

EL FUNDAMENTALISMO Y LOS CARISMAS: LA RECONQUISTA DEL CAMPO DE ACCIÓN EN AMÉRICA LATINA

Heinrich Schäfer*

Resumen

La identificación del protestantismo latinoamericano como fundamentalista es tan frecuente como la falta de claridad en la definición del concepto de fundamentalismo. Este artículo propone una definición y examina a la luz de ella el protestantismo centroamericano de tendencias fundamentalistas. El fundamentalismo absolutiza lo propio frente a lo otro, con el propósito de reconquistar el “campo de acción autoafirmativa” en situaciones de crisis y de ejercer poder sobre lo ajeno. Según la posición social de los individuos, esta estrategia resulta ya sea en una técnica de supervivencia o en una de dominación. Con base en un estudio de campo de dos años y abundante material empírico, el artículo discute diferentes corrientes del protestantismo centroamericano, para matizar la imagen de éste. Presenta al final conclusiones de la nueva situación del campo religioso para el quehacer teológico en el continente.

Abstract

Latin American Protestantism is frequently identified as fundamentalism whereas, however, the definition of what fundamentalism is often lacks clarity. This article proposes a definition of the concept and examines Central American Protestantism on fundamentalist tendencies. Fundamentalism absolutizes one's own religious (and social) position against others in order to (re)conquer “fields of affirmative action” in situations of crisis and to exercise power. According to the social position of the actors, this strategy becomes a technique of social survival or, on the other hand, of domination. Based on two years of study and abundant empirical data, the article considers different trends of Central American Protestantism and portrays nuances of what could be called fundamentalism in that specific social context. Facing the new situation of the religious field, the author finally draws some conclusions for the theological task on the continent.

El fundamentalismo religioso puede ser visto como una estrategia para la reconquista simbólica de la capacidad de acción autoafirmativa en el campo social y de legitimidad de una posición de

* Heinrich Schäfer es alemán y tiene un doctorado en teología contextual de la Ruhr Universität Bochum (Konrad Raiser). Es profesor de teología sistemática en el Seminario Bíblico Latinoamericano de Costa Rica y realiza investigaciones sobre la teoría del *habitus* religioso y la hermenéutica intercultural. Una versión previa en alemán de este artículo apareció bajo el título “Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!”, en *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 43 (1992), pp. 43-48. Traducción de José Argüello, a excepción del último capítulo. Esta versión ha sido corregida, aumentada y actualizada.

relativo poder social como algo absolutamente propio;¹ en situaciones de crisis² responde a una pérdida de orientación en las relaciones en las que uno vive, en cuanto que de manera simbólico-religiosa³ reconstituye el poder⁴ sobre ese espacio vital. En diferentes estratos sociales, el fundamentalismo se reviste de formas (*Gestalten*) respectivamente diferentes, pero plantea la postura respectiva del propio grupo siempre en términos absolutos. Para esto elimina la diferencia categorial entre lo divino y lo humano. De esta manera el fundamentalismo contribuye poderosamente al crecimiento actual del protestantismo en este continente.

El presente aporte vincula una tesis teológica sobre el fundamentalismo con un análisis del protestantismo en América Latina o, más específicamente, en América Central. Pero hay que tener claro

¹ Uso el concepto de «campo» según el sociólogo francés Pierre Bourdieu. Proviene, finalmente, de la tradición fenomenológica (*Lebenswelt* según Husserl) y, por tanto, no tiene que ver nada con ontología social. En Bourdieu se trata de conceptualizar relaciones (!) sociales en lucha por el poder, *praxis*. Por ello, campo es comparable a un campo magnético con diferentes imanes, pero de ninguna manera a uno espacial confinado. En cuanto a las personas, le corresponde a l *campi* el *habitus* (según Bourdieu), como incorporación de las condiciones de vida por los individuos a los niveles cognitivo, afectivo y corporal. De tal modo, sobre un campo de lucha social se juegan las condiciones de vida, tanto materiales como simbólicas de tales individuos sociales (y religiosos).

² El concepto de “crisis” incluye la situación material y simbólica. En este sentido se puede inducir una crisis tanto por un cambio material como por uno en las estructuras simbólicas; de todas formas, la crisis rompe el vínculo existente entre la vida material de una persona o de un colectivo y el correspondiente sistema simbólico, entre la experiencia y la interpretación del mundo. De este modo, el campo de las relaciones se cierra a la acción y —en última instancia— a las posibilidades de reproducción de la vida.

³ Los conceptos de símbolo y de lo simbólico los ocupo yo en el sentido del sociólogo de la cultura francés Pierre Bourdieu, quien proviene de la tradición de Ernst Cassirer, pero que reinterpreta el concepto de símbolo de Cassirer desde el ángulo de la sociología de la cultura, o sea en el marco de una “sociología de las formas simbólicas”. Así, las formas simbólicas existen como formas colectivas de percibir y clasificar el mundo experimentado, siendo los procesos de conocer y de reconocer una cierta “realidad” social al mismo tiempo procesos de formación de sistemas simbólicos y agrupaciones (clases) sociales y/o religiosas.

⁴ El concepto de poder lo concibo yo aquí en el sentido amplio de, como dice Max Weber, la “posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena” (*Economía y sociedad*, pág. 696). Del poder imponerse de diferentes maneras deviene la “dominación” de ciertos campos de acción.

que el enfoque no es descriptivo del protestantismo como tal; se trata de discutir un planteamiento sobre el fundamentalismo y de sacar algunas conclusiones. Este enfoque abarca aquellas iglesias protestantes que, gracias a un movimiento de distanciamiento de muchas personas de la Iglesia católica en América Latina, obtienen el mayor número de adeptos: sobre todo las iglesias carismáticas / neopentecostales,⁵ las pentecostales y, en parte, las evangélicas; sin embargo, no voy a referirme en este trabajo al protestantismo histórico ni a tendencias fundamentalistas en el catolicismo.⁶ No obstante, cabe mencionar que ninguna de las corrientes del protestantismo puede ser vista en sí misma como fundamentalista; sino más bien hay corrientes fundamentalistas más o menos fuertes en cada una de ellas. Simultáneamente a la tesis anteriormente expuesta, hay que plantear la pregunta de si el protestantismo fundamentalista como estrategia de reconquista del poder, no se dirige acaso contra la vieja alianza católica —establecida en el siglo XVI en América Latina— entre el trono y el altar. Y por último, podría darse el caso de que al investigar con detalle ciertos movimientos que a primera vista presenten visos de fundamentalismo y que en un contexto norteamericano o europeo se comporten como tal, se demuestre a la postre que no lo son del todo.

⁵ "Movimiento carismático" como concepto genérico significa aquí un nuevo movimiento espiritual en el cristianismo, surgido en los EE.UU. en la segunda mitad del siglo XX. En un sentido más estrecho, el mismo concepto se aplica a la corriente de este movimiento que surge alrededor de 1960 en Van Nuys, California, dentro de las denominaciones históricas y luego en la iglesia católica. "Movimiento Neopentecostal" designa, más bien, aquellos carismáticos que han surgido de la tradición eclesial pentecostal desde los inicios de los años cincuenta. Recientemente hay entre los evangélicos la así llamada "tercera ola". Los cristianos carismáticos en Centroamérica pertenecen casi exclusivamente a la corriente neopentecostal.

⁶ El término "evangelical" designa aquí, igual que en el inglés y el portugués de Brasil, la corriente conservadora y tradicionalista entre los "evangélicos". De este modo, iglesias históricas bien pueden tener un ala evangelical. Para diferenciar según estas corrientes al protestantismo latinoamericano, véase mi tesis doctoral Heinrich Schäfer, *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur* (Frankfurt, Alemania: Lang, 1992); o bien Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central* (San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1992). En lo que sigue, apenas puedo tocar por encima algunas cuestiones complejas y por eso remito los lectores al último trabajo mencionado, en especial para asuntos relacionados con el fundamentalismo, el milenarismo, el movimiento carismático, la tipología del protestantismo, crisis y conversión, difusión del protestantismo en América Central, etcétera.

La misión protestante —dejando ahora aparte algunas excepciones con vinculaciones étnicas— comenzó en el siglo XIX, en el que desde 1492 había sido el “continente católico”. La misión que partió de los Estados Unidos hacia América Latina estaba íntimamente vinculada a los intereses de la tierra madre sobre América Latina —lo que no difiere del todo de la misión española en el contexto de la conquista del subcontinente; pero respondía también a la necesidad manifiesta de una alternativa religiosa en los diferentes estratos sociales. Esto se refleja sobre todo en el acelerado crecimiento del protestantismo desde los años 60 del presente siglo. Las sociedades fueron sometidas a un proceso radical de modernización, que desembocó en una crisis estructural, en gobiernos militares, en violentas confrontaciones y por último en una pobreza masiva. El protestantismo, particularmente a través de sus corrientes más jóvenes, tales como el movimiento pentecostal y el movimiento neopentecostal, respondió a la experiencia de mucha gente de una manera adecuada y por consiguiente creció rápidamente. En una cierta oposición a este protestantismo está, como frecuentemente se ha señalado, el desarrollo de las comunidades de base católicas y el de la teología de la liberación a partir del Vaticano II (desarrollo con el cual, dicho sea de paso, algunas corrientes del protestantismo histórico y del movimiento pentecostal han tenido un encuentro positivo). Con respecto a Centroamérica es posible mostrar cómo las comunidades de base, con su teología y su praxis social, fueron verdaderamente capaces de enfrentar las consecuencias de la modernización para los marginados y de replantearlas en el plano religioso.⁷ Pero a fines de los años 70 arden las protestas y las insurrecciones, rueda sobre los países la aplanadora de fuego de la contra-insurgencia militar, las economías nacionales comienzan a funcionar deficitariamente y la pobreza paulatinamente se transforma en miseria, creciendo entonces de manera explosiva los movimientos neopentecostales y pentecostales, mientras el movimiento católico es sometido a una creciente presión y pierde adeptos.

Este desarrollo se explica entre otras cosas por el hecho de que el carácter fundamentalista de algunas de las ofertas religiosas permite, al menos a corto plazo, una eficiente superación de la crisis. Para aclarar

⁷ El protestantismo ha crecido mucho más rápido en diócesis conservadoras con condiciones sociales similares que en las progresistas.

a continuación este nexo, introduciré una noción de fundamentalismo que se oriente por la estructura y la función (no por los contenidos).⁸

LO RELATIVIZADO Y LO ABSOLUTO

En la gestación de los movimientos fundamentalistas se trata en primer lugar de que los individuos, con el apoyo del fundamentalismo como sistema religioso, logren establecer una nueva relación con la propia realidad vital. Las personas experimentan una crisis, que determina su situación soteriológica fundamental, y el fundamentalismo les ayuda a interpretar esta experiencia, así como a postular sus propios intereses de manera absoluta, de manera que tengan validez en contra de la crisis. Para ello son significativos dos elementos funcionales, uno epistemológico y otro sociológico.

El proceso cognoscitivo en el fundamentalismo transforma lo relativo en absoluto. El fundamentalismo genera inmediatez entre la experiencia (*Empirie*) humana y lo divino. Por ejemplo, el fundamentalismo clásico de los Estados Unidos del siglo XIX establece la inmediatez a través del concepto de razón. La llamada Teología de Princeton construía su doctrina del conocimiento, que es el eje y el punto de apoyo del fundamentalismo clásico, sobre la base del racionalismo empírico de Bacon; ella, por tanto, postulaba una aprehensión sin obstáculos de la razón sobre la Escritura, entendida "literalmente", y concebía a ésta última como un compendio de datos (empírico-) científicos. Una concepción supranaturalista de lo divino objetivaba entonces las afirmaciones sobre Dios, el cielo, etcétera —tomadas en el sentido de un realismo conceptual— en objetos y datos "sobrenaturales". De esa manera, la razón empírica (supuestamente libre de "precomprensiones" -Heidegger/Gadamer-) pretendía mirar directamente al cielo y conocer objetivamente lo absoluto y verdadero, libre de toda duda.

Semejante operación, ya sea por mediación de la razón, la vivencia religiosa o cualquier otra instancia, puede dividirse en tres pasos: primero el individuo, a partir de sus intereses y necesidades, sale de su

⁸ Para este concepto compárese con el siguiente artículo, más reciente que el presente aporte, Heinrich Schäfer, "Fundamentalism: Power and the Absolute", en *Exchange* 23: 1 (1994), pp. 1-24.

situación y entra en relación con una representación de lo divino; o sea, las personas leen la Biblia o el Corán, buscan una vivencia extática o alguna otra experiencia entendida como revelatoria. Esta representación de lo divino, de este modo, forma parte de su "mundo" emocional y racional. Es entonces que el individuo entabla una relación inmediata con el objeto religioso (lo divino). La distancia entre el objeto y el sujeto (actor) —que "experimenta" o "conoce"— queda abolida: en la interpretación del texto sagrado, se proclama una supuesta inmediatez de la razón en vez de una conciencia hermenéutica; en el rito se practica la fusión extática en vez de la adoración. En un tercer momento el individuo adjudica una nueva cualidad al objeto de su accionar religioso, la de lo absoluto. De esa forma el fundamentalismo rompe la diferencia categorial entre lo divino y lo humano, la fe y la visión, la confianza y la gnosis. El transforma lo propio (al fin y al cabo, las necesidades y los intereses) de los individuos en algo absoluto con validez universal: ésto, primero, por acercarse al texto o a la experiencia sagrados a partir de precomprensiones (desapercibidas en la mayoría de las veces por los mismos sujetos) y determinadas por la propia posición (personal, social, política etc.) transformando así el texto o la experiencia en un espejo —si bien opaco— de los intereses propios; y, segundo, por adjudicarle una validez absoluta y universal a esta experiencia cognitiva o emocional necesariamente particular. El fundamentalismo religioso (ya sea de corte protestante o católico) usa la alteridad sagrada como vía para recuperar lo propio de manera nueva, o sea, como algo sagrado.

Por tanto, lo otro y lo ajeno para el fundamentalismo nunca pueden ser sagrados; frente a lo propio se trata siempre de algo ilegítimo e impío. De ahí la estricta demarcación entre lo interno y lo externo en los círculos fundamentalistas. El propio interés por sobrevivir en la crisis o por mantener o ampliar el poder simplemente se expresa o se refleja en sistemas religiosos fundamentalistas, pero sin transformarse por medio de una labor teológica en una nueva cualidad, tal como sería el interés por la supervivencia del otro (en cuanto tal) o en una renuncia consciente al poder. La expresión religiosa de lo propio es más bien, para las diferentes formas de fundamentalismo, la única interpretación válida del mundo y por eso también la base para la única manera legítima de encontrarse con el mundo: ejercer poder sobre éste y asimilar sin miramientos lo ajeno a lo propio. La praxis

social del fundamentalismo resulta por tanto igualmente radical y orientada hacia el poder.

En sentido sociológico el fundamentalismo como concepto designa la transformación de una experiencia de crisis en otra de adquisición de poder. El fundamentalismo como modo operativo del conocimiento reconquista al nivel de los sistemas simbólico-religiosos la capacidad (el "poder") de actuar sobre el mundo, que se encuentra amenazada en los campos personal, social, económico y político. Las relaciones sociales adquieren nuevos significados y los individuos entran en relaciones recíprocas nuevas. Por medio de la nueva interpretación religiosa de la situación social o personal se hacen accesibles a los creyentes nuevas perspectivas de acción frente a la crisis, nuevos medios para su superación e incluso una legitimación de medios antaño rechazados. De esta manera, en el caso del fundamentalismo religioso, como también en el caso de cualquier otra religión, se trata de una técnica para la reconquista simbólica y práctica del mundo. El elemento crucial propio del fundamentalismo es simplemente que en su reconquista religiosa del campo de acción, los fundamentalistas, como se decía anteriormente, reclaman para sí una identificación con lo absoluto. Esta pretensión y la consecuente convicción les concede a ellos y a sus sistemas religiosos la capacidad de impactar decisivamente en situaciones de crisis especialmente profundas o en situaciones de contraste agudo entre una leve crisis y exigencias y metas desmedidas.

El fundamentalismo religioso transforma pues la experiencia de crisis social y personal en una experiencia religiosa de poder, en una nueva visión del mundo y en una nueva posibilidad de superación práctica de la crisis, dado el caso, inclusive a través de la búsqueda del poder social. De esa manera bien podría designársele como medio para la reconquista simbólica del mundo en cuanto al espacio absolutamente propio. Esto puede darse de diferentes maneras según el contenido de la mediación o según la situación social de los adeptos de una determinada forma de fundamentalismo.

En el protestantismo centroamericano las estrategias fundamentalistas se sirven principalmente de la mediación de la tradición evangelical, la pentecostal y la neopentecostal. La postura evangelical no se distingue mucho del fundamentalismo clásico de Estados Unidos de principios de siglo. Dicha postura incorpora la situación soteriológica fundamental de una vieja clase media que da cara a la modernización,

se encuentra al borde de la ruina y que pugna, por tanto, por detener al menos simbólicamente, tal desarrollo social, re trayéndose a una hermenéutica escriturística ahistórica, vinculada al modelo epocal antihistórico del dispensacionalismo. La postura evangelical es de importancia relativamente menor y además de influencia decreciente si se toma como parámetro la penetración del movimiento pentecostal y neopentecostal. Por razones de espacio no trataré aquí más del evangelicalismo, sino que dirigiré mi atención, primero, al fundamentalismo carismático. Con la experiencia inmediata del Espíritu Santo en la glosolalia, el movimiento pentecostal clásico abrió un acceso empírico propio a lo absoluto. Este abordaje fue incorporado y transformado posteriormente por el movimiento carismático. Ciertamente que de ninguna manera todos los pentecostales y carismáticos son fundamentalistas; sin embargo, su abordaje puede ser (y lo es, en muchos casos) comprendido de una manera específica que lo vuelve fundamentalista.

EL ESPÍRITU CONTRA EL DEMONIO

Para la concepción fundamentalista de la experiencia espiritual, compartida por gran parte del movimiento neopentecostal en América Latina, es válido, al igual que para el fundamentalismo clásico, el mismo principio empiricista: experiencias religiosas tales como por ejemplo hablar en lenguas (glosolalia), danzar en el Espíritu, profetizar, hacer curaciones milagrosas, entre otras, se conciben aquí como presencia *inmediata* del Espíritu Santo, como acción “sobrenatural” de Dios, que a partir de lo “sobrenatural” irrumpe desbordando los límites de lo natural, tanto del sentimiento como de la razón, identificándose con los creyentes y dándoles participación en lo absoluto: por medio de la experiencia ellos “poseen” el Espíritu Santo. Y aquí el papel más importante lo representa sobre todo —en la tradición del movimiento de santidad Keswick— el ser “lleno” del Espíritu o de su poder, más bien que la purificación a través del Espíritu, como mantiene la tradición wesleyana. “El que cree es salvo. Mas en algún culto...tendría que estar recibiendo la investidura del poder...Un 80 por ciento (de la comunidad, HS) tiene al Espíritu Santo” (Entrevista 92, Pastor). Un dentista neopentecostal de Guatemala relata: “Brotan nuevas lenguas,

no es un emocionalismo, permanecen, me edifican, me hacen sentir que realmente yo soy un ente sobrenatural con Dios; creado a Su imagen y Su semejanza" (Entrevista 58/87, Dentista).

El empirismo subyacente, que piensa según las categorías de las ciencias naturales, no puede imaginarse la acción de Dios de otra manera que no sea extra- o sobrenatural. Sus adeptos deducen por tanto a partir de la experiencia religiosa el conocimiento de un mundo "sobrenatural", de una "realidad" en la que —y este es un nuevo paso— los conflictos del mundo natural son representados como conflictos sobrenaturales. De la "realidad" de Dios se deduce, por lógica, la "realidad" de Satanás. Esto lleva a suponer un conflicto de fondo entre Dios y su adversario Satanás (que en su relación con los hombres es igualmente poderoso), así como entre sus respectivos poderes. Los creyentes participan en esta lucha a través de su identificación con el Espíritu: "Hermanos", dice un predicador, "estamos ante la realidad de los ministros del diablo con poderes extraordinarios y sobrenaturales...¡Y somos ministros de Dios, del Todopoderoso! ¡imagínese! Ahora, lo que yo creo, hermano, es que estamos a punto de un enfrentamiento a nivel mundial de los poderes satánicos, sus ministros y los poderes genuinos de los ministros de Dios" (Sermón 97, "Apóstol"). En el plano "sobrenatural" se escinde el mundo entre el bien y el mal; ambos están en pugna; lo otro, lo ajeno, es el adversario, mientras que lo propio se transforma en lo absolutamente bueno. Identificarse con el lado bueno de lo absoluto, poder cerciorarse de ello y sentirse revestidos de su poder, adquiere para los miembros un significado central: "Qué hubiera sido de Moisés y Arón si ellos no llevan poderes, si sólo hubieran llevado palabra! En realidad, hermano, los poderes de Moisés y Arón superaron a los poderes de los magos" (Sermón 97). De ello se deduce: "No puedes ir a todas partes con autoridad a menos que la persona de Cristo sea una experiencia interior, las Escrituras te estén abiertas, tu entendimiento esté abierto y el poder esté sobre tu vida... ¡Vayan a enfrentar a Satanás, vayan a enfrentar a los demonios, vayan a enfrentar a todas las dificultades habidas y por haber! ¡Tomen poder!" (Sermón 106, "Apóstol").

Los conflictos sociales, representados en el plano "sobrenatural" como un antagonismo cosmológico fundamental, se proyectan —ahora comprendidos de esta nueva manera— a su vez sobre el plano social. "Guatemala tiene en sí misma su pueblo escogido. Satanás también

tiene pueblo aquí, a Egipto. Este es Israel y Egipto dentro de Guatemala” (Entrevista 118, mujer de negocios). La ganancia es que ahora la posición propia de los individuos aparece como legitimada y autorizada por Dios. El poder recibido por el Espíritu se traduce en fuerza para luchar en medio de los conflictos presentes: “¡Oh Señor del cielo y de la tierra, danos poder en la tierra! Porque el poder en el cielo no va a ser admirable tanto como aquí, amén!” (Sermón 109, “Apóstol”).

El antagonismo cosmológico introduce una estructura fundamental que contrapone lo bueno, lo propio, lo interno (individual y colectivo) al mal, ajeno y externo. Los cristianos neopentecostales representan, con sus intereses sociales (!), el espacio de lo interno. La calificación de fuerzas sociales concretas, por tanto, sólo puede darse de manera deductiva y bajo un único criterio: demoníaco es todo aquello que se opone a los que tienen el Espíritu en el campo de sus relaciones externas y que debilita a sus personas. Por tanto los demonios están activos en todos los campos de la vida privada y pública. Para resolver los problemas existentes y para fortalecer el poder de los cristianos neopentecostales, hay que exorcizar los respectivos demonios. Exorcizar los demonios de los creyentes sirve, junto a la concepción autoritaria de la dirigencia eclesiástica del Movimiento de Discipulado (*discipleship*), para administrar autoritariamente el acceso al absoluto. La aspiración de los integrantes de este movimiento al poder social se refuerza a través de una escatología restaurativa o postmilenaria, que no conoce ruptura alguna entre la historia y el milenio y que adjudica a la Iglesia el poderío durante el milenio.

Este fundamentalismo apela a la situación soteriológica fundamental de personas de clase media alta y de la clase alta, sobre todo de los sectores modernizantes. Desde mediados de los años setenta, estas clases se sienten amenazadas en sus posibilidades de ascenso social por múltiples y violentos conflictos. Los adversarios sociales de estos círculos que propugnan la industrialización neoliberal son por una parte la vieja oligarquía terrateniente, que en muchas partes controla el ejército, si bien no el Estado, y por otra parte el movimiento popular en la forma de sindicatos, asociaciones campesinas, movimientos indígenas y guerrillas. La decadencia y los conflictos han provocado en esta clase hondas heridas psíquicas y han gestado perturbaciones que se sanan y resuelven por medio de la espiritualidad neopentecostal en el marco del anteriormente esbozado sistema de creencias. La abso-

lutización de lo propio en el marco de una pugna "sobrenatural" a la vez del simultáneo apoderamiento, conduce los problemas sociales en el campo simbólico-religioso hacia su solución y crea las condiciones subjetivas para una praxis social ofensiva.

LA NEGACIÓN ABSOLUTA

Las iglesias pentecostales tradicionales, que laboran casi exclusivamente entre las clases bajas, ofrecen una imagen completamente distinta. Aquí, sin embargo, es muy importante distinguir entre el tipo de la "agrupación establecida" (generalmente las grandes iglesias misioneras de los Estados Unidos, como por ejemplo las Asambleas de Dios - *Assemblies of God*) y la simple "agrupación" (comunidades autóctonas independientes de escaso tamaño).⁹ La situación de los creyentes en ambos tipos es casi igualmente desesperante. La depresión económica y los conflictos militares golpean directamente a la población pobre en forma de desempleo, enfermedad y mortalidad infantil, creciente escasez hasta el grado de la miseria, violencia militar, tortura y prácticamente una exclusión total de la participación política. "Hace quince, veinte años no hemos visto [más que] la matanza y la pobreza y todo... En el mundo entero está empeorando todo" (Entrevista 29, mujer indígena). La situación soteriológica fundamental se caracteriza por una absoluta desesperanza de cara al mundo y a la propia estancia en él, así como por una incapacidad total de articularse para protestar y cambiarlo.

Muchas de las grandes iglesias misioneras pentecostales ofrecen aquí orientarse hacia el rapto inminente de la Iglesia, que la sacará del mundo. Estos cristianos transmutan su experiencia, de que la alteridad (el pecaminoso "mundo") les niega a ellos todo derecho de existir, en la esperanza de que la alteridad (el "mundo") será pronto negada por lo propio: el rapto de la Iglesia hacia el cielo y la aniquilación del mundo. Con ello la experiencia fundamental de que el mundo es completamente malo y que niega la vida, se convierte en sí misma en condición de la esperanza salvífica: "La misma Biblia lo dice de que cuando el fin del mundo se acerca, todo esto acontecerá. Tiene que

⁹ Utilizo el concepto de "agrupación" como sinónimo del término sociológico "secta", para evitar toda polémica. El concepto simplemente enuncia la forma institucional de la Iglesia.

haber guerra, tiene que haber violencia, tiene que haber muchas cosas. Y muchos van a sufrir de hambre, porque no hay para donde. Entonces Cristo dijo: 'Cuando veis estas cosas ya es porque el reino del Señor está cerca' (Mk 13, 29)" (Entrevista 12, trabajador informal indígena). Más drástico aún: "¿Qué haríamos nosotros, esperando la venida de Cristo y de repente ya no hay guerra y viene abundancia de comida? Entonces seríamos mentirosos y haríamos mentiroso a Dios!" (Entrevista 41, celador).

Con lo cual no es otra cosa lo que se dice, sino que se toma en serio la situación soteriológica fundamental de desesperación frente a las condiciones de vida, en el sentido de posibilitar a los afectados soportar con dignidad una situación que se experimenta como inexorable. Cuando a partir de la experiencia se deduce aquí lo absoluto como promesa, ésto no se hace en un sentido fundamentalista. Este juicio se confirma en cuanto que la mayoría de los miembros de estas iglesias no consideran aún consumada su unión con lo absoluto: ellos más bien se encuentran en una expectativa escatológica premilenaria; y bien pueden (así plantea el Arminianismo que ellos sostienen) perder su salvación, si no obran con temor y temblor para poder salvarse.¹⁰ Y todo esto implica que ya con un pequeño cambio de la situación social, se pueden también transformar los elementos de esta soteriología escatológica, que la abren hacia lo otro, hacia "el mundo". Así este sistema teológico no está de por sí herméticamente cerrado frente a lo ajeno.

Sin embargo, una identificación fundamentalista de lo propio con lo absoluto puede ciertamente darse, como cuando se abren perspectivas de transformación del mundo, de cambiar la situación desesperante y, sin embargo, no se aprovechan porque la expectativa del rapto inminente en conexión con la negación generalizada del mundo se mantiene aún entonces. Tal cosa sucedió a principios de los años 80 en Nicaragua, bajo presión de la dirigencia de las Asambleas de Dios. En la fundamentación teológica de tal desarrollo hacia una postura fundamentalista juega un papel central el hecho de que las teologías pentecostales oficiales a menudo ya han dejado tras de sí desde hace tiempo la fuerte efervescencia y la carencia de sistematización bíblica del premilenarismo de las clases bajas y han comprimido la expectativa anhelante en el

¹⁰ Tan sólo sea aquí anotado que dicho Arminianismo no ejerce del todo la función de una ley que mata, sino la de un evangelio que vivifica y confiere dignidad.

rígido esquematismo del modelo epocal dispensacionalista de Darby y de Scofield. Desde su elaboración, este modelo se prestó para domesticar la imprevisibilidad premilenarista, pues no tiene ningún interés ardiente en el fin de la historia, sino que está fríamente interesado en su estancamiento. En caso de que el premilenarismo auténtico se vuelva dispensacionalista, se introduce en la fresca expectativa del inminente fin de los tiempos un fundamentalismo escatológico.¹¹ Los portadores de este modelo epocal dispensacionalista son —igual que en el fundamentalismo clásico— sobre todo las autoridades eclesiásticas, los pastores y los laicos de la clase media. Pero cuando la membresía se deja guiar por este modelo en su situación desesperanzada y por eso no percibe las oportunidades objetivas para cambiar su situación social, habrá que hablar en sentido estricto de una absolutización de la propia posición (como Iglesia); pero queda sin embargo claro, que se trata de un concepto enajenado de lo propio.

Es notorio además en la mayoría de las agrupaciones pentecostales establecidas, que la pneumatología y las manifestaciones del Espíritu en el culto tienen poca importancia. A menudo se les asocia con el ministerio o con la obediencia a la autoridad eclesiástica: "Y yo, en cuanto a la manifestación del Espíritu Santo, en todo el tiempo de mi perseverancia (en la iglesia, HS) he tratado de someterme a Dios, pero solamente he recibido la unción.¹² Ahora, la manifestación, o sea el bautismo del Espíritu Santo, no lo hemos contemplado en la iglesia" (Entrevista 53, habitante de un barrio marginal).

NUEVO LENGUAJE

En esto las pequeñas agrupaciones pentecostales independientes se diferencian claramente. Entre ellas la pneumatología ocupa un lugar central, en la forma de la glosolalia y del éxtasis durante el culto. Generalmente las iglesias son muy pequeñas y el desarrollo doctrinal

¹¹ La relación entre *premilenarismo*, *dispensacionalismo* y *fundamentalismo* es controversial. Mi postura en este asunto no la puedo exponer aquí y debo por tanto remitir a Heinrich Schäfer, "Las raíces históricas de la teología protestante en Centroamérica: el protestantismo en los EE.UU.", en Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social*, pp. 29 y ss.

¹² La unción del Espíritu es vista como una forma menor de la acción del Espíritu sobre el hombre.

está muy vinculado a la situación soteriológica fundamental que vive su membresía y es por lo tanto flexible y plural. Voy a seleccionar a continuación el ejemplo de una pequeña congregación indígena campesina, cuya situación soteriológica de cara a la miseria creciente y a la represión militar se caracteriza por una experiencia de inviabilidad y de enmudecimiento total.

La experiencia religiosa de la presencia del Espíritu Santo en el culto coloca a los miembros en una nueva relación con su experiencia cotidiana, puesto que les pone en contacto con lo absoluto. Pero no de tal manera que absolutice o exalte una posición de relativo poderío social, tal y como es el caso en las iglesias neopentecostales. La experiencia del Espíritu en el culto más bien contradice la experiencia de una negación total de posibilidades de vida y de acción en su cotidianidad. “Entonces las mujeres entraron en oración y sintieron la presencia del Espíritu Santo. Una hermana, que hablaba en lengua, hasta habló en inglés, inglés o no sé, yo no puedo, hermano, como se llama pues, no puedo explicarlo, solamente Dios lo sabe, ¿verdad?”¹³ Entonces, como le digo yo pues, de que, allí donde se sienta la presencia de Dios” (Entrevista 14). Dios por tanto todavía está presente en un mundo completamente impío; aún se le puede hablar en la glosolalia. Simultáneamente, la glosolalia es una transformación simbólico-religiosa del enmudecimiento que se vive en una experiencia de articulación. Una vez que los miembros se han habituado a esta habilidad de articulación simbólica, la pueden entonces también aplicar al campo de las relaciones sociales.

Por ejemplo, en un culto que yo visité, el predicador interrumpió a unas mujeres en oración extática, porque él quería predicar “la Palabra de Dios”. Las mujeres inicialmente cedieron a su fuerte intervención, pero al finalizar el culto un grupo de miembros de la comunidad sobre todo estas mujeres le exigió al pastor que en el futuro se abstuviera de semejante comportamiento. Un miembro de la comunidad comentó luego: “...es muy necesario que se deje la libertad al Espíritu Santo, que obra en cada uno de nosotros o en la congregación en la que

¹³ Es probable que el entrevistado hable de “inglés”, porque representa paradigmáticamente a todas las lenguas no guatemaltecas y para él pertenece por tanto al contexto de vida del entrevistador. Quizás ello también connote, que la glosolalia implique ponerse en pie de igualdad con la cultura dominante.

estamos. Pero si hay uno que dice: '¡No, momento, momento, momento!', pues Dios no va a obrar. Ya uno, pues, no es espiritual, sino que ya es pura carne y siendo carne es cuando uno dice: 'No, porque yo tengo que predicar'" (Entrevista 14). La glosolalia se perfila de este modo como una protesta simbólica en contra de la prohibición de hablar y como fuente de capacidad para hablar aún más allá de los límites de la Iglesia.

Orando en lenguas y sintiendo la presencia de Dios en la comunidad, acontece la absolutización de la capacidad de Dios (!) para hacerse presente en una situación humana de perdición y de muerte y para dar palabra a los mudos. (Nótese la íntima conexión entre la teología de la cruz y la de la resurrección referidas a la experiencia.) Para esta experiencia religiosa, Dios sin embargo permanece en su alteridad y no es subsumido para lo propio. Aun cuando la comunidad se opuso a la interrupción de la oración en lenguas por parte del predicador, empero la presencia del Espíritu no se considera posesión del que cae en éxtasis, sino que permanece como un regalo de Dios en una situación determinada: "Por eso se necesita dejar el Espíritu de Dios en libertad, para que podamos pues obtener de lo que Dios nos regala. Porque no es una cosa comprada ni vendida, sino que únicamente es gratuita. ¡Regalada!" (Entrevista 14). En esa forma la presencia del Espíritu, a pesar del acto de identificación con el Espíritu durante el éxtasis, no se transforma en la base de un dualismo cosmológico especulativo entre Dios y Satanás, entre lo interno y lo externo (por más que naturalmente también pueda hablarse de Satanás). Por el contrario, el Espíritu vincula lo interior con lo exterior, el corazón del creyente con la creación de Dios,¹⁴ como subraya mi interlocutor indígena con base en una visión: "Entonces de lo que más a mi me toca (en la Escritura, HS) es esto: En el principio, Dios creó los cielos y la tierra, formó el hombre, formó la mujer. Pero el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de la tierra; pero hoy se está moviendo en cada corazón, porque hablamos con Dios, porque cantamos a Dios". (Entrevista 14).

¹⁴ Podría ser que este giro creacional de la pneumatología sea una especialidad del contexto indígena. Pero para poder decirlo con seguridad, sería necesario analizar en más detalle el material de las iglesias independientes así como fuentes orales de la religión maya contemporánea.

Estos cristianos demarcan lo que está en el interior de la Iglesia de lo externo, ubicado en el mundo antagónico a la vida, y esperan ardientemente la “segunda venida del Hijo del Hombre” en un sentido premilenarista. Pero esta demarcación no implica una condena generalizada del mundo como creación o una demonización de lo otro y ajeno. El significado teológico de la pneumatología extática de estas iglesias se hace más bien patente a partir de su referencia a una situación soteriológica fundamental, en la que la misma supervivencia física está en cuestión; ella por tanto sitúa al Espíritu en conexión de significado con “vida”, en vez de con “poder”, tal y como sucede en las iglesias neopentecostales. El Espíritu Santo que está en el corazón, expresión íntima de la identificación del creyente con lo absoluto, es al mismo tiempo el Espíritu creador, por tanto el Espíritu que creó lo ajeno, lo externo, lo otro. En consecuencia, el Espíritu no habita únicamente dentro de la propia Iglesia, sino que está en todas partes donde “hay santificación” (Entrevista 14), esto es, donde la vida humana se oriente completamente hacia el Dios de la Vida.

Este énfasis en la vida caracteriza una espiritualidad de los oprimidos que es eficaz como estrategia de reconquista del mundo; pero no de tal forma que ella contemple al mundo como subordinado a lo propio, que se postularía en forma absoluta, ni que excluya a lo otro, lo ajeno, desde una posición de poder religioso (o político). La autoexclusión del mundo que puede observarse en estas iglesias puede, a primera vista, despertar la impresión del fundamentalismo; pero ella es necesaria para fundamentar una identidad espiritual orientada hacia la vida en un contexto de muerte. Por supuesto que es posible que estas agrupaciones se desvíen hacia posturas fundamentalistas en forma similar a como acontece en los grupos establecidos. Pero la espiritualidad de la vida abre también la posibilidad de un camino hacia un ecumenismo de la supervivencia, un ecumenismo de los oprimidos. El teólogo protestante Julio de Santa Ana, que reside en Brasil, informaba en Witten, Alemania, en 1990 acerca de un grupo de campesinos “sin tierra” en Brasil que había ocupado un gran trozo de tierra baldía. Habían desmontado un lugar para la aldea que querían construir. Lo primero que hicieron fue edificar en el centro del terreno un casa de Dios para todas las creencias representadas entre ellos: pentecostales, luteranos, católicos y adeptos del Candomblé. Lo consagraron con un culto común, donde agradecieron a Dios por la nueva tierra, por la posibilidad de vivir.

LA SOCIEDAD

Al colocar dichas corrientes del protestantismo en las condiciones sociales que las enmarcan en Latinoamérica, o sea, en las condiciones de una inmensa polarización social y política, lo primero que llama la atención es que al mencionado "ecumenismo de la vida" se contraponen un "ecumenismo del poder", o más exactamente, un ecumenismo del poder neoliberal en expansión. Por lo tanto es sintomático para el nuevo desarrollo religioso en Latinoamérica que el Catolicismo y las diversas iglesias protestantes comienzan a superar sus genéricos frentes confesionales y a relacionarse mutuamente en torno a determinados intereses y movimientos sociales, de manera más diferenciada, orientada hacia proyectos concretos y con un impacto teológico variable.

En el movimiento neopentecostal y en el movimiento católico-carismático se encuentran sectores sociales con intereses económicos neoliberales y con un programa político de incorporación de América Latina a la cultura noratlántica. De parte de las iglesias neopentecostales se contempla a menudo el proyecto político como una "Reforma": "Estados Unidos, Inglaterra, todo fue fundado dentro de un cristianismo evangélico y son naciones que a pesar de los errores, siguen siendo grandes potencias" (Entrevista 59/87, Dentista). Aquí se mira al cristianismo, o mejor dicho, su vertiente neopentecostal, como fundamento de la prosperidad económica de los miembros de estas iglesias. Para imponer los modelos neoliberales en contra de la masa de la población en el Tercer Mundo, se necesita de una buena medida de violencia estatal y paraestatal, que es legitimada por muchos miembros y dirigentes de las iglesias neopentecostales como forma de exorcizar los poderes demoníacos de las naciones.¹⁵ Los contactos ecuménicos entre el movimiento neopentecostal y el movimiento católico-carismático son sorprendentemente estrechos tomando en cuenta los rigurosos frentes tradicionales entre catolicismo y protestantismo en Latinoamérica aunque en el neopentecostalismo a la vez haya un distanciamiento respecto al

¹⁵ Véase sobre este punto Heinrich Schäfer, "¡Libranos del mal!. Estructuras simbólicas y funciones políticas en el protestantismo centroamericano", así como "Guerra espiritual de baja intensidad: el abuso del protestantismo por la contrainsurgencia" en Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social*, pp. 189, ss., 215 y ss.

catolicismo oficial: "No quisiera sentarme con un dignatario católico a la par, pero sí con cualquier católico que haya nacido de nuevo, yo quisiera compartir y tener relación...Tuve aquí, hace dos semanas, a un prominente católico, un hombre...finquero de la costa sur...Su experiencia de conversión hará unos meses, siendo de la iglesia católica, debido al trabajo del movimiento carismático" (Entrevista 69/78, pastor). Debido a las posiciones sociales de sus miembros, para este "ecumenismo de la expansión del poder" hay cada vez más posibilidades de ejercer influencia en la política, los ejércitos y la economía del subcontinente.

El "ecumenismo de la vida", en cambio, se pone más lentamente en marcha, tal como parece. Esto se explica entre otras cosas por la represión militar y por la situación económica. En los años setenta fueron sobre todo las comunidades de base católicas las que organizaron la resistencia política, colaborando con otras organizaciones. La virulenta contra-ofensiva militar de los años ochenta a través de las medidas gubernamentales de contrainsurgencia, hizo que la identificación abierta con este movimiento religioso fuera peligrosa, desplazando a las personas comprometidas de la resistencia política hacia una articulación simbólico-religiosa de resistencia e hizo que las iglesias protestantes figuraran como alternativa religiosa. Además, el premilenarismo pentecostal y el dispensacionalismo fundamentalista se ofrecían como aclaraciones plausibles de la incontenible depauperación. A partir de ahí se configura un frente que sólo se supera lentamente y tan solo allí donde la dirigencia eclesiástica fundamentalista no bloquea tal desarrollo. Muchas personas se ven además forzadas por su desesperante situación a retirarse completamente del compromiso, de manera que la transformación del mundo, como campo de una praxis ecuménica común y de un aprendizaje ecuménico, permanece vedado. No obstante, siempre hay una colaboración ecuménica esporádica pero creciente. Los grupos pentecostales pequeños, sobre todo en el medio indígena y negro, recobran a partir de su pneumatología vivencial un espacio siempre más importante dentro de un "ecumenismo de la vida" y se orientan hacia la solución práctica de los problemas apremiantes de la vida precaria que llevan. Dentro del protestantismo surgen además organismos interconfesionales, que trabajan a favor de este ecumenismo, como por ejemplo la Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala (CIEDEG) ; vale la pena mencionar también en este contexto la

creciente disposición de iglesias pentecostales de participar en el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

El fundamentalismo clásico de corte evangelical se encapsula, por el contrario, completamente y se resiste a toda tentación ecuménica, compartiendo en lo esencial las posiciones de los gobiernos conservadores pero sin tener mucho peso social. A partir del movimiento evangelical se han desarrollado sin embargo nuevas fuerzas en el marco, por ejemplo, de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y del ala latinoamericana del movimiento de Lausana. Nombres como Orlando Costas, René Padilla o también el menos conocido nombre del guatemalteco Marco Tulio Cajas, representan un nuevo enfoque evangelical en los campos de la misionología y de la ética social en América Latina. Debido a los mismos problemas sociales del continente esta corriente intelectual dentro del evangelicalismo se orienta hacia el diálogo con el organismo ecuménico CLAI y con la iglesia católica, lo que podría ayudar a mediatizar y, finalmente, a suavizar hasta los mismos frentes fundamentalistas. La Alianza Evangélica de Guatemala, por ejemplo, participa junto con la Iglesia católica en el proceso de pacificación nacional.

El protestantismo en América Latina se ha convertido en una importante fuerza social, porque pone a disposición de las personas sacudidas por la crisis nuevas estrategias, diferenciadas según las clases sociales para reconquistar su campo de acción, un mundo que les ha sido arrebatado. En esa medida pues, se puede concebir a las agrupaciones pentecostales y cada vez más también a algunas congregaciones indígenas y negras de otras corrientes eclesiales, como una rebelión contra la alianza entre el trono y el altar. Sólo que la misma Iglesia católica de todas maneras ya ha roto y está perdiendo este vínculo de unidad casi en todas partes de América Latina. Más bien se nota que el protestantismo de corte fundamentalista no raras veces procura usar la mediación del poder estatal establecido para desplegar sus estrategias de reconquista y de esta manera operar una alianza entre el trono y el púlpito. El protestantismo en América Latina es, en sus diferentes formas, simultáneamente cómplice de los ladrones y de los despojados. Por eso se superan paulatinamente las viejas fronteras confesionales, de forma que el protestantismo de América Latina comienza a polarizarse en un ecumenismo fundamentalista del poder y en un perseguido ecumenismo de la vida.

EL QUEHACER TEOLÓGICO

De cara a esta situación, se pueden formular algunas consecuencias para el quehacer teológico de los cristianos interesados en el ecumenismo de la vida. La reflexión teológica contemporánea en América Latina, ya no está muy acuñada por los tópicos clásicos de la teología controversial: las contradicciones entre catolicismo y protestantismo, así como entre liberalismo y fundamentalismo. Esta constelación se está desmoronando con el hecho de que las fronteras confesionales ya no se acatan en la praxis de la fe cristiana, sobre todo en el protestantismo si no es por la autoafirmación de élites eclesiales. Más bien esteológicamente importante, que desde los contextos concretos de la praxis de la fe —y correspondiendo también al ritmo de crecimiento de nuevos movimientos sociales en la sociedad civil— se está reorganizando el campo religioso desde las bases. De ahí se plantea —más que nunca— el desafío de reformular el quehacer teológico como una búsqueda comunitaria de respuestas cristianas a las diversas necesidades religiosas y vitales (prácticas) que se experimentan en contextos muy variados; es decir, se pone el desafío de re-examinar y reconstruir el quehacer teológico en cuanto a sus propias condiciones de producción y en cuanto a un método teológico que combine el contexto social y el conocimiento teológico de una manera sistemática, transparente y justificable. Dentro del esquema conocido de “ver, juzgar, actuar”, la tarea sería la de profundizar más en los detalles de la relación entre “ver y juzgar”. Un crítico examen epistemológico y sociológico de las condiciones de producción teológica revelaría, entre otros resultados, la necesidad de métodos específicos (que van más allá de lo acostumbrado en la teología) para entender la teología implícita de las tradiciones orales del cristianismo (resaltadas en su importancia en cuanto al movimiento pentecostal por Walter Hollenweger ya hace 30 años) a partir del estudio de sermones, de entrevistas y prácticas rituales. Sólo así —distinguiendo bien los diferentes campos de producción teológica, las diferentes dinámicas sociales e intereses dominantes y las diferentes formas de expresión de cada uno— puede darse un diálogo y un proceso de aprendizaje crítico y auto-crítico de la teología académica con las diferentes corrientes de “teologías del pueblo”, que están creciendo. Sólo así se evita una mera adaptación de trozos

discursivos a contextos ajenos y, por tanto, trastornos y enajenamiento teológico y pastoral.

Frente al fenómeno del fundamentalismo, tal método permite — como hemos visto— entender el “fundamentalismo” de corrientes religiosas con la etiqueta de “fundamentalismo”, primeramente, como una estrategia de recuperación de campos de acción autónoma y de dignidad humana desde situaciones de crisis vitales. Situando los discursos teológicos de tales individuos religiosos en el contexto concreto de las relaciones de poder social, fue posible detectar el significado socio-teológico de los discursos. Y ésto permitió distinguir entre movimientos de base con matiz fundamentalista (llamémoslos: para-fundamentalistas) y movimientos propiamente fundamentalistas, siendo el criterio de distinción teológica y social el acceso de cada uno de esos movimientos al poder social (y con eso al poder discursivo sobre sectores sociales en términos de hegemonía) y la utilización de éste frente a otros sectores sociales y religiosos. Sólo a través de detectar el “sentido social” (Bourdieu) de los sistemas simbólico-religiosos de lo que se llama fundamentalismo, se detectaba su sentido teológico y, con ello, se ha podido ir distinguiendo entre posibles interlocutores para un diálogo y una praxis ecuménica por un lado y, por el otro, tales individuos fundamentalistas, con los cuales difícilmente se llega a un entendimiento. Además se han podido sacar a luz las teologías implícitas como teologías contextuales identificándose así elementos teológicos, válidos como para servir de entradas a un diálogo teológico, en conexión con elementos prácticos; válidos también como para servir de entradas a una cooperación práctica.

Esto también vale para el análisis de los diferentes pentecostalismos que se tocaron en el presente ensayo. Sólo un método de análisis contextual saca a la luz los distintos significados que pueden tener los mismos elementos discursivos y las mismas prácticas en diferentes contextos. Esto parece hasta una banalidad; sin embargo, sólo teniendo este pensamiento metódicamente presente en las reflexiones teológicas, salva del error de equivocación y de trastorno de conceptos. No puede ser suficiente retomar algunos elementos de la espiritualidad de un movimiento religioso creciente (por ejemplo, la glosolalia, el éxtasis, la referencia primordial al Espíritu Santo, la expulsión de demonios, la sanidad divina, etc.) desde otro contexto de producción teológica para ir formulando una “nueva” teología. Un diálogo serio con tales movimientos crecientes toma en serio las propuestas religiosas de ellos,

analizándolas dentro de su contexto de uso y destacando primero y por lo menos para si mismo las diferencias entre las posiciones para captar bien la dinámica de cada una. Una propuesta teológica propia, por el otro lado, tiene que tomar en cuenta las condiciones reales de producción teológica, sobre todo en dos perspectivas: primero, tiene que contar con la diferencia de posición entre los que producen "teología" y forman "teólogos", por un lado, y los movimientos eclesiales populares, destinados a trabajar con tales teólogos formados; de modo que cabe la pregunta ¿Quién es "Nosotros"? cuando los teólogos dicen, por ejemplo: "Nosotros tenemos que resaltar la importancia del Espíritu Santo". Segundo, tiene que concentrarse en el significado contextual de los signos teológicos y, por tanto, antes que nada en el análisis de la necesidad religiosa prevaleciente en el contexto que se debate; de modo que no interesan tanto los conceptos teológicos (el Espíritu Santo, el Reino de Dios etc.) como tales, sino su uso y su función liberadora dentro de determinados contextos. Un análisis contextual, como el que subyace a este ensayo, muestra por el contrario que el significado de los conceptos varía considerablemente con sus contextos de uso. En este sentido, el denominador común de una teología comprometida con el ecumenismo de la vida, no puede ser el uso de ciertos conceptos teológicos como tales. El denominador común sería más bien la decisión misma de empezar el quehacer teológico (y con eso la formación teológica) con los desafíos concretos de los diferentes contextos de lucha y la búsqueda de su significado teológico en vista del testimonio de Jesús de Nazaret.

MESOAMÉRICA
AÑO 18, NÚMERO 33, JUNIO DE 1997

EDITOR
Christopher H. Lutz

EDITOR ADJUNTO
Armando J. Alfonzo U.

CONSEJO EDITORIAL

Robert M. Carmack, Piero Gleijeses, W. George Lovell,
Jorge Luján Muñoz, Norman McQuown, Pilar Sanchiz
Ochoa, Stephen Webre, Ralph Lee Woodward, Jr.

ASISTENTES
Elisabeth Siruček, Judy Walker y Jeanette Fadul

CORRESPONDENCIA

MESOAMÉRICA
CIRMA GUA - 40, P.O. Box 02-5368, Miami, FL 33102-5368
tel: (502) 832-0126, fax: (502) 832-2083,
e-mail: cirma@guate.net
o Apartado 336, La Antigua 03001, Guatemala, C.A.

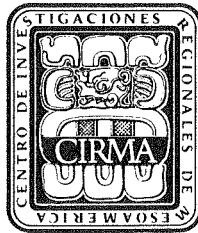
y

Plumsock Mesoamerican Studies, P. O.Box 38, South
Woodstock, VT 05071-0038, USA. tel: (802) 457-1199, fax:
(802) 457-2212, e-mail: pmsvt@aol.com

MESOAMÉRICA

publicación semestral del
Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica
y de Plumssock Mesoamerican Studies

AÑO 18, NÚMERO 33, JUNIO DE 1997



CIRMA
La Antigua Guatemala

PMS
South Woodstock, Vermont