la ordena; la tienda móvil. “Destruído el templo de Jerusalén, la tienda del encuentro ha tomado lugar y forma en la Palabra hecha carne” (T. p. 21).

“Vemos su honra, como la que tiene quien ha sido engendrado como único por el Padre, lleno de fidelidad solidaria”.

El término que Veerkamp traduce como “honra”, siguiendo a Buber, es *doxa*, el cual traduce el hebreo *kavod*, que significa ímpetu o peso. La traducción corriente es “gloria”, un término que evoca la “glorificación” debida a los “señores”. Traducirlo por “honra” es optar por una traducción que no connota señorío sino reconocimiento de una misión asumida y cumplida como servicio del pueblo.

“Gracia” y “verdad” han sido las palabras con que se ha traducido “*charis*” (*chessed*) y “*aletheia*” (*emet*). La traducción aquí propuesta – “fidelidad solidaria”- se separa de aquélla, pues ésta es heredera de una tradición que ve en Dios al “Señor” (feudal) que concede su “gracia” de arriba abajo. Pero el Dios del pueblo judío y de Jeshua mismo no está en la función de enseñorearse del pueblo, sino en la de hacer posible la *libertad* que nos damos los seres humanos al solidarizar entre nosotros con nuestra fidelidad (*emet*) mutua. La “verdad” es fidelidad solidaria entre los seres humanos.

## 7. Un epílogo, 1,15-18

<sup>15</sup> Johanan dio testimonio de él, clamó:

“Éste es aquél de quien dije:  
el que viene después de mi  
sucedió antes de mi,  
él es primero, anterior a mi”

<sup>16</sup> Todos cogemos de su plenitud.  
sí, solidaridad por solidaridad.

<sup>17</sup> Pues lo que mediante Moisés se dio como Tora,  
esto sucede como fidelidad solidaria por Jeshua Mesías.

<sup>18</sup> Nadie ha visto nunca a Dios,  
engendrado único, concordando con Dios,  
quien está en el seno del Padre,  
es quien lo ha realizado

En la primera parte, v.15, hay un eco del movimiento bautista de Johanam y de la discusión en torno a su relación con el movimiento mesiánico de Jeshua. En el evangelio se afirma claramente que Johanam y su movimiento no tendrían ningún sentido si no hubiera sido precedido (anterior) y seguido (en su futuro) por Jeshua.

En la segunda parte, 17-18, no se trata de una oposición entre Moisés y Jeshua, sino del hecho que, habiéndose vuelto imposible el cumplimiento del orden de la Tora, fundado en la solidaridad y la autonomía, debido a las circunstancias por las que pasaba el pueblo judío, Jeshua traía el cumplimiento de la Tora al cancelar su figura antigua y superarla por la nueva ley de la fidelidad solidaria, cumplida en y por Jeshua.

Pero esta nueva ley no se impone como viniendo de Dios, pues, si Dios es el punto de convergencia de todos los esfuerzos humanos por configurar una sociedad solidaria, nadie puede llegar diciendo que ha visto ese punto de convergencia y que sabe cómo imponerlo. Fue el error del comunismo.



# Inmigración y presencia evangélica en Chile: el caso de Valparaíso

Juan Sepúlveda González<sup>1</sup>

## Resumen

Sin lugar a dudas el fenómeno de las migraciones es constitutivo del poblamiento del territorio chileno. El mestizaje característico de la mayoría de su población es la herencia del conflictivo encuentro entre los conquistadores y colonizadores españoles con los pueblos indígenas<sup>2</sup>, cuyo pasado remoto también da cuenta de procesos migratorios muy extensos, tanto desde el punto de vista del tiempo como del espacio<sup>3</sup>. Pero ya desde el periodo de la lucha por la independencia en adelante, nuevos flujos migratorios han contribuido a la conformación del diverso “pueblo chileno”.

## Introducción

La ciudad de Valparaíso, ese “arcoíris de múltiples colores” debido a su condición histórica de “puerto principal”<sup>4</sup> -que ha ido perdiendo en las últimas décadas, mantiene huellas notables de la diversidad de aportes demográficos y culturales que han convergido en la construcción de la nación. No es casual, por lo tanto, que Valparaíso haya sido también la principal puerta de entrada por la que el cristianismo evangélico llegó para constituirse en un actor relevante de la escena religiosa chilena. De allí que Valparaíso se presente como un escenario privilegiado para examinar la estrecha relación histórica entre el fenómeno de las migraciones y la presencia evangélica en Chile. Tal examen es el propósito de este artículo.

El siglo XIX, junto con haber sido el período de la lucha por la independencia y del proceso de formación de los estados latinoamericanos, fue también el siglo de mayor desarrollo del movimiento misionero evangélico en

---

<sup>1</sup> Doctor en Teología por la Universidad de Birmingham, profesor de la CTE de Chile, pastor de la Misión Iglesia Pentecostal, autor de libros y artículos sobre teología, historia y pentecostalismo.

<sup>2</sup> Cf. C. FABREGAT (1988). *El mestizaje en Iberoamérica*. Madrid: Alhambra.

<sup>3</sup> Cf. Stuart FIEDEL (1987). *Prehistory of the Americas*. New York: Cambridge University Press.

<sup>4</sup> Citas de la primera estrofa del vals “La joya de Pacífico,” un verdadero himno popular a la ciudad de Valparaíso.

Europa y Norteamérica. Pero ese movimiento se orientaba principalmente hacia el así llamado “mundo no cristiano”, es decir, la mayoría de la población de África y Asia. América Latina no era considerada como un “campo misionero” prioritario, debido a la presencia aquí del cristianismo católico desde el siglo XVI, exceptuando los territorios con población indígena no evangelizada<sup>5</sup>. Por otra parte, mientras estas tierras fueron colonias de España y Portugal, sus puertas estuvieron cerradas a cualquier esfuerzo misionero que no fuera católico-romano, y eso no cambió automáticamente con la independencia.

Es por ello que la figura predominante a través de la cual el cristianismo evangélico llegó a esta parte del mundo, no fue la del misionero clásico, que predicaba el Evangelio de Jesucristo a gente que nunca lo había escuchado, y que de esa manera preparaba el camino para “plantar” iglesias. El desarrollo del cristianismo evangélico en Chile, como en el resto de América Latina, tuvo como protagonistas a una variedad de figuras o ministerios específicos, que se explican por las características propias de un territorio donde el nombre de Cristo ya era conocido por casi tres siglos, a través de la presencia de la Iglesia Católica-Romana.

La primera de esas figuras fue la del *colporteur*. En francés, la palabra *colporteur* se refería a cualquier tipo de vendedor viajero. Pero en inglés la palabra se utilizó para referirse específicamente a un vendedor viajero de biblias y otra literatura bíblico-teológica,<sup>6</sup> y así fue como entró a la terminología misionera evangélico-protestante. Obviamente la figura del colporteur está vinculada a la formación de las primeras sociedades bíblicas, y su tarea principal era poner a disposición de cualquier persona interesada una Biblia traducida a su lengua materna. El propósito de los primeros colportores en América Latina no fue fundar iglesias evangélicas. Tal como en la Alemania del siglo XVI, el acceso a la Biblia traducida al alemán fue el principal motor de la reforma protestante, los colportores esperaban que, mediante el contacto directo con las enseñanzas bíblicas por parte de la población católica, surgiera un movimiento de reforma dentro de la propia Iglesia Católica. Aunque en el corto plazo muchos pensaron que ese proyecto

---

<sup>5</sup> Así por ejemplo, en su reunión realizada en Oxford del 14 al 18 de junio de 1908, el Comité Internacional para la organización de la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo (1910) resolvió limitar sus deliberaciones al “trabajo misionero entre los pueblos no cristianos” (World Missionary Conference, 1910. Vol. IX: *The History and Records of the Conference*. Edinburgh and London: OLIPHANT, ANDERSON, & FERRIER, p.8). Con esta delimitación se buscaba neutralizar las aprehensiones de líderes de opinión entre los europeos “continentales” y “anglo-católicos” (anglicanos de la *High Church*), motivadas no tanto por el trabajo misionero protestante en América Latina, sino por el trabajo realizado por algunos misioneros norteamericanos en la misma Europa y en Oriente medio.

<sup>6</sup> Ver entrada sobre *colporteur* en *The New Universities Webster Dictionary*, 1938.

fracasó, con la perspectiva que da el paso del tiempo se puede decir que, en realidad, en muchos sentidos esa visión ha tenido cumplimiento.

Pero para leer la Biblia personalmente es necesario saber leer. Por ello, en el contexto de una población mayoritariamente analfabeta, otra figura relevante fue la del *educador*, cuya misión principal era contribuir al desarrollo de lo que entonces se llamaba “educación popular”, es decir, una educación al alcance de todas las personas, independientemente de su condición social (entonces solamente la clase alta tenía acceso a la educación) y de su género (ya que entonces, incluso entre las clases altas las mujeres tenían un acceso muy limitado a la educación).

Cabe recordar que en Chile, como también en otros países de América Latina, las primeras cartas constitucionales no establecieron la libertad religiosa, pero sí la libertad de conciencia o de pensamiento<sup>7</sup>. De allí que las autoridades fueran favorables a eliminar cualquier barrera para la distribución de literatura, y a la promoción de la educación. Por ello, las figuras del colporteur y del educador no fueron solamente toleradas. En muchos casos fueron bienvenidas por las autoridades, y en algunos casos invitadas por ellas.

Otra figura fue la del *capellán* para inmigrantes protestantes. La misión del capellán era brindar asistencia pastoral a los inmigrantes y sus familias, para así evitar que la distancia desde su lugar de origen y, por lo tanto, de los medios de gracia para permanecer en la fe, tuviera como consecuencia el alejamiento definitivo de la Iglesia. Una tarea fundamental del capellán era bautizar y educar en la fe a los hijos e hijas nacidos en el país de acogida de los inmigrantes protestantes. Se entiende que la figura del capellán era necesaria en países donde no estaban las condiciones para el establecimiento de iglesias propiamente tales.

La figura clásica del misionero apareció recién cuando las agencias misioneras protestantes norteamericanas y europeas comenzaron a recibir información de que, en América Latina, permanecían poblaciones indígenas que nunca habían sido alcanzadas por las misiones católicas, y que, por lo tanto, estaban en la misma situación que la mayoría de la población del llamado “mundo no cristiano”. Tal información fue transmitida en parte por los propios colportores, educadores y capellanes, pero también por notables visitantes ocasionales: aventureros, exploradores, naturalistas, marinos mercantes o militares. Hablamos, por lo tanto, de la figura del *misionero para los indígenas*. Sin embargo, como las agencias misioneras existentes tenían concentrados todos sus esfuerzos en otras regiones no cristianas, no fue fácil

---

<sup>7</sup> Cf. Juan ORTIZ (2009). *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: De disidentes a canutos*. Concepción: CEEP Ediciones, p. 84.

revertir esa situación. En el caso de Gran Bretaña, los sectores que se convencieron de la necesidad de enviar misioneros a las poblaciones indígenas “no alcanzadas” de América del Sur, tuvieron que crear una nueva sociedad misionera, la Sociedad Misionera de la Patagonia, que posteriormente cambió su nombre por Sociedad Misionera Sudamericana<sup>8</sup>.

Sin embargo, debido a las mayores dificultades que representaba la obra misionera en las poblaciones indígenas, en la práctica la mayor parte de los misioneros del tipo clásico comenzaron a concentrar sus esfuerzos en la población que describían como “nominalmente católica”, esto es, población mestiza o criolla que había sido bautizada en la Iglesia Católica, pero que no practicaba su fe. Aparece, por lo tanto, la figura del *misionero para los chilenos*.

Como veremos, los roles de *colportor*, *educador*, *misionero para los indígenas* y *misionero para los chilenos* fueron, a lo largo del siglo XIX, desempeñados casi exclusivamente por extranjeros, es decir, inmigrantes temporales o permanentes. Recién cuando el trabajo de los “misioneros para los chilenos” mostró sus frutos en la formación de las primeras congregaciones evangélicas chilenas, aparece la figura del *obrero nacional*, antecedente directo de los pastores y pastoras nacionales.

Volviendo a Valparaíso, a continuación demostraremos que dicha ciudad-puerto fue, a lo largo del siglo XIX, la principal puerta de entrada, el primer lugar de acogida y/o el centro de operaciones para numerosos representantes de estas figuras de inmigrantes evangélicos, que abrieron el camino para que el cristianismo evangélico se constituya el segundo actor más relevante de la escena religiosa chilena.

El pastor bautista escocés James Thomson, más conocido en América Latina como Diego Thompson, encarnó tanto la figura del *educador* como la del *colportor*, ya que fue a la vez emisario de la Sociedad Educacional fundada por su amigo Joseph Lancaster, y de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Fue agente itinerante de las dos entidades mencionadas entre 1816 y 1849, lo que le llevó a residir temporalmente en varios países de América Latina, el Caribe y en España. Su residencia en Chile tuvo lugar entre 1821 y 1822, invitado por el Gobierno de Bernardo O’Higgins con la misión de dar inicio a las primeras escuelas públicas, de acuerdo al método lancasteriano<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. Bárbara BAZLEY (1995). *Somos anglicanos*. Santiago: Imp. Editorial Interamericana.

<sup>9</sup> Cf. Juan SEPÚLVEDA, 1999. *De peregrinos a ciudadanos: Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer-CTE, pp. 42-44.

Valparaíso fue sede de una de las escuelas organizadas por Thomson, la que en 1821 registró 130 alumnos<sup>10</sup>.

El método educativo creado por Lancaster, un hombre de escasa educación formal, utilizaba como monitores a los alumnos más aventajados, y de esa manera multiplicaba el impacto del proceso educativo. Usando ciertos ejercicios simples, los monitores socializaban los rudimentos de la lectura, la escritura y la aritmética. El éxito de su método puso a Lancaster en contacto con el propio rey Jorge III, de Inglaterra, quien le expresó su deseo de que el Nuevo Testamento fuera usado como texto de estudio. Desde entonces, el Nuevo Testamento se convirtió en el principal texto del método lancasteriano.<sup>11</sup> Esto último permite comprender mejor la relación que existía entre los roles de Thomson como educador y como colporteur.

El aporte de Thomson a la educación pública fue reconocido mediante el otorgamiento de la ciudadanía chilena, aunque las escuelas que fundó no tardaron en desaparecer después de su partida. Sin embargo, la noción de la importancia de la alfabetización y del acceso universal a las Escrituras como un aporte al desarrollo espiritual y cultural de la naciente República, parece haber sido la herencia más permanente de este educador y colporteur itinerante. Al respecto, el historiador evangélico Waldo Pacheco consigna el siguiente comentario del propio O'Higgins:

“Hay dos hechos que señalan la era presente y que son bastante concluyentes. El primero es que cada cristiano sabe o dentro de algunos años sabrá leer. Tal ha sido y continuará siendo el irresistible poder del sistema educacional lancasteriano [...]. El segundo es que cada cristiano tiene o tendrá en unos años más, una copia de las Sagradas Escrituras, gracias a los loables esfuerzos de las sociedades de la Biblia, de la cual una sola hace circular millones de copias en cuarenta lenguas diferentes”<sup>12</sup>.

Es precisamente en la labor de la circulación de la Biblia que Valparaíso, ya desde el periodo de las luchas por la independencia, muestra la estrecha relación entre el movimiento de extranjeros, ya sea desde el norte de Europa o desde Norteamérica, y la figura de los *colportores*. Hay registros de

<sup>10</sup> Cf. Waldo PACHECO (2008). “La primera Sociedad Bíblica de Valparaíso: Presencia, propósito y obra en la segunda mitad del siglo XIX”, en M. Concha, W. Pacheco y F. Vergara (eds). *Actas del Segundo Simposio Historia religiosa de Valparaíso*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, PUCV, pp. 69-99, aquí p. 71

<sup>11</sup> Cf. Webster BROWNING. “Joseph Lancaster, James Thomson, and the Lancasterian System of Mutual Instruction, with Special Reference to Hispanic America”, en *The Hispanic American Historical Review*, 4:1, 1921 pp. 49-98

(disponible en <http://www.jstor.org/stable/2506084?seq=1>).

<sup>12</sup> *Op. cit.* p. 72, citando a Jaime Eyzaguirre (*La Logia Lautarina*. Buenos Aires, 1973, p. 51)

que ya en 1814 J. Hillyar, comodoro de la Flota Naval inglesa estacionada en el Puerto, repartía Biblia en Valparaíso e incluso en Santiago. Por su parte, Henry Hill, representante de una firma comercial norteamericana en Valparaíso que participó en la venta de armas y provisiones a los patriotas chilenos, incluyó Biblias dentro de los bultos de armas. Más tarde ocupó el cargo de Vicecónsul de los Estados Unidos en Santiago y Valparaíso. Tras su regreso a los Estados Unidos en 1822, fue miembro de la Junta Americana de Comisionados para las Misiones Extranjeras<sup>13</sup>.

Tras la partida de Thomson el trabajo de difusión de la Biblia fue pronto retomado por otros. Durante los años 1823-24 John C. Brigham recorrió gran parte de Argentina y Chile, enviado por el Consejo Americano de Comisionados para Misiones Extranjeras, para explorar posibilidades de iniciar un trabajo misionero en América del Sur. Luego de viajar por tierra desde Buenos Aires a Valparaíso, en su informe relató que en todo el trayecto, “salvo unos pocos en Mendoza, no se halló ningún ejemplar del libro de Dios. Más de una vez obsequié ejemplares a sacerdotes ya ancianos que me dijeron que nunca habían visto el libro en su idioma natal”<sup>14</sup>.

Brigham recomendó instalar en Valparaíso un depósito para la difusión de la Biblia en la costa occidental de América del Sur. En cumplimiento de esta recomendación, en 1834 llegó a Valparaíso Isaac Wheelwright, enviado como su primer agente para Chile por la Sociedad Bíblica Americana. La agencia abierta por Wheelwright tuvo corta vida, ya que en 1837 se vio forzado a cerrarla a causa de presiones de la jerarquía católica. El siguiente esfuerzo por establecer una Sociedad Bíblica en Valparaíso lo encabezó David Trumbull en 1861, con el apoyo de la Compañía Naviera de los escoceses Alexander Balfour y Stephen Williamson. Esta Sociedad, sostenida entonces con fondos aportados por sus pares en Estados Unidos, Inglaterra y Escocia, es la predecesora de la actual Sociedad Bíblica Chilena.

Waldo Pacheco ha documentado la labor de varios *colportores* que tuvieron Valparaíso como centro de operaciones en todo el periodo analizado, ya sea por iniciativa propia o por encargo de las sociedades bíblicas en sus distintas fases de desarrollo. Basta conocer sus nombres y apellidos para saber que se trata predominantemente de inmigrantes: Lucas Mathews por el año 1826; Frank Müller, a partir de 1861; L. Escobar, por el 1879; y N. J. Spanderman, por el 1886<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 71

<sup>14</sup> Citado por Tomas S. GOSLIN (1956). *Los evangélicos en la América Latina*. Buenos Aires, p. 30

<sup>15</sup> *Op. cit.* pp. 73-80; 92-98.

La presencia significativa de inmigrantes ingleses en Valparaíso fue la razón para que allí llegaran también los primeros *capellanes* anglicanos. Los primeros llegaron gracias a la iniciativa privada de residentes ingleses notables, como los pastores Thomas Kendall, que llegó alrededor de 1825, y John Rowlandson, que llegó en 1837. Aunque llegaron como tutores para los hijos de algunas familias inglesas, en la práctica comenzaron a jugar el rol de capellanes de la colonia inglesa, celebrando servicios en lugares privados, ocupándose de la educación cristiana de sus niños y jóvenes, y de otras tareas pastorales. En 1841 llegó el pastor William Armstrong, el primero oficialmente nombrado como *Capellán Consular Británico*, al que siguieron varios sucesores.

Del grupo de familias inmigrantes que participaban en los cultos celebrados en recintos privados por los capellanes británicos, surgió más tarde la congregación de la Iglesia San Pablo, cuya edificación fue terminada en 1858, después de haber fracasado la presión de un grupo de ciudadanos católicos para que las autoridades prohibieran continuar con la construcción. Su edificación también fue encomendada a un inmigrante, William Lloyd, el mismo ingeniero inglés que dirigió la construcción del ferrocarril de Santiago a Valparaíso<sup>16</sup>.

En el mismo año 1841 la ciudad de Valparaíso acogió a la familia del ex oficial de la Armada Británica Allen Francis Gardiner, tanto al inicio como al regreso de uno de sus varios viajes de exploración al sur de Chile y Argentina, buscando un lugar para establecer una estación misionera, ya sea entre los “araucanos”, o entre los grupos indígenas de la Patagonia. Gardiner, fundador de la Sociedad Misionera de la Patagonia, más tarde denominada Sociedad Misionera Sudamericana, es quien encarna plenamente la figura del *misionero para los indígenas*, aunque en su testamento registró también su preocupación por las capellanías consulares, y por la necesidad de misioneros para los chilenos. Su testamento, denominado “Bosquejo de un plan para conducir las futuras operaciones en tierra del fuego”, fue encontrado junto a su cuerpo, tras fallecer de inanición el 6 de septiembre de 1851, junto a cinco colaboradores, en su último intento por establecer una estación misionera en una de las Islas del Canal Beagle. El año 1822, todavía como oficial de la Armada Británica, Gardiner había recalado en Valparaíso. Fue desde esa visita que Gardiner sintió el llamado para la evangelización de los indígenas de esta parte del mundo, que todavía no habían escuchado la predicación del Evangelio<sup>17</sup>. La llamada “Misión Araucana”, que la Sociedad Misionera Sudamericana inició

<sup>16</sup> Cf. Rodrigo VIDAL (2012). *Entender el templo pentecostal*. Concepción: CEEP Ediciones, pp. 406-410.

<sup>17</sup> Cf. Barbara BAZLEY. *Op. cit.* pp. 21-50.

finalmente en 1895, fue el resultado póstumo de los esfuerzos de Gardiner<sup>18</sup>. Por lo tanto, Valparaíso fue también uno de los lugares de acogida y centro de operaciones del más emblemático de los *misioneros para los indígenas*.

Valparaíso fue también el primer punto de contacto con el país de otros grandes pioneros de la educación evangélica en Chile, es decir, insignes representantes de la figura del educador, pero que al mismo tiempo abrieron el camino para la labor de los *misioneros para los chilenos*: David Trumbull, William Taylor e Ira LaFetra.

David Trumbull, pastor congregacionalista graduado de la Universidad de Yale y del Seminario Teológico de Princeton, llegó a Valparaíso en la navidad del año 1845. Aunque ya mencionamos que en parte representa la figura del *educador*, él llegó inicialmente con una misión similar a la de los *capellanes*, puesto que fue enviado en respuesta a una carta solicitando el envío “de un ministro para predicar en inglés” por parte de un grupo de inmigrantes de habla inglesa, pero no anglicanos<sup>19</sup>. Así, la primera labor de Trumbull fue la formación de la *Union Church*, de habla inglesa. Por algunos años, esta congregación se reunía en un sótano oscuro y estrecho, pero en abril de 1856 fue dedicado el templo de la *Union Church*, construido en la Quebrada San Agustín bajo la dirección del arquitecto Alexander Livingstone, siendo considerado como “el primer templo evangélico en la costa oeste de América... desde California a cabo de Hornos”<sup>20</sup>.

Pero aquella carta enviada a la Sociedad Evangélica Extranjera de Nueva York, agregaba a continuación que se necesitaba un misionero “también para traer el Evangelio a los chilenos”. Por ello, Trumbull dedicó gran parte de su creatividad y energías a generar condiciones políticas y jurídicas favorables al trabajo de los *misioneros para los chilenos*. El debilitamiento de la dominación del Partido Conservador y la creciente influencia de los liberales, proporcionó a Trumbull el adecuado contexto para dar la batalla en favor de la tolerancia religiosa. Trumbull llevó a cabo esta tarea a través de la publicación de numerosos artículos polémicos y cartas en la prensa. Gracias a la creciente convergencia de intereses entre protestantes, liberales y masones, se consiguió, con su reconocido liderazgo, la aprobación

---

<sup>18</sup> *Ibid.* pp. 89-176.

<sup>19</sup> Florence SMITH (1926). “Some Significant Aspects of the History of the Chile Mission”, en W.Reginald Wheeler (ed.) *Modern Missions in Chile and Brazil*. Philadelphia: The Westminster Press, 112-151, aquí 121. Florence Smith dice que no se conocen los nombres de los firmantes de esta carta. Otras fuentes, sin embargo, mencionan a los nombres de William Wheelwright y John Brigham como los que presidían el grupo (Cf. Juan Wehrli (1989). *El reverendo, doctor don David Trumbull. Su influencia en el desarrollo de las libertades religiosas y públicas en Chile*. Santiago: Universidad de Chile, Tesis de Licenciatura en Historia, 53-42).

<sup>20</sup> Cf. Rodrigo VIDAL. *Op. cit.* p. 418.

de una serie de normas que fueron abriendo el camino hacia la tolerancia religiosa en Chile.<sup>21</sup>

En julio de 1865, una Ley Interpretativa del Artículo V de la Constitución de 1833 formalizó la interpretación que de hecho habían aplicado las autoridades al permitir la construcción de los primeros templos en Valparaíso. El primer artículo de esta ley permitió “a los que no profesan la religión católica apostólica y romana el culto que practiquen dentro de su recinto de propiedad particular”. El artículo segundo, en tanto, permitió “a los disidentes fundar y sostener escuelas privadas para la enseñanza de sus propios hijos en las doctrinas de su religión”. Entre los años 1883 y 1884, bajo el gobierno de Domingo Santa María, las relaciones de Chile con la Santa Sede estuvieron interrumpidas debido a los desacuerdos por la designación del sucesor del Arzobispo Valdivieso, fallecido en 1878. En este período fueron aprobadas las llamadas leyes laicas: Ley de cementerios laicos, promulgada el 2 de agosto de 1883; Ley de matrimonio civil, aprobada el 27 de septiembre de 1883 y promulgada el 16 de enero de 1884; y Ley del Registro Civil, promulgada el 26 de julio de 1884.

Ya con la aprobación de la Ley Interpretativa de 1865, Trumbull consideró que se daban las condiciones mínimas para iniciar la predicación del mensaje evangélico a los chilenos que se habían alejado de la Iglesia Católica, y por ello comenzó a gestionar el envío de nuevos misioneros ante la Sociedad Evangélica Extranjera, ahora denominada Unión Cristiana Americana y Extranjera. En respuesta llegaron a Chile Alexander Merwin y Sylvanus Sayre. Trumbull permaneció en Valparaíso, mientras que Sayre se trasladó a Talca y Merwin se instaló en Santiago, sumándose a Nathaniel Gilbert que había llegado en 1862 para organizar la *Union Church* en la capital del país. Desde allí en adelante este grupo de extranjeros priorizó su rol como *misioneros para los chilenos*. En 1873 dificultades financieras obligaron a la Unión Cristiana Americana y Extranjera a traspasar el sostenimiento de la obra iniciada en Chile a la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras, de manera que este grupo pasó a ser el iniciador de la obra presbiteriana en Chile, desde su centro de operaciones en Valparaíso.

Tras la aprobación de las leyes laicas, Trumbull también recibió la nacionalidad chilena y nunca retornó a su país de nacimiento. Cuando murió en 1889, el senado chileno suspendió sus sesiones para tributarle un homenaje como a “uno de los más ilustres chilenos.” Así, se constituyó en el primer caso de misionero que llegó a Chile solamente con “pasaje de ida”<sup>22</sup>, un ejemplo

<sup>21</sup> Cf. Juan SEPÚLVEDA. *Op. cit.* pp. 28, 63-69.

<sup>22</sup> La frase en inglés “*missionaries of theoneway ticket*” ha sido usada por Vynson Synan como homenaje a quienes dedicaron su vida entera a las misiones. Ver su presentación de la

paradigmático de la relación entre inmigración y la predicación evangélica en nuestro país.

Valparaíso fue también el primer punto de contacto con Chile para William Taylor, cuando en 1849 navegaba como misionero metodista desde Baltimore a California, vía el Cabo de Hornos. Durante su breve escala, Taylor fue huésped de Trumbull, y predicó en la *Union Church*. Años más tarde, su vasta carrera misionera internacional lo llevó a una fructífera estadía en el sur de India, que lo transformó en un crítico de los métodos misioneros predominantes. La memoria de su paso por Valparaíso inspiró a Taylor para escoger la costa occidental de Sudamérica como un campo apropiado para desarrollar su experimento de ‘misiones de sostén propio’. Según Taylor, “Pablo colocó la entera responsabilidad del trabajo de la iglesia y el gobierno eclesiástico sobre sus convertidos nativos, bajo la inmediata supervisión del Espíritu Santo, tan pronto como él y sus experimentados y confiados compañeros misioneros pudieron dejarlos bien organizados, evitando cualquier interferencia foránea. Sus obispos administradores generales fueron nativos de los países extranjeros en los cuáles él había plantado iglesias: hombres tales como Timoteo y Tito.”<sup>23</sup>

Entre octubre de 1877 y marzo de 1878, Taylor realizó un viaje exploratorio entre Callao, en Perú, y Concepción, en Chile. En cada una de sus escalas quedó formado un comité local integrado por extranjeros residentes, con la tarea de recolectar fondos para el traslado de un misionero que el propio Taylor reclutaría en los Estados Unidos. Los misioneros enviados iniciarían su trabajo como educadores en pequeñas escuelas, orientadas primariamente a los hijos de los extranjeros, las que le proveerían su sustento. Pero tendrían como tarea complementaria la celebración de servicios religiosos evangélicos, inicialmente en inglés, y más tarde en castellano.

En la mayoría de los casos, los comités locales no cumplieron su compromiso. Este incumplimiento se atribuye al temor de que la oposición católica local al proyecto, podría tener un impacto negativo para los negocios de los extranjeros residentes. Taylor, en cambio, sí cumplió su parte en el acuerdo, y a los pocos meses envió a Chile el primer grupo de misioneros.

Uno de los integrantes de ese primer grupo, el Rev. Ira LaFetra, llegó a Valparaíso el 30 de julio de 1878. Como allí ya se había iniciado el trabajo misionero, y la ciudad contaba con dos templos protestantes, Taylor,

---

traducción al inglés del libro testimonial de Willis Hoover, editada por su nieto Mario Gómez Hoover (2000). *History of the Pentecostal Revival in Chile*. Santiago: Imprenta Eben Ezer, pp. IX-X.

<sup>23</sup> William TAYLOR (1882). *Ten Years of Self-supporting Missions in India*. New York: Phillips & Hunt, p. 66.

probablemente en acuerdo con Trumbull, había resuelto que el misionero enviado se concentraría en el servicio de capellanía a los marineros extranjeros, ministerio que los metodistas denominaban *Bethelwork*. Este servicio consideraba la celebración de cultos en los barcos extranjeros atracados en el puerto, y la visita pastoral a los marineros en sus lugares de residencia temporal, o en el hospital, cuando fuera el caso. La presencia metodista en Valparaíso se mantuvo en este ámbito por más de una década, y al menos dos misioneros sucedieron a Ira LaFetra en esa labor, cuando éste se trasladó a Santiago en 1879, donde llegaría a destacarse por la fundación del *Santiago College* y por su liderazgo sobre el conjunto de la Misión Metodista en Chile. Por lo tanto, mientras en Valparaíso LaFetra desempeñó el rol de capellán, en Santiago se concentró rápidamente en el rol de educador y líder de los misioneros para los chilenos.

La formación de la congregación local donde más tarde tendría lugar el avivamiento pentecostal, comenzó con la llegada a Valparaíso, en abril de 1895, de José Torregrosa<sup>24</sup>. Convertido al protestantismo en España, José Torregrosa emigró a Argentina junto a su familia, escapando de la intolerancia religiosa en su país de origen. En la Iglesia Metodista Episcopal de La Plata llegó a ser predicador laico, desde donde volvió a emigrar, esta vez con la comisión de trabajar como colportor de la Sociedad Bíblica de Valparaíso. Una vez en Chile se puso a disposición de Ira LaFetra, quien le encomendó la tarea de iniciar la formación de una congregación metodista en Valparaíso. De este modo, Torregrosa es otro inmigrante que comenzó su trayectoria en el ministerio como colportor, para luego cumplir el rol de misionero para los chilenos. Pero por tratarse de un inmigrante de habla hispana, puede ser visto como un eslabón entre el misionero para los chilenos y el obrero nacional, posteriormente ordenado pastor.

La dinámica y efectiva labor misionera de Torregrosa permitió que ya el 8 de diciembre de 1895 se organizara la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso, en un local ubicado en calle Maipú (actual Av. Pedro Montt) N° 365, sector El Almendral. Torregrosa fue designado pastor de la joven congregación, responsabilidad que ejerció hasta fines de 1897, cuando fue trasladado a Santiago para encargarse de la formación de una congregación

---

<sup>24</sup> Raimundo VALENZUELA (2000). (*Breve historia de la Iglesia Metodista de Chile: 1878-1968*. Santiago: Ediciones Metodistas, p. 36) hace referencia a un intento anterior de organizar una iglesia local en Valparaíso, entre 1890 y 1894, a cargo de Alberto Vidaurre, mencionado como el primer chileno en servir como pastor de la naciente Iglesia Metodista de Chile. Sin embargo, las fuentes recopiladas por Florrie Snow establecen con claridad que Vidaurre pertenecía en ese entonces a la naciente Iglesia Presbiteriana, y es en el nombre de esa iglesia que efectuó dicha labor inconclusa (*Historiografía de la Iglesia Metodista de Chile: 1878-1918*. Concepción: Ediciones Metodistas, 1999. Tomo I, p. 252).

metodista en la capital. Entonces fue reemplazado por el misionero estadounidense Edward Wilson, quien ejerció su ministerio en Valparaíso hasta fines de 1901. Ambos pastores demostraron una gran capacidad para la evangelización y la consolidación de la congregación local, de manera que la naciente Iglesia Metodista de Valparaíso se transformó rápidamente en una de las de mayor crecimiento en Chile.<sup>25</sup>

Algunos años antes, Valparaíso también había sido el primer lugar de residencia en Chile de Juan Bautista Canut de Bon que, como Torregrosa, fue un inmigrante originario de España que obtuvo la nacionalidad chilena en 1878. Fue uno de los primeros *obreros nacionales*, inicialmente en la misión presbiteriana y luego en la misión metodista, donde recibió la ordenación pastoral en 1894. La diferencia es que Canut de Bon llegó a Valparaíso hacia fines de 1870 o inicios de 1871 como misionero laico (hermano coadjutor) de la Compañía de Jesús. En los archivos de la Residencia Jesuita de Valparaíso se registra su retiro de la Compañía el 30 de abril de 1871, para pronto instalarse en Los Andes, donde inició su actividad como sastre y la formación de su familia, luego de casarse en 1872 con Virginia Robles Aguilar. Se dice que hacia fines de 1876 Canut de Bon encontró un Nuevo Testamento dejado por algún colporteur en la Estación de Quillota, primer paso en su conversión al cristianismo evangélico, y en la formación del pastor que legó su nombre al pueblo evangélico chileno.<sup>26</sup>

En 1902 la Iglesia Metodista designó al misionero norteamericano Willis Hoover como pastor de su iglesia local en Valparaíso, formada gracias al ministerio de José Torregrosa. En 1889, William Taylor lo había enviado como *educador* a Iquique, pero su verdadera vocación era la de *misionero para los chilenos*, y con ese mandato llegó a Valparaíso.

Lo que vino después es historia muy conocida: Bajo el ministerio de Hoover la Iglesia Metodista de Valparaíso experimentó un gran avivamiento que la llevaría a convertirse en la cuna del movimiento pentecostal chileno, a través del cual el cristianismo evangélico logró echar profundas raíces en la cultura popular de nuestro país. Como entonces la Iglesia Metodista Episcopal no acogió el avivamiento en su seno, Hoover se convirtió en el Superintendente de la primera iglesia evangélica chilena completamente auto-gobernada y auto-financiada, estableciendo el modelo para el desarrollo de la mayor parte de los futuros *obreros nacionales*, esto es, para los pastores y

---

<sup>25</sup> Raimundo VALENZUELA. *Op .cit.* p. 40

<sup>26</sup> Cf. Juan SEPÚLVEDA (2008). *Juan Bautista Canut de Bon: El hombre detrás del sobrenombre de los evangélicos en Chile*. Santiago: SEPADE, disponible en <http://www.sepade.cl/media/files/publicaciones/JuanCanutdeBon.pdf>.

pastoras del cristianismo evangélico chileno. Sin duda Hoover es el otro gran ejemplo de misionero que llegó a Chile solamente con “pasaje de ida”<sup>27</sup>.

Lo que hemos ilustrado con el ejemplo de Valparaíso, muestra que la inmigración ha sido un factor fundamental en el desarrollo de la presencia evangélica en Chile. Que las iglesias evangélicas hoy en día se sientan llamadas a ser lugares privilegiados de acogida para la nueva ola de inmigrantes, es una forma de honrar su herencia histórica.

---

<sup>27</sup> F. Willis C. HOOVER (1948). *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*. Valparaíso: Imprenta Excelsior.



## **Reflexiones pastorales sobre el aporte de las hermenéuticas de género como herramienta de—construcción y transformación comunitaria.**

**Izani Bruch<sup>1</sup>**

“El Reino de Dios es una desconstrucción de los reinos de este mundo”  
Catherine Keller

En mi formación teológica y práctica pastoral me dejé inspirar por la teología feminista y su propuesta hermenéutica. En el principio orientada por la pregunta crítica por el uso y por el poder de las interpretaciones de las narrativas bíblicas sobre la vida de las mujeres y de su participación en la vida comunitaria eclesial. El feminismo, en especial la teología feminista, me permitió reconfigurar mi visión de mundo y de la iglesia, y así abrirme a perspectivas pastorales más humanas, con conciencia de mi situación y lugar como mujer en una estructura patriarcal y androcéntrica como es la iglesia.

Desde esta conciencia de mi lugar y del lugar de las mujeres en la historia del cristianismo, nace en un primer momento de mi pastorado, la inquietud de abrir espacios a la plena participación de las mujeres y sus dones en la vida en comunidad.

Actualmente, desde una hermenéutica en la perspectiva de género busco cambiar y transformar la concepción que la igualdad entre los sexos y la justicia de género han de ser alcanzadas solamente a través de leyes. Sin desconocer la importancia de leyes y políticas que nos ayudan a avanzar en la superación de las injusticias y desigualdades en la vida de las mujeres, considero necesario asumir desde mi lugar como pastora el desafío comunitario de desaprender y resignificar los modelos patriarcales comunitarios que hemos heredado, buscando una espiritualidad integradora, inclusiva y liberadora.

Mi habla sobre los aportes de las hermenéuticas de género o de una hermenéutica desde la perspectiva de género está limitada por mis propias búsquedas, experiencias y preguntas en torno a la justicia en las relaciones humanas y en las experiencias de vivencias comunitarias de la fe. El análisis de género requiere como dice Ivone Gebara:

---

<sup>1</sup> Pastora de la Iglesia Evangélica Luterana en Chile, Magíster en Teología por la Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, Brasil.

“reportarse al pasado, a lo menos a unos 25 años atrás, y al mismo tiempo tocar una problemática extremadamente actual”<sup>2</sup>.

Atravesamos un momento crucial de nuestra historia como sociedad que es consecuencia de un largo caminar de búsqueda por la justicia, donde el enfoque o la perspectiva de género ha sido fundamental. El enfoque de género nos permite hacer visible la complejidad social, cultural, política y religiosa que existe en las relaciones humanas, en especial entre hombres y mujeres.

El concepto de género pasa a ser una herramienta de interpretación de las relaciones humanas a partir de los años noventa. Su enfoque trae a luz lo ignorado por las culturas patriarcales, que siempre han presentado una visión androcéntrica del mundo, y por ende de la teología y de la iglesia. El análisis de género viene a hacer visible las desigualdades históricas entre hombres y mujeres y las diferencias construidas socialmente entre los sexos.

El patriarcado eclesiástico no sólo ha callado frente a estas diferentes causas de injusticias en la vida de las mujeres, sino ha fomentado y justificado la opresión de las mujeres y de las personas LGBTIQ con el uso de textos bíblicos escritos en culturas y contextos específicos. De ahí la importancia de leer y releer nuestros textos sagrados desde una hermenéutica en la perspectiva de género, pues ésta consiste en sacar el velo, en develar las bases que sustentan la producción de la injusticia en las relaciones humanas, en especial en las relaciones entre lo masculino y lo femenino.

Elisabeth Schüssler Fiorenza señala que la categoría de género:

“no se limita a las diferencias sexuales dualistas, sino que también determina la relación de poder entre los sexos”. El “hombre” es el ser humano paradigmático que es el centro de las sociedades, culturas y religiones androcéntricas; la mujer es el otro”<sup>3</sup>.

Por ello, las hermenéuticas desde la perspectiva de género son de vital importancia para repensar e imaginar nuevos modelos de comunidad de fe, pero también de cómo vivir nuevas relaciones con base en la justicia y equidad.

La mujer siempre ha sido el otro en la sociedad y en los espacios comunitarios eclesiales. Nuestras comunidades, nuestras iglesias históricamente son comunidades pensadas y construidas a partir de una visión

---

<sup>2</sup> Ivone GEBARA (2010). Vulnerabilidad, justicia e feminismos. Antología de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti editora. p. 16

<sup>3</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (2009). Caminhos de sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti editora, p. 132

androcéntrica, que coloca lo masculino en el centro, y lo masculino, desde la construcción patriarcal, pasa a ser “el padrón, la medida de todo”, aunque la mayoría de las personas que participan y sustentan la vida comunitaria sean mujeres.

Lo masculino es el género superior, como menciona Elisabeth Schüssler Fiorenza: Lingüísticamente y socialmente “Es el sustantivo activo, fuerte y eficaz, mientras que el género femenino son particularmente palabras bonitas y agradables”<sup>4</sup>.

Antes de hablar precisamente de los aportes de las hermenéuticas de género en la deconstrucción de los modelos patriarcales de comunidades de fe, presentaré algunas consideraciones sobre el concepto de género buscando de/construir la comprensión de que hablar de género es lo mismo que hablar de la mujer/mujeres. Cuando hablamos de la teoría de género estamos hablando de la idea de que lo femenino y lo masculino, los roles atribuidos a ambos sexos no son naturales o biológicos, sino más bien son construcciones sociales y culturales que se han transformado en diferencias y roles que generan desigualdades sociales, políticas, religiosas y vulnerabilidad de derechos en la vida de las mujeres y niñas.

Simone de Beauvoir, en su libro “El segundo sexo” señala: “No se nace mujer; se llega a serlo”<sup>5</sup>. Las hermenéuticas de género son el resultado de la teoría de género que proviene de la comprensión y visión feminista del mundo y de la vida. El género es una categoría de análisis que permite al feminismo avanzar a otras dimensiones y niveles que cuestiona los mecanismos de poder patriarcal y sus discursos que buscan legitimar la dominación patriarcal sobre la vida de mujeres y hombres.

Las hermenéuticas de género desde la categoría de género nos aportan una visión más amplia y diversa sobre las demandas y roles asignados históricamente en torno al sexo. Vistos estos elementos, reafirmamos la necesidad de traer para los diferentes espacios comunitarios de nuestras comunidades de fe la hermenéutica bíblica en perspectiva de género para de/construir estos roles históricos a ambos sexos. La Biblia es para nosotros/nosotras/nosotros el guía para nuestras vidas, para vivir nuestra espiritualidad y para construir comunidades.

En lo pastoral a menudo nos encontramos con la pregunta qué hacer con ciertos relatos bíblicos patriarcales, que no sólo limitan el actuar de las mujeres, sino la excluyen de la vida comunitaria. Cómo leer y entender las

---

<sup>4</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (2009). Caminhos de sabedoria: uma introdução a interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti editora. p. 132

<sup>5</sup> DE BEAUVOIR, Simone (1981). El segundo sexo. Madrid: Aguilar. p. 247

contradicciones de las cartas paulinas, que en una carta señala que las mujeres deben guardar silencio en la congregación, pues no les está permitido hablar (1 Co 14,34) y en otros las reconoce como compañeras de misión (Romanos 16,1-16).

Sabemos que hubo participación de mujeres en el movimiento de Jesús, hubo mujeres discípulas de Jesús Mt 27,55, Mc 15,41. Que fueron las primeras testigos de la resurrección Mc 16,9, Mt 28,1s, Lc 24,1s, Juan 20. Nos preguntamos: ¿por qué los relatos no incluyen ninguna mujer en el círculo de los doce? ¿Por qué parece y se enseña que sólo los hombres tienen la vocación y son llamados por Jesús?

Los evangelistas saben que las mujeres fueron las primeras testigos de la resurrección, pero para ellos los verdaderos testigos son hombres. Por ejemplo, en Marcos 14,3-9, nos es narrada la historia de la mujer que ungió a Jesús, proclamándolo como el Cristo, y en el versículo 9, se nos dice que ella será recordada en cualquier lugar del mundo donde se anuncie la buena noticia, se hablará de lo que ella hizo. Sin embargo, no sabemos nada sobre ella, ni su nombre, su memoria fue “olvidada” por el evangelista.

A través de las contradicciones de los textos bíblicos, de la invisibilización y de los silencios podemos darnos cuenta que estamos frente a una problemática de género. Y es aquí, donde las hermenéuticas de género a partir de la hermenéutica feminista de la sospecha, nos llevan a preguntar por el contexto y cultura en que fueron escritos tanto el AT como el NT. ¿Cuáles eran las conductas de las sociedades presentes en el texto bíblico? ¿Cuáles eran los roles designados para los hombres y mujeres? ¿Qué leyes existían?

Irene Foulkes señala que: “las escrituras se encarnarán en estas sociedades”, y con esto, dice ella, “se vistieron con las características de estas sociedades, inclusive con sus dogmas de género” (video sobre La hermenéutica bíblica en perspectiva de género).

En este sentido, comenta Irene:

“Hace falta no sólo una lectura de clase sino también de género. ¿Cómo eran las relaciones de poder entre hombres y mujeres en la sociedad de Corinto? ¿Podían participar juntos en actividades económicas, sociales o religiosas? ¿Cuáles eran las normas para su interacción en público y en privado? ¿Eran distintas esas relaciones en las diferentes clases socio-económicas? Por ejemplo, una mujer de la gran masa de pobres – ¿tenía ella más capacidad de autodeterminación que una mujer de la oligarquía? La población esclava representaba

entre un 35% y un 50% de todos los habitantes de la ciudad. ¿Cómo era la vida de las mujeres esclavas?”<sup>6</sup>.

Desde la comprensión de Irene “para una lectura adecuada de los libros de la Biblia es imprescindible buscar respuestas a preguntas como éstas. Si no lo hacemos, hacemos violencia al carácter mismo de la Biblia, que no es un libro caído del cielo, sino una colección de documentos que dan testimonio de la experiencia de Dios que tuvieron, en primer lugar, los antiguos hebreos y luego, en la era cristiana, hombres y mujeres de otras culturas y etnias”.

Es evidente que las hermenéuticas de género son herramientas importantes que nos permiten de/construir, despojarnos de modelos de relaciones opresivas justificadas como voluntad o palabra de Dios. Además también nos ayuda a discernir lo que es transformado y lo que permanece como fundamento en la lectura o relectura del texto sagrado y en la construcción de nuevas maneras de relacionarnos y ser comunidad.

El aporte de las hermenéuticas de género no se restringe a la interpretación de los textos bíblicos, sino también en la interpretación de nuestros modelos eclesiales, de nuestros símbolos, de nuestro espacio, de nuestra historia, de nuestras imágenes de Dios, de nuestra corporalidad...es una herramienta que abre un proceso de transformación de la comunidad de fe hacia la búsqueda de hacer posible que acontezcan señales del Reino de Dios en medio nuestro.

Desde mi propia experiencia pastoral, las hermenéuticas de género promueven la conversión de la comunidad hacia la construcción de una sociedad y de una iglesia más justa y libre de tantos prejuicios frente a lo diferente. Nos ayuda a interpretar nuestro mundo, pero también otros mundos y realidades humanas.

Las hermenéuticas de género nos ayudan como discípulos/discípulas a recoger, interpretar los signos de nuestro tiempo y nos abren nuevos caminos para fortalecer lo comunitario, así como para pensar nuevas estrategias de resistencia y esperanza frente a la complejidad e incertidumbre que viven nuestros pueblos.

Nuestro contexto político, social, económico, religioso y cultural sigue siendo un contexto marcado por el patriarcalismo, sostenido tristemente por un cristianismo patriarcal, que vulnera y niega el derecho a la igualdad de todas las personas. Hay quienes sustentan que ya hemos superado las

---

<sup>6</sup> Irene FOULKES. Cómo leer la Biblia desde la perspectiva de género. Geocities.wshttp://www.geocities.ws/rebilac\_coordcont/foulkes.html

injusticias históricas del patriarcado, que ya no existe una dominación de lo masculino sobre lo femenino. Personalmente pienso que no, lo ocurrido en la marcha pro aborto libre, seguro y gratuito el jueves 26 de julio de 2018 en Santiago, es el reflejo del patriarcado cristalizado en nuestra sociedad, y por ende de nuestras iglesias, en especial de nuestras iglesias evangélicas.

Es nuestra esperanza que el contexto que estamos viviendo a partir del mayo feminista u ola feminista haga florecer una nueva sociedad y nuevos modelos de comunidad. El movimiento estudiantil feminista logró abrir fisuras en el patriarcalismo chileno, no sabemos cuáles serán los reales alcances de sus demandas, pero celebramos la incomodidad producida por este movimiento en nuestros diferentes espacios.

Celebro que en mi comunidad de fe por ejemplo, la violencia, el lenguaje inclusivo y no sexista sean temas de diálogo comunitario. Celebro que los hombres se estén preguntando por sus lugares de privilegios, que se están permitiendo expresar sus emociones y haciéndose la pregunta si es posible vivir como hombres de manera distinta en este mundo.

Por un lado, celebramos la apertura de estos nuevos caminos, pero también nos preocupa la complejidad, la polarización y fragmentaciones que vivimos como sociedad. Debieran preocuparnos las crecientes alianzas en nuestros países del conservadurismo político con el fundamentalismo religioso, pues éstas sustentan y justifican el machismo, el sexismo, la xenofobia, el racismo y la exclusión tanto en la sociedad como al interior del ámbito eclesiástico, con una fuerte negación a reconocer la igualdad y la diversidad como valores del Evangelio.

En este contexto de polarización social, pregunto: ¿Cuál es el rol de nuestras iglesias protestantes evangélicas herederas de una teología de la gracia y misericordia, que tiene como núcleo ético del evangelio el amor al prójimo y prójima? ¿Cómo transformar nuestras comunidades en espacios de resistencia política y esperanza a partir de la misericordia? (Mt 25,31-46).

Las hermenéuticas de género pueden ser un gran aporte para repensar nuestro lugar y nuestro rol como comunidades de fe. Una pastoral enfocada desde la mirada de género requiere mucha paciencia y persistencia, pues implica considerar la complejidad de las relaciones humanas y un trabajo de largo tiempo.

En Brasil hay un dicho que dice: “Água mole em pedra dura bate, bate até que fura” “agua suave en piedra dura, tanto golpea hasta que hace un hoyo”. El camino sólo se hace caminando. Desde nuestra experiencia afirmamos que hay que seguir porfiando, como el agua que golpea en la piedra, hasta que se logre mover/romper con tantas piedras que están

petrificadas en nuestras comunidades por el patriarcalismo. Piedras que construyen barreras y fronteras en lo comunitario, transformando la comunidad de fe a veces en un espacio excluyente y de opresión.

El desafío es atreverse a transitar desde una interpretación androcéntrica hacia una interpretación que haga aparecer toda la experiencia humana, proceso que pasa por detectar el patriarcado, de/construir sus múltiples expresiones, y buscar nuevos modelos que promuevan transformaciones en la iglesia y la sociedad.

La Biblia ha servido tanto para justificar la opresión y marginación, pero también ha servido para encontrar caminos de liberación, para animar y apoyar diferentes luchas por la igualdad y la justicia que nos permiten celebrar que a partir de nuestro bautismo, como señala el Apóstol Pablo, somos revestidos y revestidas de Cristo y “ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos y todas somos uno y una en Cristo Jesús” (Gl 3,26-28).

## **Bibliografía**

Irene FOULKES. Cómo leer la Biblia desde la perspectiva de género. Geocities.ws [http://www.geocities.ws/rebilac\\_coordcont/foulkes.html](http://www.geocities.ws/rebilac_coordcont/foulkes.html)

\_\_\_\_\_ video sobre La hermenéutica bíblica en perspectiva de género. <https://www.youtube.com/watch?v=8STpFyKAIBA>

Simone DE BEAUVOIR (1981). El segundo sexo. Madrid: Aguilar. p. 247

Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (2009). Caminhos de sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti editora.

Ivone GEBARA (2010). Vulnerabilidade, justiça e feminismos. Antologia de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti editora.

La Biblia de estudio. Dios Habla Hoy (2001). Sociedades Bíblicas Unidas. Impreso en Brasil.

# Aportes de la teología de la gracia en Juan Wesley al diálogo ecuménico latinoamericano

Jaime Alarcón y Ninrod Díaz<sup>1</sup>

## Introducción

El cristianismo nació dentro de un canon, cuya pluralidad religiosa literaria implica también una pluralidad teológica, albergando así, esta religión, la diferencia como una condición *sine quanon*. Infelizmente la Historia de la Iglesia Cristiana nos enseña que la convivencia y la búsqueda de la unidad, dentro de la diversidad (Cf. Juan 17,6-19), ha sido un aprendizaje largo que al cristianismo le ha tomado más de dos mil años madurar y comprender.

Dentro del mundo evangélico-protestante esta condición de la diferencia no le ha sido ajena, donde se ha privilegiado la búsqueda de una uniformidad de pensamiento teológico y doctrinal, por sobre una unidad en la diversidad. El protestantismo desde un principio nació con la diferencia teológica. Lutero no pretendía crear una nueva Iglesia, sino reformar la alicaída Iglesia Católica Medieval, pero esta forma diferente de pensar fue el motivo de su rechazo. Dentro de las mismas corrientes protestantes se van dando diferencias teológicas, lo que origina el surgimiento de nuevos grupos que constituyen iglesias separadas.

El tema teológico de la gracia analizado desde Europa, en general, tiende a centrarse en la redención personal como un acto imputado por Dios, lectura muy diferente a la realizada desde América Latina. Desde nuestro continente, la gracia perdona los pecados individuales de toda persona arrepentida, pero a esto se le suma el pecado estructural o social generado por personas que constituyen grupos económicos transnacionales y nacionales. Por otro lado, la justificación por la gracia, en la interpretación latinoamericana, adolece de un problema semántico descontextualizado. Se hace una doctrina abstracta, extraña y ajena a la Biblia y a la vida en sociedad, carente de una vinculación con el pecado social y con una justificación que también adquiere vinculaciones sociales.

El objetivo general de esta investigación es analizar, en la teología pastoral de Juan Wesley, el concepto de gracia y su contribución al diálogo

---

<sup>1</sup> Presentación de la tesis para optar al grado de Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico, por la PUCV.

ecuménico latinoamericano. Objetivo que se pretende alcanzar a través de tres objetivos específicos, a saber: Identificar el contexto histórico y las corrientes teológicas que influyeron en la antropología teológica de la gracia de este autor. Describir los principales énfasis de la gracia en su pensamiento teológico. Identificar la contribución de su concepción de la gracia al diálogo ecuménico latinoamericano.

## **Capítulo I: la Reforma Inglesa y el surgimiento del movimiento Wesleyano**

Este capítulo se estructura en torno a tres subtítulos que dan cuenta del proceso y contexto histórico, describiendo algunos énfasis de la reforma al estilo inglés, la que dio origen a la Iglesia Anglicana, de donde en el siglo XVIII, va a nacer el movimiento wesleyano con su particular concepción de la gracia.

### **1.1 La Iglesia oficial anglicana y la adopción de algunos énfasis de la reforma**

Diversos historiadores prefieren hablar en plural de “las reformas protestantes”, más que en su tradicional singular: la Reforma Protestante. Por esta razón el historiador Justo González califica a la reforma inglesa como la cuarta, antecedida por: la luterana, calvinista y anabaptista.

Al comenzar el siglo XVI, Escocia era aliada de Francia, e Inglaterra de España. A fin de fortalecer su alianza con España, Enrique VII, rey de Inglaterra, concertó un matrimonio político entre su hijo mayor, Arturo, heredero al trono y una de las hijas de los Reyes Católicos, Catalina de Aragón. El solemne matrimonio se realizó cuando Catalina tenía quince años. Lamentablemente, a los cuatro meses Arturo murió, y los Reyes Católicos propusieron una alianza entre la joven viuda y el hermano menor de Arturo, Enrique, a través de una dispensa papal.

Se podría afirmar que en la Reforma Inglesa confluyeron dos influencias que desencadenaron la independencia de Roma. Por un lado, se encuentra la situación personal del rey Enrique VIII en su afán de tener un heredero legítimo al trono. Y, en segundo lugar, la presión y anhelo de independencia de intelectuales simpatizantes de la reforma. Para ello era preciso el recurso al papa León X quien debía autorizar el divorcio, pero éste se negó desencadenándose la separación. Las razones que primaban en el secreto de la sede romana eran totalmente ajenas al Derecho Canónico, siendo la principal de ellas el hecho que Catalina era tía de Carlos V, quien a la sazón

tenía al Papa prácticamente en su poder, y a quien su tía había recurrido para que la salvase de la deshonra.

Lo paradójico de esta reforma fue que Enrique VIII se asumía como católico y, fue un luchador convencido contra Lutero. Sin embargo, las ideas luteranas, unidas al remanente existente de las de Wyclif (una Iglesia nacional independiente de Roma), circulaban por todo el país, pronto hicieron eco de un anhelo de independencia. Por esta razón se puede afirmar que las motivaciones reformistas fueron provocadas por estrategias de la política internacional o por las previsiones dinásticas más que por convicciones dogmáticas. Inmediatamente decretada la independencia de Roma, en abril de 1533, se concretó el divorcio y segundo matrimonio de Enrique VIII con Ana Bolena, del cual nació una niña la princesa Isabel, quedando la esperanza del heredero varón truncada.

## **1.2 Juan Wesley y su peregrinaje teológico de la gracia en un contexto del naciente capitalismo industrial.**

El siglo XVIII fue un siglo de una gran transformación para Inglaterra, tanto en el campo económico, como en el campo religioso. El rey Guillermo III implementó cambios para el desarrollo de la economía del país, además, instauró un nuevo sistema denominado monarquía parlamentaria. Por otro lado, la Iglesia Anglicana, la Iglesia oficial del reino inglés, reflejaba en su interior la estructura social y política del país; hablándose de una Iglesia Oficial (*Height Church*), y de una corriente eclesial contestataria denominada como la Low Church, en la cual son acogidas las clases pobres de Inglaterra. A esto hay que sumarle la fuerte influencia del humanismo racionalista que produjo el Deísmo.

Paulatinamente Inglaterra se consolidó como una gran potencia económica mundial, esto ayudado por su conquista militar sobre Francia en la guerra por la conquista de Bengala (región entre India y Pakistán) realizando un monopolio de la producción de lana y lino, y la extensión territorial sobre América y el Caribe, el monopolio del tráfico de esclavos desde África. Además de la aplicación de la revolución industrial que le permitió una rápida industrialización textil.

Esta fuerte industrialización textil fruto de la revolución Industrial implementada, generó el creciente fenómeno de una urbanización moderna, produciéndose una gran concentración de población en Londres, la capital del reino. Para finales del S. XVIII contaba con casi 900.000 habitantes, lo cual la convierte –para su época- en la capital más grande del mundo. Las consecuencias sobre los campesinos fueron enormes y catastróficas, debido al

alto desempleo, que produjo una emigración campesina hacia las grandes urbes. Como no tenían una capacitación industrial, formaron una población sobrante, migrante y sumamente desarraigada, la que fue reprimida por duras leyes.

En esta realidad sociopolítica vivió Juan Wesley (1703-1791), quien fue el decimoquinto hijo de una familia anglicana, y cuyo progenitor fue un apasionado religioso anglicano. Él no fue ajeno a su realidad, fue tomando conciencia social en su contacto directo con los que padecían miseria debido a los cambios en la economía inglesa. De esta forma empezó a cuestionar la despreocupación de los clérigos relacionados a las estructuras de poder. Por otra parte vio los efectos colaterales de la revolución industrial, lo cual lo llevó a escuchar el clamor de los oprimidos, desposeídos y explotados. Wesley, influido por el calvinismo, partió con una preocupación por atender las necesidades espirituales de la gente pobre, y poco a poco fue tomando conciencia y compromiso profético en denunciar la necesidad de cambios estructurales que revirtieran la injusticia social.

La justificación, Wesley, no podía vivirla sólo como una experiencia personal (espiritual y práctica) alejada del entorno de los demás feligreses, es aquí donde el concepto central de su teología, la gracia de Dios, adquiere vital importancia como centralidad en su enseñanza y predicación. Para Wesley el Evangelio es eminentemente social. El pensamiento de Wesley estuvo marcado por una concepción integral del ser humano, donde lo espiritual y la conciencia social van de la mano.

### **1.3 Justificación y gracia una visión sinóptica contextualizada**

Se describirá brevemente la concepción de la gracia en los más destacados teólogos de la tradición cristiana, tanto católica como protestante (Agustín, Lutero, Calvino y Arminio), resaltando el contexto socio-histórico desde el cual fue concebida.

Agustín (354-430) es considerado uno de los grandes teólogos del pasado. Declaró que el ser humano perdió su capacidad para vivir sin pecado, es decir, perdió su don de la gracia que era su capacidad para no pecar, de esta manera el pecado pasó a formar parte activa en su voluntad. Así su teología de la gracia se puede condensar en: El ser humano cuenta con el libre albedrío, y aunque piense que puede vivir bien, esto constituye pecado, porque sin la gracia que proviene de Dios la persona tiene la incapacidad de hacer lo correcto. En esta obra redentora, Dios ha seleccionado o predestinado a los que recibirán la gracia de ser salvos, de manera que la persona no tiene ninguna injerencia.

El siglo XV vio nacer en Alemania al monje agustino, Martín Lutero (1483- 1547), el gran reformador que dio inicio a la tradición protestante. La época medieval en la que vivió Lutero estuvo impregnada por un exacerbado sentido religioso del existir humano preocupado por la salvación y la condenación eterna. De esta manera las necesidades “espirituales” eran prioritarias, y los que ostentaban el poder religioso lo sabían, exacerbándose la venta de las denominadas indulgencias.

En Alemania las élites no miraban de manera positiva al papado, influenciadas por un naciente humanismo anti romano, el cual consideraba que coartaban las libertades germánicas. Lutero era parte de este creciente descontento con Roma, esto se ve reflejado en varias de sus tesis teológicas.

El aporte de Lutero a la teología cristiana fue proporcionar una mejor comprensión de la justificación, su comprensión fue tan importante que Ramírez lo llamó “La experiencia de la torre”. De esta experiencia religiosa surgieron profundas inquietudes en el reformador: ¿Cómo se puede ser justo a los ojos de Dios? La respuesta llegó cuando vislumbró que “la justicia divina entendida sólo en la perspectiva de la misericordia (...) había ocurrido tal como lo comentaba la epístola a Los Romanos. (Soranyana, 2009, p. 169). De aquí concluye que la justicia de Dios no se refiere al castigo exclusivo del pecador, sino que este vive por la fe en quien tiene esta justicia. No porque sea justo en sí mismo, ni por méritos, sino porque la justicia es un don, gracia de Dios. Enfatizando el luteranismo que la gracia produce una “imputación” de la salvación sobre la persona justificada.

En Francia emergió la figura de Juan Calvino (1509-1564), quien toma algunos de los conceptos de la reforma y le da su sello personal. No está clara su conversión al protestantismo, se presume que su acción fue motivada al incorporar en su reflexión elementos teológicos luteranos, como son la negación de la autoridad eclesial romana y la salvación sólo por fe. Este reformador se transformaría en el gran mentor de la imposición de un nuevo modelo de sociedad. En Ginebra se había abolido la misa y había abrazado el movimiento protestante. El modelo de gobierno centralizado en la Sagrada Escritura hizo de Ginebra una especie de ciudad-iglesia, donde el enriquecimiento económico era señal inequívoca de la aprobación divina. El Consistorio aseguraba la ortodoxia y la disciplina férrea y absoluta. Teológicamente, Calvino, afirmaba respecto del ser humano que éste fue creado con el propósito de conocer a Dios en su majestad y grandeza, haciendo de esto el propósito de la vida cristiana. Al igual que otros reformadores, tiene una mirada antropológica de la naturaleza caída, donde el ser humano ha sido afectado en sus capacidades mentales y espirituales por el pecado. Al igual que Lutero, Calvino sostenía la imposibilidad del ser humano

de obrar bien, ya que se encuentra en un estado de perversidad absoluta, de lo cual nacen sus malos deseos y que originan actos injustos. Es necesario que el ser humano pase por la justicia de Cristo, donde sólo la gracia de Dios y la obra regeneradora del Espíritu Santo pueden restituirle el libre albedrío.

Calvino sostiene –a diferencia de Agustín- una doble predestinación, enfatizando que Dios ha predestinado desde un comienzo (presciencia) a los que serán depositarios de su gracia y por ende de su salvación. Estos no pueden resistirse a esta atracción, y a su vez les otorga una gracia eficaz (salvífica) que derrota la resistencia de la voluntad humana, esto quita al ser humano algún tipo de injerencia en el proceso de salvación. El ser humano es justificado por la justicia de Cristo, por lo tanto, Calvino concluye, que todo el proceso de regeneración es iniciativa de Dios, aún el arrepentimiento es obra de la gracia de Dios. Ningún elemento externo (obras) servirá para reconciliarse con Dios, sino solamente la acción del Espíritu de Dios. Otros que rechazan la gracia, han sido predestinados para condenación.

De la teología de Calvino derivaron dos corrientes teológicas, la primera denominada supralapsarios, los cuales sostienen que Dios decreta la caída de la humanidad para que se cumpla el decreto de la reprobación. De esta forma la gracia eficaz sólo es otorgada a los elegidos, los demás son reprobados y esto ocurrió antes de la caída. La segunda corriente llamada infralapsarios, afirmaba que el decreto de elección y reprobación ocurrió después de la caída de la humanidad. Dios predestina a un grupo sólo por su misericordia, ya que toda la raza humana está condenada por su caída. Esta segunda interpretación de la doctrina de Calvino por una parte admite una gracia común, la cual no es salvífica y por otra una oferta de salvación para todos a través de la predicación del evangelio.

En Holanda nace Jacobo Arminio (1560-1609), considerado junto a Lutero y Calvino, como uno de los mayores exponentes de la reforma del s. XVI, teólogo que tuvo un importante número de seguidores de sus doctrinas. Arminio, aunque calvinista, no estuvo de acuerdo con la teología de la predestinación. Éste planteaba que debe entenderse desde una óptica cristológica, ya que Cristo es la fuente y causa de la salvación. La vida eterna es ofrecida a todos los seres humanos mediante la obra de expiación de Cristo, es decir la salvación es universal, ya que Jesucristo murió por toda la humanidad y su sangre es suficiente para redimirlos a todos. Los seres humanos, no tienen por sí mismo fe salvadora; en su estado de pecado no pueden hacer nada bueno, por esta razón necesitan ser regenerados por la acción de la gracia de Dios. Aunque la expiación es universal, es limitada por la fe de cada ser humano, esto se denomina gracia preventiva, es decir, puede ser resistida y hecha ineficaz por la perversa voluntad del pecador. Cada uno

debe aceptar su responsabilidad personal por su decisión frente al amor de Dios. Como la gracia de Dios se extendió, todos pueden ser salvos, no sólo un grupo de selectos por Dios (calvinismo), ellos deciden por sí mismos creer o no, esto conlleva afirmar que la gracia no es irresistible para el ser humano, sino que está determinada por la aceptación o rechazo (mal uso del libre albedrío).

## **Capítulo II: la gracia en la Antropología Teológica de Wesley**

### **1.1 Las características de la teología de la gracia en Wesley**

Wesley no sigue literalmente la tradición de la gracia de Lutero, con una antropología completamente negativa ya que el ser humano caído es completamente perverso. Wesley difiere de Lutero asumiendo que la imagen de Dios no se pierde, porque la creación divina conserva las marcas de la sabiduría de Dios, ella fue opacada por el pecado, pero no destruida. Para Wesley lo distintivo de la concepción de la gracia es la de regenerar la imagen de Dios en el ser humano, lo que hace posible una respuesta de la persona a la salvación dada por Dios.

Juan Wesley le adiciona a la visión luterana de la gracia, la concepción del Dios creador de la naturaleza: sabio, providente y amoroso de toda su obra. Concibiendo la ‘Gracia preveniente’ o anticipante, como el amor de Dios por toda su creación, esta gracia hace posible que una persona que no conoce a Cristo, pueda hacer una buena obra hacia su prójimo. En realidad, Wesley, leyó la ‘Teología de la Gracia’ de Lutero con lentes moravos y pietistas, no conoció a Lutero de su fuente primaria. Por eso criticando a los moravos su quietismo y pasividad, especialmente en cuestiones sociales, creía que esta dicotomía provenía del pensamiento teológico de Lutero.

Juan Wesley tomó la ‘Teología de la Santidad’ del teólogo calvinista holandés Jaime Arminio, introduciéndole algunas modificaciones. Para, Wesley, la santidad combina dos actitudes: piedad y obediencia. En la primera se manifiesta el amor hacia Dios y en la segunda el amor práctico hacia el mundo. Evidenciándose que como teólogo anglicano, Wesley, fue influenciado especialmente por la Patrística griega (estoica) en su formación y pensamiento.

Aunque la antropología de Lutero es Cristo-céntrica, esta misma hace posible que la persona redimida pueda hacer el bien a su prójimo; al mismo tiempo es paradójica, pues concibe al ser humano arrepentido como ‘simultáneamente justo por intermedio de la fe, aunque sigue siendo pecador’. Esto implica una forma de vida participativa en Dios, ya que solamente se puede ser justo reconociendo que se es justificado por la gracia de Dios, y este

estar en Dios trae como consecuencia un actuar en justicia con el prójimo. Lamentablemente Wesley conoció una antropología luterana distorsionada y extremista, proveniente de los escritos de los seguidores de la Reforma. Especialmente de los calvinistas-arminianos. Estos le otorgaron a la persona justificada una regeneración total imputada por Dios, pero le negaron la capacidad de una respuesta justa y amorosa en coherencia con su fe. En esta posición teológica tan sesgada se opone la gracia con las obras consideradas como méritos, inhibiendo, así, en el ser humano, su involucración en la salvación, traicionando el pensamiento original. Lutero nunca se opuso a las ‘buenas obras’, sólo enfatizó que ellas “no son una condición sino una consecuencia de la salvación”. Fruto de estos extremismos protestantes, en el siglo XIX, se dio origen a una aguda polémica entre católicos y protestantes debido a la forma en cómo concebían la gracia, ya que para los católicos Cristo otorgaba santidad; mientras que para los protestantes luteranos Cristo imputaba santidad.

La teología wesleyana nace en una dialéctica con el calvinismo. Mientras Calvino había puesto el énfasis sobre la perfección en la fe de los predestinados para salvación; Wesley llegó a rechazar la predestinación, y abrazando el arminianismo, enseñó que la plena salvación implica una respuesta de la persona a buscar la perfección de amor y obediencia. Según Wesley la fe no es el fin sino el medio para llegar a la meta de restaurar al hombre/mujer al amor de Dios, amor derramado en el corazón del creyente. De esta forma, en el metodismo la fe no es la causa de la salvación, sino la condición para recibirla. Así Wesley concibe una antropología más positiva, pues para él el Espíritu Santo actúa ‘en’ el interior de la persona y continúa ‘con’ ella en su proceso de maduración o crecimiento en la fe. La acción dinámica del Espíritu Santo en el ser humano es lo que constituye el elemento nuevo de la teología Wesleyana; colocándose el énfasis no en la capacidad humana, ni en la razón, sino en la fuerza sobrenatural de Dios que transforma al ser humano.

## **1.2 La experiencia religiosa de la gracia como transformación y respuesta**

En el siglo XVIII, la “experiencia” llegó a ser una fuente legítima de un conocimiento independiente de: la autoridad, de la tradición y la razón. La percepción de la realidad, a través de los sentidos, fue la contribución de John Locke a la ciencia que sentó las bases para el desarrollo de la modernidad. A partir de Locke la ‘experiencia’ fue concebida como una ‘evidencia’ o impresiones hechas sobre los sentidos físicos por el mundo externo, lo que otorga a la mente impresiones de la realidad y conocimiento del camino de lo que ‘realmente son’ las cosas.

Wesley –influenciado por Locke- negó cualquier conocimiento innato natural de Dios. Y así se opuso teológicamente contra Descartes y los Deístas de su época. Enfatiza que el sentido espiritual no es el mismo sentido físico, el que es incapaz de discernir las cosas de Dios. Aunque el sentido espiritual ha sido insensibilizado por la caída y los hábitos del pecado y la indiferencia, debe ser reavivado y sensibilizado por el propio Espíritu de gracia y verdad de Dios, con el propósito de percibir la evidencia de las cosas no vistas.

Wesley combinó el empirismo de Locke formando así, una epistemología de la experiencia religiosa en la cual Dios está presente en: el interior de la persona y en el ‘exterior’, en la realidad. Es decir, una experiencia como su contenido, pero a la vez, independiente a la experiencia que otros experimentan. Dios proporciona no sólo la continuidad de la experiencia, sino también un punto de comparación de esta misma, la que puede ser experimentada por otros en la Escritura, tradición, y la ‘predicación’.

Wesley supo combinar la razón con la intuición, pues describió su experiencia religiosa vivida en Aldersgate, bajo un estilo de un experimento lockeano, con agudas referencias empíricas (casi igual que un libro de notas de laboratorio):

“En la noche fui, muy en contra de mis deseos, a una sociedad en la calle Aldersgate, donde alguien estaba leyendo el prefacio de Lutero a la Epístola de los Romanos. Como a las nueve menos quince, mientras él estaba explicando el cambio que Dios obra en el corazón por la fe en Cristo, yo sentí un extraño ardor en mi corazón...” Él enfatiza la recepción del amor de Cristo, creando una respuesta auténtica en su corazón: “sentí la confianza solamente en Cristo para la salvación. (...) Y una certeza me fue dada, que él había cargado mis pecados, aun míos, y me salvó de la ley del pecado y de la muerte”.

De esta forma, la experiencia religiosa debe ser el motor del accionar en el amor del cristiano/a, no su excusa para quedarse en la introspección y no salir y abrirse al amor de su prójimo. Convertir la dimensión sanadora de la espiritualidad cristiana en un elemento fortalecedor del hedonismo, no es hacerle justicia al Evangelio, que bajo la perspectiva wesleyana es eminentemente social.

### **Capítulo III: hablando de la gracia y la catolicidad del evangelio desde América Latina**

Wesley al haber unido la teología de la creación con la teología de la salvación, llegó a concebir el pecado en dos dimensiones: un pecado personal

el que carga toda la humanidad, y un pecado estructural o social, que es el pecado que cometen las personas pertenecientes a la clase dominante sobre el resto de la población subordinada. Wesley aunque asume que tanto la culpa como la corrupción son heredadas, sin embargo asume el ‘Pecado Original’ como una condición que “no trae culpa sino sólo una predisposición hacia el pecado”. De esta forma distingue entre un ‘pecado innato’ y el ‘pecado actual’, argumentado que el ser humano es culpable por los pecados que comete voluntariamente, por tanto conscientemente.

Desde esta distinción entre el pecado individual y el pecado social se puede comprender la gracia justificadora de Dios en la fe de Cristo desde un contexto latinoamericano. Según la teóloga Elsa Tamez, desde América Latina, se aprecia un problema semántico con la interpretación de la justificación resultando abstracto, individualista y ambiguo. Se descontextualiza el pensamiento del apóstol Pablo. Por eso esta teóloga constata la incoherencia de muchas iglesias que tienden a espiritualizar la justificación para aparecer condescendientes frente a las clases dirigentes de la sociedad.

## **2. Descolonización e interrelaciones en América Latina**

Hablar de gracia en el siglo XXI resulta una verdadera paradoja, pues, así como en el siglo XX se anunció la ‘muerte de Dios’; ahora se anuncia la ‘muerte del prójimo’. El individualismo, la competitividad y la autosuficiencia son los valores que el sistema capitalista neoliberal ha impuesto a la sociedad globalizada; la que confía en el mercado como el ídolo postmoderno que satisface todas las necesidades del ser humano. Hablar de gracia desde Europa es muy diferente que hablarlo desde América Latina, pues, la gracia perdona los pecados individuales de toda persona, pero a esto hay que sumarle el pecado social. Hablar de la gracia desde el contexto latinoamericano significa asumir la condición histórica de continente colonizado y oprimido, ahora, por las empresas transnacionales.

## **3. La gracia en Juan Wesley y la contribución a la catolicidad del Evangelio**

La división de las Iglesias se encuentra en el uso de diferentes paradigmas filosóficos, más que en una experiencia común de la gracia. Por esta razón, Juan Wesley buscó la universalidad o catolicidad del Evangelio, fortaleciendo con ello la unidad y testimonio del amor. De sus sermones se puede deducir su profunda preocupación por conducir a los cristianos/as a vivir la ‘catolicidad del Evangelio’. Según Wesley: la ‘experiencia religiosa’

es la que impulsa al cristiano y cristiana, a cultivar esa santidad que enseña y que está enlazada a las palabras bíblicas, a través del poder del Espíritu Santo que guía a la persona a obrar con justicia en sus relaciones sociales y con la naturaleza. Distinguiendo que la experiencia cristiana está constituida por dos aspectos: por uno interior el “sentimiento” y otro exterior la “providencia”.

Wesley, aunque habló y predicó sobre las consecuencias del pecado en la persona y la sociedad, amplió la preocupación teológica a una realidad de la vida toda del oprimido de su época, y desde la experiencia y la intuición, se ocupó en darle un ‘sentido a la vida’ de los marginados por el naciente sistema capitalista inglés. De esta forma buscó la renovación del cristianismo y la conversión de las personas a Cristo. También la experiencia religiosa lo conectó con un sentimiento de gratitud hacia Dios, el cual lo impulsó a entrar en contacto, a través de la ejecución de la caridad, con su prójimo marginado por la sociedad industrial inglesa.

Wesley rescató la dignidad de la persona humana, es la gracia salvífica en Cristo la que dignifica a la persona y le otorga un profundo valor a la vida. Tuvo la sensibilidad para preocuparse de las personas marginadas y, denunciar proféticamente y sororalmente al sistema social y económico que producía la pobreza y desigualdad social de su época.

#### **4. El diálogo ecuménico y los desafíos para el testimonio y denuncia profética**

El ecumenismo busca, a través del diálogo, construir acuerdos de reconocimiento de lo común prevalente en las diferentes expresiones cristianas. Y el reconocimiento y valoración del otro/a permite superar la inercia cultural colonizadora de cosificar, definir y pretender oprimir y manipular al que piensa y cree en forma diferente. La valoración y reconocimiento de la alteridad del otro/a hace posible el comenzar a vivir bajo las dimensiones de la gracia de Dios.

El diálogo ecuménico bilateral entre la Iglesia Católica y el Consejo Metodista Mundial (WMC) lleva ya 40 años de existencia y, aquí se reconoce que existe la concepción de una santidad en la gracia común, que asume que el cristiano y cristiana camina en una salvación que no se obtiene por méritos, sino por la fe en Cristo. Si se reconoce que la gracia restaura la ‘imagen de Dios’ en la persona, entonces se reconoce el profundo valor de la ‘dignidad humana’. Por tanto, el trabajar por la defensa de la ‘dignidad humana’ implicaría denunciar proféticamente a un sistema que atenta contra esa dignidad del ser humano, como lo es el Sistema Capitalista Neoliberal. No con

la pretensión romántica de eliminarlo, sino de humanizar un sistema recuperando el legítimo rol de la economía.

La experiencia de diálogo ecuménico Católico–Metodista, ha levantado acuerdos que permiten el avance hacia un testimonio y denuncia profética conjunta, como una forma de dar un testimonio de unidad y aportes a la humanización cristiana de la sociedad chilena.

## **Conclusión**

Respondiendo la pregunta de investigación debemos afirmar: La concepción de la gracia de Juan Wesley es coherente con los principios teológicos del anglicanismo, al concebirse como *iglesia de vía media entre lo católico y lo protestante*. Esta posición teológica ofrece una ventaja para el diálogo ecuménico, ya que está más cerca de ambos sectores extremos. Para la fe católica la concepción de la Gracia de Wesley es muy similar a su propia interpretación, más cercana y familiar. Para el sector protestante, Wesley, aunque siempre fue visto como un teólogo incómodo por lo peculiar de su interpretación, no se le puede negar que su interpretación de la gracia está dentro de la concepción teológica protestante. Y para ambos sectores deberá ser una tarea digna el rescatar y defender la dignidad humana, como algo invaluable e irreductible, algo que está por sobre todo sistema creado por el ser humano.

**Petición y respuesta: interacciones en el relato  
de Jesús y la mujer sirofenicia  
(Mc 7,24-30)**

**Por Omar Cifuentes y Robinson Reyes<sup>1</sup>**

## **Resumen**

El presente artículo constituye un aporte a la comprensión del relato de Mc 7,24-30, de gran riqueza interpretativa, y que en la historia de la teología ha sido abordado desde diversas perspectivas, centrándose en temas como la pureza-impureza, el trato con el extranjero y la apertura de la misión a los gentiles y, en el último tiempo, en problemáticas como la inmigración, la igualdad de género, la diversidad sexual, el diálogo entre las religiones y la economía.

## **Introducción**

En nuestro caso, nos enfocamos en las interacciones que se observan en el relato (en especial las suscitadas entre la mujer sirofenicia y Jesús) y los elementos que las caracterizan. Para ahondar en ello, realizamos un análisis que consideró los siguientes objetivos: 1) identificación de los elementos presentes en las interacciones, particularmente en los diálogos; 2) análisis del comportamiento de los protagonistas en relación con su cultura; 3) distinción de los puntos de encuentro y de ruptura en los diálogos; y 4) identificación de los elementos que caracterizan las interacciones entre los protagonistas; esto, mediante una metodología de análisis narrativo. Este proceso lo desarrollamos en dos fases: la primera, de análisis de los aspectos clave de la narración, y la segunda, de análisis de las interacciones presentes en el relato.

Este enfoque atiende lo que ocurre a los personajes del relato, entre sí y en relación con su entorno (cultura, política, religión), en una dinámica bidireccional, donde los participantes afectan y son afectados, en diversos niveles, y donde cada nueva interacción vuelve a afectar a sus participantes.

---

<sup>1</sup> Presentación de la tesis para optar al grado de Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico, por la PUCV.

## 1. El método

El método de análisis narrativo se orienta al estudio de los efectos productores de sentido que el texto genera en el lector, efectos que tienen relación con la disposición que éste –el lector– tiene hacia el relato. Asimismo, pregunta por la función de los detalles del texto, concretamente, por qué aparecen en tal o cuál lugar, o qué quieren transmitir al lector (Marguerat y Bourquin, 2000); lo aborda desde las acciones o secuencias presentes en él, desde lo que en él se presenta como portador de la acción, y desde las relaciones que suceden o existen entre ellos; y busca destacar los recursos lingüísticos empleados por el narrador (Egger, 1990).

¿Por qué optamos por este método? Por dos grandes razones: 1) Por la riqueza del relato como narración, y; 2) por la respuesta coherente de este modelo, que favorece la identificación de las interacciones presentes en la narración, objeto de nuestro estudio. El relato, concebido como el sustrato de la narración, se compone de dos elementos: 1) la historia contada, que refiere al ámbito literario y no histórico (lo que se cuenta), y 2) la enunciación que le plasma el narrador desde su particular punto de vista (cómo se cuenta). En consecuencia, implica un proceso de comunicación entre autor y lector, similar a lo que ocurre al ver una película, donde las imágenes y sonidos nos transportan a otro mundo (al mundo narrativo, con su pasado y futuro imaginarios, con su propio universo de valores) haciéndonos participar de sus escenas y compartir los pensamientos y emociones de los personajes (Marguerat y Bourquin, 2000; Rhoads, Dewey y Michie, 2002; Weren, 2013).

Para la producción de sentido, es fundamental delimitar el texto, desde la obra literaria completa (lo que llamamos “macro-relato”), hasta un episodio narrativo particular o específico, (el “micro-relato”). Por macro-relato entendemos el todo del evangelio de Marcos, documento repleto de episodios de gran riqueza narrativa, evidenciada por la intensificación y resolución de las tensiones contenidas en las interacciones narradas; y por micro-relato, en general, los cuadros sucesivos más pequeños, al igual que las escenas de un montaje cinematográfico (en nuestro caso, el texto de Mc 7,24-30). Esta delimitación permite generar ciertos acercamientos y exclusión de otros, y para realizarla, el narrador cuenta con las variables de tiempo (cambios cronológicos), lugar (cambios en el espacio), personajes (cambios en el conjunto de actores) y tema (como principio unificador del relato) (Marguerat y Bourquin, 2000).

Asimismo, es muy importante distinguir los aspectos clave de la narración, a saber: el *narrador*, o el intermediario a quien el autor ha delegado la tarea de contar el relato, que no es solamente la persona que habla o escribe, sino puede ser entendido como el modo en que el relato es contado, lo que

implica una voz, puntos de vista, creencias y ética (del narrador), esto es, un modo de dirigirse al lector; el *escenario* o *marco* que comprende el contexto social, geográfico y temporal, esto es, un orden particular, el conjunto de datos que constituyen las circunstancias de la historia contada; la *trama* que se refiere a los sucesos, a la estructura que unifica la historia, enlazando y organizando las peripecias del relato en una historia continua, asegurando la unidad de acción, y dando sentido a los elementos del relato; los *personajes* que son los actores de la narración, con todas sus características: identidad, origen socioeconómico, motivaciones y conductas, modos de interacción, lugar del relato en que aparecen y/o desaparecen, cambios que experimentan a raíz de la influencia de los sucesos, a través de lo cual se van definiendo a sí mismos; y, por último, la *retórica*, que se refiere a los modos en que el autor del texto utiliza los distintos rasgos de la narrativa, con el propósito de persuadir a los lectores para que entren al mundo narrativo del relato (Egger, 1990; Marguerat y Bourquin, 2000; Rhoads, Dewey y Michie, 2002; Weren, 2013).

De los aspectos recién descritos, el más importante es la trama, cuyo descubrimiento se logra a través de la identificación del par nudo-desenlace (sin el cual no existe) o de la acción transformadora, esta última, definida por su carácter decisivo, y por operar sobre el elemento trascendental del relato; lo cual no quiere decir que esté ubicada, por defecto, en el centro de la narración, o que sea descrita en forma más pomposa o extensa. Así, para su análisis se destacan dos modelos, a saber, los esquemas terciario y quinario. El esquema terciario, como su nombre lo indica, descompone la trama en tres momentos: el nudo, el cambio y el desenlace, o bien, complicación, clima y resolución; y el esquema quinario, en cinco: 1) la *situación inicial*, también llamada *exposición*, que informa al lector sobre las circunstancias de la acción, introduciendo lo que va a ser transformado en el transcurso de la trama; 2) el *nudo*, que es el momento desencadenante de la acción, donde se introduce la tensión narrativa, pudiendo ser la exposición de una dificultad, un conflicto, un incidente, una traba para la resolución del problema; 3) la *acción transformadora*, situada en el plano pragmático (acción) o cognitivo (evaluación), que es la que cambia la situación inicial, pretendiendo eliminar la carencia o perturbación manifestada por el relato; 4) el *desenlace*, o *resolución*, que expone la resolución del problema anunciado (desata el nudo), suprimiendo la tensión mediante la aplicación de la acción transformadora en las personas involucradas, o describiendo la manera en que la situación es restablecida a un punto anterior; y 5) la *situación final*, que expone el nuevo estado o el retorno a la normalidad, después que la tensión narrativa se ha aplacado (Marguerat y Bourquin, 2000).

Por último, cabe señalar que, dentro de los modelos de análisis, el esquema quinario se ha consolidado como un modelo canónico que ofrece una delimitación ordenada en etapas sucesivas, a través de las cuales transcurre la escena. Sin embargo, es necesario recordar que no todos los modelos pueden ser empleados adecuadamente en el análisis de un texto bíblico, dependiendo esto, sobre todo, del tipo de texto que se pretende analizar.

## 2. Análisis

El proceso de análisis del texto bíblico se desarrolló en dos fases: 1) un análisis de aspectos clave de la narración, tanto en el macro como en el micro-relato (a saber: el narrador, el escenario o marco, la trama y los personajes); y 2) un análisis de las interacciones presentes en la trama del relato (a partir del modelo del esquema quinario).

Para efectos de este estudio utilizamos el texto castellano de La Biblia de las Américas, de The Lockman Foundation, por su exactitud literal al idioma original y por su consecuente claridad, como base para el análisis de la narración; y el “Novum Testamentum Graece”, en su 28ª ed., de la Deutsche Bibelgesellschaft, más conocido como “Nestle-Aland 28”, para el análisis de palabras clave en el texto griego. Por tanto, todas las referencias bíblicas, remiten a estas dos versiones.

### 2.1. Aspectos clave de la narración en el macro-relato

El *narrador* cuenta la historia en tercera persona, alejado de los hechos, del espacio y del tiempo de las narraciones, pero introduce énfasis y propósitos definidos; no busca la neutralidad, al contrario, juzga y a veces toma partido al destacar características a favor o en contra de una u otra posición; es omnisciente, lo sabe todo, los pensamientos, intenciones, sentimientos, actitudes e información sobre los personajes, y los hace hablar desde su lugar social (por ejemplo, como hombres o mujeres, como autoridad, como puro o impuro, etc.).

Los *escenarios o marcos* crean el ambiente del relato, y se configuran conforme a la intención del narrador, predisponiendo a sus lectores para lo que les quiere transmitir. Hay escenarios cargados de significado que otorgan sentido a las narraciones por sí mismos o a partir de su interacción con los personajes, revelando características personales o sociales; en raras ocasiones son neutros, al contrario, habitualmente crean el escenario propicio para los encuentros, disputas, conflictos, curaciones, etc., que marcan las principales líneas argumentales del relato.

La *trama* gira en torno a la alegría-decepción de los interlocutores de Jesús, a causa del cumplimiento-incumplimiento de sus expectativas. Esto, evidentemente, sumerge a Jesús en conflictos permanentes, sobre todo con tres tipos de personajes: las fuerzas no humanas (espíritus inmundos, demonios), las autoridades y sus propios discípulos.

En cuanto a los *personajes*, Jesús es el protagonista principal, con múltiples rasgos que van manifestándose en el transcurso de la narración. Aquí, lucha contra espíritus inmundos, la naturaleza, autoridades, y los discípulos; está presente en todos los conflictos; y sana donde hay fe. Respecto de otros personajes, encontramos a los discípulos, Juan el Bautista y sus discípulos, la madre de Jesús, sus hermanos, sacerdotes, fariseos, publicanos, la muchedumbre, mujeres, niños, Satanás, espíritus inmundos, demonios, personas que padecen enfermedad, entre otros.

## 2.2. Aspectos clave de la narración en el micro-relato

El relato de Mc 7,24-30 nos remite al encuentro entre Jesús y una mujer sirofenicia y pagana y a un diálogo centrado en un punto fundamental para la teología judía, a saber: la preeminencia de los hijos de Israel como receptores de las bendiciones divinas.

En esta escena, el *narrador* comienza con una acción de Jesús (“levantándose”), que constituye un desplazamiento fuera de los límites de su tierra (se fue a la región de Tiro); luego, presenta el escenario (una casa en la región de Tiro), describe la actitud inicial de los personajes (Jesús queriendo pasar inadvertido, una madre gentil postrada y rogando por su hija), e introduce cada intervención de estos (“él le decía”, “ella respondió”, etc.); conoce los pensamientos y las intenciones de los personajes (de Jesús dice que “no quería que nadie lo supiera”), entrega información personal sobre éstos (de la madre, dice que “era gentil, sirofenicia de nacimiento”), y habla sobre los problemas que portan (“cuya hijita tenía un espíritu inmundo”).

El *escenario* es principalmente una casa en la región de Tiro, zona limítrofe con la tierra de Israel, con historial de conflicto entre sus habitantes. Jesús se dirige a tierra extranjera, llega a una casa, y disputa sobre aspectos relacionados con la ley judía con una mujer sirofenicia.

La *trama* es la siguiente: Jesús se dirige a una casa en la región de Tiro con el propósito de pasar desapercibido, pero no lo logra, pues muy pronto llega una mujer gentil y sirofenicia a rogarle por sanidad para su hija. La mujer, luego de “escuchar” acerca de Jesús acude a él, y postrada “a sus pies”, le ruega que expulse un espíritu inmundo de su hijita posesa. Jesús, al principio, muestra reticencia, empleando duros términos para evidenciar el

rechazo: “deja que primero los hijos se sacien, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos”; sin embargo, la mujer persiste y responde: “pero aun los perrillos debajo de la mesa comen las migajas de los hijos”, lo cual acaba resolviendo el conflicto, y es reconocido por el propio Jesús con las palabras “Por esta respuesta, vete; el demonio ha salido de tu hija”.

En lo relativo a los *personajes* tenemos dos protagonistas, Jesús y la mujer sirofenicia, y dos figurantes, la hijita de ésta y el espíritu inmundo/demonio. Se describe a Jesús como alguien tranquilo (quiere pasar desapercibido), en principio autoritario, luego dialogante y dispuesto al cambio. Primero duro y distante, luego próximo. La mujer es gentil, sirofenicia de nacimiento (características que, en su contexto, describen indignidad frente a las bendiciones que otorga Jesús), mujer dialogante, con una agudeza mental destacable entre las mujeres de este evangelio, tenaz y firme en sus convicciones. Los figurantes –la hijita y el espíritu inmundo/demonio- poseen un solo rasgo, desempeñando un papel pasivo e invariable a través de toda la narración, pero suficiente para activar la trama.

### 2.3. Análisis de las interacciones en Mc 7,24-30 (micro-relato)

Entendemos como interacción “toda relación entre los personajes, entre los elementos de la narración, entre uno o más personajes y los elementos de la narración, y entre el texto mismo, es decir, entre las palabras y/o recursos que el autor o el narrador emplea para enunciar los hechos y transmitir sentidos”. ¿Cómo se manifiestan las interacciones? Se expresan, por ejemplo, en las oposiciones entre vida y muerte, judíos y no judíos, pureza e impureza, salvación y perdición, privilegiados y postergados (como las mujeres, los extranjeros, los que padecen enfermedades, etc.), triunfo y fracaso, entre otras.

En lo que respecta al análisis de las interacciones presentes en el relato, nos enfocamos en la trama, a partir de la observación de cinco etapas, conforme al esquema quinario (situación inicial (o exposición), nudo, acción transformadora, desenlace y situación final):

La *situación inicial* (v.24-25) presenta a Jesús retirándose para descansar, pero no puede; cruza las fronteras de lo suyo, y en tierra extranjera, interactúa con la cultura pagana, con las personas y sus costumbres.

En el *nudo* (v.26) el narrador destaca el origen religioso y étnico de la mujer, que conduce hacia una discusión que contiene el tema de la pureza e impureza, y que trasciende a la petición inicial de la mujer.

La **acción transformadora** (v.27-29a) es el clímax del relato: Jesús comienza oponiéndose a la petición de la mujer. En Marcos, dejar “primero” alude al anuncio preferente de la Buena Noticia a Israel antes que a los demás pueblos. Los “hijos”, son los que tienen derecho y preferencia sobre los que no lo son, y “no está bien” que sea de otro modo, dice Jesús; estos son los judíos, y los demás deben esperar que éstos “se sacien” antes de comer. “No está bien tomar el pan de los hijos y echarlo”, reafirma la precedencia en la mesa. Pero la mujer, desde una posición de inferioridad, toma la iniciativa e insiste en demostrar la legitimidad de sus ruegos (lo cual, finalmente, consigue). Su respuesta sobrepasa los argumentos de Jesús, derribando las barreras de pureza e impureza, y de precedencia (es decir, tiempo y espacio).

La respuesta de la mujer es atípica. Permanece en su lugar, hace caso omiso de los epítetos lanzados por Jesús. Rebate, e inicia una disputa. Aunque fue tratada con dureza, otorga razón a las palabras de Jesús (“es cierto”), y lo hace con respeto (“Señor”). Es más, utiliza esas mismas palabras, resignificándolas a su favor. Al respecto, destacamos la variedad de palabras que utiliza el narrador, para referirse a “los hijos”: 1) “sygatrion” (v.25) y “sygatos” (vv.26 y 29), que describen una relación de consanguinidad, queriendo decir que la hija es hija biológica de la mujer sirofenicia; 2) “Tekna” y “tekonon” (v.27), que también aluden al ámbito biológico, pero que incluyen el sentido de descendencia, es decir, los hijos son “hijos de”, concordantes con la respuesta de Jesús que remarca la prerrogativa de los judíos ante Dios, frente a los pueblos paganos; 3) “Paidion” (v.28) y “paidion” (v.30), literalmente, “niño”, “infante”, con sentido de “niño muy pequeño” (a su vez, es diminutivo de “país” = “niño”, “criado”, “siervo”), alusivos a una relación con el linaje, e igualmente a la disposición a la servidumbre, en este caso, de la mujer postrada. Así, al decir “aun los perrillos debajo de la mesa comen las migajas de los hijos” (7,28), suceden dos acciones en forma paralela: 1) la mujer reconoce la realidad: se reconoce a sí misma y a su hija como “perrillos” y como “hijos” (paidion) al mismo tiempo, y no deja de reconocer la preeminencia de los hijos de Israel (ta tekna), aunque unos son hijos mayores (tekna) y otros menores (paidion). Al respecto, no hay que perder de vista cómo la mujer cambia las palabras de Jesús, y cómo se reformulan los significados en el contexto de la disputa retórica: a) “se incluye” a sí misma y a su hija en el grupo de los hijos, pero como hijas menores (paidion), sin despojar de tal calidad, ni afectar el lugar de los hijos primogénitos, que son parte del linaje “original” (tekna); tampoco toma lo que es de éstos (el pan de la mesa); y b) espera su turno y come de lo que queda, esto es, migajas que caen al suelo (psikhífoon). Al mismo tiempo, reconoce su ubicación como hija: el suelo, debajo de la mesa, el lugar topográfico más bajo; pues, aun debajo de la mesa, el pan es el mismo pan,

aunque lo que se coma sean las migajas; 2) la mujer manifiesta sus aspiraciones: apunta a lo que sobra. Como ya señalamos, no discute que el pan sea de los hijos de Dios, sino pide por las migajas que produce éste, para los hijos pequeños. Quiere decir que para los perrillos, ella y su hija, postergadas y despreciadas, aún el último lugar posible, es lugar de alimento, de pan.

En seguida Jesús responde: “por esta respuesta, vete; el demonio ha salido de tu hija”, y se termina el diálogo. Al margen, el imperativo “vete” (en griego, “upague”), es frecuente en los relatos de curaciones de este evangelio (1,44; 2,11; 5,19; 5,34; 10,52), siempre acompañado de una obra posterior que evidencia la acción transformadora, ya sea por una orden de Jesús al respecto, o por la imposibilidad de esconder el milagro. Aquí, Jesús reconoce las palabras de la mujer (palabras con fe), lo cual puede ser visto como una resignificación de la filiación, que amplía el radio de acción en tres niveles: 1) ahora comen todos al mismo tiempo, no unos primero y otros después; 2) antes que comer en el suelo o en la mesa, lo importante es lo que se come, esto es, el pan; y 3) las migajas también son pan. Por estas palabras, se produce una transformación: Jesús cambia de actitud, y responde favorablemente a la mujer, operando la curación y realizando un envío; sin embargo, el cambio no es la respuesta, sino la apertura hacia la mujer y, por ende, hacia los paganos. Al final, es él quien reconoce a la mujer, así como el maestro aprueba a su discípulo. Le dice “vete”, y ella se levanta. Deja de estar postrada y cambia de nivel.

El *desenlace*, o resolución (v.29b) se evidencia en la respuesta favorable para la mujer, de su ruego por la expulsión del demonio que estaba dentro de la hija, iniciado en 7,26. Al respecto parece importante notar lo siguiente: cuando la mujer se postra y ruega a Jesús habla de “echar fuera”, “expulsar” al demonio de su hija. Pero, al momento de recibir la noticia acerca del cumplimiento de su petición, se le dice que el demonio “ha salido”. No hubo oposición, por lo tanto, no fue necesaria una acción forzada para la expulsión. Sin más, el demonio que se opone y que separa, en esta oportunidad simplemente se marchó; o, la respuesta de Jesús trascendió al diálogo, y el “vete” es la orden para su salida.

Por último, la *situación final* (v.30), presenta a la niña que ha sido liberada del espíritu inmundo y demoniaco. La diligencia de la madre ha arrojado resultados. El cambio es evidente. La hija que al inicio del relato era “sygatrión” ahora es decisivamente “paidión”. Las barreras que se imponían entre los paganos y Jesús han sido definitivamente franqueadas; el ocultamiento de éste, su primera indisposición al diálogo, los prejuicios étnicos, culturales y religiosos, han caído después de las palabras de la mujer.

### 3. Conclusiones

Con base en lo anterior, se concluye que:

- 3.1. El relato de Mc 7,24-30 no es una simple curación, un exorcismo o un milagro a distancia, sino una discusión sobre el problema de la misión en la iglesia del primer siglo. El evangelista busca entregar pistas para su resolución, a partir del cuestionamiento y actualización de algunos aspectos que entorpecían su avance, pero que eran fundamentales para la autocomprensión del ser judío, a saber, el pan, la mesa, la filiación de Israel y las normas de pureza e impureza. En resumen, pretendía resignificar el mensaje, re-llenarlo de sentido, y generar una nueva praxis.
- 3.2. El análisis del texto, a partir de la metodología del análisis narrativo, nos muestra que las dinámicas de resignificación de los elementos ocurren, ante todo, en el plano de la interacción, desde donde se desencadenan las tensiones que abren cuadros en el relato (sucesos), las supresiones que los cierran (resolución de la tensión), y en el intertanto, acciones de crítica y cambio que permiten la reformulación de significados y la creación de nuevos sentidos.
- 3.3. El punto central de la trama está en el diálogo entre Jesús y la mujer, de los vv.27-29. Aquí, la tensión de la rogativa es suprimida con la expulsión del demonio. Por tanto, el demonio, como fuerza opositora a Dios y barrera que separa, ya no está más entre la mujer y Jesús.
- 3.4. La mujer, con su argumentación, amplía el campo de operación de las bendiciones divinas, pasando de lo excluyente a lo incluyente: ya no hay primeros ni postreros, sino todos al mismo tiempo; los perrillos comen, en presente, el mismo pan que los hijos; la mesa dejó de ser el único lugar digno para comer: ahora también se puede comer en otros lugares, incluso debajo de ella, sin importar qué tan bajo se encuentre el ser humano, por más impuro e indigno que parezca el lugar a los ojos de los demás; y aunque sea poco en cantidad, aunque sean sólo migajas, éstas no dejan de saciar, porque son pan.
- 3.5. Con la propuesta de la mujer queda al desnudo el sinsentido y la irracionalidad de las barreras de etnia y género de su tiempo, desde el propio mensaje y praxis de Jesús, desde sus propias palabras; y con la respuesta de Jesús, queda en evidencia cómo estos muros son destruidos por el torrente de la gracia de Dios, y cómo éste, en realidad, juzga a las personas por lo que hay en sus corazones: “Por esta respuesta”, es decir, por las palabras de confianza, por la fe, es como realmente Dios nos mira y nos juzga.

Lo hasta aquí expuesto constituye una pequeña muestra de la enorme riqueza que contiene el micro-relato de Mc 7,24-30. Ni el texto ni el método

utilizado se encuentran agotados. A lo más, este trabajo intenta una aproximación al relato desde la perspectiva del análisis narrativo, teniendo en cuenta las interacciones que se manifiestan en el texto.

Consideramos que el enfoque, centrado en las interacciones, enriquece el trabajo de interpretación, radicando su importancia en la atención que brinda tanto a lo que sucede entre los personajes hablantes del relato, como a la relación entre éstos y su entorno (cultural, político, religioso). Dejando en claro que decimos “entre”, por cuanto la interacción ocurre en una dinámica bidireccional, donde los participantes afectan y son afectados, en diversos niveles y direcciones, y donde cada nueva interacción vuelve a afectar a sus participantes, incluyendo al propio lector, abriendo una fuente inagotable de producción de sentido.

#### **4. Bibliografía**

EGGER, W. (1990). *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*. Estella: Verbo Divino.

MARGUERAT, D. y BOURQUIN, Y. (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae.

RHOADS, D., DEWEY, J. y MICHIE, D. (2002). *Marcos como relato*. Salamanca: Sígueme.

WEREN, W. (2013). *Métodos de exégesis de los evangelios*. Estella: Verbo Divino.



# La Educación Cristiana y el Reino de Dios: una aproximación

Eduardo Vidal Villavicencio<sup>1</sup>

## Introducción

Durante mucho tiempo la educación cristiana estuvo circunscrita a un modelo que venía de un contexto cultural distinto al que estamos insertos. A partir de esta realidad, la educación cristiana, en algunos aspectos, se transformaba en un instrumento de aculturación, alejándose del propósito del Evangelio del reino.

El objetivo de esta investigación es: que la educación cristiana debe facilitar que las personas se apropien del Evangelio del reino de Dios desde el contexto que vivencian los destinatarios de la Educación. Por ello, educación cristiana y reino de Dios surgen en una relación constitutiva, que debe ser pensada.

De lo anterior cabe la pregunta: ¿Cómo la educación cristiana asume las características del reino de Dios?

Para responder a esta interrogante realizamos una investigación cualitativa de fuentes bibliográficas respecto de los conceptos de educación cristiana y reino de Dios.

El objetivo general de este trabajo es establecer: ¿Cómo la educación cristiana asume las características del reino de Dios?

A partir del objetivo general se plantean los objetivos específicos y estos son:

1. Identificar algunas de las principales características del reino de Dios.
2. Analizar distintas comprensiones de educación cristiana.
3. Identificar las características del reino que están presentes y/o ausentes en las comprensiones de educación cristiana analizadas y algunas de sus implicancias en la vida de las comunidades cristianas.

---

<sup>1</sup> Resumen de tesis para optar a la Licenciatura en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecueménico, por la PUCV.

## Capítulo I

Establecer algunas de las características del Reino de Dios.

Para responder a la pregunta de investigación, fue necesario iniciar este trabajo, indagando la definición de reino de Dios y algunas de sus características que mencionan algunos autores (J. Jeremías, J. Multmann, J. Sobrino, R. Schnackenburg, y otros), que han trabajado el tema.

### 1. Buscando una definición

En primer lugar, no existe una definición de reino de Dios. Los textos bíblicos dan cuenta que en Jesús no existe la intención de definir este concepto de manera explícita. Sin embargo, le dio contenido al reino de Dios de varias formas, entre otras, por medio de las parábolas, las sanidades a enfermos (milagros), las bienaventuranzas, también por las enseñanzas, en las comidas y la forma de relacionarse con su contexto.

En los Evangelios sinópticos encontramos este concepto de manera muy abundante. Jesús explicó la naturaleza del reino de Dios por medio de una variedad de imágenes, metáforas y parábolas. No obstante, es aquí donde aparece una dificultad, porque a pesar de lo afirmado o dicho por Jesús, el reino de Dios “nunca es definido precisamente en la Biblia” (Leithart, 1992, p. 1-2). Ni tampoco por Jesús.

Probablemente en Jesús no existe la urgencia o necesidad de definir reino de Dios, toda su vida fue una forma de develar el sentido y señorío divino de lo que era el reino de Dios. Osa plantea que reino de Dios es “el centro de la predicación Jesuana”. Dice además que: *“El reino de Dios concentra toda la predicación de Jesús y no sólo su predicación, también, su actividad. El reino de Dios resume la misión de Jesús, es la clave para entender su entero mensaje, encierra toda su pretensión pública”*.

Las diversas definiciones y acercamientos al concepto “reino de Dios” dan cuenta que ninguna de ellas lo agotan ni en sus posibles contenidos como tampoco en sus características.

Sin embargo, autores tales como, W. Kasper, J. Jeremías, K.L. Schmidt, H. Küng, J. Multmann, J. Sobrino, R. Schnackenburg, le asignan importancia vital al reino de Dios en el discurso de la predicación evangélica de Jesús, incluso algunos de ellos piensan que Jesús predicó el reino de Dios y no predicó la creación de la Iglesia, ni a Dios, ni la salvación (Floristan, 1999).

Los evangelios sinópticos identifican el reino de Dios en la persona de Jesús, y al iniciar su ministerio lo hace a partir de la proclamación del reino de Dios.

Moltmann (1997), de un modo simple y claro, afirma que Jesús y reino de Dios son inseparables y define breve y escueto: “Jesús es el reino de Dios o el reino de Dios es Jesús” (p. 13).

El reino de Dios es central en la predicación de Jesús. Este concepto tiene dimensiones teológicas, escatológicas, éticas, valóricas y soteriológicas. Representa para sus discípulos y también para todos los creyentes y seguidores de Jesús la esencia del mensaje evangélico, por lo tanto, para la Iglesia es de máxima importancia debido que constituye la buena noticia para los seres humanos, toda vez que le da sentido a la predicación, trayendo el mensaje de esperanza para todos los oprimidos, pobres, sencillos y marginados del mundo.

Relectura de algunos autores sobre el concepto reino de Dios.

Casidoro Floristan, Jorge Pixley, Carlos María Galli, Jürgen Moltman, Alonso Schökel, u otros.

En pocas palabras el reino de Dios se puede definir por sus características y por lo que nos demanda; es temporal, pero a la vez es escatológico, es para participar de él viviéndolo plenamente de acuerdo con las enseñanzas de Jesús, no nos deja indiferentes, nos exige definirnos, debemos anunciarlo, especialmente a los débiles, porque en un mundo con signos de sufrimiento, desesperanza y muerte, el reino de Dios es esperanza. Trae libertad a los cautivos como lo anuncia Isaías (Is 61,1-2) y lo refrenda Jesús al iniciar su ministerio en la Sinagoga de Nazaret en su discurso inaugural (Lc 4,18-19). La Iglesia debe anunciarlo porque es mandato de Jesús, y por lo demás es el núcleo central de la proclamación evangélica.

## **2. Reino de Dios por medio de las parábolas y curaciones a enfermos**

Jesús habla del reino de Dios a partir de su realidad, una realidad conocida por su auditorio, su entorno comprende su mensaje por medio de la esperanza mesiánica debido a su situación de opresión vivida por siglos y lo hace por medio de parábolas.

### **2.1 Las Parábolas**

Una definición de parábola: “La parábola es un género literario que sensibiliza la idea mediante una imagen. En la antigüedad y, por tanto, también en la Biblia— se halla muy extendido el lenguaje figurado”.

Señalaremos dos objetivos en el uso que Jesús le da a las parábolas. Primero, la simpleza de su contenido, respecto de lo cual Joachim Jeremías (1974) señala: “Se admite generalmente que las imágenes se graban en la

memoria más fijamente que los temas abstractos” (p. 9). Esto lo percibimos en las parábolas que enseña Jesús, las cuales contienen imágenes y significantes muy cercanos y conocidos para el auditorio que le escucha.

El segundo propósito que buscaba Jesús, era provocar una respuesta del oyente. Este por sí mismo saca conclusiones de su cercanía o su lejanía con el reino pues las parábolas expresan, aclaran, señalan y revelan el contenido del reino de Dios (p. 126).

Mediante el uso de este recurso, Jesús hacía más comprensible a su auditorio la idea de reino de Dios. Esta idea tiene una correspondencia temporal, ahora y aquí, tiene un contenido escatológico como signo potente de esperanza para aquellos que son atormentados por este mundo opresor. Además, tiene un contenido misiológico muy importante para los fines y propósito del mensaje evangélico de Jesús y posteriormente para la Iglesia.

Las parábolas no dejan indiferentes ni a los discípulos ni a nosotros, por medio de ellas Jesús muestra el camino de la salvación, y éste es un regalo de Dios por misericordia, los regalos se reciben, no se pagan no se cuestionan, todo lo bueno que hagamos no es mérito para salvarnos, todo lo bueno es respuesta a la salvación. Frente al regalo no podemos negarnos ni oponernos.

De la lectura de las parábolas se desprenden exigencias y definiciones.

## **2.2 Curación de los enfermos, los milagros**

Algunas definiciones de milagros:

- Mester, (2000) define milagro como; “un acontecimiento sin explicación lógica o racional, un hecho que va contra las leyes de la naturaleza. Un determinado fenómeno sin una explicación científica.” Además, señala que el común de la gente, pensaba que todo lo que no era parte de lo cotidiano o normal, y que provocaba asombro y admiración entraba en ámbito de lo que se señala como milagro.
- Iglesias, (s.f) (en “Los milagros de Jesús como signos reveladores de su identidad” para no confundir con la Iglesia) ve el milagro en la Biblia en general, y en los Evangelios en particular, como un acontecimiento que llama la atención de las personas, manifestando la intervención de Dios de una manera especial, mostrando su poder y su amor hacia los seres humanos, dándoles a entender que su presencia está presente de forma ininterrumpida en el mundo, mostrando la salvación hacia su creación.

En el relato de milagro “Jesús sana a un ciego de nacimiento” (Jn 9,1-12). Las palabras de los discípulos revelan el pensamiento que la sociedad

judía tenía respeto de los enfermos. Sin embargo, Jesús con su acción muestra que ningún ser humano queda exento del amor de Dios.

Los que padecían enfermedades eran objeto de discriminación social y religiosa, frente a este hecho los Evangelios relatan que Jesús no sólo acogió a estas personas, además obró milagros en muchas de ellas. Con esto Jesús venció la barrera de la discriminación, logrando reincorporar a esas personas a la sociedad. Aquí descubrimos otro rasgo del reino de Dios, como es la inclusión, pues tal como acabamos de decir Jesús, por medio de las curaciones y milagros, se abre a aquellos que la sociedad de la época excluía. Era Dios actuando en favor de los discriminados.

Es muy interesante descubrir que la mayoría de los relatos de milagros se desarrollan en la periferia de Israel y en lugar profano (Peláez y Padilla, 2009).

- Los milagros, como signos visibles del reino de Dios, constituían un acercamiento de Dios hacia las personas oprimidas por la propia enfermedad y por la discriminación de la cual eran objeto.
- El milagro para ellos significaba la transformación del mundo, ya que estos signos del reino suceden en un momento determinado de sus historias.
- Además de lo ya señalado también estaban presentes la opresión del sistema religioso y social del contexto judío y el peso del imperio romano expresado en los altos impuestos que el imperio les cobraba o la presión militar.
- Por esta razón es tan relevante el anuncio del reino de Dios a través de milagros por parte de Jesús, ya que hace vivir de manera plena la realidad de Dios, una realidad negada a mucha gente por los reinos de este mundo, tanto en la época de Jesús como en la actualidad.
- Jesús desafiaba a sus discípulos a compartir la vida con todos los seres humanos, y también hoy nos desafía a compartir con otros para comprender su realidad, para apoyar desde nuestra realidad transformada por Dios.
- Y desde nuestra experiencia como cristianos practicar la solidaridad y compartir la esperanza especialmente en un mundo con tantos signos de muerte lo que trae consigo desesperanza (Suárez, 2010).

## **Conclusión**

Diremos que, reino de Dios es un concepto ampliamente trabajado, especialmente en las últimas décadas. A pesar de este esfuerzo, no ha sido posible encontrar una definición que agote el contenido del concepto. Sin

embargo, existe consenso que el reino de Dios es central en el mensaje de Jesús.

De un modo simple, Jesús expresa los contenidos del reino en las parábolas. Los conceptos que expresan y manifiestan los contenidos del Reino son: Esperanza, solidaridad, perdón, paz, justicia, amor, inclusión entre otros.

El anuncio del reino invita a todos los que escuchan o leen el mensaje de Jesús, a participar de él, a pronunciarse, a vivirlo plenamente.

La dimensión del reino de Dios no se circunscribe sólo al anuncio a través de las parábolas. Los actos solidarios de Jesús están plenamente identificados en los milagros y los sujetos y objetos de estos actos solidarios son los sencillos, los pobres, los pecadores, los débiles, aunque el espectro de receptores de los milagros de Jesús como signo y señal del reino de Dios eran y son todos los seres humanos que necesiten de la misericordia de Dios.

## **Capítulo II: Educación Cristiana distintas comprensiones: algunas definiciones de educación**

### **Educación como asunto antropológico**

Desde su nacimiento el ser humano es un ser dinámico. Recibe estímulos que requieren respuestas. Esta acción intencionada de su entorno es parte del proceso vital que todo individuo vive y estas respuestas son lo que llamamos conductas, las cuales, en muchos casos, condicionan la supervivencia. A medida que el ser humano crece, es necesario moldear éstas y otras conductas y a este proceso de adquirir, modificar y aprender modos de conductas es lo que se llama educar (Pérez, 2011).

Por medio de la educación el ser humano adquiere las características propias de la cultura en la que está inserto. La educación permite que el ser humano sea "...mejorable como ser en cuanto es capaz de educación: su espíritu es mejorable" (Fernández, 2016, p. 53). El crecimiento humano no sólo es físico, es también crecimiento como ser social, lo que le permite minimizar las carencias inherentes al ser humano.

### **Definición de educación**

Diremos que cuando hablamos de educación "se alude al conjunto de actividades y procedimientos que de manera intencional, sistemática y metódica realizan los educadores sobre los educandos para desarrollar las

cualidades y habilidades que toda persona posee.” (Ander, 1997, p. 62).

Rodríguez. (2011) afirma que el concepto “educación viene del latín “educere” que significa guiar, conducir, formar o instruir” (p. 36), y define educación de tres formas;

1. Como transmisión de conocimientos, valores, costumbre y formas de actuar.
2. Vinculación y concienciación cultural, moral y conductual por medio del cual se aprenden los conocimientos, normas, modos de ser y formas de ver el mundo, además de crear nuevos conocimientos.
3. Proceso de socialización formal de los individuos de una sociedad. (p. 36).

En América Latina se ha hecho un esfuerzo por redefinir este concepto

Paulo Freire, definió la educación como instrumento formador de personas. Asimismo, determinó que existen dos tipos o estilos de educación a las cuales llama “bancaria que vuelve a las personas menos humanas, porque las aliena y las convierte en dominadas y oprimidas y otra liberadora, que hace que ellas dejen de ser lo que son, para ser más conscientes, más humanas” (Streck, Rendín, Zitkoski, 2015, p. 168).

Para nuestra investigación definiremos el concepto de educación como toda acción sistemática, intencionada que busca cambiar, modificar o promover nuevas conductas o reproducir formas específicas de una cultura determinada, que permita a las personas adaptarse a la vida, lograr la sobrevivencia, o por medio del proceso educativo recrear modos o estilos de vida. Este proceso educativo es continuo y dura toda la vida, nace con el ser humano y termina cuando éste muere.

## **2.1 Educación Cristiana**

La educación cristiana es el espacio o el lugar donde las Iglesias preparan a los creyentes para colaborar con la misión de Dios.

No existe una sola definición o concepción de educación cristiana. Por ello se hace necesario abordar algunas de las distintas concepciones que a este concepto se le ha dado, especialmente en América Latina para poder descubrir, a partir de ellas, la riqueza de concepto y así encontrar características comunes que le otorgan su identidad.

### **2.1.1 La Educación Cristiana y sus distintas concepciones**

Las iglesias están involucradas en el proceso de educar, pues ellas desean transmitir la forma de concebir, de enfrentarse al mundo y por lo tanto

de vivir la vida desde una visión en particular. A esta educación se le da la característica de cristiana porque su antropología nace a partir de la fe expresada en conceptos propios de la teología cristiana.

Es por ello que la educación cristiana tiene una tarea y un objetivo específico, a saber: proclamar y vivir el reino de Dios, lo que es el centro de la religión cristiana (Blank, 2001).

El concepto educación cristiana nace a principios del siglo XX, en los inicios de la teología Neo-ortodoxia como respuesta a la teología Liberal. Se da una mayor importancia a la Biblia y a su contenido, tomando distancia del aporte de la pedagogía y dejando de lado las consideraciones de la teología liberal, la cual le asignaba un alto valor a la experiencia humana. (Streck y Wachs, 2011). A partir de allí se le han asignado distintos significados.

Durante años esta propuesta de educación cristiana se redujo a lo que se llama, dentro del mundo protestante o evangélico, la Escuela Dominical, que definía la educación cristiana como un ejercicio pedagógico bíblico.

Y es precisamente en este punto del alumno y su contexto donde se produce una distancia entre el concepto de Escuela Dominical y educación cristiana. Es, a partir de la década de los setenta, cuando irrumpe con fuerza la influencia del educador brasileño, Paulo Freire, quien plantea que para el proceso educativo es necesario considerar al educando en su contexto, además de hacer de la educación un instrumento de liberación.

## **2.2 Conclusión**

Educación es un concepto dinámico, es parte de la vida, se inicia y se termina con ella. Está en constante evolución, ayuda al ser humano a enfrentarse y a adaptarse a los cambios que se presentan en la vida. Puede ser un instrumento de alienación o de liberación, tiene distintas expresiones, formales, no formales e informales.

La educación cristiana, es la herramienta que tiene y que usa la Iglesia para preparar a sus miembros, cuya tarea y objetivo específico es proclamar y vivir el Evangelio que predicó Jesús y cuyo centro es el reino de Dios. Este concepto tal como el de educación está en constante movimiento y evolución. Nace a principio del siglo 20, en el contexto de la Neo-ortodoxia, durante muchos años estuvo reducido a enseñar (memorizar) historias bíblicas, o en el caso de las parábolas a ser usadas como fábulas.

En el contexto latinoamericano a partir del nacimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación, ha tenido una redefinición importante, incorporando otros aspectos o expresiones de educación formal, como también

la llamada educación popular, y donde el Evangelio y el reino de Dios predicado por nuestro Señor Jesucristo tienen un protagonismo importante. Ya no como historias a aprender de memoria, si no que a vivir plenamente los desafíos planteados por el llamado a ser parte del reino de Dios.

La educación cristiana es el vehículo, que lleva a los creyentes a vivir plenamente el reino de Dios. Esta propuesta no deja indiferentes a los que participan del proceso educativo.

### **Capítulo III: educación cristiana y reino de Dios: desafíos e implicancias para la vida comunitaria**

La educación cristiana para que sea tal, debe validarse a partir de dos pilares o fundamentos que son la educación y la teología. Los contenidos teológicos deben estar sustentados en la predicación de Jesús cuyo eje principal es la proclamación del reino de Dios (Schipani, 1983). A partir de lo anterior es necesario que exista un diálogo entre la educación cristiana y el reino de Dios.

#### **3. Diálogo entre educación cristiana y reino de Dios**

Al hablar de diálogo entre educación cristiana y reino de Dios, lo hacemos a partir de la concepción de Schipani (1983), pues sus postulados han sido importantes e influyentes en otros autores (Streck, George, Blanck, etc.) para el desarrollo de la educación cristiana en América Latina. Él dice que: “El propósito de la educación cristiana es facilitar que las personas se apropien del Evangelio del reino de Dios...” (161-162), entonces la educación cristiana mediante su accionar es el vehículo de los contenidos del reino de Dios, para que las personas se apropien e internalicen estos contenidos.

En la definición de Schipani el concepto “Apropiación del Evangelio del reino de Dios” (1983) involucra el seguimiento a Jesucristo. Para el autor, Jesús lo deja claramente establecido en sus enseñanzas, especialmente en las parábolas, en ellas hay un desafío, una interpelación al que escucha o lee, una demanda a responder.

Cuando los creyentes se apropian del Evangelio del reino, no sólo asumen las implicancias en el plano personal, sino que también promueven la transformación social en favor de la libertad y la igualdad entre las personas. La proclamación del reino trae esperanza e inclusión; justicia para los débiles, pobres y enfermos.

Por medio de la educación cristiana se provee de un proceso intencionado, sistemático y organizado hacia el compromiso y la

responsabilidad con los débiles y los pobres.

Ella debe enseñar a distinguir, señalar y denunciar como lo hacían los profetas del Antiguo Testamento (Sicre, 1986), denunciar toda forma de injusticia (Am 2,6-8), opresión (Am 8,4-7, Mi 3,9-12, Sof 3,1-7) y esclavitud (Am 2,6), motivando al cambio de valores y prácticas que sostiene el sistema en el cual estamos insertos, haciendo que por medio del aprendizaje y la reflexión la gente tome conciencia de la situación que les aqueja.

**Motivando acciones concretas en y desde la comunidad de fe.** Promoviendo una agenda donde esté presente la asistencia hacia los más necesitados. La construcción de una sociedad más humana, en donde todos y todas tengan un espacio para desarrollarse en libertad (Blank, 2001), sin la presencia de agentes opresores ni explotadores.

En esta perspectiva, la predicación del reino de Dios es vital ya que trae respuestas concretas para ser trabajadas desde la Iglesia o comunidad de fe enfocadas hacia un mundo lleno de injusticia, pobreza y discriminación entre otros signos de desesperanzas.

**Humanizar la sociedad** por medio de la proclamación de las buenas noticias del reino, haciendo que las personas se apropien del Evangelio, significa tomar la cruz de Cristo tal como él invitó (Mt 16,24) y seguirle, formar parte de la comunidad de fe que además es una comunidad mesiánica, trayendo esperanza, creciendo en el amor y conocimiento de Dios.

La educación cristiana debe plantearse como objetivo fundamental lograr fidelidad, obediencia y compromiso a la apropiación y a los postulados del reino de Dios.

Este es un “un proceso deliberado e intencional por el que Cristo se forma en las personas” (George, 2016, p. 3). Esto trae como resultado cambios conductuales y desarrollo de un estilo de vida cristiano, y una ética comprometida con los valores del reino de Dios. Esto implica, hacer su voluntad, vivir los principios del Reino, obrar justicia, promover la paz, la solidaridad y proclamar la esperanza.

### **3.1 Diálogo entre Educación Cristiana y otras disciplinas en el marco de la teología práctica.**

Este se da en el área de la teología práctica y también en el diálogo entre la teología y la pedagogía.

### **3.2 La educación cristiana vehículo para promover el reino de Dios y las iglesias o comunidades de fe como centro de la articulación y prácticas del reino de Dios**

Sergio Ojeda (2005) plantea cinco áreas o espacios dentro de la Iglesia o comunidad de fe donde la educación cristiana tiene un rol importante. Estas son:

**1. La reflexión y praxis** de los cristianos.

**2. La función profética** como parte de la evangelización en su doble misión de anunciar el Evangelio, es decir, de proclamar la salvación y la novedad de vida y denunciar el pecado de los seres humanos.

**3. La función comunitaria** o koinonía.

**4. La función litúrgica.**

**5. La función diaconal o de servicio**, aunque él usa el concepto de “comunicar” que interpretamos como educar.

Al hablar de reflexión y praxis de los cristianos, estamos señalando que es necesario evaluar las distintas prácticas que la Iglesia tiene respecto de ser cristiano (Ojeda, 2005), debemos estar atentos y expectantes como las vírgenes que esperan al esposo (Mt 25,1-13).

Estar atentos significa, entre otras cosas, considerar nuestro entorno, actualizar y contextualizar permanentemente nuestra reflexión bíblica teológica, donde la soberanía de Dios gobierne o dirija la vida de la Iglesia y de las personas que componen la comunidad de fe. Esta reflexión no debe estar circunscrita a las prácticas personales, debe además abarcar las funciones proféticas, litúrgicas, de koinonía y de diaconía.

En su función profética, entendida ésta como la acción que denuncia el pecado y anuncia la salvación proveniente de Dios, Jesús heredero de esa tradición y profeta por excelencia al iniciar su ministerio dice: “El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el Evangelio” (Mr 1,15) él denuncia el pecado e invita al arrepentimiento para acceder al reino de Dios por medio del Evangelio que predica.

Por esta razón la Iglesia o comunidad de fe en su función profética debe anunciar las buenas nuevas del reino, estas buenas noticias se dan porque el tiempo de Dios ha llegado con Jesús, él comienza este nuevo tiempo, y por lo tanto debemos anunciar que Dios ha enviado a su hijo Jesús para que lleve a cabo su misión.

En su función comunitaria o de koinonía está la esencia de lo que es o debieran ser las Iglesias. Según el léxico griego español koinonía significa

“Comunión, relación estrecha, confraternidad, compartimiento, participación, unión, ayuda, contribución” (Tuggy, 1996). Este concepto lo vemos en su vivencia plena en la descripción que el libro de los Hechos de los Apóstoles hace de la actitud o conducta comunitaria de la Iglesia primitiva como se menciona en Hch 2,44-47.

Debemos rescatar para nuestro análisis, la forma de comunión que tenía la Iglesia primitiva, la relación estrecha e íntima que había entre ellos, donde se proveía de sustento de acuerdo a las necesidades de cada uno, unidos por la fe en Jesucristo, compartiendo lo más básico y elemental como la comida, y como corolario todos en oración, alabanzas y adorando a Dios.

Creemos que esta característica de la koinonía es un factor importante a desarrollar por medio de la educación cristiana, mediante el desarrollo de conductas que se expresen en acciones de vida en común en la Iglesia.

Estas conductas deben otorgar a las personas sentido de pertenencia, identidad, apoyo, contención y seguridad, esencialmente cuando formamos parte de una sociedad de apariencias, tal como lo describe Ojeda (2015), “vivimos una cultura de apariencia, aparentamos que todo está bien, que manejamos nuestra situación personal y familiar, que no necesitamos ayuda de nadie y podemos arreglárnosla solos. Pero sabemos que esto es un engaño de nuestra sociedad posmoderna” (p. 77).

Es posible mediante la proclamación del reino de Dios cambiar los paradigmas de la modernidad. La comunidad tiene la responsabilidad de integrar, cobijar, especialmente a los más débiles, desposeídos, solos y discriminados de la sociedad.

Función litúrgica: en el Nuevo Testamento la liturgia como servicio a Dios tiene una estructura cristológica, es decir, tiene sus antecedentes o raíces en la fe de los primeros cristianos en Jesús de Nazaret, y donde la Iglesia primitiva expresaba el servicio a Dios por medio de la adoración, además, ella predicaba y enseñaba el kerigma fundamental: Jesús es el Señor.

El culto surge para recordar y festejar al resucitado, es por medio del culto y en la liturgia que hoy también celebramos al Cristo resucitado. Es allí donde cada uno se encuentra con Jesús, el Cristo que venció la muerte y que hace vigente el mensaje del reino en cada época y en cada persona, actualizando su contenido. Es la comunidad de fe la que celebra al resucitado, Jesús mismo lo dijo, “...donde dos o tres congregados allí estoy yo en medio de ellos...” (Mt 18,20).

En la concepción reformada, entendemos que toda nuestra vida es una vida de adoración a Dios (Ojeda, 2005), “Soli Dei gloria”. Este principio

propone un camino de vida comprometido con la adoración a Dios y, por ende, también un compromiso de servicio al prójimo. Es aquí donde la educación cristiana tiene un papel fundamental. Ella es la que internaliza -por medio de la enseñanza los contenidos de la predicación de Jesús- ya sea por medio de: predicación de la Palabra, en la Palabra celebrada (en la Eucaristía) o en las distintas instancias o espacios educativos que la Iglesia o comunidad de fe tiene.

Dentro de la liturgia, el uso de la Biblia como elemento de autoridad y de fuente primera de las palabras y predicación de Jesús tiene una importancia vital, cada creyente tiene acceso a la fuente de información y es por medio de la liturgia que este proceso se da de manera comunitaria, es allí donde cada creyente se encuentra con Dios, con el prójimo y consigo mismo.

Dentro de esta misma concepción reformada, es en la liturgia donde los creyentes renuevan el pacto con Dios que es por gracia y el compromiso de poner en práctica los desafíos que vienen con la predicación del reino.

La función diaconal se expresa en el servicio de la Iglesia o comunidad de fe al mundo. Esta función está determinada por la respuesta que los creyentes tienen hacia Dios. Por la obra redentora de Jesús en la cruz, Dios en Jesús amó a los hombres y les proveyó de salvación simplemente por misericordia, y, por lo tanto, los creyentes responden a este llamado por medio de acciones de amor (caridad). En los distintos textos del Nuevo Testamento podemos ver las acciones y recomendaciones que los apóstoles hacen a los creyentes sobre el servicio que se debe dar a los débiles, pobres y enfermos (Hch 2,43-47, 3,1-10, 4,32-37, 9,32-43).

También otros textos del Nuevo Testamento nos hablan de la ofrenda a los hermanos de Jerusalén (1Co 16,1-4) cuando estaban pasando por serias dificultades y el texto de 1º de Corintios 13 habla de la importancia del amor en la vida de los creyentes como acto de servicio y como parte del seguimiento de los discípulos de Jesús, haciendo realidad las enseñanzas del reino predicadas por Jesús y que muestran un camino a los creyentes de todos los tiempos.

Hemos analizado cómo la educación cristiana tiene un rol protagónico en “facilitar que las personas se apropien del Evangelio del reino” como lo propone Schipani (1983) o “provocar mediante un proceso deliberado e intencional por el que Cristo se forme en las personas” (George, 2016, p. 3).

Schipani (1983) menciona dificultades en la educación cristiana, que no le permitían a las personas apropiarse del Evangelio del reino, una educación bancaria; falta de materiales y cuando los hay, estos son inadecuados y descontextualizados; falta de claridad en la formulación de

programas educativos y descontextualizados del entorno latinoamericano; enfoques conservadores y fundamentalistas de la biblia, generando pensamientos de “Ghetto” donde se motiva a alejarse del “mundo”; objetivos poco claros y lo que llama “programas educativos fragmentarios”, donde existe una desconexión entre los distintos programas educativos al interior de las iglesias o comunidades de fe (Schipani, 1983, p. 18).

Estas observaciones que hace Schipani en el año 1983, de alguna manera se hacen vigentes en muchas iglesias o comunidades de fe, lo que ha impedido que las personas se apropien plenamente del Evangelio del reino.

Para superar estos obstáculos es necesario reformular las prácticas educativas, los programas o currículo que sean pertinentes y, los materiales, todo lo anterior, considerando el contexto desde donde se hace la educación cristiana, en nuestro caso de una sociedad latinoamericana.

También es importante considerar la creación de lugares o puntos educativos. Es necesario considerar el espacio que tienen el educador y educando. En los modelos tradicionales estos roles tienen una clara jerarquía donde el educador está en un status por encima del educando.

En estos nuevos espacios educativos o pedagógicos se propone que tanto el educador como el educando estén en igualdad de condiciones y que exista la posibilidad de aprendizajes mutuos, esto sumado a que esta instancia posibilita el espacio donde los involucrados, en esta igualdad de condiciones, den la posibilidad de que Jesucristo sea el que finalmente permita que las personas se apropien del Evangelio del reino, y esta apropiación no es sólo para el educando, si no que en este evento, se confirma o posibilita la generación de estilos de vida cristiana.

Esto es importante que sea considerado en los desafíos que nos impone el siglo XXI, con los problemas que trae consigo la globalización, la modernidad u otras formas que llevan al ser humano a una nueva forma de vida alienante, en que muchas veces los proyectos humanos subordinan las relaciones humanas al factor económico, entendiéndose esto en que el hombre es visto como un medio de producción a través de la mano de obra y esta “tiene que ser” lo más “barata” posible, sobre todo en nuestro contexto Latinoamericano.

Es en este sentido, los proyectos educativos de un modo u otro, subordinan las relaciones profesor-alumno, currículo, metodologías, programas o cualquier elemento pedagógico a los intereses económicos, no pensando en la persona humana como el verdadero sujeto y objeto del proceso enseñanza aprendizaje. Específicamente en el ámbito de la iglesia muchas veces esta función de la educación se subordina a los mismos intereses que la

sociedad se ha dado y por ende, no piensa en el hombre como objeto y sujeto de la educación, haciendo del ser humano un número más, que al fin de cuentas significa un aporte económico para el líder de la iglesia, especialmente en lo que se llama “Evangelio de la prosperidad”. Cuando se actúa de este modo no se piensa en la persona humana como “su prójimo”, más bien es un elemento al servicio de otros especialmente en el ámbito económico.

Es necesario tener presente que cualquier instrumento que promueva el reencuentro con el Cristo resucitado y que dé como resultado la libertad del hombre y estilos de vida cristiano generados por la apropiación del Evangelio del reino, nos parece válido y además legítimo en cuanto se logre este resultado.

También es necesario dejar constancia que existen instancias educativas que podrían ser exploradas como instancias válidas para la tarea de la educación cristiana y en el diálogo entre educando y educador, tan rico y tan generador de vida que permita hacer posibles estilos de vida con las características del reino. Destacamos entre ellas: Escuela Dominical, la instancia litúrgica tanto en la palabra predicada como en la palabra celebrada (en la eucaristía), la predicación o acción profética, la koinonía, la acción diaconal, entre otras.

No debemos pensar que es la autosuficiencia humana la que transforma el mundo, si así lo creemos vanos serán los esfuerzos. Dios no es quien crea el mundo y huye de él, sino quien permanece atento, dispuesto eternamente a cuidar su creación, respetando la libertad humana, ofreciendo su gracia que no es otra que su amor radical y gratuito.

## **1. Conclusión**

La pregunta que ha orientado este trabajo es: ¿Cómo la educación cristiana asume las características de reino de Dios? Para responder la pregunta ha sido necesario definir los dos conceptos que están presentes en este trabajo. En primer lugar, se investigaron varias definiciones que algunos autores ofrecen sobre el concepto reino de Dios, la conclusión a la que hemos llegado es que no existe una definición de reino de Dios. Por otro lado, los textos bíblicos dan cuenta que no existe la intención de definir este concepto de manera explícita. Sin embargo, Jesús le dio contenido al reino de Dios de varias formas, entre otras, por medio de las parábolas, las sanidades a enfermos (milagros), las bienaventuranzas, también por las enseñanzas, en las comidas y la forma de relacionarse con su contexto.

En este trabajo abordamos solo dos de las formas que Jesús usó para expresar los contenidos del reino. Estas son las parábolas y los milagros. En las parábolas, los contenidos del reino de Dios aparecen claramente expresados por los conceptos de: esperanza, solidaridad, perdón, paz, justicia, amor, inclusión y otros. Cada uno de estos conceptos invita a las personas a participar del reino, a pronunciarse, a vivirlo plenamente.

Otra forma que Jesús usó para expresar las dimensiones del reino, fue por medio de: milagros, actos solidarios de Jesús en favor de los pobres, sencillos, enfermos, pecadores, los débiles y marginados de la sociedad en que él vivió. Estos actos eran signos y señal de la presencia del reino de Dios. Por lo tanto los depositarios de los contenidos del reino de Dios son todos los seres humanos que necesiten de la misericordia de Dios, en cualquier parte, en cualquier época.

El otro concepto que hemos investigado es el de educación cristiana. Por medio de la investigación nos hemos dado cuenta que, a partir de los inicios del siglo XX, este concepto ha tenido un desarrollo importante, llegando a ser definida así: la educación cristiana es la acción y esfuerzos sistemáticos y sostenidos de la Iglesia o comunidad de fe, mediante los cuales se propone desarrollar estilos de vida cristianos, centrados en el mensaje o predicación evangélica de Jesús, cuyo centro y contenido es el reino de Dios. Además, para que la educación cristiana sea propiamente cristiana, debe tener como tarea y objetivo de aprendizaje proclamar y vivir el Evangelio que Jesús predicó, cuyo centro es el reino de Dios.

Finalmente investigamos la relación entre educación cristiana y reino de Dios. Esta relación como hemos visto, está determinada por el accionar de la educación cristiana comportándose como el medio o vehículo de los contenidos del reino de Dios, para que las personas se apropien e internalicen los mismos y desarrollen estilos de vida cristiana.

Por medio de la educación cristiana se provee de procesos intencionados, sistemáticos y organizados hacia generar estilos de vida cristiana, invitando al compromiso y a la responsabilidad de los creyentes para llevar los anuncios del reino a los débiles, pobres, sencillos marginados del mundo. El centro de articulación de esta acción es o son las iglesias y comunidades de fe en las distintas formas. En esta etapa es muy importante el diálogo de la educación cristiana con otras disciplinas del saber, especialmente con la pedagogía, la cual ofrece propuestas de cómo hacer o llevar a cabo esta tarea de manera eficiente.

Este diálogo se ha enriquecido a partir del desarrollo de la teología de la liberación y específicamente en las décadas de los 70 en América Latina. El

diálogo no debe quedarse en eso, además debe provocar la acción y reflexión y nuevamente acción, para provocar los resultados esperados.

El lugar de articulación de estos procesos debe ser la Iglesia o comunidades de fe y las áreas o espacios a saber: 1. La reflexión y la praxis de los creyentes, 2. La función profética como parte de la misión, 3. La función comunitaria o *koinonía*, 4. La función litúrgica, y 5. La función diaconal. En estos espacios los contenidos y características del reino de Dios deben estar presentes y el vehículo para llevar a cabo esta tarea es la educación cristiana.

Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos realizados, estos no han sido suficientes para superar las deficiencias detectadas en la década de los ochenta, donde uno de los factores importantes que formaban parte de estas deficiencias tienen relación con los enfoques temáticos, es decir los contenidos de la educación cristiana no tiene como referente importante el reino de Dios. Otros factores son las estrategias educativas para llevar a cabo la educación cristiana, la incorporación acrítica de los materiales, los métodos y formas de organizar la educación cristiana.

Para superar las deficiencias enunciadas se propone reformular las prácticas educativas, los programas o currículos que sean pertinentes y los materiales. Todo lo anterior considerando el contexto donde se realiza o hace la acción educativa, es decir, en nuestro contexto latinoamericano. Del mismo modo se deben considerar los roles que los educandos y los educadores tienen en este proceso educativo, de tal modo de buscar el modelo más eficiente para llevar a cabo esta importante tarea de la educación cristiana, de generar estilos de vida cristiana, tal como lo plantea Jesús.

Esta búsqueda, para mejorar el proceso educativo, deja abierta la puerta a nuevas investigaciones que ayuden al proceso de enseñanza-aprendizaje del reino de Dios.



**Reseña**  
**Espinosa, Gastón.**  
*Latino Pentecostals in America.*  
*Faith and Politics in Action* (Massachusetts:  
Harvard University Press, 2014)

**Nicolás Panotto<sup>1</sup>**

El libro de Gastón Espinosa<sup>2</sup> es una de las obras recientes más actualizadas sobre el movimiento pentecostal hispano/latino en Estados Unidos, cuyo foco de análisis es el desarrollo de las Asambleas de Dios (AD) desde inicios del siglo XX. La obra realiza un exhaustivo y original trabajo que combina historiografía del movimiento pentecostal latino con lecturas políticas sobre su relación con el espacio público, diagnóstico hacia dentro de la propia institución denominacional y recopilación de narrativas de miembros de la iglesia, tanto del liderazgo como de la membresía general.

El libro cuenta con doce capítulos. Durante los primeros seis, el autor elabora un análisis histórico del pentecostalismo norteamericano desde sus orígenes, demostrando cómo la tensión entre las dimensiones interculturales, raciales y sociales presentes en las primeras comunidades de creyentes, fueron matrices que dieron lugar a todo tipo de movimientos (internos y externos) durante todo el proceso de desarrollo institucional (hasta el presente). De esta manera, se pone en evidencia que la presencia latina en el pentecostalismo norteamericano (al igual que las comunidades afro), especialmente en las AD, implicó la construcción de un espacio signado por conflictos interraciales y socio-políticos, que desafiaron la posición naturalizada de un liderazgo euro-americano frente a grupos latinos –especialmente mexicanos y puertorriqueños–, quienes constantemente exigieron el reconocimiento de su posición y trabajo. Dicha tensión resultó en mutaciones progresivas hacia dentro de la denominación como también importantes éxodos de grupos latinos, los cuales conformaron posteriormente iglesias independientes, que hoy también son representativas del movimiento pentecostal regional.

Los capítulos 7 al 9 se focalizan en el nacimiento de las AD, en Puerto Rico, señalando que el trabajo de esta iglesia en dicha isla tiene sus orígenes en tiempos más remotos de lo que las historiografías oficiales afirman. Las

---

<sup>1</sup> Magister en Ciencias política y Drs. en Ciencias Políticas por Flacso. Docente de la CTE de Chile, autor de libros y artículos especializados.

<sup>2</sup> Publicada originalmente en inglés en *Religion and Society: Advances in Research* (Vol.9-2018, en prensa).

AD, más bien, comienzan su presencia en ese país a partir del ministerio de una misionera enviada desde la iglesia en Azuza (reconocida como la comunidad fundante del movimiento pentecostal), el cual fungió de plataforma para la instalación de la denominación posteriormente. El libro también da cuenta de las tensiones que existieron en el propio liderazgo puertorriqueño, especialmente entre los grupos pertenecientes a la isla y aquellos en la diáspora asentados en Nueva York (especialmente el barrio de Harlem, zona de vital importancia para el estudio de la migración latina a los EEUU).

El resto del libro tratará temas más bien coyunturales del peregrinaje de las AD en particular y el pentecostalismo latino en general. El capítulo diez examina el lugar de las mujeres latinas en la denominación. A pesar de varios casos de mujeres que cumplieron un rol central en la institución –de los cuales, varios casos son descritos en este libro-, se concluye que su lugar ha sido más bien “paradójico”: más allá de la posibilidad de ordenación, las mujeres cuentan con una posición secundaria dentro de la estructura de la iglesia, legitimado por un discurso teológico –mantenido tanto por hombres como por mujeres- que ubica en una posición de subordinación a las mujeres con respecto a los hombres, siendo su espacio primordial el hogar y el sometimiento a los esposos. El capítulo once describe cómo a pesar de una cosmovisión política y teológica en cierta forma “apolítica” dentro de las AD, esta iglesia contribuyó considerablemente en diversas instancias de incidencia pública, desde la conformación de trabajos comunitarios hasta la presión sobre instancias de legislación migratoria. El nivel de incidencia llega a tal punto que, tal como se desarrollará con lujo de detalles en el capítulo doce, varios líderes de las AD fueron agentes centrales de diálogo con el gobierno, desde Reagan hasta Obama.

Uno de los principales objetivos de la obra de Espinosa es desmontar algunos preconceptos existentes en torno al surgimiento del movimiento evangélico latino en Estados Unidos en general, y el latino-pentecostal en particular. En primer lugar, demuestra que los primeros latinos pentecostales no surgen de movimientos misioneros euro-americanos a partir de 1915, sino que formaron parte de los orígenes en el Azuza Street Revival de 1906. Más aún, fueron latinoamericanos los que se cuentan en los primeros “frutos” del trabajo de Azuza. En segundo lugar, este libro también señala que las iglesias y comunidades latinas poseen un origen independiente en varias regiones de Estados Unidos a partir del ministerio pionero de latinos, y no como resultado del trabajo de misioneros norteamericanos, tal como relatan algunas “historias oficiales”. Más bien, dichas comunidades fueron la plataforma para la extensión de las AD, donde se originaron conflictos en el paso de mando de estos misioneros (con posiciones oficiales dentro de la denominación),

evidenciados en el surgimiento de tensiones raciales desde los inicios, hasta un mayor reconocimiento institucional después de 1950.

La obra de Espinosa es un aporte no sólo al estudio del pentecostalismo latino norteamericano de las AD, sino arroja matrices analíticas que sirven al estudio de toda esta expresión tanto en Estado Unidos como en el resto del mundo. Por una parte, deconstruye las extendidas visiones lineales de la historia de la iglesia evangélica y pentecostal, las cuales parten generalmente de la figura de misioneros blancos euro-americanos, para demostrar la existencia de un origen más bien indígena y autóctono, el cual mantuvo conflictos, desde sus inicios, con los parámetros raciales, sociales, institucionales y hasta económicos de la institucionalidad eclesial. Por otro lado, también brinda herramientas de estudio para considerar lo que podríamos denominar como *procesos paradójicos de identificación* hacia dentro de los grupos evangélicos. Es decir, no podemos caratular muy fácilmente a estos sectores entre los polos conservadores-liberales, derecha-izquierda. Tal como demuestra el análisis del lugar de las mujeres, podemos ver simultáneamente una instancia de empoderamiento y agenciamiento, hasta de presión por parte de dicho sector hacia dentro de las lógicas patriarcales de la iglesia, a pesar del discurso teológico conservador predominante sobre la sexualidad o los modelos de familia hegemónicos. También lo podemos ver en las prácticas de incidencia de las AD, las cuales más allá de distanciarse de perspectivas religiosas críticas (como la teología de la liberación o feminista) o de posiciones políticas progresistas (especialmente las relacionadas con diversidad sexual), fueron sumamente activas en otros temas de importancia pública, como leyes regulatorias de inmigración y trabajos de desarrollo social".