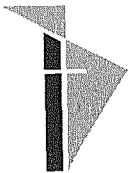


medellín

Pentecostalismo



CELAM
ITEPAL
Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

Santafé de Bogotá D.C. - COLOMBIA

medellín

Teología y Pastoral para América Latina
Revista Trimestral Fundada en 1975

Editor Responsable

Tony Mifsud, sj
Rector del ITEPAL

Director

Campo Elías Robayo Cruz, pbro.
Vicerrector Académico ITEPAL

Administración

Eduardo Peña Vanegas
Administrador ITEPAL

Diagramación

Alexis Cerquera Trujillo
Diseño Centro de Publicaciones

Suscripciones y envíos

Luis Guillermo Pineda

NOTA: El Autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN para el año de 1998

COLOMBIA: \$35.000,00
AMÉRICA LATINA: US\$50,00
ASIA Y AFRICA: US\$60,00
EUROPA y AMERICA DEL NORTE: US\$70,00

Forma de Pago a la Administración de la Revista

COLOMBIA: Cheque en pesos colombianos a nombre del CELAM.
Consignación en las cuentas bancarias: Granahorrar 1200-37448-4; Colmena: 0102500068995;
Banco Santander: 213-037419 - of. Los Rosales (todas a nombre de CELAM)
OTROS PAISES: Cheque en dólares americanos sobre Banco de Estados Unidos a favor de CELAM.
Efectivo ó giro postal en dólares americanos.
En cualquier caso favor enviar recibo ó constancia de la transacción a:

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253 353 / Tels: (57-1) 6776521 - 6706416 - 6774054
Fax: (57-1) 6714004 / E-mail: itepal@celam.org
Santafé de Bogotá D.C. - COLOMBIA

©

Edición No. 95 - 2000 ejemplares - 1998
ISSN 0121-4977

Impreso por Prensa Moderna Impresores
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Dedicamos este tercer número monográfico al Pentecostalismo.

El CELAM, a través de la Sección de Ecumenismo y Diálogo Inter-Religioso (SECUM), en su empeño ecuménico y en el espíritu de servicio, animación y apoyo a los agentes pastorales, pone de manifiesto que, uno de los desafíos pastorales, lo constituye la búsqueda de la unidad de los cristianos.

Ser conscientes de que el Ecumenismo constituye un instrumento privilegiado de la Nueva Evangelización, es hacer nuestro el designio Salvífico de Dios, ya que "junto con todos los discípulos de Cristo, la Iglesia Católica basa en el designio de Dios su compromiso ecuménico de congregar a todos en la unidad" (*Ut Unum Sint*, 5).

En el caso de América Latina y el Caribe, el proceso de conocimiento, diálogo y posible colaboración con el anuncio del Evangelio, tiene una importancia vital. Hay que tomar en cuenta al lado de factores religiosos, los factores sociales y políticos y en las relaciones entre el lado norte desarrollado y el sur subdesarrollado, entre el enriquecimiento y el empobrecimiento. Nos encontramos en un terreno que se puede hacer más fértil no solo para el diálogo, sino también para una colaboración dinámica. El compromiso ecuménico es irreversible, ya que "la vida social y cultural ofrece amplios espacios de colaboración Ecuménica. Cada vez con más frecuencia, los cristianos se unen para defender la dignidad humana, para promover el bien de la paz, la aplicación social del Evangelio, para hacer presente el espíritu cristiano en las ciencias y en las artes. Se unen cada vez más para hacer frente a las miserias de nuestro tiempo: el hambre, las calamidades y la injusticia social" (*Ut Unum Sin*, 74).

Al observar las tareas e iniciativas emprendidas en nuestro continente, es indudable que nuestra Iglesia va tomando cada día con más resolución el desafío ecuménico.

Para esto es necesario más orientación. Por eso, a este número de Medellín, junto con el SECUM, le hemos asignado el título PENTECOSTALISMO. Consideramos que, si queremos realizar un ecumenismo que llegue a amplios sectores del mundo cristiano latinoamericano y caribeño, debemos establecer puntos de encuentro con el Pentecostalismo, que representa la mayor parte de los cristianos no-católicos en América Latina y el Caribe. Es por eso que debemos entrar en un proceso de diálogo, de mutuo conocimiento y de búsqueda de líneas de colaboración mutua, para testimoniar, con la fuerza del Espíritu, la necesidad de unidad entre los cristianos en nuestro continente.

Nuestro deseo es poder brindar información del Movimiento Pentecostal, su pluralidad interna, las experiencias propias en nuestro continente y, las perspectivas que se abren no sólo a los pentecostales, sino también a todos los cristianos.

Por este motivo, con la gentil colaboración de teólogos y expertos(as), tanto católicos como pentecostales, queremos ofrecer elementos doctrinales, experienciales, históricos y socio-culturales, de base del Movimiento Pentecostal.

Sabemos que no es una tarea fácil. Queremos intentarlo a partir de la colaboración de hombres y mujeres que han entendido que el encuentro fraterno, en la reflexión de diversas temáticas acerca de la experiencia pentecostal en diferentes países, las visiones sobre la teología y espiritualidad pentecostal, se abren las posibilidades de diálogo y de cooperación ecuménica.

Queremos hacer saber a nuestros amables lectores que este trabajo busca penetrar en el misterio de este "otro hermano", para desde "dentro", comprometernos a buscar juntos, nuevos y permanentes caminos de encuentro que sirvan para hacer concreción el mandato misionero de Cristo: "Que todos sean uno, para que el mundo crea" (Jn 17,21).

Como broche de oro ofrecemos el "mensaje a las Iglesias" que se hizo posible en el Encuentro Católico-Pentecostal Latinoamericano y Caribeño, celebrado en Quito - Ecuador en mayo de 1998. Es "como una nueva experiencia de Pentecostés" que nos desafía a trabajar juntos en la misión ecuménica en nuestro continente.

El Director

sumario

El camino de la Unidad es complejo. Y, como afirma el autor, "una realidad compleja no puede tener una respuesta simple". La presencia de los Pentecostales entre nosotros nos ha de interpelar, especialmente para superar la ignorancia nuestra que tenemos sobre el otro, para dar pasos con sentido en este camino ha recorrer.

Algunas reflexiones ante la presencia pentecostal

Fr. Jorge A. Scampini, O.P.

Abogado. Universidad Católica Argentina; Bachiller en Filosofía, Universidad del Norte "Santo Tomás de Aquino", Licenciado en Teología, Universidad Santo Tomás de Aquino - Roma; Experto y Profesor de la Sección de Ecumenismo y Diálogo Interreligioso del CELAM. Dominicano argentino.

Quien tiene una preocupación ecuménica, ubicado en el contexto amplio de América Latina, y de Argentina más concretamente, al considerar la realidad de los cristianos no-católicos presentes, y por lo tanto posibles interlocutores en el diálogo, no puede dejar de afrontar la realidad del pentecostalismo. Los pentecostales representan un gran desafío para nosotros porque no vemos aún con claridad el modo de entablar con ellos una relación basada en el diálogo. Esto exige de nosotros, como primer paso, alcanzar una mirada más precisa y realista sobre este fenómeno. Una realidad compleja no puede tener una respuesta simple, y eso exige una mirada que sepa discernir y desentrañar todos los elementos que confluyen en la constitución y desarrollo de esa realidad.

En el Consistorio de 1991, los cardenales convocados por Juan Pablo II reflexionaron sobre la realidad de los Nuevos Movimientos Religiosos. Un cardenal representando a cada continente hizo una presentación sobre la realidad de su propio contexto. Cuando el cardenal Miguel Obando Bravo, arzobispo de Managua, hizo su presentación sobre la realidad de las sectas en América Latina, mencionó casi exclusivamente la presencia de grupos cristianos fundamentalistas, y de grupos evangélicos de tipo pentecostal. Hablando sobre las "sectas"¹ fue el único cardenal que hizo referencia, de modo privilegiado, a los grupos evangélicos. La IVª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Santo Domingo, intentó hacer una distinción entre los grupos no-católicos presentes en América Latina; pero esa distinción no fue del todo feliz. En la

¹ En el origen de estas reflexiones, se encuentra la contribución presentada en el Encuentro anual de delegados diocesanos de Ecumenismo, organizado por la Comisión Episcopal de Ecumenismo, de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 17-19 de abril de 1996. Eso explica cierto tono coloquial, y las reiteradas referencias a la realidad argentina.

nomenclatura utilizada en el documento hay una mirada si se quiere más positiva hacia los nuevos movimientos religiosos, en los que pueden entrar Mormones y Testigos de Jehová, que hacía los evangélicos, definidos genéricamente como «sectas fundamentalistas»². En el único lugar en el cual nos referimos a los pentecostales como Nuevos Movimientos Religiosos, o aún como «sectas fundamentalistas», es en América Latina³. En los otros continentes aplican esta nomenclatura a otros grupos, a otras manifestaciones religiosas, en las cuales el elemento cristiano no está presente de modo explícito, o se lo manipula en vistas de otros intereses⁴.

Los pentecostales, aunque haya grupos entre ellos que tengan *actitudes y conductas* sectarias, son cristianos. Esto debemos tenerlo presente porque debe caracterizar nuestro modo de referirnos a ellos. En la actitud de diálogo a la que nos ha abierto el Concilio Vaticano II, debemos buscar qué elementos de verdad, de la verdad cristiana, tienen estos grupos, y ver cómo estos elementos se pueden convertir en la base desde la cual pensar un posible diálogo con ellos.

Los prejuicios que debemos vencer

El acercamiento al pentecostalismo como fenómeno religioso puede exigirnos vencer varias barreras: intelectuales, teológicas, psicológicas, sociológicas. La dificultad de una ubicación en nuestras categorías, y de una delimitación en los parámetros de lo que consideramos valioso o importante, puede llevarnos a infravalorar

² Cfr. Consistorio extraordinario: Relación sobre las sectas, en *L'Osservatore Romano*, ed. en español, 12 de abril de 1991, págs. 11-16.

³ Cfr. Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, Conclusiones, octubre 12-28 de 1992, *Nueva Evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre*, núms. 139-152.

⁴ Un paso positivo se ha dado en la lectura que hace el *Instrumentum laboris* del Sínodo de las Américas, sin dejar de reconocer que se trata de grupos *fundamentalistas y militantes*, los califica, sin embargo, como comunidades. Cfr. ASAMBLEA ESPECIAL PARA AMÉRICA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *El Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América, Instrumentum laboris*, núm. 42.

la importancia de este movimiento y el desafío que implica para la Iglesia. Esos prejuicios pueden haber contribuido incluso a nuestra ignorancia frente a un fenómeno de tal magnitud. Philip Berryman señala que los críticos católicos y seculares, muchos de los cuales parece no haber estado nunca en una iglesia evangélica para observar por sí mismos, no aprecian lo que conduce a millones de pobre gente a unirse a sus filas⁵.

Recuerdo una presentación de las “sectas” hecha por alguien no tan perito en la materia, quien descubría en ellas todas las herejías que se han dado a lo largo de la historia de la Iglesia. Probablemente en lo abstracto tuviera razón; el abanico de las herejías del pasado es limitado, porque en ellas pesa la inadecuación de las categorías humanas para explicar el misterio cristiano. Las herejías son errores ocasionados por los límites de algunos intentos en su explicación de un misterio que como tal nos trasciende. La explicación “razonable” que intenta explicarlo claramente, y agotarlo, lo traicionará. Eso se ha dado, a nivel dogmático, con el arrianismo, el monofisismo, el nestorianismo, intentos todos de comprender los misterios trinitario y cristológico; y con el pelagianismo en su modo de comprender la salvación, y con sus consecuencias a nivel de la moral. Ante la imposibilidad de lograr un acercamiento adecuado al misterio, se acentuará lo divino o lo humano, y a nivel gnoseológico se caerá en el racionalismo o en el fideísmo. Es lógico que siempre aparezcan con otros nombres las mismas dificultades, porque las categorías del hombre siempre serán limitadas. Por lo tanto, ante un nuevo fenómeno, la respuesta no puede venir por allí; sería decir simplemente que “no hay nada nuevo bajo el sol”.

Otro prejuicio que hay que superar es la subestimación de ciertas manifestaciones religiosas. Naturalmente podemos tener una tendencia a un cierto *elitismo espiritual*. Esto de elitismo entendido en el sentido más analógico posible. Se trataría de absolutizar una cierta dimensión de la experiencia religiosa como el único criterio de discernimiento para la autenticidad de la vida cristiana, en relación con la cual, habría expresiones más perfectas, y expresiones más imperfectas. Podemos absolutizar la formación intelectual; esto nos

⁵ Creo que a esos grupos hace mención el *Instrumentum Laboris* en los núms. 45-46, ya que allí no se menciona la dimensión cristiana.

llevaría a distinguir entre quienes saben, y quienes no; entre un cristianismo más ilustrado, y el que no lo es. Podemos priorizar determinadas opciones. En este caso, la perfección del cristiano pasaría por vivir de acuerdo a tal opción, o a tal compromiso social, político, etc. Si tenemos una mirada o una actitud elitista, nos puede costar encontrar algo positivo, aunque sea mínimo, en el fenómeno pentecostal. Además, nos puede parecer imposible, o sin sentido, entrar en diálogo con esa realidad. Los pentecostales, aplicándoles un estereotipo, se quedarían en "lo sensible, en lo epidérmico, en una interpretación fundamentalista de la Biblia, signos claros de su falta de formación y su ingenuidad". No hay apertura al diálogo porque no encontramos elementos del otro que nos puedan enriquecer. Tampoco intentamos conocerlos más porque ya damos como algo conocido todo lo que pueden vivir, creer y celebrar.

Otro prejuicio a superar es una mirada que puede venir de nuestros estereotipos. Podemos pensar que el pentecostalismo es la invasión del protestantismo norteamericano a América Latina. Sin embargo, los datos que nos suministra la historia nos llevan a relativizar esas afirmaciones. Tanto el pentecostalismo chileno, el más antiguo de América Latina (1909), como gran parte del brasileño, son autóctonos; surgieron en comunidades cristianas nativas, sin conexión con focos pentecostales de otro país. Hoy son estos países quienes poseen iglesias pentecostales más organizadas en América Latina, y seguramente, sin conexiones financieras o ideológicas en el exterior.

En los últimos años se ha escrito mucho sobre el pentecostalismo. Lo han hecho autores pentecostales y no pentecostales. Entre ellos, a partir de su voluminosa tesis doctoral, Walter Hollenweger⁶. El citado autor después de veinte años de investigación sobre el tema afirmaba que hoy es más importante que nunca estudiar este fenómeno; los pentecostales son, numéricamente, la tercera fuerza del cristianismo, y con un dinamismo y vitalidad que le permite el crecimiento más acelerado entre todas las familias cristianas⁷. Nuestra

⁶ Citado por EDWARD CLEARY, *Introduction*, en E. CLEARY AND H. W. STEWART GAMBINO (EDS.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, Boulder, Colorado 1997.

⁷ Publicada en parte en castellano: W. HOLLENWEGER, *Los Pentecostales*, La Aurora, Buenos Aires 1976.

incapacidad de dedicarnos a reflexionar seriamente puede estar condicionada por un cierto prejuicio, muy relacionado con lo que decía anteriormente: creer que la religión de la gente pobre es una pobre religión. Cuando en realidad la búsqueda de Cristo es la de todo hombre, búsqueda que va más allá de su capacidad intelectual de traducir en un modo conceptual su fe; cada hombre en sí mismo es amado por Dios. Pensar que es una experiencia pobre de religiosidad y que podemos descalificarla fácilmente porque los consideramos "fanáticos", dejándolos de lado en nuestra consideración, puede ser un signo de una falta de comprensión de lo que es el misterio cristiano que se dirige a los pequeños.

Sin embargo, a pesar de nuestros prejuicios, ellos son con quienes compartimos más de cerca nuestro peregrinar; ellos son los cristianos que están entre nosotros mayoritariamente, en número considerable. Por eso, debemos hacer el esfuerzo de apreciar justamente esta realidad. De ello depende la vitalidad y el realismo del ecumenismo en el futuro de América Latina.

La necesidad de superar nuestra sensibilidad herida

A los prejuicios que nos impiden un acercamiento sereno y serio, se suma un problema de sensibilidad. Nos vemos como invadidos en nuestra casa y sin respuestas efectivas. Toda la situación nos resulta desafiante y dolorosa porque estamos como impotentes ante la presencia de católicos que han pasado al pentecostalismo; para algunos en cifras alarmantes. Eso hace que en nuestra consideración lo que siempre señalamos en primer lugar, en el mejor de los casos, es la pérdida de feligresía; cuando no, la agresión que significa su actitud de constante proselitismo. Lo cierto es, contemplado desde los católicos que han dado ese paso, que no fuimos capaces de capacitarlos convenientemente para el camino, ni de responder a todas sus expectativas. Acusamos a estas "sectas" por los medios económicos que poseen, pero, ¿no se nos vuelve en contra ese argumento frente a la obra realizada por la Iglesia durante siglos? Lo importante es mirar la realidad de cada uno de esos hombres y mujeres que acogen ese mensaje que se les comunica. En la gran mayoría de ellos se da algo misterioso: un cambio real de vida. Es



cierto que de acuerdo a la eclesiología católica se da un alejamiento de los límites visibles de la Iglesia Católica. Pero esa es una parte de la verdad. La otra, más difícil de comprender, es que ese alejamiento es contemporáneo a un acercamiento subjetivo a Cristo y a su Palabra. Esas experiencias pueden estar cargadas de manifestaciones sensibles, y con los límites de las experiencias “sensibles o epidérmicas” de conversión; pero, en cuanto al uso de lo sensible y emocional, no se da más que en algunas metodologías utilizadas también en la Iglesia católica donde se programa el momento justo para vivir una experiencia de conversión.

Superando nuestra sensibilidad, y un cierto sentido de derrota, la pregunta que debemos respondernos es, ¿por qué la predicación pentecostal es acogida por el pueblo? Es cierto que es más fácil hacer la denuncia sobre el proselitismo, que existe y no podemos negar; o sobre la agresión ideológica, que existe sin duda, pero no se debe universalizar. Más difícil es preguntar por qué tiene acogida en el pueblo. Esta pregunta está muy relacionada a una segunda que, si somos honestos, debemos formularnos: ¿Por qué no acogen en la misma medida nuestra pastoral? La capacidad de hacernos esta pregunta, y el intento de responderla, es el único medio que nos dará la luz necesaria para superar nuestro letargo, y pensar que no es suficiente defender o reivindicar la afiliación católica de la gente; es necesario alimentar cotidianamente su fe en Cristo⁸. En este sentido, positivamente considerado, el pentecostalismo nos debe ayudar a descubrir nuevos caminos.

¿Cómo valorar más positivamente al pentecostalismo?

Quizá nuestro primer acercamiento haya sido a través de una experiencia concreta, una experiencia que pudo habernos determinado para siempre, generalmente, de modo negativo. Me parece importante, sin embargo, reconocer un primer rasgo positivo de lo que podemos constatar en cualquiera de nuestros barrios: la

413

⁸ Cfr. W. HOLLENWEGER, After Twenty Years' research on Pentecostalism, en *International Review of Mission*, LXXV, 27 (1986), 3-12.



constancia del compromiso y la capacidad de crear comunidad. Más allá de la formación del pastor que los congrega, ciertamente deficitaria en comparación con la formación sistemática de nuestros seminarios e institutos teológicos, estos líderes naturales saben alcanzar determinados resortes que los hace efectivos en la receptividad de sus adherentes. Resortes que no siempre sabemos descubrir.

En esa comunidad donde, desde nuestra visión, uno puede percibir tantos límites manifiestos, se dan al mismo tiempo otros elementos positivos. Si sus miembros no son católicos que se han pasado “al Evangelio”, son cristianos que han recibido allí la gracia del bautismo, allí han nacido a la fe cristiana. Es en el seno de esas comunidades que pueden experimentar en lo más concreto algo de la Iglesia de Cristo.

Otro elemento positivo es que se trata de comunidades que se alimentan con la Palabra de Dios. Esto más allá de lo dura que pueda parecernos su traducción de la Escritura, frente a nuestros intentos de lograr una traducción cada vez más fiel al texto original y a la sensibilidad de quienes tienen que ser nutridos por ella. A pesar también de una interpretación más o menos fundamentalista, tienen una familiaridad con la Palabra de la cual muchos de nosotros carecemos.

Desde esa realidad del bautismo celebrado y que incorpora a Cristo, y de la Palabra de Dios que congrega y forma comunidad, es necesario dar los pasos siguientes para una consideración propiamente teológica del pentecostalismo.

¿Cómo llegar a una valoración teológica?

La exigencia ecuménica parte de un modo de comprender la Iglesia. Una comprensión que radicada en la comunión de un único bautismo nos permite percibir a la Iglesia como un misterio que no se agota en la visibilidad de la Iglesia Católica. Pero la realidad misteriosa está llamada a expresarse visiblemente; ese es el modo de traducir la vocación de la Iglesia de ser como un sacramento de la unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Nuestra apertura positiva y ecuménica al fenómeno pentecostal pasa

necesariamente por nuestro modo de concebir la Iglesia; y nuestra capacidad de sacar todas las consecuencias de esa concepción. Todo esto nos debe llevar a esa comprensión más teológica del pentecostalismo. Sin desconocer las lecturas sociológicas, debemos trascenderlas. Si no llegamos a la lectura teológica no tendremos posibilidad de encontrar las bases para un diálogo ecuménico, y seguramente, tampoco tendremos las bases para lo que percibimos como un grave problema pastoral.

Para afirmar lo anterior quisiera recordar una afirmación del P. Killian Mc Donnell, actual *Co-Chairman* de la Comisión de Diálogo Pentecostal-Romano Católico, que nos puede servir como principio para justificar nuestro intento. El P. Mc Donnell afirma que:

«Como una experiencia religiosa tiene una estructura psicológica, así un movimiento religioso tiene una estructura socio-cultural. Ni el análisis psicológico, ni el análisis antropológico cultural invalidan el auténtico contenido religioso».⁹

¿Qué consecuencias sacamos de esta afirmación? ¿Por qué es importante para abordar la problemática del pentecostalismo? Veamos algunos ejemplos que puedan ayudarnos. Podemos estudiar qué psicología puede favorecer en un católico la confianza con que vive la doctrina de la salvación fundada en la gracia de Dios y la respuesta libre del hombre; y podemos descubrir qué psicología ayuda a generar, en cambio, una concepción fatalista del mundo; podemos comparar si una sociedad y una cultura bajo la influencia del catolicismo, son iguales a aquellas bajo la influencia del calvinismo; si una cultura y sociedad preponderantemente cristiana son iguales a una musulmana, budista, hindú, etc.

Pero si nos quedamos solamente a nivel de lo psicológico, o de lo antropológico cultural, no llegaremos a abordar nunca el fundamento religioso que los inspira. Para nosotros lo más importante es descubrir cuál es su base teológica, la misma que es capaz de

⁹ Cfr. A.P. Oro, Au Brésil, réponse catholique au Pentecôtisme, en *Études* (1995) 3836, p. 675.

expresarse en esta psicología y en esta forma colectiva antropológico cultural. La psicología religiosa, la sociología de la religión, la antropología cultural tienen un fenómeno para estudiar, ellas lo hacen desde su ángulo propio. Todo esto sirve a la Iglesia, pero ella tiene desde lo teológico un ángulo propio. Como Iglesia debemos saber afrontar el pentecostalismo como fenómeno religioso, y como fenómeno religioso cristiano. Esto exige descubrir todos los elementos de la verdad cristiana que se encuentran en él. Aquí debemos recoger lo que decíamos al inicio: ante un fenómeno complejo no podemos esperar una respuesta simple.

Los desafíos que nos presenta un acercamiento al pentecostalismo

Pero lo que acabamos de plantear nos pone de entrada frente a algunos desafíos. El primero de ellos es que nos encontramos frente a una *experiencia religiosa*. No nos encontramos frente a una teología formulada conceptualmente, ni frente a confesiones de fe como en las Iglesias surgidas de la Reforma del siglo XVI. Aquí se presenta la primera dificultad para la Iglesia Católica que está acostumbrada a los discursos conceptuales. Tal vez sea necesario para la Iglesia volver a releer su historia, y ver el lento camino que culminó con la elaboración de los primeros discursos teológicos y con las primeras y fundamentales definiciones dogmáticas: ¡tres siglos de búsqueda!. Todo en la Iglesia ha sido un lento camino de la comunidad eclesial, donde lo celebrado fue la norma de fe que custodió la originalidad del mensaje cristiano. La fe bautismal conservó la integridad de la fe en el Dios trinitario, cuando la Iglesia, en contacto con el mundo greco-romano, aún no había encontrado un aparato conceptual adecuado para expresar satisfactoriamente lo que ese misterio implicaba.

En cierto modo, *mutatis mutandis*, frente al fenómeno pentecostal estamos viviendo el inicio de un nuevo modo de vivir el ser cristiano. Muchas de las rupturas que se han dado en la historia de la Iglesia se han constituido luego como las iglesias históricas que hoy conocemos. Sólo la reforma calvinista surge con toda claridad, desde el inicio, como una reforma pensada y cerebralmente elaborada. Seguramente, en 150 años, el pentecostalismo nos ofrecerá un rostro



diverso. Eso no debemos olvidarlo. Hoy no encontramos aún la simetría que permita el diálogo con la Iglesia Católica, ésta posee su Tradición, una teología conceptual elaborada, y la otra sólo su experiencia y un entusiasmo, para nosotros, anárquico.

Esto nos lleva al segundo desafío. Nuestras categorías eclesiales no nos ayudan a abordar el pentecostalismo. Cuando pensamos en la Iglesia, de modo inmediato, tenemos en mente la Iglesia que conocemos: una estructura universal, casi piramidal, jerárquicamente organizada. Cuando la jerarquía se expresa, se expresa la Iglesia. El pentecostalismo es totalmente diverso. Una realidad más compleja, más amorfa visiblemente, casi "caótica" para nosotros. Aquí el Espíritu no es, seguramente, el que lleva a la unidad visible. El interlocutor se nos escapa como arena entre las manos y nos desconcierta. Cuando hablamos con un pastor estamos hablando, quizá, solamente con él. No podemos decir que estemos hablando con el pentecostalismo.

¿Habría una clave teológica para comprender el Pentecostalismo?

Hablamos de las manifestaciones extraordinarias: del bautismo en el Espíritu, del don de lenguas, de la sanación. Yo creo que, con toda la importancia que esas manifestaciones tienen, no son fundamentales. Todas esas manifestaciones se encuentran también en la renovación carismática católica. Mi tesis, que no me pertenece en exclusividad, es que en América del Norte, el pentecostalismo es como la religiosidad popular del protestantismo; y en América Latina hay más de continuidad que de ruptura entre la religiosidad popular católica y el pentecostalismo que la ha substituido en ciertos sectores.

Intentaré explicar lo que acabo de afirmar. En la teología de los reformadores, de modo inicial en Lutero, de modo radical en Calvino, se da como una ruptura de aquello que, trabajosa y admirablemente, la teología católica habría logrado armonizar: la relación entre lo sobrenatural y lo natural; entre la gracia y la naturaleza. Eso que de modo patente y normativo se da con toda claridad en el dogma cristológico en esas cuatro expresiones que eran una respuesta a las herejías cristológicas del momento: *sin mezcla y sin confusión*,



sin división y sin separación. Esto aplicado a Cristo significa que en su única Persona no se mezclan ni se confunden divinidad y humanidad; pero tampoco se las divide o separa. Esto traducido a la antropología significa encontrar un modo de expresar cómo al mismo tiempo uno sin dejar de actuar humanamente obra movido por la gracia con un valor sobrenatural. Cómo actuando nosotros plenamente, Dios actúa en nosotros. Algo siempre difícil de explicar.

En su intento de evitar toda atribución indebida a la naturaleza humana, de restarle espacio a la soberanía de Dios, el principio reformado de *Solo Deo, sola Scriptura, sola fide, sola gratia*, acentúa la relación en favor de la acción de Dios. Esa afirmación de la total trascendencia de Dios, casi unilateral para un católico, tendrá sus consecuencias en el modo de hacer teología. Tendrá sus consecuencias en el modo de concebir la soteriología, y las mediaciones creadas. Tendrá sus consecuencias en el modo de concebir la Iglesia y los sacramentos. Se dará, para una mentalidad católica como un vaciamiento de la dimensión sacramental y de las mediaciones. Hay un temor de otorgarle algún mérito a la naturaleza, al hombre, a lo creado. Esta imposibilidad de armonizar, de resolver la problemática, generará en el seno del protestantismo dos tendencias que reaparecen siempre con rostros diversos: la tendencia al pietismo, como movimiento de interioridad y con una tendencia fideísta; y, como contrapartida, una tendencia al racionalismo, al secularismo. Desde entonces una marcada dialéctica será lo característico de la teología protestante y de su espiritualidad.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, es importante recordar que lo mayoritario del protestantismo que llegó a las colonias inglesas del Norte, fue de origen calvinista. Grupos que, debido a su reformismo radical, buscaban nuevos espacios donde vivir libremente su expresión de fe. Un protestantismo que sumado al principio de la libre interpretación, carecía también de elementos cualificados. Este protestantismo se expandirá en el Norte. Es como una religiosidad popular del protestantismo, con axiomas muy claros.

Por su parte, no es de extrañar que los nuevos centros intelectuales de formación teológica, hayan sido receptivos, como en el mundo protestante europeo, de las corrientes liberales, críticas, y más racionalistas. Todo esto en un protestantismo denominacional y no tan caracterizado por lo confesional.



Esto tendrá también su reacción, sobre todo cuando los principios protestantes se enfrenten con una nueva realidad cultural. Podemos constatar que la primera manifestación de una experiencia pentecostal en los Estados Unidos, se da en comunidades mayoritariamente negras, con una sensibilidad y un modo de comunicarse diverso a los sajones¹⁰. Una sensibilidad más necesitada de signos. Esto hay que estudiarlo antropológicamente, porque pueden surgir constataciones interesantes en cuanto a lo “saludable” de los signos sacramentales utilizados por la pedagogía divina.

El hombre no es acreedor naturalmente a la vida de la gracia. La salvación es un don de Dios, aunque en ella el hombre encuentre su verdad más profunda y su plenitud. Pero en la pedagogía de Dios hay una búsqueda constante de que su revelación, su comunicación de la gracia, se realice de un modo tal que el hombre pueda comprenderla y acogerla: por eso, el Hijo de Dios se hizo hombre; por eso, Jesús habló con palabras y categorías humanas; por eso, la economía de la gracia se nos comunica a través de los sacramentos. Los sacramentos, realidades sensibles, palpables, que nos comunican la vida de la gracia que nos trasciende. El signo del agua que nos moja, nos purifica, nos lava. El signo del pan que nos hace “comer” el cuerpo de Jesús, es realmente la realidad sensible de un alimento. Las palabras que nos absuelven, nos dan la seguridad del perdón de Dios, no sólo la experiencia psicológica del mismo.

¿Qué ocurre cuando alguien necesita la experiencia, de algún modo palpable, de un Dios cercano, en su realidad más íntima y personal? ¿Qué ocurre cuando la estructura teológica de su Iglesia le cierra el paso a esa posible comunicación de Dios y de su gracia, a través de medios visible? Es aquí donde encuentro una explicación del pentecostalismo como fenómeno religioso, porque allí se encuentra la expresión de un reclamo de la naturaleza humana que exige una comunicación de lo divino proporcionada a ella, perceptible por ella. Y esto independientemente de la presencia o no del Espíritu.

¹⁰ K. Mc DONNELL, Catholic Charismatic Renewal and Classical Pentecostalism. Growth and the Critique of a Systematic suspicion, en *One in Christ*, XXIII, 1-2 (1987), p. 13.



El protestantismo de origen calvinista es demasiado austero en cuanto a las realidades sacramentales en la Iglesia. Su defensa de la soberanía de Dios, relativiza toda posible mediación a través de una realidad creada. Se resalta la sola fe, la sola gracia, la sola Escritura. En algún momento celebrarán la cena del Señor. Pero no es la celebración de la Eucaristía católica, ni en cuanto al significado, ni en cuanto a su lugar en la vida de la Iglesia. Podrán tener confianza en el perdón de los pecados, pero no es la experiencia aferrable por la fe de que a través de esta mediación humana en la Iglesia, con la cual Dios se ha comprometido, recibo la gracia del perdón. Esta teología cierra el camino a recibir la gracia a través de una mediación sensible. Pensar, más allá del bautismo, en sacramentos de la humanidad de Cristo es algo absolutamente imposible.

¿Dónde buscar entonces esa experiencia de Dios? ¿Dónde buscarla si uno es un hombre convencido de la fuerza de la Palabra de Dios y trata de vivir en fidelidad a la misma? En la primitiva comunidad cristiana descubrimos los signos que realiza el Espíritu Santo, que fortalece a la comunidad y la envía con entusiasmo renovado. Descubrir eso en la Palabra de Dios, suscita otra pregunta: ¿si el Espíritu ha realizado esos signos, por qué no los realiza hoy? Si el fruto de la oración de los Apóstoles culminó con la experiencia del Espíritu, ¿por qué no hoy?

Todos los carismas que encontramos propuestos por el pentecostalismo son los dones que menciona la Escritura: don de lenguas, don de profecía, don de sanación. No inventan ningún signo, ningún carisma. Ante la imposibilidad de alimentarse con los sacramentos de Cristo, encuentran un sustituto, un camino alternativo, en esta suerte de "sacramentos del Espíritu". En el fondo, y esto es importante para toda la pastoral de la Iglesia, reafirman la necesidad de las mediaciones en la comunicación de la fe, y en la construcción de la comunidad cristiana. Por esta razón, tengo la impresión que el pentecostalismo, siendo un tipo de religión popular protestante, es, entre nosotros, al mismo tiempo, una experiencia que no corta radicalmente con la religión popular católica latinoamericana. Solamente reemplaza signos. Esa religión popular sustituye lo que la Iglesia en su realidad institucional, por muchas y diferentes razones, no le puede dar. Al mismo tiempo reafirma, inconscientemente, la estructura antropológica de toda experiencia



de Dios: una estructura en la cual los signos y las mediaciones cuentan. Esa parece ser la constatación de Walter Hollenweger cuando afirma que el pentecostalismo clásico “se originó en el encuentro entre cierta espiritualidad católica y la espiritualidad negra de los ex-esclavos de los Estados Unidos”¹¹.

¿Cómo se expresa lo dicho en nuestra realidad Latinoamericana?

Desde la sociología podemos encontrar muchas explicaciones del fenómeno pentecostal: la pobreza creciente; la situación de abandono en búsqueda de un espacio comunitario; la necesidad de una respuesta y un alivio a dificultades reales y muy concretas de la vida. Todo eso es cierto; tan cierto como que esos pueden ser los motivos que llevan a muchos a ir en peregrinación hacia un santuario, o a hacer horas de cola para “tomar gracia” de la imagen de un santo, aunque no participen en la vida de la Iglesia en el resto del año. Motivaciones valoradas cada vez más positivamente por la pastoral de la Iglesia, y que se intenta evangelizar y aprovechar como inicio de una vida cristiana más sólida. Esto debemos reconocerlo y señalar que esas respuestas no responden totalmente al por qué de una acogida masiva al mensaje pentecostal.

Lo que es importante considerar es que en nuestra realidad el porcentaje de gente que no tiene un contacto vital con la Iglesia es altísimo. En nuestra realidad tan determinada por lo clerical, no tener contacto con el sacerdote, puede significar no tener ninguna relación con la Iglesia. También sabemos que en nuestras enormes parroquias hay dificultad en responder a las necesidades de todos. Dicho esto, podríamos agregar en nuestra realidad otra marginación: la “marginación de la Iglesia como comunidad visible”. No se trata de “culpas” de la Iglesia como institución, sino de la constatación de un hecho: la imposibilidad real de responder a todos porque no se han encontrado todos los canales para una mayor articulación de

421

¹¹ Cfr. W. HOLLENWEGER, De la Azusa Street al fenómeno de Toronto: raíces históricas del movimiento Pentecostal, en *Concilium*, (1996) núm. 265, pág. 14 ss.



la comunidad. No es de extrañar que quienes no pueden, o no saben acceder a los sacramentos de Cristo, traten de buscar una respuesta en otro lado. En el fondo es una búsqueda de mediaciones, un nuevo modo de expresar su religiosidad en la pertenencia a una nueva comunidad; no una ruptura con su experiencia anterior. Las últimas interpretaciones de estudios sociológicos van por este camino.

Lo dicho me debe llevar a valorar la experiencia religiosa en cuanto tal. Y esto puede llevarme a formular otras preguntas. La primera es ¿por qué se forma una comunidad en torno a la Palabra, cuando, a veces, nuestros proyectos de pastoral bíblica no producen todos los frutos deseados? ¿Por qué hay gente con formación escasa que asume roles tan protagónicos, cuando nos cuesta tanto estructurar nuestras comunidades? ¿Cómo se logra un compromiso estable y perseverante?

¿Cuál es la teología y la eclesiología pentecostal?

Tratemos de avanzar un poco más en la consideración teológica del pentecostalismo. Intentemos, sobre todo, ver qué teología y que eclesiología se encuentran a la base de esta tradición oral y de esta experiencia.

Siguiendo a José Míguez Bonino podemos afirmar que, sin existir una teología pentecostal única, la teología pentecostal puede vertebrarse en cuatro temas¹²:

a. La Salvación, por la gracia de Dios, ganada por la muerte vicaria de Jesucristo y recibida por la fe. En esta dimensión es central la *experiencia de la conversión*; es ésta la que hace palpable y da realidad personal a la salvación.

b. El *bautismo en el Espíritu Santo*, interpretado como una "segunda experiencia", testimoniada por el don de lenguas

¹² Citado por K. Mc DONNELL, La muerte de los mitos. El Diálogo entre la Iglesia Católica y el Pentecostalismo Clásico, en *Criterio*, 25 de julio de 1996, Año LXIX, Nº 2179, p. 369; y W. HOLLENWEGER, *op. cit.*, págs. 16-15.

y vinculada a la santificación, que a veces se entiende como un *proceso de crecimiento*, y otras como un don recibido de una vez para siempre.

- c. La *sanidad divina* como promesa para los creyentes, que se hace realidad en la comunidad de la iglesia, habitualmente mediante la oración y la imposición de manos.
- d. Una *escatología apocalíptica*, casi siempre premilenarista, cuyos subtemas suelen ser: la resurrección, la segunda venida y el Reino milenarista, el juicio y el Reino eterno.

En cuanto a la eclesiología también podemos decir que no hay una eclesiología pentecostal única, porque los pentecostales tienen antecedentes eclesiales diversos. Hay antecedentes pietistas en su pre-historia; antecedentes metodistas y bautistas; antecedentes en los movimientos de reavivamiento y de santidad. La experiencia de la manifestación del Espíritu se volcó en los moldes eclesiales de las tradiciones que lo habían acogido. En todos esos antecedentes se dan, sin embargo, algunos elementos comunes.

- a. Hay una clara afirmación del sacerdocio común de todos los fieles. No existe una comunidad de tipo católico, con un ministro ordenado. Los líderes son elegidos por el Espíritu, tomados de la comunidad. El liderazgo es totalmente carismático. Se descubren los dones en el pastor y esto posibilita que se imponga su preponderancia en la congregación.
- b. Como una herencia de sus raíces calvinistas, la realidad de la comunión de los santos es una realidad totalmente escatológica. Es el nombre de los santos inscritos en el cielo. Esto tiene su influencia en el modo de concebir la Iglesia y la comunión. Pueden vivir en comunión comunales que no tengan ningún tipo de vínculo visible. Esto es muy diverso a la eclesiología católica.
- c. Hay una afirmación del valor absoluto de la Escritura sobre la Iglesia. La Escritura está del lado de Dios. Cualquier tradición sería meramente humana.

- d. En algunos grupos, pero que hoy no podríamos afirmar de modo generalizado, hay una infravaloración de lo creado. A la naturaleza pertenece la corrupción. De allí una cierta evasión respecto a las realidades creadas. Pero esto ha entrado en un proceso de evolución en iglesias de América Latina que no podemos desconocer; cada día es mayor la participación en los procesos políticos y sociales de nuestro continente.

Estos elementos no se dan, quizá, totalmente formulados. Hoy es un movimiento en plena ebullición, en pleno proceso de transformación. Pero quizá en él se dan, y se darán, los cambios que se han dado en otros movimientos que, desde la realidad de una tradición oral y de una "conducta sectaria", han pasado a una formulación conceptual y a una mayor estructuración, estabilidad y apertura. Por eso es necesario percibir los principios que pueden encontrarse a la base y contemplar los procesos históricos, sin juicios taxativos.

¿Quiénes son los pentecostales en América Latina?

El Pentecostalismo en América Latina es un fenómeno complejo con una amplia gama de implicaciones. Las iglesias pentecostales no tienen la misma historia o enfatizan las mismas enseñanzas que las iglesias protestantes o evangélicas, aunque podamos llamarlos a todos sin más, protestantes. Asumir la complejidad del pentecostalismo latinoamericano ayudará a afrontar con realismo un fenómeno que continuará siendo crucial en los próximos años.

Contrariamente a un común estereotipo latinoamericano, el pentecostalismo no es una invasión norteamericana. No comenzó con un esfuerzo misionero de los Estados Unidos o sostenido por su dinero. En las tres áreas donde el pentecostalismo ha tenido mayor desarrollo (Brasil, Chile y América Central), los misioneros extranjeros han contribuido, pero no han sido los creadores de una

institución que es actualmente latinoamericana¹³. Está demostrado que el financiamiento de las Asambleas de Dios es totalmente a expensas del diezmo de sus adherentes.

En la gran familia que, muy genéricamente, podemos llamar pentecostales, es necesario hacer distinciones. La identificación que se da en los MCS de los pentecostales con los predicadores carismáticos, ocasiona problemas a los grupos más estables, porque entre ellos se da una real diferencia en varios aspectos. Por eso, haremos la distinción de tres grupos.

- a. Los Pentecostales son las iglesias fundadas, sobre todo, en las primeras décadas de nuestro siglo. Ellas están conectadas a los acontecimientos fundacionales del reavivamiento espiritual de Charles Parham, en Topeka, Kansas, en 1901, y al siguiente reavivamiento en la Azusa Street Mission en Los Angeles, 1906-1909. Para ellos estos dos acontecimientos son hitos. A estos grupos los podemos llamar *Pentecostales clásicos*, e incluyen a las Asambleas de Dios, a la Iglesia de Dios (Cleveland, Tenn.), la Iglesia de Dios en Cristo, y la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular. Están presentes en América Latina desde las primeras décadas de nuestro siglo, y en gran expansión desde los años '50. En Argentina debemos recordar la campaña del pentecostal norteamericano Theodore Hicks en 1954, origen de las Asambleas de Dios en nuestro país¹⁴. Poco a poco han asumido un carácter cada vez más autóctono en América Latina.
- b. Los *neo-pentecostales*, signo más claro de una religiosidad de consumo, hecha a la medida de nuestras necesidades. Este segundo grupo ha tenido más relación con la nueva derecha religiosa de Estados Unidos, y tiene exponentes

¹³ Cfr. JOSÉ MÍGUEZ BONINO, *Rostrros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires-Grand Rapids, y William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, pág. 64 ss.

¹⁴ Cfr. E. CLEARY, "Introduction", en E. CLEARY and H.W. STEWART GAMBINO, *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, WestviewPress, Boulders, Colorado 1997, pág. 4.

claros en los tele-evangelistas que han surgido a partir de los años '80. Ellos apoyaron gobiernos dictatoriales en América Latina y aquí sí es objetivo hablar de una utilización ideológica. Hoy, en otro contexto histórico y con otro estilo, pueden tener sus sucesores en los líderes carismáticos que predicán en cines y teatros, y conceden gracias abundantes proporcionada a la ofrenda "libre" de sus seguidores¹⁵. Un ejemplo lamentable es Edir Macedo Bezerra, fundador de la Iglesia Universal del Reino de Dios, en Brasil, y presente entre nosotros.

c. Finalmente, *grupos autóctonos*, que comparten la experiencia del Espíritu con los anteriores, pero no tienen ningún tipo de organización internacional. En este grupo podemos considerar la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, la Iglesia Pentecostal de Chile, Brasil para Cristo, fundada por Manuel de Mello. Las tres iglesias mencionadas son iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias.

Para una posibilidad de diálogo ecuménico debemos contemplar el primer y el tercer grupo. El segundo es otro tipo de fenómeno, ideal para ser estudiado por "sectólogos".

¿Es posible pensar en un diálogo ecuménico con el pentecostalismo?

Para pensar en un diálogo ecuménico debemos pensar en dos dimensiones básicas: la existencia de una base teológica y en una apertura real al diálogo. Para considerar la primera dimensión, debemos reconsiderar el movimiento ecuménico desde los principios teológicos de la Iglesia Católica. Para considerar la segunda, contemplaremos cuál es hoy la realidad del diálogo a nivel internacional. Finalmente, intentaremos descubrir qué caminos se nos presentan para ser transitados en nuestra realidad.

¹⁵ Cfr. J.-P. BASTIAN, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Labor et Fides, Genève 1994, pág. 191.

1. Las bases teológicas

El Concilio afirma que la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia Católica, porque en ella se encuentra la plenitud de los medios de salvación (cfr. *LG*, 8). Fuera de sus límites visibles se encuentran medios de salvación en otras Iglesias y comunidades eclesiales. Entre ellas y la Iglesia Católica se da una comunión real aunque imperfecta. ¿Dónde se encuentra el origen de esa comunión? Ese origen se encuentra en la realidad de un único y mismo bautismo¹⁶. Gracias a un único bautismo se da una comunión básica, radical; una comunión que exige de suyo ser llevada a la plenitud de modo visible en la celebración de una misma y única Eucaristía. Es esa comunión básica dada en el bautismo la que exige la búsqueda de la unidad visible, finalidad del movimiento ecuménico, y la razón por la cual la Iglesia Católica se encuentra comprometida en dicho movimiento.

Juan Pablo II ha afirmado más de una vez que el compromiso de la Iglesia Católica con el movimiento ecuménico es irreversible. Esa búsqueda de la unidad compete a la Iglesia en su universalidad, es decir, incluyendo cada una de las iglesias locales. Y si la base es la realidad bautismal, esta llamada a entrar en diálogo debe dirigirse a todo bautizado. Si ese diálogo se entabla con quienes están reunidos en Iglesias y comunidades eclesiales, en su diversidad, las comunidades que integran tienen un sentido y un valor; tienen realidad de sujetos eclesiales. Todas esas Iglesias y comunidades son, en cuanto tales, nuestros interlocutores. En una gran diversidad, dada por los grados de realidad sacramental que conservan, tenemos diversos grados de comunión con ellas. Pero la base es siempre la realidad del bautismo. Esto quiere decir que no podemos elegir al otro. El otro es toda comunidad de bautizados. El otro me viene siempre dado por esa realidad teológica, él no es fruto de mi elección o de lo que puedo proyectar en él.

¹⁶ Con las imprecisiones que puede tener un artículo del género, a este tipo de manifestación se refiere lo presentado por Leila Guerrero, Dios atiende en el cine de la esquina, *Revista La Nación*, 8 de diciembre de 1996, págs. 30-40.

Todo esto no deja de lado lo desafiante, y por el momento difícil, de una relación de diálogo ecuménico con el pentecostalismo. Pero, sin embargo, debemos buscar los medios para llegar a ese diálogo, porque no podemos desconocer la comunión ya dada en el único Bautismo.

2. El diálogo en curso a nivel internacional

Hoy el pentecostalismo, mayoritariamente, tiene ciertas características de una "conducta sectaria", lo que obstaculiza la concreción del diálogo. Sin embargo, es una realidad en constante mutación. ¿Cómo será esta realidad en algunas décadas? Cuando cambien las conductas, y sea posible entablar un diálogo más estable y generalizado, ¿estaremos preparados para ello? Cuando sean más numerosas las generaciones de argentinos que habrán recibido la fe y la gracia del bautismo en estas comunidades, ¿cuál será el perfil del movimiento ecuménico en nuestro país? Cuando cada vez nos encontremos frente a más matrimonios mixtos, ¿estará la pastoral de la Iglesia Católica preparada para ello?

Hoy podemos ver que a nivel internacional la Iglesia Católica ha entablado un diálogo bilateral con los así llamados *pentecostales clásicos*. El primer ciclo de diálogo fue a petición de los mismos pentecostales, y se llevó a cabo de 1972 a 1976. En esa primera fase se consideró privilegiadamente la realidad de la experiencia en el Espíritu. Por ello el diálogo fue también con carismáticos pertenecientes a la Comunión anglicana y a la Iglesia luterana.

La segunda fase del diálogo, celebrada en el período 1977-1982, se entabló exclusivamente con pentecostales. Allí se estudiaron temas como el bautismo, la relación entre Escritura e Iglesia, la Tradición, los ministerios. Es un estudio de tipo comparativo, señalando cómo considera cada iglesia estas realidades. Este diálogo significó para los pentecostales la exigencia de formular conceptualmente sus experiencias; un modo de buscar cómo comunicarse con categorías nuevas, y si es posible, comunes.

La tercera fase se celebró en el quinquenio 1985-1989, y estuvo centrado en el tema de la *koinonía*: *koinonía* y Palabra de Dios; *koinonía* y Bautismo; la *koinonía* en la vida de la Iglesia; la *koinonía*



y la comunión de los santos. El concepto de *koinonía*, muy rico bíblicamente, es también en este caso, una clave importante para el movimiento ecuménico.

En estos momentos está concluyendo la cuarta fase del diálogo¹⁷. Un informe de esta última fase fue presentado en el encuentro plenario del Pontificio Consejo para Unidad de los Cristianos, 13-18 de noviembre de 1995¹⁸. De acuerdo a lo que se menciona se tiene la impresión que el diálogo ha llegado a un tiempo maduro como para considerar el tema del proselitismo.

Entre los participantes pentecostales se encuentran miembros de las Asambleas de Dios, de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, de la Iglesia de Dios de Cleveland, etc. Muchas de estas iglesias tienen correspondientes en América Latina.

En el informe del Pontificio Consejo para la Unidad, previamente mencionado, al señalar las perspectivas inmediatas, se dice que un punto débil manifiesto en el diálogo llevado a cabo hasta el momento actual ha sido el hecho de que casi no se ha dado en el mismo una representación de los Pentecostales del Tercer Mundo, especialmente de América Latina, donde el movimiento está creciendo muy rápidamente. Algunos intentos se efectuaron para que se realizara uno de los encuentros anuales en un país de América Latina, pero esto falló, en parte por razones económicas, en parte por una cierta reticencia de los obispos católicos, que sintieron que ese encuentro podía crear malentendidos¹⁹. No obstante, se considera que el diálogo

¹⁷ Me parece importante señalar que en la edición brasileña del *Directório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*, (1994), publicado con notas por la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), se señala explícitamente en la núm. 99, entre las Iglesias de las cuales no se justifica ninguna reserva en cuanto al rito bautismal prescrito, a la mayoría de las Iglesias pentecostales, teniendo en cuenta que lo hagan con la fórmula trinitaria.

¹⁸ Para tener una idea clara del camino recorrido, de la situación actual, y del camino por recorrer, es útil leer a Killian Mc Donnell, *op. cit.*, págs. 365-374.

¹⁹ Cfr. Relations with the Churches and Ecclesial Communities of the West. The Pentecostal/Catholic Dialogue, en *Information Service*, 91 (1996/I-II), págs. 42-44.



también ha tenido su acogida en diferentes regiones, incluida la nuestra.

A modo de conclusión: El camino en Argentina

Tenemos todo un camino por recorrer. Un camino que debe comenzar por superar la ignorancia que tenemos del otro. Es el primer paso que debemos dar. Cuando el Decreto conciliar *Unitatis Redintegratio*, en el n. 4, describe el movimiento ecuménico, señala en primer lugar, «*todos los esfuerzos para eliminar palabras, juicios y acciones que no respondan, según la justicia y la verdad, a la condición de los hermanos separados, y que por lo mismo hacen más difíciles las relaciones mutuas entre ellos*». Esto exigirá de nosotros una mirada serena y objetiva para valorar la realidad del pentecostalismo, cada vez más alejada de estereotipos no fundados seriamente. La lectura de los documentos elaborados en el diálogo internacional puede ser una parte del camino.

En segundo lugar, exigirá de nosotros ser creativos. Nuestro modo de entablar el diálogo pedirá otras condiciones y características diversas a aquellas que exigen el diálogo con los ortodoxos y las iglesias protestantes históricas. Los pentecostales son un signo de nuestro tiempo: no todo lo cristiano se puede abarcar hoy desde nuestras categorías confesionales tradicionales. Al mismo tiempo, con su acento en la experiencia nos exige integrar a la consideración conceptual, lo experiencial; a lo teológico, lo espiritual, y por qué no, lo místico²⁰.

En tercer lugar, una gran cuota de realismo. Mayoritariamente son ellos los grupos con los cuales convivimos. Si con ellos somos incapaces de buscar caminos de diálogo, posiblemente, nuestro ecumenismo experimente con el tiempo que es muy limitado en cuanto a los interlocutores y, por lo tanto, parcial, no plenamente "católico".

²⁰ Cfr. *Ibid*, pág. 44.

Todo esto nos exige, con una mirada crítica, saber rescatar los elementos positivos y de verdad que se encuentran ellos. Al inicio decía que una realidad compleja no puede tener una respuesta simple. Esta es sólo una parte, la que podemos ofrecer, de esa respuesta compleja.

Bibliografía

1. En castellano:

1.1. Documentos:

- Relación final del Diálogo entre el Secretariado para la Unidad de los Cristianos, de la Iglesia Católica, y las Autoridades de algunas Iglesias Pentecostales y Personalidades del Movimiento Carismático dentro de las Iglesias Evangélica y Anglicana. 1972-1976, en *Enchiridion Oecumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, pp. 541- 552.
- Relación final del Diálogo entre el Secretariado para la Unidad de los Cristianos, de la Iglesia Católica, y algunas Iglesias Pentecostales, 1977-1982, en *Enchiridion Oecumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, pp. 552-573.
- Comisión Mixta de Diálogo Católico-Pentecostal, *Perspectivas de la koinonía*. Relación del tercer quinquenio de Diálogo entre el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y los responsables de algunas Iglesias Pentecostales clásicos (1985-1989), en *Enchiridion Oecumenicum*, 2, Pontificia Universidad de Salamanca, 1993, pp. 365-393.

1.2. Estudios:

- AA.VA., Movimientos pentecostales: Un desafío ecuménico, *Concilium*, (junio/1996), n. 265.
- BASTIAN, J.-P., *Le protestantisme en Amérique Latine, Une approche socio-historique*, Labor et Fides, Genève, 1994, cap. 5: *La mutation des protestantismes latinoaméricains 1961-1992*, pp. 201-249. (Hay traducción al español en el Fondo de Cultura Económica, México, 1995).

- DAYTON, D., Algunas reflexiones sobre el Pentecostalismo latinoamericano y sus implicaciones ecuménicas, *Cuadernos de Teología* 11 (1991) 2.
- _____, *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1991.
- GALILEA, C., *El Pentecostal: Testimonio y experiencia de Dios*, Centro Bellarmino, Santiago de Chile, 1990.
- GALINDO, F., *El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua en América Latina*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992.
- _____, Iglesias y grupos evangélicos. Análisis teológico, en *Medellín, Teología y pastoral para América Latina*, 87, XXII (1996), pp. 49-64.
- HOLLENWEGER, W., *El Pentecostalismo, Historia y Doctrinas*, La Aurora, Buenos Aires, 1976.
- Mc DONNELL, K., La muerte de los mitos. El diálogo entre la Iglesia Católica y el Pentecostalismo clásico, en *Criterio*, 25 de julio de 1996, Año LXIX, n. 2179, pp. 267-274.
- MÍGUEZ BONINO, J., *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, Grand Rapids y William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, Cap. 3: *El rostro pentecostal del protestantismo latinoamericano*, pp. 57-79.
- POBLITE R. - GALILEA, C., *Movimiento Pentecostal e Iglesia Católica en medios populares*, Centro Bellarmino, Departamento de Investigaciones Sociológicas, Santiago de Chile, 1984.
- SONEIRA, J., Los estudios sociológicos sobre el Pentecostalismo en América Latina, en *Sociedad y Religión*, 8 (Marzo 1991), pp. 60-67.

432

2. Estudios recientes sobre la realidad del pentecostalismo latinoamericano publicados en otros idiomas:

- ANTONIAZZI, A. ET AL. (eds.), *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994.

- CLEARY, E., - STEWART GAMBINO, H. W., *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, A Division of Harper Collins Publishers, Boulder, Colorado, 1997.
- CORTEN, A., *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Ed. Karthala, París, 1995.
- GARRARD-BURNETT, V. AND STOLL, D., (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.
- FRESTON, P., Pentecostalism in Brazil: A Brief History, en *Religion* 25 (1995), 119-133.
- MARTIN, D., *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford and Cambridge, Mass. Blackwell, 1990.
- MILLER, D., (ed.), *Coming of Age. Protestantism in Latin America*, Lanham, Md., University Press of America, 1994.
- MOSHER, R., *Pentecostalism and Inculturation in Chile*, Dissertazione ad Doctoratum in Facultate Missiologiae, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1995.
- ROLIM, F.C., *Pentecostais no Brasil, uma interpretação sócio-religiosa*, Petrópolis, Vozes, 1985.
- STOLL, D., *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley University of California Press, 1990.

Dirección de Autor:

ALBERTINUM

Squere de Places, 2

1700 Fribourg - SUIZA

Tel/Fax: (4126) 3231143

433

cursos itepal 1998

Bioética y Sexualidad

agosto 24 a septiembre 18 de 1998

Objetivo: Promover la actualización de Agentes de Pastoral en el campo de la teología moral, de modo particular en relación a la Bioética y la Sexualidad, para que puedan orientar las comunidades eclesiales frente a la cultura actual.

Calendario y Temática del Curso

24-28 de agosto

Moral Fundamental

31 de agosto al 04 de septiembre

Bioética

07 al 11 de septiembre

Moral de la Sexualidad

14-18 de septiembre

Pastoral Familiar

INFORMES E INSCRIPCIONES

ITEPAL

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

Transversal 67 No. 173-71

Faxes: (57-1) 6714004 - 6121929

Tels: (57-1) 6776521 - 6774054

A.A. 253 353

E-mail: itepal@celam.org

<http://www.celam.org>

Santafé de Bogotá, D.C. - COLOMBIA

sumario

Al intentar especificar lo que significa la Teología Pentecotal, se sugiere que se encuentra más que una doctrina, en un Ethos o espiritualidad Pentecostal. El autor por lo mismo, ofrece algunas reflexiones teológicas acerca del Ethos Pentecostal que se presenta con variados matices y acentos.

**Una
aproximación
teológica a la
experiencia
pentecostal
latinoamericana**

Dr. Pastor Juan Sepúlveda G.

Pastor de la "Misión Iglesia Pentecostal", Doctor en Teología de la Universidad de Birgmingham - Inglaterra. Chileno

medellín

Por principio y conforme a su expresión mayoritaria, el pentecostalismo afirma las doctrinas cardinales del cristianismo: la Trinidad, la encarnación y expiación de Jesucristo, la necesidad de la fe en Jesucristo para salvarse, la presencia y el poder del Espíritu Santo divino en todo auténtico creyente y la bienaventurada esperanza de que Cristo volverá para consumir el reinado de Dios¹.

Si bien la precedente síntesis de las doctrinas cardinales del cristianismo podría ser materia de discusión, hoy en día pocos discutirían seriamente la afirmación central contenida en esta cita de Steven J. Land, teólogo pentecostal norteamericano, a saber, que el pentecostalismo, en su expresión mayoritaria, afirma las doctrinas cardinales del cristianismo². En efecto, en la literatura teológica seria, el pentecostalismo ha dejado de ser visto como parte del mundo de las 'sectas semi o pseudo cristianas', y ha llegado a ser reconocido como la más joven de las familias confesionales dentro del diversificado panorama del cristianismo apostólico. Si aún subsisten algunas

¹ STEVEN J. LAND, "Orar en el Espíritu: la perspectiva pentecostal", en *Concilium* 1996: 3, págs. 529-539, aquí pág. 530.

² Sobre el mismo tema, HAROLD D. HUNTER escribe: "Muchos pioneros del movimiento pentecostal en Estados Unidos desplegaron una energía considerable para suprimir cuanto entendían que eran restos de uno credos artificiosamente formulados, pero irrelevantes cuando no perjudiciales, que habían descarriado a la mayor parte de la cristiandad. Sin embargo, cuando los dirigentes pentecostales actuales examinan documentos como el Credo de los Apóstoles, se suelen sentir incapaces de rebatir sus contenidos. Inconscientemente reconocen que el Credo Niceno-constantinopolitano aporta a la Iglesia 'oriental y occidental, católica y evangélica por igual su única confesión de fe auténticamente ecuménica'". "Nosotros somos la Iglesia': Nuevo congregacionalismo. La perspectiva pentecostal", en *Concilium* 1996:3, págs. 431-437, aquí pág. 434.



dificultades y prejuicios para que ese reconocimiento se exprese más plenamente, éstos son más notorios en algunos actores del movimiento ecuménico de matriz protestante que en el mundo católico. El Secretariado para la Unidad de los Cristianos del Vaticano ya hace varios años reconoció al pentecostalismo como un interlocutor válido para el diálogo teológico³.

Este cambio de clima hace que la pregunta por la “teología pentecostal” se refiera menos a la preocupación por examinar (o demostrar) la ‘ortodoxia’ o ‘apostolicidad’ de esta expresión del cristianismo, que al deseo de reconocer los aspectos teológicos ‘distintivos’ del pentecostalismo, y por lo tanto, su aporte al cristianismo apostólico.

De todos modos, la respuesta a este último sentido de la pregunta por la “teología pentecostal” sigue siendo compleja, pues al mismo tiempo que se reconoce crecientemente al pentecostalismo como parte del cristianismo apostólico, también la literatura ha puesto en evidencia la gran diversidad existente dentro del pentecostalismo mundial. Ya ha quedado atrás la noción de que el pentecostalismo moderno tiene un origen histórico único, claramente localizable en un lugar y tiempo determinado. Hubo diversos focos de ‘explosión’ o ‘avivamiento’ pentecostal en el seno de diversas iglesias o confesiones, y esa diversidad de origen tuvo como consecuencia una variedad de acentos o énfasis teológicos dentro del poco monolítico pentecostalismo moderno. El hecho de que esta irrupción de la espiritualidad pentecostal haya ocurrido cuando el movimiento misionero moderno ya se encontraba bastante avanzado, permitió que varios de esos ‘focos’ originales hayan tenido lugar - usando el lenguaje misionero de la época - en ‘campos misioneros’, es decir, en ‘el mundo no cristiano’, y en muchos casos, con la participación decisiva de ‘nativos convertidos’. Por lo tanto, junto con la variedad de contextos confesionales, la variedad de contextos culturales de origen aportó nuevos elementos a esta gran diversidad interna dentro del movimiento pentecostal a escala mundial. Al respecto, Walter J.

437

³ Ver informes de los tres primeros ciclos de diálogo pentecostal-católico (1972-1976; 1977-1982 y 1985-1989) en *PNEUMA* (The Journal of the Society of Pentecostal Studies) 1990:2.



Hollenweger, reconocido como el decano de los estudios pentecostales, escribe:

Por lo demás, el movimiento pentecostal no es monolítico, ni desde el punto de vista teológico ni desde el punto de vista ético. En este aspecto, es más pluralista aún que el catolicismo. Por ejemplo, hay *actualmente* pacifistas pentecostales y capellanes militares pentecostales. Hay comunidades que practican el bautismo de niños *juntamente* con el bautismo de adultos (*Robeck*). Incluso en cuestiones de ética sexual, de definición de lo que es el bautismo en el Espíritu, de ética social e individual, en el problema de la hermenéutica bíblica, en la doctrina de la Trinidad y en cristología, hay un amplio abanico de opiniones⁴.

Esta última constatación pone en duda la pertinencia de la nueva costumbre de referirse al pentecostalismo como una familia confesional, y la legitimidad del antiguo hábito de utilizar las doctrinas del 'pentecostalismo clásico' norteamericano como el criterio o la medida de la 'pentecostalidad'.

Teniendo en cuenta, por un lado, que es más lo que *une* que lo que *separa* al pentecostalismo de las demás confesiones que se reconocen como herederas de la fe apostólica⁵; y por el otro, que el

⁴ "De la Azusa Street al fenómeno de Toronto: raíces históricas del movimiento pentecostal", en *Concilium* 1996:3, págs. 413-427, aquí 418. En la misma línea, Harold Hunter señala: "En contraste con el supuesto carácter monolítico del pentecostalismo, lo cierto es que su considerable diversidad viene a complicar el proceso de identificar claramente qué es lo que puede considerarse 'pentecostal'. La ubicuidad del movimiento pentecostal-carismático internacional tal como se dispone a irrumpir en el siglo XXI desborda todos los intentos de clasificación y clarificación". *Op. cit.* pág. 432.

⁵ Ésta fue, al menos, la conclusión de Karl-Josef Kuschel y Jürgen Moltmann, editores del número de *Concilium* (1996:3) dedicado al diálogo con teólogos pentecostales (*Movimientos pentecostales: un desafío ecuménico*): "Sí, el resultado -quizá sorprendente- de nuestro cuaderno de diálogo consiste en que hay tan sólo pocas diferencias fundamentales y sí muchos puntos en común entre las Iglesias tradicionales y las modernas Iglesias pentecostales". pág. 409.



pentecostalismo en sí mismo no es monolítico sino tremendamente diverso, ¿cómo podemos caracterizar la 'teología pentecostal' o los 'distintivos teológicos' del pentecostalismo? El consenso actual sugiere que la especificidad pentecostal no debe buscarse en la *doctrina* sino en el *ethos*⁶ o la *espiritualidad* pentecostal. "Lo que une a las Iglesias pentecostales no es una doctrina sino una experiencia religiosa, pero que es interpretada y fundamentada de muy diversas maneras"⁷. Esto se puede afirmar aún con más fuerza en el caso del pentecostalismo latinoamericano, donde, a diferencia de los casos norteamericano y europeo, la literatura no ha jugado un papel significativo en el desarrollo y difusión de las ideas, o mejor dicho, de la espiritualidad o el *ethos* pentecostal.

Por lo tanto, en los párrafos que siguen no intentaré presentar una síntesis de la teología pentecostal, sino compartir algunas reflexiones teológicas acerca de algunos aspectos centrales de este *ethos* o espiritualidad pentecostal. Esto no supone una adhesión al prejuicio de que el pentecostalismo no tiene teología, sino un simple reconocimiento de que no existe una teología pentecostal (en singular), y de que el modo en que el pentecostalismo produce y comunica su(s) teología(s) es ciertamente distinto de la teología sistemática a la que están acostumbradas las iglesias tradicionales.

El encuentro con Cristo resucitado como experiencia fundante

Como he insistido en otros lugares⁸, lo que constituye la vida o el ser cristiano es, desde el punto de vista pentecostal, una experiencia fundante de encuentro personal con Jesucristo, descrita indistintamente como conversión, nuevo nacimiento (Jn 3), nuevo comienzo, cambio de vida, etc. No basta con nacer biológicamente en una familia cristiana, y por lo tanto en el seno de la Iglesia.

⁶ Cfr. STEVEN J. LAND, *op. cit.* pág. 530.

⁷ W.J. HOLLENWEGER, *op. cit.* pág. 418.

⁸ Cfr. "Características teológicas de un pentecostalismo autóctono: el caso chileno", en BENJAMÍN GUTIÉRREZ (editor), *En la fuerza del Espíritu*. Guatemala: AIPRAL/CELEP, 1995, págs. 73-87; "Nacidos de nuevo': Bautismo y Espíritu. Perspectiva pentecostal", en *Concilium* 1996:3, págs.549-555.



Tampoco con asentir formal o intelectualmente a la doctrina predicada por la iglesia. Se trata de 'vivir' la fe, de tener una experiencia de Dios. Usando una imagen bíblica, se puede decir que para los pentecostales, cada cristiano ha de vivir su experiencia de camino a Damasco. A Pablo no le bastó con escuchar la predicación de los primeros cristianos. Lo que escuchó causó más bien su rechazo y lo empujó a perseguir a aquella comunidad. Lo que cambió el rumbo de su vida y lo convirtió en parte de la comunidad que antes perseguía, fue su encuentro personal con Cristo resucitado en el camino a Damasco (Hch 9:1-16; 26:12-18).

Como se expresa muy nítidamente en los 'testimonios' pentecostales ("Dios cambió mi vida", "encontré al Señor y me hizo una nueva criatura", "yo estaba perdido/a, pero el Señor me encontró"⁹), se trata de una experiencia de cambio: ser cristiano produce una diferencia radical para la persona. El 'ser cristiano' no corresponde al mismo tipo de categorías como 'nacionalidad' o 'grupo étnico' por la cual uno se identifica con el conjunto de los que pertenecen a la sociedad donde nuestro nacimiento biológico ha tenido lugar. Tampoco corresponde a categorías como 'profesión' o 'afiliación política', las cuales también involucran -al menos en el contexto de la modernidad- cierto grado de cambio y una opción personal, pero que no necesariamente envuelven una re-identificación total de la persona. El encuentro que transforma a alguien en hija o hijo de Dios produce algo completamente nuevo en la persona, algo que incluye y reordena todos los otros factores de identidad, así como también transforma las relaciones consigo mismo y con los otros.

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

⁹ Cfr. CANALES, PALMA Y VILLELA, *En tierra extraña II*. Santiago, Amerinda-SEPADE, 1991, págs. 59-74.



se corresponde con los valores y estilos de vida que hemos recibido mediante nuestra socialización.

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

Esto último nos permite referirnos brevemente a la pneumatología pentecostal. En círculos no pentecostales se suele pensar del pentecostalismo como de un movimiento 'pneumatócentrico'. En otras palabras, se sospecha que la centralidad que el pentecostalismo asigna a la tercera persona de la Trinidad tiende a subordinar la cristología, y a oscurecer el carácter objetivo de la Revelación cristiana. Como Dios habla directamente a los creyentes mediante su Espíritu Santo, es decir, se revela continuamente, pareciera que las Escrituras y la figura de Cristo tuvieran una importancia puramente histórica, o simplemente como base de las normas de vida cristiana. Esta imagen, en realidad, tiene muy poco que ver con el pentecostalismo. La espiritualidad pentecostal es tan 'Cristocéntrica' como la tradición protestante en general. Lo que ocurre es que, para el pentecostal, el Espíritu Santo es el vehículo de la presencia viva y real del Cristo resucitado. El Espíritu Santo es el poder de Cristo resucitado actuando en la persona, transformándola en una nueva criatura. Como en el caso de cualquier tradición cristiana, lo que el pentecostal sabe de Jesucristo lo sabe por el testimonio de las Escrituras; pero ese saber se transforma en *vida* por la obra del Espíritu Santo.

Si bien el 'pentecostalismo clásico' de origen norteamericano se ha caracterizado por insistir en el bautismo del Espíritu Santo como una segunda (o tercera) obra de la gracia, posterior a la conversión, no se observa la misma preocupación en el pentecostalismo latinoamericano más autóctono. Al menos si uno se basa en lo que se dice en los 'testimonios' de hombres y mujeres pentecostales en Chile, la misma experiencia fundante de encuentro con Dios se percibe simultáneamente como expresión de la aceptación incondicional por parte de Dios (justificación); como el inicio de una nueva vida (santificación), y como la recepción de un nuevo poder que permite al creyente sostener su nueva vida en un medio



habitualmente hostil, y que lo habilita para comunicar y compartir la experiencia con otros (recepción o bautismo del Espíritu).

El cambio de vida como experiencia sanadora

Los 'testimonios' muestran que la mayoría de los pentecostales percibe este cambio fundamentalmente como una experiencia sanadora, es decir, como la superación de situaciones personales que han bloqueado una vida en plenitud y en amor. Es que para la gran mayoría de la gente, su historia personal y las condiciones de vida de su comunidad están muy lejos de representar el mejor de los mundos posibles. Para ellos, la vida no es un presupuesto, sino un difícil logro diario. La vida es algo a ganar, a conseguir. La vida antes del encuentro con Dios se la percibe como una vida de profunda precariedad y necesidad. Y es precisamente para los 'necesitados' para quienes una 'buena nueva' tiene sentido. Como dijo Jesús, "los sanos no tiene necesidad de médico, sino los enfermos" (Mc 2,17 y paralelos). Las personas describen la experiencia como un cambio que ocurre en ellos mismos, pero muchas veces también en su entorno. Ciertamente no se trata de un cambio inmediato en las condiciones objetivas de su vida (su condición social, laboral, familiar, etc.), sino en su propia subjetividad, es decir, en el modo de verse a sí mismo y de ver su entorno y la vida en general. Se podría decir que cuando Jesucristo, mediante su Espíritu, toma control de la vida de la persona, esta misma adquiere ahora un control sobre su propia vida del que antes carecía.

En muchos casos, pero no necesariamente, la experiencia es tan profunda, que también se traduce en la superación de dolencias o sufrimiento corporales. Es una experiencia que abarca la totalidad de la persona. Pero no existe, al menos en forma generalizada, la creencia de que el cambio de vida necesariamente debe expresarse también en la sanidad física, en cuyo caso, la permanencia de la enfermedad sería señal de que Dios no ha obrado realmente en la persona. La fe en el poder sanador de Dios ocupa un lugar importante en la espiritualidad pentecostal, pero no se la confunde con la experiencia de salvación.



Una Iglesia viva: la comunidad de los que han sido transformados por Cristo

Así como el encuentro con Cristo resucitado mediante el Espíritu, es decir, la experiencia del cambio de vida, constituye a la persona como una nueva criatura, como un cristiano, esa misma experiencia constituye una nueva comunidad, un nuevo pueblo. Lo que constituye a la Iglesia no es la adhesión a común a un Credo, sino la común participación en la experiencia del encuentro con Jesucristo resucitado bajo el poder del Espíritu. Lo que la persona confiesa afirma cuando se incorpora a la Iglesia, no es la aceptación de una doctrina, sino una experiencia de Dios. De allí la dificultad pentecostal para identificarse con los Credos formulados por la temprana Iglesia: no es que haya diferencias con el contenido de los Credos. Como ya se mencionó antes, si un pentecostal tiene la oportunidad de reflexionar sobre el contenido o el sentido de las afirmaciones del Credo de los Apóstoles o el Credo niceno-constantinopolitano, lo más seguro es que asentirá en cada punto. Lo que ocurre es que cualquier persona puede pronunciar el Credo y declarar formalmente su adhesión a sus contenidos, sin que eso afecte en lo más mínimo su existencia ni su forma de vida.

Por la misma razón, el pentecostal no entiende una Iglesia que esté incorporada a un sistema de cristiandad. Iglesia es la comunidad voluntaria y abierta de todos/as quienes han experimentado la renovación de sus vidas por la fuerza del Espíritu. Es la comunidad que en el nombre de su Señor *invita, acoge y envía*. A través de su *invitación y envío*, la Iglesia como comunidad del Espíritu manifiesta su dimensión misionera que es inseparable de su identidad. Como para el cristianismo en general, esta invitación consiste en la proclamación del Evangelio. Pero en este caso, se trata de dar 'testimonio', es decir, contar, narrar cómo ese Evangelio ha transformado la vida de los que forman la comunidad, mediante el poder del Espíritu Santo. A través de su *acogida*, la Iglesia hace manifiesto el poder restaurador, sanador, liberador del Espíritu, dotando a cada uno/a y a la comunidad en su conjunto de la fuerza para sostener la nueva vida y para su participación en la Misión de su Señor.

443



En el modelo de 'Iglesia Nacional' (de cristiandad o estatal), o cuando Iglesias que se originaron como 'Iglesia libres' adoptan el estilo de aquel modelo, el ritmo de vida eclesial tiende a ser marcado por los 'satisfechos', y los 'necesitados' son dejados al margen. Puede que los 'necesitados' sean considerados objetos de caridad o beneficencia, pero raramente como sujetos privilegiados de la vida eclesial. En este contexto, la irrupción de nuevas formas de cristianismo que enfatizan el 'nuevo nacimiento', sea que se definan a sí mismas como pentecostales o no, puede interpretarse no sólo como un movimiento de restauración de un patrón más primitivo (neotestamentario, apostólico y pre-constantiniano) de experiencia cristiana, sino también como una forma de protesta frente a un cristianismo en el cual los necesitados, es decir, 'aquellos que necesitan de médico', han sido empujados al margen.

La búsqueda de otro lenguaje teológico

La comprensión de la experiencia cristiana personal como un cambio radical de vida, y de la Iglesia como la comunidad de creyentes que han experimentado esa profunda renovación de sus vidas, presuponen una vivencia de lo humano que hoy en día se describiría como *holística*. En otras palabras, se trata de una percepción de lo humano que no opera con las clásicas distinciones entre cuerpo y espíritu, entre emoción y razón, tan propias de la tradición cultural occidental. Desde tal perspectiva, el criterio de la verdad, de lo que tiene sentido, no es aquello que sea perfectamente inteligible para la razón, sino aquello que logra movilizar la totalidad del ser humano. La razón desencarnada puede producir muchos mundos, ideas, doctrinas que sean perfectamente inteligibles, y que sin embargo no logren conectarse con el 'corazón' del ser humano, es decir, no consigan movilizar o comprometer la totalidad de su ser. Inversamente, cuando el ser humano tiene experiencias profundas, se encuentra con que el lenguaje racional se muestra muy limitado como vehículo para comunicar dicha experiencia y compartirla con otros.

444

No necesito demostrar que la tradición teológica occidental ha estado cautiva de aquella tradición cultural que privilegia casi exclusivamente la inteligibilidad racional como criterio de verdad, como productora de sentido. Baste con recordar la definición clásica



de San Anselmo: teología es “la fe en busca de inteligencia”. Los pentecostales han encontrado grandes dificultades para articular y comunicar la profundidad de su experiencia en el lenguaje de la teología sistemática tradicional (occidental). El problema radica, por un lado, en la dificultad de traducir una experiencia sublime, indecible, a conceptos susceptibles de ser incorporados en un sistema. Por otro lado, está demostrado históricamente que los sujetos concretos del surgimiento y expansión del pentecostalismo moderno, han provenído mayoritariamente de raíces culturales no occidentales, o de sectores de culturales marginales, populares, de Estados Unidos o Europa. Me refiero al fuerte componente africano, afro-americano e indígena en varios de los focos originales del pentecostalismo moderno. Se trata, por lo tanto, de grupos humanos para los cuales la visión holística de la vida, de la salud, de la salvación, etc., es una dimensión ancestral de su propia cultura, de su propio modo de construir la realidad, de producir sentido.

Por lo tanto, aquellos aspectos ‘extraordinarios’ de la experiencia pentecostal que han concentrado tanto la atención de los observadores externos, tales como la glosolalia, la danza, el llanto, los lamentos, y el conjunto de manifestaciones corporales y/o extáticas que han caracterizado a los ‘avivamientos’ pentecostales, pueden leerse como el descubrimiento de un lenguaje profundo, holístico, para exteriorizar una experiencia que es ‘indecible’ o incumunicable por medio del lenguaje (logos) racional. Por otra parte, deben reconocerse como el lenguaje que diversas culturas, tan legítimas como la occidental, han usado ancestralmente para exteriorizar su experiencia de encuentro con la fuente de la vida, con el Creador.

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

De este modo, la experiencia pentecostal, y el gozo de participar de la libertad del Espíritu que sopla como y cuando quiere que esta posibilite, abre posibilidades de un lenguaje teológico distinto del tradicional, no necesariamente superior ni inferior que el racional,



pero ciertamente más significativo para muchos grupos humanos. Mi convicción es que el pentecostalismo, con su rescate de la noción (y experiencia) de la presencia y libertad del Espíritu Santo, ha iniciado un proceso de liberación de la teología (como discurso de la fe cristiana) de su cautiverio por el racionalismo o logocentrismo occidental. No es extraño, entonces, que el *ethos* o la espiritualidad pentecostal (aunque no siempre lleve ese nombre) haya encontrado su terreno más fértil en culturas sólo precariamente occidentalizadas del hemisferio Sur, y en el seno de minorías culturales del hemisferio Norte.

Me atrevo a sugerir que el 'pentecostalismo clásico' norteamericano, por su necesidad de ganar respetabilidad como una denominación cristiana establecida en un contexto que no reconocía otro modo de hacer teología que no fuera el racional-sistemático, tendió a forzar la experiencia pentecostal dentro de un conjunto de categorías o conceptos. El resultado fue que las distintas dimensiones de lo que hemos descrito como la experiencia fundante del cambio de vida, se transformaron en experiencias separadas sucesivas en el tiempo. Así mismo, la compulsión por establecer criterios formales de verdad, llevó a establecer la glosolalia como *evidencia inicial* necesaria del bautismo en el Espíritu Santo, y en el extremo, como condición de salvación. En años recientes, diversos teólogos pentecostales del Norte se han percatado de este problema, y progresivamente la distinción de obras de la gracia y la glosolalia han sido desacreditadas como criterios únicos de 'pentecostalidad'.

Salvación presente y salvación futura

Es indiscutible que el surgimiento del pentecostalismo moderno ocurrió en un contexto de gran efervescencia escatológica, característico de una época de cambio de siglo y de grandes convulsiones sociales. Este clima apocalíptico, por lo demás, permeaba a muchas expresiones del cristianismo, y no exclusivamente al pentecostalismo. Es la época en que incluso la teología liberal redescubre la importancia de la escatología en el mensaje del Nuevo Testamento y en la predicación de Jesús. Por otra parte, historiadores y sociólogos del pentecostalismo han encontrado muchas evidencias de que las personas que adhirieron al movimiento, formaban parte de grupos



sociales que tenían muy pocos motivos para estar satisfechos con las condiciones de su mundo presente y que, por el contrario, tenían muchas razones para soñar con un mundo nuevo. No es extraño, por lo tanto, que la expectativa escatológica ocupe un lugar importante en la espiritualidad pentecostal, y que el tema de la segunda venida de Cristo sea un aspecto central de su predicación.

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

Los testimonios pentecostales no dicen que “por haber aceptado a Jesucristo seremos salvos en el más allá”, sino más bien “soy salvo, porque el Señor me hizo una nueva criatura”, “soy feliz, porque Cristo me salvó”. El testimonio pentecostal no compara primariamente el presente con el futuro, sino el presente con el pasado: un presente de salvación, de una vida rescatada, recuperada, frente a un pasado de perdición. Cuando se habla de ‘salir del mundo’, no se está hablando de apartarse de la sociedad: se refiere a la experiencia de dejar atrás ese mundo de vida en el cual la persona no tenía el control, se estaba perdiendo¹⁰.

Así, la espera de “la segunda venida de Cristo” no es para el pentecostalismo una espera pasiva: se espera trabajando en la obra del Señor y dando testimonio de su obra en los distintos ámbitos en los que transcurre la vida cotidiana. Es cierto, por otra parte, que raramente se traduce esta dimensión presente del reinado de Cristo

447

¹⁰ Cfr. CANALES, PALMA Y VILLELA, *op.cit. passim*.



(escatología realizada) en términos más sociales. La eficacia del reinado actual de Cristo opera solamente para aquellos que han experimentado un encuentro con él. Para los demás, el reinado de Cristo permanece como un futuro absoluto: de allí la importancia de la evangelización.

Palabras finales

He intentado caracterizar algunos aspectos centrales del *ethos* o espiritualidad pentecostal que se manifiesta, con variados matices y acentos, en los diversos pentecostalismos. Se trata de una lectura bastante personal, que ofrezco a ustedes como una base para nuestro diálogo. Es posible que algunos de nosotros hayamos conocido grupos que se definen como pentecostales, en los cuáles nos resulte bastante difícil discernir algunos o todos los aspectos descritos aquí como característicos del *ethos* pentecostal. Es también posible que conozcamos grupos o comunidades que nunca se han identificado como pentecostales o como carismáticos, y que sin embargo se reconocerían en más de uno de los aspectos aquí descritos. Es precisamente la diversidad con que se nos presenta la realidad, y la frecuencia de las veces en que los discursos se desencuentran con las realidades, lo que hace necesario el establecimiento de un diálogo orientado al mutuo enriquecimiento y la fraternal corrección en Cristo Jesús. Espero sinceramente que mis reflexiones contribuyan un granito de arena a este diálogo que se inicia.

Dirección del Autor:

Casilla 238, Correo 3

Santiago - CHILE

Tel: oficina (562) 6346787

Fax: (562) 6346786

E-mail: sepade@ctcrouna.cl

sumario

La relación del camino abierto para el diálogo Católico-Pentecostal, manifiesta que la fidelidad a Cristo es signo evidente de la voluntad común de restaurar la fraternidad. Es un itinerario que ya alcanza 25 años de trabajos y esfuerzos comunes en la búsqueda de Reconciliación.

**El Diálogo
Internacional
Católico -
Pentecostal 1972-
1998**

Reseña histórica, presentación de la *Relación final* de la cuarta fase: *Evangelización, proselitismo y testimonio común, y perspectivas*

Juan Fernando Usma Gómez

Oficial para América Latina del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Sacerdote colombiano

medellín

El Diálogo internacional católico - pentecostal es otro de los frutos del Concilio Vaticano II. Como muchos de ustedes saben, en aquella ocasión se contó con la presencia de observadores provenientes de otras Iglesias y Comunidades eclesiales. Uno de ellos fue el líder pentecostal Reverendo David du Plessis, quien luego de su experiencia de la Iglesia católica reunida en Concilio, toma contacto con el *Secretariado* (hoy *Pontificio Consejo*) *para la promoción de la Unidad de los Cristianos* con miras a iniciar una relación entre católicos y pentecostales. De hecho, el *Secretariado* mismo es uno de los frutos del Concilio¹. Luego de dos reuniones exploratorias (1970-1971) que tuvieron como objetivo el constatar la posibilidad de iniciar un diálogo teológico, y definir los argumentos que serían discutidos en un periodo de cinco años, en 1972 se da inicio al Diálogo bajo el patrocinio del Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos de parte católica y con la presencia de líderes pentecostales. De parte de los pentecostales, es importante anotar que algunos de ellos representan sus propias denominaciones, otros participan a título personal.

Estas conversaciones que fueron calificadas tanto en ambientes católicos como pentecostales, y talvez lo son todavía, como

¹ El *Secretariado para la promoción de la Unidad de los Cristianos* (*Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam*) ha sido creado por el Papa Juan XXIII el 5 de junio de 1960, con las Comisiones encargadas de preparar el Concilio Vaticano II (Motu proprio *Superno Dei nutu* del 5 junio de 1960). Después del Concilio el *Secretariado* fue nuevamente confirmado por el Papa Pablo VI. Su Santidad Juan Pablo II, en la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, del 28 de junio de 1988, confirmaba las competencias del *Secretariado* cambiándole el título por *Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos [PCPUC]*.

improbables², han realizado un itinerario que ya pasa los 25 años de trabajo común. Ciertamente el tiempo no es garantía de un cambio absoluto de la realidad de las relaciones, pero es signo evidente de la voluntad común de construir, mejor restaurar, una fraternidad que existe desde siempre. Pues no podemos olvidar que el ecumenismo no es nuestro esfuerzo por alcanzar una unidad que no existe, sino que más bien es nuestra respuesta al don de la unidad que nos ha sido dada al ser asociados a Cristo.

Es innegable que ambas partes en diálogo deben hacer frente a no pocos obstáculos. Existen diferencias reales profundas que no pueden ser ignoradas. Basta solo recordar que se encuentran en los dos extremos en el aspecto eclesiológico; y que desafortunadamente las relaciones entre católicos y pentecostales han estado marcadas por dolorosas experiencias de desconocimiento, división, contradicción, competencia y violencia.

¿Cómo es posible que la Iglesia católica haya apoyado un tal diálogo?

Una parte fundamental de las actividades e iniciativas que se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos es la eliminación de palabras, juicios o acciones que no correspondan según la justicia y la verdad, a la condición de otros hermanos cristianos³. Es este uno de los objetivos principales de la Comisión mixta de Diálogo. Hemos abierto un espacio de confianza y respeto mutuo en el cual se hace posible el conocimiento personal y el intercambio de dones espirituales. Estos son elementos de importancia primordial cuando se traducen en actitudes y acciones concretas y vitales.

Si bien la unidad que los católicos buscamos en el empeño ecuménico es la unidad en la fe, en la vida sacramental y en el

² Cfr. McDONNELL, K., "Le conversazioni improbabili: il dialogo internazionale pentecostale classico/cattolico romano", en *La Chiesa Cattolica oggi nel Dialogo. Aggiornamento: 1988-1995*, Centro Pro Unione, Roma, 1995, págs. 141-164.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis Redintegratio* [UR], 4.

ministerio: unidad visible y orgánica⁴, el objetivo del Diálogo Internacional Católico - Pentecostal no es la unidad estructural. Todas las personas, católicas y pentecostales, que han entrado a formar parte del Diálogo estamos convencidas de que la unidad de los discípulos de Cristo es voluntad de Jesús (Jn 17,21). Es a la luz de esta convicción que hemos examinado juntos nuestra fidelidad al designio divino y al mandato de evangelizar como expresión esencial de la vida de los creyentes.

Es importante también recordar que la *Relación final* que se produce como resultado de un quinquenio o fase de diálogo, no representa la posición oficial de la Iglesia católica o de los grupos o comunidades pentecostales, sino que refleja el contenido de las discusiones. A pesar de que las resoluciones son el resultado de estudios serios y del diálogo de personas responsables, no comprometen a ninguna de las iglesias o tradiciones las posturas teológicas en ellos expresadas, sino que deben ser sometidas a ellas para su estudio, discusión y/o eventual acogida⁵.

Este Diálogo ha comprometido a representantes de la Iglesia católica y de algunas comunidades y grupos de los "Pentecostales clásicos", término con el cual se denominan aquellos pentecostales cuyo origen se sitúa al principio de este siglo y quienes se diferencian de los movimientos carismáticos surgidos tanto al interno de la Iglesia católica, como en las otras Iglesias históricas, y de los nuevos grupos pentecostales⁶.

Otra característica que debe ser tenida en consideración es el hecho que por parte de los Pentecostales clásicos no existe una organización internacional o mundial que los reúna o represente.

⁴ Cfr. UR, 2; y también: PCPUC, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo [DirEc]*, (edición revisada de 1993), CELAM, Santafé de Bogotá, 1994, 20.

⁵ Cfr. *DirEc*, 178-179.

⁶ Aunque las posiciones en este sentido son diversas, en manera general se puede decir que los pentecostales se dividen en tres grandes grupos: los Pentecostales clásicos; los Pentecostales confesionales (al interno de las Iglesias históricas) y los Pentecostales no confesionales (*Neue Gemeinde* o *New Houses* o *Non-denominational*).

Durante estos años ser parte del diálogo se constituye en un signo de convicción de los miembros, quienes en algunos casos han debido ausentarse pues las comunidades a las que pertenecen han prohibido su participación de modo directo o la han impedido. Esta situación manifiesta un obstáculo serio si se tiene en cuenta que el objetivo del diálogo es “desarrollar un clima de entendimiento mutuo en asuntos de fe y vida de fe; encontrar puntos de acuerdo genuino así como indicar las áreas en las cuales se necesita seguir dialogando”⁷.

Ciertamente “es el contexto local particular el que proporcionará siempre las diversas características de la tarea ecuménica”⁸, pero ello no exime del escándalo que se produce al poner en tela de juicio la credibilidad del Evangelio mismo cuando se constata que cristianos viven en la ignorancia y la sospecha recíproca, sin mencionar la hostilidad abierta que existe en muchos lugares.

¿Cómo hemos procedido? Los tres primeros quinquenios

Creo oportuno que tengamos una visión panorámica de los argumentos que han sido tratados en el Diálogo:

El *primer quinquenio*, 1972-1976⁹, el único en el cual junto con los pentecostales también participaron carismáticos anglicanos y protestantes, se centró en argumentos que son el centro del interés

⁷ *Evangelización, proselitismo y testimonio común. Relación final de la IV fase de Diálogo internacional 1990-1997 entre la Iglesia Católica y algunos grupos y líderes Pentecostales clásicos*, 2, en el boletín publicado por el PCPUC en inglés (*Information Service - IS*) y en francés (*Service d'Information - SI*), n. 97 (1998/I-II).

⁸ *DirEc*, 34.

⁹ Relación Final del Diálogo entre el Secretariado para la Unidad de los Cristianos, de la Iglesia Católica, y las Autoridades de algunas Iglesias Pentecostales y personalidades del Movimiento Carismático dentro de las Iglesias Evangélica y Anglicana. 1972-1976. En *Enchiridion Oecumenicum [Enchiridion]* 1, Prof. ADOLFO GONZÁLEZ MONTES (ed.), Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, págs. 541-551. (Original en inglés y francés, publicado por el *Secretariado para la promoción de la Unidad de los Cristianos* [SPUC] en *IS*, n. 32 (1976/III) págs. 32-37).

de los pentecostales tales como: el bautismo en el Espíritu Santo; la iniciación cristiana y los dones; la donación del Espíritu Santo y la iniciación cristiana; el bautismo (de niños); la relación entre Escritura y Tradición; la renovación carismática; el culto público y su relación con los dones; el discernimiento de los espíritus, la oración y la alabanza. Todos estos argumentos fueron tratados de manera breve, y sin una aproximación teológica profunda. Prevalció un interés descriptivo.

Desde el *segundo quinquenio*, el periodo comprendido entre 1977 y 1982¹⁰, se busca concretar de modo más adecuado el tema de las discusiones. Permanece el interés por un intercambio de orden espiritual y teológico. Los temas escogidos no eran fáciles de asumir de modo común: hablar en lenguas y la relación entre experiencia y fe; la relación entre Escritura y Tradición, y el ministerio de curación en la Iglesia; la Iglesia como comunidad de culto; la Tradición y las tradiciones; y el papel de María.

Cuando se mira a los argumentos asumidos en los dos primeros ciclos quinquenales, se constata que el interés primordial es el conocimiento del otro en su dimensión confesional. Las relaciones finales que evidencian el extenso trabajo de exploración que se había realizado, indican la urgencia de conocerse mutuamente. Captar o mejor aún reconocer las características de los otros que, de muchas maneras, representan enormes interrogantes para el propio modo de vivir la fe.

Se observa que el primer quinquenio del Diálogo fue introductorio e introductivo. Después de haber establecido confianza recíproca, la Comisión de Diálogo estaba preparada para afrontar cuestiones difíciles durante el segundo periodo, donde el estadio es de contraposición en razón de los mismos argumentos tratados. El argumento del tercer ciclo quinquenal (1985-1989)¹¹, representa un

¹⁰ *Relación final del Diálogo entre el Secretariado para la Unidad, de la Iglesia Católica, y algunas iglesias Pentecostales. 1977-1982.* En *Enchiridion* 1, págs. 552-573. (Original en inglés y francés, publicado por SPUC en IS, n. 55 (1984/I-II), págs. 72-81).

¹¹ *Perspectivas de la koinonía. Relación del tercer quinquenio de Diálogo entre el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos*

paso importante en la dinámica interna del Diálogo; en este se busca una común identidad como Iglesia. En este sentido, las diferencias históricas en el desarrollo de la doctrina eclesiológica en la Iglesia católica y el estado de la reflexión eclesiológica del movimiento pentecostal, son evidentes en la *Relación final*. Es notable el hecho que tanto católicos como pentecostales asumen las categorías en las cuales el otro expresa su concepción de la Iglesia para expresar la propia comprensión. Durante la década de 1980 el tema de la *koinonia* estuvo al centro del debate ecuménico. El Diálogo católico - pentecostal se injerta en esta dinámica particular y hace su aporte especial.

En el documento *Perspectivas de la koinonia*, tanto católicos como pentecostales reconocen que entre ellos existe una "koinonia real aunque imperfecta"¹², pero las razones aducidas son distintas. Para la Iglesia católica la unidad del bautismo funda la unidad de los bautizados y la reclama¹³, nuestro consenso sobre el fundamento trinitario del bautismo nos acerca y empuja hacia la unidad. Los pentecostales piensan que la unidad entre los cristianos no está basada sobre un común bautismo de agua, sino que el fundamento es una fe y una experiencia común de Jesús como Señor¹⁴.

La cuarta fase de Diálogo: Evangelización, proselitismo y testimonio común

La cuarta fase de Diálogo que tuvo su inicio en 1990, de la cual he hecho parte personalmente, y en el último periodo en cualidad de cosecretario de la parte católica, ha visto a la Comisión mixta empeñada en los argumentos que tocan no solamente la razón de ser de la Iglesia, sino que descubren las situaciones reales en las

y los responsables de algunas Iglesias Pentecostales clásicas (1985-1990) [*Perspectivas de la koinonia*]. En *Enchiridion* 2, (1993), págs. 366-393. (Original en inglés y francés publicado por PCPUC en *IS*, n. 75 (1990/IV), págs. 179-191).

¹² *Perspectivas de la koinonia*, 54.

¹³ Cfr. UR, 22.

¹⁴ Cfr. *Perspectivas de la koinonia*, 55.

cuales nuestra experiencia de ser cristianos divididos emerge en toda su realidad y gravedad.

Una vez más los miembros han establecido algunas premisas fundamentales que me permito resumir en los siguientes puntos:

- La unidad de la Iglesia es preocupación tanto de católicos como de pentecostales¹⁵. Aunque el diálogo no busca la unidad estructural, ninguno de sus miembros desconoce la exhortación del Apóstol “hacer todo esfuerzo para mantener la unidad del Espíritu, con el vínculo de la paz” (Ef 4,3).
- Tenemos una diferencia fundamental en lo que respecta al sistema de enseñanza: la Iglesia católica cuenta con documentos que contienen una doctrina autorizada, mientras que los pentecostales no. Cuando hablan en el documento esperan de haber expresado el consenso común que existe entre ellos.
- El documento es presentado a las respectivas denominaciones quienes pueden aceptar o rechazar la *Relación final* en parte o totalmente. La Comisión mixta de Diálogo se permite hacer varias propuestas concretas.
- La dinámica del Diálogo fue la siguiente: el mismo argumento era tratado por miembros de cada parte en diálogo; luego de la discusión y clarificación de los puntos fundamentales al parecer de la Comisión, se procedía a la redacción de una “relación de acuerdo” en la cual se evidencian tanto los acuerdos como los desacuerdos, las posibles áreas de convergencia, y los argumentos que necesitan ulterior discusión.
- Reconocemos que la llamada a la evangelización es una parte esencial de la misión de la Iglesia.
- Creemos que a través de este periodo hemos sido más conscientes del escándalo de un testimonio dividido.

¹⁵ *Evangelización, proselitismo y testimonio común*, 2.



La *Relación final de la cuarta fase* de Diálogo no es solamente un informe acerca de la situación actual entre católicos y pentecostales en asuntos tan importantes como la misión, la evangelización en todas sus dimensiones, el proselitismo, la libertad religiosa, y el testimonio común. El documento quiere ser un reclamo, una llamada de atención de parte de un grupo de creyentes convencidos que a través del diálogo han adquirido una conciencia de que no solo “es más lo que los une que lo que los divide”, sino que también es urgente cambiar una situación que de hecho no manifiesta la verdad que profesamos en el único Señor Jesucristo.

En el proceso, y esto se refleja claramente en el documento *Evangelización, proselitismo y testimonio común*, surgieron tensiones en asuntos de radical importancia.

A continuación haré una presentación sintética de esta última *Relación final*, que surge después de siete años de intenso trabajo (1990-1997). Es importante mencionar que desde el 1996 la Comisión mixta ha iniciado la tarea de redacción final, proceso que ha requerido de dos reuniones de un pequeño grupo de redacción al cual le ha sido concedido el mandato de ultimar el capítulo sobre el proselitismo, tomando en consideración los aportes que al respecto fueron enviados por los miembros del Diálogo. Este proceso, contrariamente a cuanto fue presupuestado inicialmente, deben saber que la cuarta fase que ha terminado formalmente en junio de 1997, se ha prolongado hasta hace pocos días.

Entrando en materia, creo que es conveniente por razones de claridad, que haga mi presentación tomando los tres argumentos fundamentales de modo independiente.

Evangelización

La primera parte se ocupa de la Evangelización en sus distintos aspectos. Está conformada por los cuatro primeros capítulos del documento, a saber: I. Misión y evangelización; II. Fundamentación bíblica y sistemática de la evangelización; III. Evangelización y cultura; y IV. Evangelización y justicia social.



Católicos y pentecostales estamos de acuerdo en que la evangelización es voluntad de Jesús mismo, y es el fruto de la obediencia de los creyentes al Gran Mandato tal como se lee en Mt 28, 18-20. Siendo la evangelización el centro y la vida misma de nuestras denominaciones, descubrimos que “el centro y culmen del dinamismo de la evangelización es una clara proclamación de que en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, que murió y resucitó de la muerte, es ofrecida la salvación a todos los hombres como un don de la gracia y misericordia divinas”¹⁶.

Ya aquí debemos tener presente que existen diferentes énfasis en el modo como pentecostales y católicos cumplen con el mandato de Jesús:

Los pentecostales señalan la proclamación de Jesús como Señor y Salvador que produzca una aceptación personal y consciente de una persona, en la urgencia que nos da la inminencia de los últimos días antes del retorno de Cristo, como fundamental. Es necesario que produzca un “nuevo nacimiento” (Jn 3,3)¹⁷.

Los católicos, sin desconocer lo anterior, tienen una conciencia fuerte de que la evangelización es un proceso complejo que incluye renovación, testimonio, proclamación explícita, aceptación de signos e iniciativa apostólica¹⁸.

Podemos decir que para los pentecostales la proclamación del Evangelio para convertir el individuo a Cristo difiere de la disciplina misma de la comunidad de los creyentes.

Sin embargo, se verifica una convergencia creciente en la relación existente entre el proceso de conversión y la transformación de las culturas y la reconciliación misma¹⁹.

Pentecostales y católicos creemos que “en Cristo Dios reconcilió el mundo consigo mismo” (2Cor 5,19). Estamos seguros que la salvación nos viene de Cristo, de su sacrificio expiatorio. El contenido

¹⁶ *Evangelización, proselitismo y testimonio común*, 14.

¹⁷ *Ibid.*, 13.

¹⁸ *Ibid.*, 15.

¹⁹ *Ibid.*

de la salvación es Cristo mismo, que se anuncia mediante la evangelización. Es por ello que afirmamos que la proclamación del Evangelio, el anuncio de Jesucristo es necesario para la liberación del pecado.

En este sentido, la convicción de la Iglesia católica de la existencia de elementos salvíficos en las religiones no cristianas²⁰ se contrapone a la postura de los Pentecostales clásicos que no solo no los reconocen, sino que evidencian elementos demoníacos en las mismas religiones²¹.

Hay una creciente convergencia entre algunos grupos pentecostales que aceptan que el Espíritu Santo actúa en las religiones no cristianas, preparando los corazones de los hombres y mujeres para la recepción del Evangelio. La doctrina católica cree en esta acción del Espíritu²², pero va más allá, pues admite que quienes "ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna"²³.

Son sujetos de evangelización los no cristianos y quienes siendo cristianos, no lo demuestran en sus vidas. Permanece el problema del criterio según el cual se puede hacer un juicio cierto en asunto tan delicado. Los pentecostales utilizan la 'categoría' de "no-salvados". Al respecto, se verifica un desacuerdo total con los católicos²⁴.

²⁰ Ibid., Cfr. CONCILIO VATICANO II, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra Aetate*, 2.

²¹ Ibid., (El reconocimiento de elementos salvíficos en las otras religiones es un asunto que necesita un ulterior estudio. Existen posiciones totalmente opuestas al respecto).

²² Cfr. PAPA PABLO VI, Exhortación Apostólica sobre la Evangelización en el mundo moderno, *Evangelii Nuntiandi*, 53.

²³ CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, 16.

²⁴ La Iglesia católica habla de la misión *ad gentes* (Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*). Los pentecostales usan la expresión *unreached people* ('gente que no ha sido alcanzada') y junto con los otros Evangélicos han identificado geográficamente la región en la cual muchas de estas personas se encuentran, donde los esfuerzos misioneros a todo nivel deben concentrarse. Este proyecto se conoce como *Ventana 10/40*. (Cfr. *Evangelización, proselitismo y testimonio común*, 31).

Confiando en que es Dios quien toma la iniciativa de salvación a la cual el hombre debe responder libremente, declaramos juntos que “el contexto ordinario en el cual la salvación se obtiene es la Iglesia, la comunidad de creyentes”²⁵, Iglesia que también surge de la iniciativa divina, dando origen a una *koinonia* que no se destruye a pesar de las divisiones entre los creyentes.

La vida de *koinonia* solamente alcanzará su culmen mediante la acción del Espíritu Santo, el cual convence al mundo del pecado y prepara a los hombres para la recepción del Evangelio. Para los pentecostales, el *Bautismo en el Espíritu*²⁶ y los carismas son signos evidentes de la presencia del Espíritu en las personas. Siendo esta una postura no compartida entre ellos, sobre todo si se describen estos dos elementos como indispensables en la vida de la fe y la presencia y acción divinas.

Con respecto a la relación entre la Iglesia y la cultura, entre la evangelización y la cultura, los participantes en el Diálogo admiten su complejidad, sin desconocer que es imposible desligar la fe de un contexto cultural o evangelizar / ser evangelizado en un “vacío cultural”. El mundo contemporáneo nos pone el reto de la secularización y la tecnología.

Si bien admitimos que el impacto del Evangelio en una cultura predominantemente “no cristiana” debe tener en cuenta los elementos positivos que preparan para recibir el Evangelio; para la implementación de una transformación cultural desde el interno de la misma e igualmente se debe reconocer la importancia de las personas que viven esa realidad. Los pentecostales enfatizan que el cambio de los individuos produce el cambio de las culturas. Los católicos estamos convencidos que también la cultura en sí misma

²⁵ *Evangelización, proselitismo y testimonio común*, 26.

²⁶ “En el Movimiento Pentecostal “ser bautizado en el Espíritu”, “ser llenado por el Espíritu Santo” y “recibir el Espíritu Santo” se entienden como el acontecimiento de una experiencia distinta a la conversión, en la que el Espíritu Santo se manifiesta a sí mismo, da poderes y transforma la vida de uno y le ilumina en la realidad plena del misterio cristiano (Hech 2,4;8,17;10,44;19,6)”. *Relación final del primer quinquenio*, 12.

puede ser transformada por el Evangelio, y consiguientemente hablamos de la evangelización de las culturas²⁷.

El tema de la justicia social también ocupó una parte de las discusiones de esta cuarta fase de Diálogo. Se verifica una conciencia fuerte de la estrecha relación que existe con la evangelización²⁸. Un interesante intercambio lo constituye la sección sobre las percepciones y convergencias acerca del tema que surge como respuesta al interrogante acerca del trabajo de la evangelización y la justicia social²⁹.

Los pentecostales ponen el énfasis en el evangelismo personal y la incorporación en comunidades cristianas como medios para propagar las estructuras sociales³⁰. Aducen que el estado de la reflexión no ha alcanzado grande desarrollo debido a las condiciones sociales en las cuales se encuentran muchas comunidades pentecostales. Es de todas maneras recalcado el hecho que en el Nuevo Testamento la prioridad "no se da al cambio estructural sino a la conversión personal y al empeño en la fe"³¹. Es oportuno tener presente igualmente la conciencia de la presencia de los carismas y su función social, la fidelidad mantenida durante el martirio y la persecución sufrida, y la importancia dada a la salvación del alma y del cuerpo (que se refleja en la doctrina de sanación).

Católicos y pentecostales estamos convencidos que la relación entre fe y justicia se encuentra en la Palabra de Dios. Ciertamente la *koinonia* vivida por la primera comunidad cristiana tiene implicaciones sociales (Hech 2, 42s). La actividad caritativa de los cristianos no surge del concepto de justicia, sino que es una actividad que está ligada de manera perfecta a la oración. Existe una unión intrínseca entre evangelización y amor al prójimo que necesariamente tiene implicaciones sociales³².

²⁷ Cfr. *Evangelización, proselitismo y testimonio común*, 28-36.

²⁸ *Ibid.*, 37-67.

²⁹ Cfr. *ibid.*, 60-67.

³⁰ *Ibid.*, 40.

³¹ *Ibid.*, 42C.

³² *Ibid.*, 52.

En este contexto, es importante subrayar que se ha verificado una fuerte convergencia entre pentecostales y católicos en resistir todo reduccionismo, antropocentrismo, politización de Cristo o del Evangelio y privatización del Reino e individualización de la sociedad³³.

Descubrimos igualmente que existe complementariedad entre el cambio estructural y la conversión individual como énfasis percibidos por ambos socios en este diálogo. Es necesario que los católicos crezcamos en la confianza del impacto que la acción del Espíritu Santo tiene en la situación social, mientras que los pentecostales deben descubrir las implicaciones del Evangelio en los sistemas sociales³⁴. Un punto de divergencia lo constituyen la identificación de las fuerzas del mal, que ambos sabemos presentes en el ámbito de la realidad en la que vivimos³⁵.

Proselitismo

El segundo gran tema de nuestras conversaciones es el proselitismo que podemos decir es punto clave de las relaciones o mejor dicho del estado de división que existe entre pentecostales y católicos. Si bien para asumir este argumento fueron evaluadas y sopesadas las distintas consecuencias que podrían desprenderse de ello -tanto para las relaciones entre católicos y pentecostales como para el diálogo, cuya existencia en algunos momentos fue puesta en tela de juicio- la urgencia de la situación y la necesidad de proclamar el Evangelio de un modo creíble han sido las motivaciones decisivas en esta tarea.

Para abordar el argumento la Comisión ha tratado de llegar a una comprensión común del problema, asumiendo la insatisfacción que ello produce y reemplazándola con la esperanza que surge al mirar nuestras propias historias y constatar que actualmente existen elementos que nos pueden ayudar a generar un orden distinto. Constatamos que si bien la libertad religiosa civil es un derecho

³³ Cfr. *ibid.*, 58.

³⁴ Cfr. *ibid.*, 65.

³⁵ *Ibid.*, 67.

admitido por ambas denominaciones y que hace parte del ser cristiano el anuncio del Evangelio, no se puede ignorar la vocación a la unidad sin causar gravísimas consecuencias y antitestimonios³⁶.

¿Por qué existe el proselitismo?

- Existe en gran parte porque no se tiene un entendimiento común acerca de la Iglesia.³⁷
- El reconocimiento mutuo ha estado marcado por ataques y contraataques (no creyentes, sectas, sincretistas...) y por acciones y reacciones hechas mediante miembros de ambas comunidades.³⁸
- Existe porque los conflictos entre dos comunidades separadas surgen de un encuentro en el cual desconocen y rechazan recíprocamente la legitimidad de ser miembros del único cuerpo de Cristo³⁹.

Existe el proselitismo porque falta la unidad. Esta falta de unidad crea conflictos aún entre cristianos bien intencionados. Si al aislamiento se suma la sospecha, la falta de entendimiento mutuo, peor aún la falta de voluntad para relacionarse con quienes se duda acerca de la propia autenticidad cristiana, el otro se convierte en adversario para la propia misión u objeto/sujeto de la misma y surgen los impedimentos, la persecución, las denuncias y el irrespeto.

La tragedia principal es el escándalo y el daño causado a la santa causa del anuncio del Evangelio a toda criatura. En vez del conflicto, es necesario buscar la unidad⁴⁰.

³⁶ Cfr. *ibid.*, 75-79.

³⁷ *Ibid.*, 69.

³⁸ *Ibid.*, 70.

³⁹ *Ibid.*, 75.

⁴⁰ *Ibid.*, 79.

¿Qué es el proselitismo?

Durante la discusión hemos tenido en cuenta algunos documentos que al respecto han sido producidos en el ámbito ecuménico⁴¹. Varias son las descripciones que se hacen en la *Relación final* acerca del argumento. Cito algunas de ellas:

⁴¹ Los documentos usados han sido producidos por la Iglesia católica misma o por comisiones bilaterales o multilaterales de Diálogo donde ella participa. Al parecer, esta es la primera vez que un grupo de Pentecostales clásicos participa en una elaboración ecuménica acerca del argumento. Los siguientes textos aparecen citados en la *Relación final*: CONVERSACIONES INTERNACIONALES CATÓLICO/BAUTISTAS, 1984-1988, *Llamada a dar testimonio de Cristo en el mundo de hoy: un documento sobre las relaciones interconfesionales católico - bautistas*, en *Enchiridion 2*, págs. 48-66. (Original en inglés y francés publicado por PCPUC, *IS*, n. 72 (1990/I), págs. 5-14); *El diálogo Católico/Evangélico sobre la Misión, 1977-1984, Informe*, en *Enchiridion 2*, págs. 454-512. (Original en inglés y francés publicado por PCPUC, *IS*, n. 60 (1986/I-II), págs. 71-97); COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *Uniatism: Method of Union of the Past, and the present research for full communion*, en PCPUC, *IS*, n. 83 (1993/II), págs. 96-99; GRUPO MIXTO DE TRABAJO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA Y EL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS [GMT], *The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness*, en PCPUC, *IS*, n. 91 (1996/I-II), págs. 77-83. (versión castellana de próxima publicación).

También se trata el tema del proselitismo en: CONCILIO VATICANO II, Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis Humanae*, 4; el PAPA PABLO VI y el PATRIARCA CHENUDA III, *Declaración común* (firmada por el Papa Pablo VI y el Patriarca Chenuda III) (10 mayo 1973), en PCPUC, *SI*, n. 76 (1991/I), págs. 9-10, y *Principios para guiar la búsqueda de la unidad entre la Iglesia católica y la Iglesia copta ortodoxa y Protocolo anexo a los Principios* (23 junio 1979), en *Enchiridion 2* (1993), págs. 341-345. (Original en inglés y francés publicado por PCPUC, *SI*, n. 76 (1991/I), págs. 31-33); JUAN PABLO II, *Carta de S.S. Juan Pablo II a los obispos de Europa sobre las relaciones católico-ortodoxas en la nueva situación de la Europa central y oriental*, en PCPUC, *SI*, n. 81 (1992/II-IV), págs. 101-104; PONTIFICIA COMISIÓN "PRO RUSIA", *Principios generales y normas prácticas para coordinar la evangelización y el compromiso ecuménico de la Iglesia católica en Rusia y en los otros países de la C.E.I.*, en PCPUC, *SI*, n. 81 (1992/II-IV), págs. 104-108; GMT, *Testimonio común y proselitismo de mala ley* (Anexo de documento Tercero), en *Enchiridion 1*, págs. 163-172. (Original en inglés y francés publicado por PCPUC, *IS*, n. 14 (1971/II), págs. 19-24); GMT, *Témoignage commun*, en PCPUC, *SI*, n. 44 (1980/III-IV), págs. 155-178; *DirEc*, § 23.

464



- "El proselitismo es todo esfuerzo irrespetuoso, insensible y falta de caridad hecho para trasladar la afiliación de unos cristianos de un cuerpo eclesial a otro";
- "Es algo que debe ser condenado";
- "Es una forma ilícita de evangelismo";
- "Es una actividad no ética que surge en muchas formas concretas";
- "Uso legítimo del poder de persuasión que se diferencia del legítimo acto de presentar de modo persuasivo el Evangelio";
- "Es algo que debe evitarse";
- "Proselitismo no es sinónimo de evangelismo".

¿Cómo hacer frente a esta situación?

Son desafíos constantes el conocernos y reconocernos en nuestras tradiciones confesionales, prácticas pastorales y convicciones profundas.

Tenemos que aprender a respetar la integridad y los derechos de los otros evitando juicios que crean conflictos en el campo de la evangelización.

También hay que afrontar las diferencias existentes entre nosotros acerca de la percepción de quien "no-es-Iglesia" y los criterios que se emplean para decir si alguien es cristiano evangelizado o menos y a quien corresponde la responsabilidad directa de hacerlo.

Es necesario respetar el principio de la libertad religiosa como fundamental para la evangelización. Pero aún aquí "el derecho de la libertad religiosa tiene que ser visto en relación con la

responsabilidad de responder a la llamada de Cristo a la unidad de los discípulos⁴².

La Comisión mixta de Diálogo está convencida que el proselitismo es una consecuencia de la división y se explica desde allí. Al entrar en este argumento de la unidad, los pentecostales han lamentado que solamente algunos de sus comunidades hayan conservado la visión de unidad que los caracterizó en los inicios. En efecto, son muchas las razones y los acontecimientos históricos que explican una “visión limitada de unidad”, pero no podemos entrar en este asunto ahora.

Se debe decir que se trata entonces de pensar nuevamente las relaciones entre católicos y pentecostales y la llamada de Cristo. Ser capaces de orar juntos y de desarrollar una confianza mutua son dos presupuestos sin los cuales es imposible que se puedan asumir las tensiones y encontrar los medios que según el Evangelio que profesamos nos harán superar nuestros conflictos.

Se lee en la *Relación final* que “nos hemos comprometido en este diálogo porque entendimos la voluntad de Cristo, que no se ha reflejado en nuestras relaciones⁴³. Habíamos mencionado como estamos de acuerdo en que los cristianos han sido reconciliados con Dios y les ha sido confiado el ministerio de reconciliación (2 Cor 5,18), entonces es necesario que católicos y pentecostales se reconcilien entre ellos para poder ejercer este ministerio que les compete de suyo.

¿Es idealista? Nos hemos preguntado. La respuesta ha sido todavía más clara: Es el Evangelio. La Escritura nos enseña que Cristo nos llama y el apóstol nos invita a la unidad (Jn 17,21; Ef 4,3).

El proselitismo es un asunto sentido igualmente por católicos y pentecostales. Creemos que mediante un diálogo abierto y con docilidad al Espíritu podremos responder al reto que se nos presenta. Es urgente que nos comprometamos a decir la verdad en el amor

⁴² *Evangelización, proselitismo y testimonio común*, 106.

⁴³ *Ibid.*, 108.

de los otros. "Oramos para que pentecostales y católicos se abran al Espíritu Santo que convencerá los corazones de todos los cristianos de la urgencia de la unidad"⁴⁴.

Testimonio común

En este estado de cosas, hemos constatado que es posible estar juntos y compartir un testimonio de nuestra fe común. El tercer tema tratado, que corresponde al sexto capítulo de la *Relación final* está dedicado al testimonio común⁴⁵.

Ciertamente el verdadero testimonio común no se hace por un beneficio estratégico de una comunidad particular, sino que es para gloria de Dios, para el bien de la Iglesia y para el bien de la humanidad entera⁴⁶.

Una condición necesaria de este testimonio es la conversión y la renovación que nos capacite para disminuir los estereotipos. Es cierto que diversas comunidades se encuentran en una etapa de exploración, y muchos cristianos y comunidades cristianas son contrarios a este tipo de testimonio. Tal vez es necesario que recordemos siempre que el testimonio común muestra los lazos de comunión entre comunidades divididas, que exige y presupone una fidelidad a la propia tradición y requiere tener claridad sobre las divergencias que nos acomunan.

Dos son los principios que proponemos⁴⁷. En primer lugar, no podemos hacer lo que es contrario a nuestra conciencia. De otra parte, y este el segundo principio, podemos hacer juntos lo que la conciencia nos permite en el área del testimonio común.

Reconociendo que el testimonio común no es una llamada a la indiferencia o a la uniformidad, ni deja espacio para ella, nos podemos preguntar: ¿qué tenemos en común?

⁴⁴ Ibid., 115.

⁴⁵ Ibid., 117-130.

⁴⁶ Ibid., 118.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 127.

“Tenemos comunión en la gracia de Jesucristo. Ambos creemos en la centralidad de la Escritura. Proclamamos juntos que no hay evangelización sin que se proclame el nombre, la enseñanza y la vida de Jesucristo, el Hijo de Dios. Compartimos una fe común en la Paternidad de Dios; el Señorío de Jesucristo, Mesías, Salvador y Señor que vendrá; el poder del Espíritu para el testimonio; la naturaleza permanente de Pentecostés; el amor de Dios puesto mediante el Espíritu. Ambos somos conscientes del carácter único de la salvación, creemos que, sin excepción, todos los que se salvan alcanzan la salvación mediante Jesucristo; creemos en el perdón de los pecados, la promesa de la vida eterna, el papel significativo de los carismas, los diez mandamientos y las bienaventuranzas. El testimonio común muestra los lazos de comunión (*koinonia*) entre iglesias divididas”⁴⁸.

“Creemos que Pentecostales y Católicos pueden juntos promover activamente valores y acciones positivas en la sociedad humana. En el espíritu de Mt. 25:31-46, podemos trabajar juntos contra el pecado promoviendo la dignidad humana y la justicia social”⁴⁹.

Futuro del diálogo

En lo que respecta al futuro del diálogo: ¿Qué nos cabe esperar?

En este momento, luego de la publicación de la *Relación final de la cuarta fase*, nos interesa la recepción y discusión de la misma. Creemos que existen elementos válidos que pueden servir para iniciar contactos locales en los cuales se puedan abordar elementos desde la realidad propia de las comunidades en cuestión.

468

⁴⁸ Ibid., 121.

⁴⁹ Ibid., 129.



Los miembros del Diálogo consideran que el esfuerzo hecho hasta el momento es importante, pero ciertamente no es suficiente. Estamos haciendo camino. Queremos continuar abriendo espacios comunes de encuentro y reflexión, es por ello que iniciaremos la quinta fase de diálogo el próximo mes de junio. Esta vez la Comisión será huésped de la Iglesia Unida de Canadá (*United Church of Canada*) y abordará en la primera reunión el tema *La conversión y la iniciación cristiana en la Iglesia primitiva*.

A manera de conclusión

Termino citando en primer lugar al Dr. Cecil Robeck, copresidente pentecostal del Diálogo, quien en su presentación ante el Papa Juan Pablo II, el 28 de junio de 1997, durante la audiencia concedida a la Comisión por parte del Santo Padre con ocasión de los XXV años del inicio de las conversaciones formales entre algunos líderes y denominaciones pentecostales y la Iglesia católica, decía:

“...hubo algunos que predijeron que estas conversaciones no serían las últimas. Otros todavía deben comprender realmente su significado. Hay otros que han hecho todo lo posible para terminar con ellas. Es entonces un testimonio de la gracia y la fidelidad de Cristo, así como de la confianza que se ha desarrollado entre nosotros, que da a esta reunión un significado especial.”

En la misma ocasión el Santo Padre, respondiendo a la presentación del Dr. Robeck, expresaba:

“Este Diálogo es un logro por el cual tenemos que agradecer de corazón al Señor... Nuestra búsqueda de la reconciliación debe, tiene que seguir adelante. Es una gracia del Espíritu Santo la que nos ha puesto en este peregrinaje. La Palabra de Dios nos llama para una mayor comunión y cooperación”.⁵⁰

469

⁵⁰ PCPUC, *IS*, n. 95 (1997/II-III), p. 71.



Y nosotros estamos definitivamente comprometidos en ello!

Dirección de Autor:

I-0120 Ciudad del Vaticano

Roma - ITALIA

Tel: (39-6) 698 848 93

Fax: (39-6) 698 853 65

sumario

A partir del análisis antropológico-cultural, que nace de la experiencia del Evangelio vivido por las comunidades pentecostales, nos invita a apreciar "los bienes presentes en los cristianos", como un criterio básico de acercamiento y diálogo, frente a otras formas de vivir evangelio, que aunque no-católicas tienen un sentido autónomo y de reconocimiento válido en el anuncio de la Buena Nueva a los pobres.

**El
pentecostalismo
y la
inculturación en
América Latina**

P. Roberto E. Mosher, ssc

Doctor en Misionología - Universidad Gregoriana, Roma; Secretario Ejecutivo de CONEDI-CECH (Comisión Nacional de Ecumenismo y Diálogo Interreligioso - Área Eclesial Conferencia Episcopal de Chile), miembro de los Misioneros de San Columbano. Estadoudinense.

Introducción

El pentecostalismo chileno da evidencias de haber desarrollado una forma de vida cristiana muy criolla, una forma de vivir que resulta ser atractiva para los marginados de la sociedad, especialmente cuando esa sociedad pasa por tiempos de gran angustia o crisis generalizada. Con los resultados de una investigación cualitativa propia, tipo "participación-observación", postulo que tres rasgos del pentecostalismo son importantes indicadores del grado de inculturación que se logra en el movimiento. Primero, la espiritualidad intensamente vivencial del pentecostalismo. Esta permite la expresión corporal y emocional de fuertes sentimientos precisamente para el sector de la población nacional más necesitada de esa expresión. El pentecostalismo abre para sus miembros un importante camino de inculturación de la fe cristiana cuando se reconoce que la cultura de un dado grupo de personas se centra en la interpretación y generación de experiencias importantes para ese grupo. Cuando el evangelio se asocia más con los sentimientos que con el intelecto, llega a ser central para un grupo social que sufre la marginalización y la anomía, frutos del desempleo y pobreza. Y es esa creciente centralidad del Evangelio que constituye la inculturación.

Un segundo rasgo cultural del pentecostalismo es el tipo de autoridad que ejercen los pastores. En los casos que me tocaron conocer, el pastor parecía ejercer una especie de patriarcado sobre su comunidad. Esta forma de autoridad se caracteriza por la preocupación paternal por sus cargos, e incluso por la exigencia hecha a cada uno, de participar en la comunidad y capacitarse en algún oficio o actividad. Esta capacitación del individuo, quien es, a la vez, pobre y marginalizado de otras instancias de educación formal o de participación en las instituciones de la sociedad, le ayuda a

descubrir por vez primera sus propios dones -de liderazgo, de discurso público (una importante actividad de la iglesia, esperada de todos), de habilidad musical, etc. Dado que la participación del individuo en el desarrollo de una cultura de su grupo es fuente de crecimiento personal, el evangelio viene asociado con esta evidente preocupación de un pastor por la realización de un miembro de su grey, quien de otras maneras no tendría muchos caminos de realización personal en que andar. Y, más que asociado, el evangelio viene proponiendo el ejercicio de este papel, cuando se destaca el valor específicamente cristiano de la autoridad que se ejerce en el servicio (Mc 10, 42-45; Jn 13, 12-15).

En tercer lugar, la misma énfasis en una espiritualidad vivencial que hace el pentecostalismo permite mayor desarrollo para la mujer en campos de liderazgo social. La misma importancia dada a las experiencias y a los sueños, por muy subjetivos que parezcan, asegura un reconocimiento de la llamada a ser "pastora". Si se reconoce en el evangelio un principio que cambia radicalmente el lugar cultural y el rol social de la mujer, por la propia novedad de vida que propone y que crea en medio de una sociedad aún machista o despreciativa de la dignidad de la mujer, este aspecto de la vida pentecostal constituye una llamativa y profética área de inculturación¹. Me limito a proponer estos tres rasgos del pentecostalismo chileno como sugerentes del grado de la inculturación que se obtiene por él. No obstante que otras áreas de la vida de los pentecostales podrían manifestar una menor o mayor grado de inculturación, estas tres áreas tendrán consecuencias importantes para el desarrollo de la pastoral de todas las Iglesias.

¹ Esta novedad de vida se presenta en los evangelios, en los encuentros de varias mujeres con Jesús. "Se quedaron extrañados de que Jesús estuviera hablando con una mujer." -Juan 4, 27. Véase también Lc 7, 39; Mt 21, 31; las sanaciones de Lc 13, 11; 7, 13; Mc 1, 30; 5, 25-34; 41; Mt 15, 28; las mujeres que acompañaban a Jesús, Lc 8, 1-3; las parábolas, Lc 15, 8-10; 18, 1-7; 21, 1-4; Mt 13, 33; 25, 1-13; el trato que Jesús tuvo con mujeres, Lc 7, 37-47; 13, 16; 23, 28; Jn 4, 7-27; 8, 3-11; y las primeras testigos de la resurrección, Mt 28, 1-10; Mc 16, 9; Lc 24, 8-11; especialmente el "apóstol de los Apóstoles," María Magdalena, Jn 20, 16-18; y el descenso del Espíritu Santo en Pentecostés, confirmando las palabras del profeta Joel 3,1, "los hijos e hijas de ustedes comunicarán mensajes proféticos."

1. Una cultura propia

En las poblaciones y pueblos y en las áreas rurales, como también en los barrios más pobres de las grandes ciudades, el movimiento pentecostal ha crecido enormemente desde el principio de este siglo, especialmente en América Latina. Ha crecido tanto en número como en la particularidad de su forma de ser. Los miembros del movimiento se visten en un modo particular, actúan en un modo distinto, tienen su propio modo de comunicarse, su propio lenguaje, un propio estilo de vida, una arquitectura distinta, una música especial, estilo de culto, puntos de vista, ilusiones y creencias— en una palabra, ellos tienen su propia cultura. Es una cultura que refleja muchos aspectos de la cultura de la sociedad más amplia y circundante, pero también es una cultura radicalmente diferente de la dominante en muchas maneras.

Miremos un poco a lo que queremos decir por “la cultura”. Por cultura no aceptamos la idea común, pero marginalizante, de que la sociedad consiste en los ‘cultos’ y los ‘ignorantes’. Esta perspectiva se ha identificado como el concepto “aristocrático” de la cultura, que a partir de un código del saber y de la conducta construido por un grupo social reducido y poderoso, divide las personas en ‘culto’ e ‘ignorante’, las últimas siendo rechazadas y mantenidas en las márgenes de la vida social. Tampoco me ocupo del concepto “occidentalista” de la cultura, empleada para despreciar la cultura no occidental como inferior y ‘primitiva’, sin el menor respeto por los valores y las tradiciones autóctonas de los pueblos sin influencia de las culturas griegas o romanas. Y finalmente, descartemos el concepto “técnico” de la cultura, que distingue entre el mundo ‘industrializado’ y el mundo ‘pobre’ a partir de la categoría de capacidad técnica y saber científico, entendiéndose que el mundo industrializado sea una cultura mejor por el hecho que tiene más cosas. Todos estos conceptos de la cultura sirven para dividir, y “son simplemente *alienantes*, porque llegan a justificar estructuras sociales opresoras haciendo aparecer como ‘normal’, ‘correcto’ y ‘justo’ lo que, en definitiva, es ‘antihumano’, ‘equivocado’ e ‘injusto’.”²

474

² TONY MIRSUD, S.J., *Una construcción ética de la utopía cristiana* (Santiago de Chile: 1992), 356.



En lugar de estos conceptos comunes y, me parece, equivocados, la antropología nos ofrece centenares de definiciones que, a pesar de su variedad, nos orientan hacia una idea clara y convergente sobre lo que la 'cultura' verdaderamente es. El antropólogo W. Goodenough (1957) opina: "...la cultura consiste en cualquiera cosa que es necesario *saber o creer* para operar en una manera aceptable a los miembros [de la cultura], y en cualquier rol que ellos aceptan para cualquier de ellos mismos. La cultura, siendo lo que la gente *tiene que aprender* in contraste a su herencia biológica, debe comprender el producto final del aprendizaje: el *conocimiento*, en un sentido muy general, aunque relativo, del término. Según esta definición, debiéramos tomar nota de que la cultura no es un *fenómeno material*; no consta de las cosas, la gente, el comportamiento o las emociones. Más bien es una organización de estas cosas. Consta de las formas de las cosas que gente *tiene en la mente*, sus modelos para percibir, relacionar y de otro modo interpretarlas. Así, las cosas que la gente dice y hace, sus convenciones sociales y eventos, son productos o subproductos de su cultura, mientras la aplican a la tarea de percibir y enfrentar sus circunstancias."

Siguiendo en esta línea, el escritor chileno Pablo Huneus nos ofrece algunos ejemplos:

"O sea, cultura es toda acción que va más allá del instinto. Comer, por ejemplo, en sí mismo no es un hecho cultural, porque responde al instinto de alimentarse, pero la manera de hacerlo sí lo es, porque los utensilios, recetas y modales empleados para tal propósito corresponden a comportamientos socialmente adquiridos. Un ser humano criado sin comunicación alguna con sus semejantes, como los niños-lobos perdidos en los bosques, carece enteramente de cultura. Sólo lo mueve el instinto y al darle una gallina, reaccionará como cualquier vertebrado carnívoro en estado salvaje. Le clavará sus dientes caninos en el cogote y le chupará la sangre tibia, como lo hace el lobo. Si queda con hambre, arrancará a dentelladas la pechuga del ave, sin desplumarla ni cocerla.

475

"Ante una mujer arremeterá para saciar su impulso sexual sin poesía ni proposición matrimonial, porque el galanteo



y las instituciones, como el noviazgo y la familia, que regulan la convivencia humana, son elementos culturales aprendidos en la comunicación con otros 'homo sapiens'.

“La cazuela de ave, entonces, es una obra de nuestra cultura, porque implica un rico aprendizaje de técnicas de cocción, de recetas para combinar la papa y el cilantro, de empleo de determinados cubiertos, y de modales para sentarse a una mesa e ingerirla. Lo mismo el matrimonio, tanto el ceremonial para celebrarlo como las normas para regularlo, depende de la cultura que se tenga”³.

En los últimos años, ha surgido un consenso creciente, por lo menos en la antropología cultural y social, que centra en *los aspectos cognitivos* de las varias culturas de la humanidad, o sea: lo que la gente de distintas culturas piensan, la sabiduría recibida de una comunidad que vive a diario sus rutinas, el entendimiento y los valores compartidos por ella, sin cual vivir en comunidad sería imposible. Sin embargo, no podemos ignorar el importante rol que juegan los sentimientos en la cultura. J.P. Spradley y D.W. McCurdy (1975) nos recuerdan que “la cultura es el conocimiento adquirido que la gente usa para generar y interpretar *la experiencia* y para generar formas sociales del comportamiento.” Identifican los aspectos cognitivos y racionales como central en determinando la esencia de una cultura, pero también apuntan a la importancia básica de la experiencia para este conocimiento adquirido. Esta experiencia precede el conocimiento y determina sus valores y contenidos. Nuestro entendimiento de la cultura, entonces, debe tomar en cuenta los sentimientos y las experiencias que hay detrás de la elección y la formulación de un dado conjunto de valores, significados e ideales.

Dentro de una colectividad humana delimitada geográfica y políticamente en términos de un país puede haber una pluralidad de culturas, condicionada por los distintos y variados conjuntos de valores, significados e ideales vividos de una manera diferente por los distintos grupos que conforman la colectividad humana. En las

476

³ HUNEUS P., *La cultura huachaca, o el aporte de la televisión*, Santiago de Chile, Universitaria, 1994 (1981), 11-13.



palabras del teólogo católico B. Lonergan, "...Una cultura es un conjunto de significados y valores informando un modo común de vivir, y hay tantas culturas como hay los conjuntos distintos de tales significados y valores."

Un grupo importante de personas que forman todo una subcultura son los pobres. Esta es la opinión de antropólogos como O. Lewis, quien escribió *Los hijos de Sánchez* (1961):

"...A ellos que creen que los pobres no tienen cultura, el concepto de una cultura de la pobreza podría parecer contradictorio. En el uso antropológico el término cultura implica, esencialmente, un diseño para vivir que se transmite de generación a generación. Al aplicar este concepto al entendimiento de la pobreza, quiero llamar la atención al hecho que la pobreza en las naciones modernas no es solamente un estado de privación económica, de la desorganización, o de la ausencia de algo. También es algo positivo en el sentido que tiene una estructura, un fundamento, y mecanismos de defensa sin los cuales los pobres apenas podrían seguir adelante. En suma, es un modo de vivir, extraordinariamente estable y persistente, transmitido de generación a generación según líneas familiares. La cultura de la pobreza tiene sus propias modalidades y distintivas consecuencias sociales y psicológicas para sus miembros. Es un factor dinámico que afecta la participación en la más grande cultura nacional y llega a ser una subcultura propia. ...

Muchos de los rasgos de la subcultura de la pobreza pueden ser considerados como intentos locales de resolver los problemas no solucionados por las instituciones y agencias porque la gente no llena los requisitos para ellas, no tiene suficiente dinero para ellas, o se muestra recelosa ante ellas. ...Una actitud crítica hacia algunos de los valores e instituciones de las clases dominantes, el odio a la policía, la desconfianza del gobierno y de los que ocupan puestos altos, y un cinismo que incluye hasta la iglesia, da la cultura de la pobreza una cualidad contra, y una poten-

477



cialidad de ser utilizada por movimientos políticos dirigidos
contra el orden social existente...”

Como los significados y valores de un grupo de personas forman su cultura y nacen de una experiencia común de ese grupo, así también la experiencia de la angustia y de crisis prolongada dará existencia a un conjunto de significados y valores sustancialmente diferente de los significados y valores de los que no experimentan este dolor. En el contexto de la anomia, del angustiante sentido de pérdida de un rol y un lugar determinado dentro de la sociedad, como experimentan los que están sujetos al desempleo crónico en las zonas periféricas de las sociedades latinoamericanas, el “modo de pensar, sentir y creer” (Kluckhohn) será distinto de él de los que tienen trabajo estable, o de los que no tienen que trasladarse del campo a la ciudad, o de los que no buscan la seguridad. Las creencias de los que viven en situaciones de la anomía, sobre las instituciones de la sociedad, sobre el significado y las causas de los desastres que inevitablemente les visitan, sobre las intenciones de un dios todopoderoso que parece presidir tranquilamente sobre las injusticias cometidas, son creencias en constante formulación, desarmadas y armadas de nuevo para mejor explicar la situación. Estas creencias llevan a los que sufren a sostener puntos de vista impensables o incomprensibles para los relativamente acomodados.

Y las comunidades de las Iglesias Pentecostales forman toda una subcultura. Por un solo ejemplo, el modo de vestir de los hombres corresponde al alto valor puesto por muchas personas en el uso de la corbata y el terno, con la camisa blanca, y en este aspecto no hay grande diferencia con la manera de vestirse de los no pentecostales. En cambio, la manera de vestirse de las mujeres pentecostales evidencia una ruptura con la cultura que rodea al movimiento, dado que no usan maquillaje, no cortan ni estilan su cabello, dejan de poner o comprar vestidos de corte sensual, sugerente o llamativa. Esto se debe, en buena parte, a una lectura selectiva de mandatos bíblicos que valoran cabello extenso, no cortado (1Cor 11, 13-15), o que prohíben el uso de vestidos masculinos por las mujeres, por ejemplo los pantalones (Dt 22,5). El resultado puede ser una valoración bastante positiva de la apariencia natural propia, dado que cada persona se cree hermosa por ser lo que es, y como es, creada por Dios. Se evita así el someterse al criterio de la belleza de otros

pueblos, que muchas veces sirve los intereses de mercado de los productos importados, y promueve una auto-imagen negativa en muchas mujeres. Basta pensar en el número de modelos rubios con ojos azules que aparecen en una revista o durante los comerciales en la televisión, en medio de una población mayoritariamente morena.

El pentecostalismo, entonces, representa tanto una continuidad como una discontinuidad con la cultura local -cosa que propuso el investigador suizo Cristian Lalive D'Epinay⁴ hace treinta años. Los elementos de la continuidad existen en la apariencia de los hombres- y, para citar otros ejemplos evidentes, en el nombramiento de sus edificios más grandes e importantes como 'catedrales,' y de la ceremonia de acción de gracias un *te deum*, términos muy católicos. Los elementos de la discontinuidad existen también, sin embargo, como esta forma de vestirse de las mujeres, y también en la ausencia del alcohol o del baile en sus fiestas, en general, y en el rechazo de las creencias tradicionales católicas que forman parte de las culturas latinoamericanas.

Aunque actualmente se cuestiona mucho la tesis de que el pentecostalismo sea realmente un "refugio de las masas", no se puede ignorar lo que los hechos históricos y las estadísticas muestran, que los orígenes del movimiento siempre han sido en lugares pobres y entre la clase más sufrida, durante tiempos de aguda crisis, en medio de la angustiante situación descrita por E. Durkheim con la palabra célebre, "anomía". Generalmente los cristianos pentecostales, excluidos de puestos de liderazgo, de trabajo estable, de la educación formal superior, se mantienen apartes en consecuencia, separados incluso de la vida social de las propias poblaciones periféricas de las grandes ciudades.

2. La inculturación

Una pregunta clave para nosotros, entonces, es, ¿Cuál es la relación entre la anomía -este estado de angustia y pérdida de normas y papeles tradicionales- y la inculturación? ¿Siempre se encuentran

⁴ *El refugio de las masas*, Santiago de Chile, Pacífico, 1968).

juntos? ¿El Evangelio llega a ser normativo para una sociedad siempre por los pobres, los marginados y los que están en crisis?

Por “inculturación” no me refiero a la adaptación litúrgica, como se suele pensar, sino a una realidad más profunda. Cuando el Evangelio, más allá de traducirse y predicarse con símbolos y gestos significantes para un determinado grupo cultural, llega a ser un “principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura, originando así ‘una nueva creación’...”⁵, entonces podemos decir que un grado importante de inculturación ha tomado lugar. La palabra inculturación, entonces, describe una realidad que va más allá de una mera adaptación del mensaje evangélico a una cultura no cristiana. Es una experiencia que vivifica la cultura desde dentro, y esta experiencia empieza generalmente entre las víctimas de la injusticia y del pecado social en la sociedad, entre los que sufren la marginalización, quienes empiezan a tejer su propia cultura, una ‘subcultura’, con elementos ‘prestados’ de otras culturas.

Muchos distintos movimientos sociales en los márgenes de la sociedad manifiestan subculturas que afirman el valor del individuo y le ayuda a crecer humanamente, muchas veces reflejando un nivel básico de la inculturación por este mismo hecho. Es decir, como la proclamación del Evangelio se precede por una presencia de las ‘semillas del Verbo’⁶ en toda cultura, así también el nacimiento de una comunidad que promueve el crecimiento humano de sus miembros manifiesta la presencia de una semilla del Verbo dentro de ese contexto, que podría considerarse como una instancia ya de inculturación de la Palabra de Dios. Yo llamo este nivel no-cristiano de inculturación una instancia de la inculturación ‘Logos’.

La apariencia de instancias de comunidad entre los marginados de la sociedad se encuentra en muchas culturas, y se lleva al desarrollo y al crecimiento de esas mismas culturas en muchos casos, por el hecho de proponer un nuevo conjunto de valores, combinando elementos de otras culturas en nuevas configuraciones. En su etapa

⁵ PEDRO ARRUIPE, S.J., *Acta Romana Societatis Iesu* 17 (1978), 230.

⁶ Con ésta frase del siglo II, se reconoce que Dios ya envía a su Espíritu a las culturas que no conocen a Cristo todavía: “...la *semilla del Verbo [logos spermatikos]* que es innato en toda raza humana. ...” - Justino (+165).

inicial de desarrollo, cuando surgen preocupaciones y prácticas comunales en un modo novedoso y original que alivian sensiblemente la angustia de la situación marginal, podemos reconocer un proceso de inculturación tomando lugar, en el sentido que la Palabra de Dios, esa auto-comunicación y extensión de Dios hacia la humanidad, empieza a encontrar y 'dar aliento' a la cultura local, a fin de hacer llegar algo nuevo, algo que dirigirá la cultura hacia el fin humanizante y trascendental que comparte con todas culturas. La cultura se dirige por el camino de la reconciliación con todas las culturas, unidas en la finalidad común de la plenitud de vida a la que Dios invita a toda la humanidad entrar.

La inculturación empieza aquí, donde también empiezan las culturas, donde la necesidad de un patrón normativo y de una estructura de sentido y de ideales es más grande, entre los privados de participación en la cultura dominante, sufriendo la carencia y el abandono, la confusión, la pérdida. La situación se revela como una situación de pecado social, en el sentido de ser una situación indebida, injusta, no ética, contra la voluntad de Dios, por el reconocimiento que la pobreza, el hambre, el desprecio, la enfermedad, el estar sin rumbo, son diferentes aspectos de la misma fuerza destructiva, y requiere una respuesta de solidaridad, de lucha, de comunidad. El Logos, hablando a los corazones de todos los individuos involucrados y despertando sus consciencias a la necesidad de enfrentar estas circunstancias angustiantes juntos, unidos, revela al mismo tiempo la mano de Dios en el proceso -aunque esta presencia de Dios se podría identificar en una variedad de modos culturalmente significativos y simbólicos.

Así, en otras palabras, los grupos en los márgenes de la sociedad frecuentemente responden a la anomía de su situación por el medio de la creación de una cultura alternativa, una 'subcultura' dentro de una cultura dominante, armada por la aculturación y el proceso de la revitalización⁷. La aparición de tales grupos podría regenerar el

⁷ Se refiere al antropólogo ANTHONY F.C. WALLACE y a su teoría de la revitalización, que propone varias etapas en el surgimiento de un movimiento social:

1. Desintegración de un sistema cultural, inestabilidad.
2. Desintegración de la imagen mental de la sociedad y de su cultura.

resto de la sociedad con el nuevo conjunto de valores, significados y creencias de la cultura alternativa.

Teológicamente, la existencia de tales grupos significa que la entera sociedad dominante ha permitido surgir divisiones y desigualdades entre sus miembros, una situación de pecado, de la opresión pecaminosa, contra la voluntad de Dios para la humanidad. Una inculturación salvadora de la Palabra de Dios toma lugar en esa sociedad por los grupos marginalizados, a varios niveles:

- La inculturación “Logos”, donde la sociedad dominante reconoce las implicancias de la existencia de personas en el borde empobrecido de esa sociedad, y la situación es revelada como injusta, por los conceptos de sabiduría y otros valores morales que un pueblo ha acogido y manifestado culturalmente;
 - La inculturación “Alianza,” donde la situación injusta se considera pecaminosa, una brecha en la relación con Dios, y los grupos marginados se perciben como el lugar de la intervención y de la actividad salvadora de Dios para toda la sociedad, quien exige un modo de vivir de los humildes, los *anawim*; en este nivel, el futuro de la sociedad y la esperanza de todas las naciones son percatados como vinculados al destino de los débiles y postergados;
 - La inculturación Pascual, donde Dios llega a ser uno de los *anawim* también en la pasión de Jesús, y acepta la muerte de la realidad marginal, resucitándola y creando un nuevo centro de un nuevo orden social para toda la humanidad,
-
3. Comportamiento regresivo.
 4. Apariencia de un personaje profético.
 5. La visión del profeta se propone como una estructura social ideal, con elementos de varias culturas y de varios pueblos.
 6. Organización de los convertidos para implementar la visión.
 7. Resistencia del ambiente social.
 8. Adaptación del programa para resolver problemas prácticos.
 9. Hacer rutinario el carisma del profeta (*die Veralltäglicung des Charisma*).
 10. Una transformación cultural de la sociedad ambiental.

requiriendo tanto el perdón como la solidaridad, dirigiendo y reconciliando todas las sociedades y culturas hacia un fin trascendental.

Los grupos y movimientos marginalizados son nacidos de un pueblo que sufre la Cruz, y su situación se reconoce como una de crucifixión sufrida por los débiles y los enfermos, los oprimidos y los presos. La inculturación, en cambio, se ve como el levantamiento de los crucificados a una nueva vida. La inculturación plena, la Pascual, fomenta la apariencia de una nueva comunidad con los valores del Evangelio en su corazón, impulsado por el Espíritu a abrir puertas hacia los demás en la sociedad circundante, e invitar a todos a entrar en el orden cultural nuevo, con un nuevo 'centro'. Las rutinas de la exclusión, tan características de muchos grupos marginales, se deshacen por medio del esfuerzo de misionar, y de hacer de la misión la actividad central de una nueva sociedad.

El pentecostalismo facilita este encuentro entre el Evangelio y la cultura, entre la vida de los cristianos y la vida de un pueblo, entre el mensaje cristiano y el pensamiento de un pueblo, en un modo importante, manifestada en por lo menos tres características.

Primero, se encuentra en el pentecostalismo la insistencia en que la vivencia es de primera importancia en la vida cristiana - especialmente la vivencia del Espíritu de Dios. Es esta vivencia que ha sido llamada de "regeneración" por los pentecostales, ocupando el lenguaje heredado de los movimientos "de santidad" estadounidense. La espiritualidad vivencial del pentecostalismo es caracterizada por la expresión abierta de las emociones, especialmente de la tristeza y del gozo, dentro del contexto de una comunidad que desea ser testigo de estas manifestaciones (que en sí tiene un alto valor terapéutico para el individuo aquejado de algún mal, manifestado en curaciones emocionales, a veces con consecuencias físicas -y no por eso deja de ser una obra divina). Entre la experiencia de un Dios que se siente, y la doctrina objetiva que aplica la razón a las verdades de la fe, el pentecostalismo representa un énfasis en la experiencia subjetiva de Dios y no tanto en la aceptación formal, consciente y racional de determinadas creencias. También nos presenta con una religiosidad de acceso directo a Dios y en que la relación puede comunicarse con el lenguaje de los sentimientos y

483

de la propia cultura. El pentecostalismo en este sentido tiende a unir la experiencia con la doctrina, dando prioridad a la experiencia personal de Dios. Dentro de esta espiritualidad, por ejemplo, se encuentra la idea de que uno podría ser utilizado como un "instrumento" de Dios, comunicando un mensaje especial a ciertas personas, o emprendiendo un viaje a algún rincón del país, para hacer una "obra". El pentecostalismo recupera para nosotros la primacía de la fe vivencial en la vida del cristiano, recordándonos no solamente de los rasgos de religiosidad de la Iglesia primitiva, sino también de las realidades profundas e inmediatas de la persona humana -las emociones, los sentimientos, las necesidades- que componen una respuesta íntegra al don del Espíritu Santo hoy.

El encuentro entre el Evangelio y la cultura, entonces, se facilita por medio de las emociones y las experiencias, y los aspectos racionales y doctrinales sirven para interpretar y generar estas experiencias. No puede ser el inverso, donde las experiencias estén al servicio de la actividad intelectual. No se trata de limitar la experiencia de Cristo según criterios doctrinales. La sana doctrina es fruto de la experiencia de Jesucristo, y sirve para explicar y describir en forma autorizada y magisterial esta experiencia. El pentecostalismo nos ayuda a mantener esta prioridad.

En segundo lugar, el mismo pastor resulta ser, en muchos casos, una figura patriarcal que ayuda a la gente recuperar su capacidad de participar en la vida de una comunidad, con el consiguiente resultado de un desarrollo personal de sus dones y capacidades. Para la gente más marginalizada, rechazada o despreciada por la sociedad, este aspecto tiene una enorme importancia para su vida. Sin llegar a ser una especie de *patrón* para su gente,⁸ el pastor exige de sus feligreses la plena participación en las actividades de su iglesia, incluyendo la predicación en lugares públicos, la actuación con algún instrumento musical, el liderazgo de grupos, la organización, etc. No se trata de ser un pastor autoritario u opresivo, sino preocupado por los miembros de su grey y estímulo para la plena participación de todos, atento a los que sufren la desintegración familiar, agente

⁸ CRISTIAN LALIVE D'EPINAY, op. cit., sostenía que el pentecostalismo chileno re-creaba la estructura rural del 'patrón' para los nuevos llegados a la ciudad.

de cambio en sus vidas, tomando en cuenta a la persona con sus capacidades, en medio de un ambiente y una historia de desprecio y pocas oportunidades para la educación formal o la participación social. Aquí el encuentro entre Evangelio y cultura se experimenta como algo que reconoce el valor de una persona, y desafía a esa persona a crecer, gracias al patriarcado dinamizante del pastor solícito por la realización de sus cargos.

Finalmente, el papel de la mujer se vindica y se desarrolla en el pentecostalismo en una forma muy sorprendente. La propia espiritualidad pentecostal, con su insistencia en la validez de la experiencia personal de un Dios misericordioso y dador de un Espíritu de gozo y alivio, cualquiera que sea la forma particular que toma - visiones, desmayos, con desmesurada expresión emocional, con bailes espontáneos- tiende a valorizar la experiencia particular de la mujer, al mismo tiempo que la libera de situaciones domésticas caóticas y la permite a participar en reuniones de grupos de mujeres fuera de la casa. Esto constituye un avance nada despreciable para mujeres abusadas y mantenidas en casa por maridos celosos y opresivos. Más aún, la experiencia trascendental de la mujer tiene una validez tan indisputable que las mujeres que sienten una fuerte llamada a liderar alguna comunidad o a emprender alguna "obra" - e incluso resisten esta llamada- encuentran un grado importante de aceptación. Como resultado, encontramos el fenómeno sorprendente de "pastoras" que no son solamente esposas o viudas de pastores hombres, sino que son las cabezas de sus propias comunidades y representan a corporaciones pentecostales en instancias ecuménicas ante otras Iglesias. Lo que ocurre en el pentecostalismo chileno, entonces, es la consagración de ciertos papeles tradicionales de esposa y madre, que exige una responsabilidad de parte del marido y establece un orden en el hogar, permitiendo a la mujer a juntarse con otras mujeres pentecostales fuera de la casa de vez en cuando, al mismo tiempo que le da el espacio para hablar de sus propias experiencias en forma abierta y pública, y hasta liberándola de otros límites tradicionales por la valoración de la llamada a asumir un papel de liderazgo, un ministerio de autoridad, en la comunidad. El valor cristiano de equidad en dignidad entre los sexos en Cristo se desarrolla en una forma original en el pentecostalismo, encontrando ecos profundamente desafiantes en una sociedad latinoamericana tradicionalmente *machista*.

El movimiento pentecostal representa para las sociedades latinoamericanas un grupo de personas que ofrece un nuevo conjunto de valores y significados, de creencias fundamentalistas y de una forma de vivir distinta, y varios expertos en el campo de estudios antropológicos y sociológicos apuntan a la necesidad de tales grupos para la vitalidad misma de la sociedad más amplia que los rodea. Aunque éstos pasen mucho tiempo aislados del resto de la sociedad, los movimientos que logran reunir a grandes números de personas de entre los más excluidos de la sociedad presentan tarde o temprano una forma de vivir que cuestiona, y eventualmente da un remezón, a los participantes de esa sociedad. El 'programa' del pentecostalismo -expresado a veces en términos poco ecuménicos como "ganar el país por Cristo"- apuntará a la falta de adhesión plena al Evangelio que aún existe en las vidas personales de muchas personas, y desafiará a las instituciones excluyentes de esa sociedad -las universidades, el gobierno, los altos mandos de las fuerzas armadas- a ser más equitativas, dirigidas por personas conscientes de la discriminación social, cultural y racial que resultan de políticas y actitudes de los poderosos. El desafío que presenta el pentecostalismo es especialmente fuerte cuando esa sociedad circundante califica a sí misma como "cristiana".

Los católicos tenemos la poca fraternal tendencia de descalificar a los pentecostales como una mera "secta", ocupando la palabra en una forma despreciativa. Desde los tiempos de San Pablo, y bajo la fuerte influencia de San Agustín de Hipona, llamar a un grupo "secta" era rechazar toda legitimidad que pudiera poseer tal grupo, incluso atribuyéndolo un carácter de 'peligroso' para la verdadera Iglesia. Hoy, sin embargo, tanto el ecumenismo como las ciencias sociales nos ayudan a ver en las llamadas "sectas" una realidad que vitaliza al resto de la sociedad con una nueva visión y cultura, nacida de entre los desocupados, sufridos y excluidos de la sociedad. Y es sumamente interesante notar que la misma palabra "secta" tenía un tono más tolerante para los griegos y romanos paganos, antes de su uso por los cristianos y también los judíos (quienes ocupaban la palabra por los gnósticos y los cristianos mismos). Parece que estamos recuperando el sentido original de "secta" como referente a un grupo divergente, minoritaria, una escuela particular o partido, y empezando a reconocer que tales grupos juegan un papel importante para la vida de la sociedad, y de la Iglesia.



Un movimiento cristiano como es el pentecostalismo⁹ puede manifestar una actitud crítica frente a las Iglesias más antiguas y tradicionales, aún cuando no emite ningún comentario particular. Su misma existencia es ya un mensaje dirigida a las instituciones convencionales, como el Beato Alberto Hurtado, S.J., se percató en 1942, escribiendo en su libro *¿Es Chile un país católico?*, "...Una de las causas del éxito... [del crecimiento pentecostal en Chile] ...es la falta de cultivo religioso de nuestra masa popular. Son ovejas sin pastor, pero con un fondo profundamente cristiano ...Al ver que los protestantes vienen a ellos con el Evangelio en la mano, hablándoles de Cristo, con desinterés, con insistencia, buscándoles en sus hogares, faltos de cultura para ver la diferencia profunda que separa esta predicación de la católica, abrazan muchos el protestantismo, no por alejarse de la iglesia, sino porque creen acercarse a Cristo. La responsabilidad del éxito de la campaña protestante en Chile es de los católicos que no han sabido cultivar su iglesia..."¹⁰.

Por "cultivar su iglesia" Padre Hurtado reconoce el gran desafío que representa el movimiento pentecostal: la misma misión de la Iglesia es cuestionada sanamente, cuando el Evangelio de Jesucristo llega a los más desposeídos del país en una forma que toma en cuenta a la persona, y sus necesidades básicas de dignidad, de seguridad, de comunidad, de salud, y es acompañado por una acogida, una sonrisa, una mano que le tiende un libro de cantos, y un espacio donde las lágrimas y las risas son aceptadas e incluso valorizadas.

El pentecostalismo, como la religiosidad popular católica y las comunidades eclesiales de base, permite que la relación personal con Dios sea mediada no solo por expresiones doctrinales o ritos formales, sino también por las emociones y la experiencia vital de seguir a Cristo en medio de una sociedad cada vez más materialista, secularista e indiferente a la suerte a los cesantes, enfermos y pobres. Nos recuerdan de la prioridad de la experiencia, del papel del Espíritu Santo en la vida cristiana, y de la fuerte necesidad de una sociedad

⁹ Según los criterios enunciados en *Lumen gentium* no. 15 y *Unitatis redintegratio* no. 3.

¹⁰ ALBERTO HURTADO CRUCHAGA, S.J., *¿Es Chile un país católico?* (Santiago: Los Andes, 1992 [1942]), 83.



más equitativa y participativa que no deja al lado a los miembros más pobres y marginados. Nos muestra, en muchos casos, una manera de ejercer la autoridad que capacita a gente y que exige participación. Hasta permite ver los pasos hacia una mayor participación de la mujer en la vida ministerial de la Iglesia.

“Apreciar los bienes presentes en los otros cristianos”¹¹ nos significa aceptar los desafíos y aportes que nos presenta el pentecostalismo, no sin críticas, pero sí sin prejuicios, conscientes de la diversidad de maneras de vivir el Evangelio que presenta el Pueblo de Dios. Esto puede ser visto como de gran servicio para las Iglesias más tradicionales, apuntando a la necesidad de reformar los métodos de evangelización y de hacer más efectiva una verdadera ‘opción por los pobres’, insistiendo en un modo de ser Iglesia que resulta ser más participativo, vivencial y misionero.

Dirección del Autor:
Casilla 311 - Correo 22
Santiago, CHILE
Tel: (562) 2 22 81 12
Fax: (562) 6 72 66 26

¹¹ Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), núms. 47-48.

sumario

Las diferencias entre los pentecostales y los protestantes históricos, permite a la autora, señalar las características, el origen y el desarrollo de los Pentecostales.

Además, señala, cómo particularmente en Brasil, han tomado fuerza y credibilidad en el contexto socio-religioso-cultural del país, lo que plantea seriamente nuevos desafíos en el lenguaje y la labor ecuménica.

**Los
Pentecostales:
cultura y
religiosidad
popular**

Lic. Regina Reyes Novaes

*Antropóloga y Profesora del IFCS/UFRJ,
investigadora asociada al Instituto de Estudos da
Religião - ISER. Brasileira*

medellín

1. Pentecostalismo: características principales

La literatura especializada, como se sabe, diferencia los pentecostales de los denominados protestantes históricos tanto por la época de origen y la procedencia geográfica como por ciertos énfasis doctrinarios. Para los protestantes históricos la referencia geográfica es Europa y el origen está marcado entre la Reforma del siglo XVI y el final del siglo XX¹. Para los pentecostales de cuna protestante, la referencia pasan a ser los Estados Unidos y el inicio del siglo XX. Fue en el nuevo mundo donde se sucedieron las múltiples aproximaciones culturales entre los movimientos avivalistas, desencadenados por trabajadores inmigrantes europeos, y la religiosidad negra norteamericana.

Las diferencias doctrinarias que marcan las discontinuidades entre protestantes históricos y pentecostales por momentos están centradas en relación al énfasis de sus doctrinas. Aunque cada vez más existen diferencias significativas entre las propias denominaciones consideradas pentecostales, de manera general, ellas comparten la espera de una Segunda llegada de Cristo y creen tener acceso, cotidianamente, a los dones y carismas del Espíritu Santo. El Espíritu Santo pasa a ser el eje de muchos atributos, tales como la cura de los males del cuerpo y del alma. En sus iglesias los pentecostales se expresan religiosamente a través del aplauso, de peculiares movimientos corporales, hablando lenguas extrañas (*glossolalia*), de exorcismos, de bendiciones y evocaciones.

¹ Fernandes, 1992.

En sus cultos, a través de los “testimonios”, los “creyentes” (como se los llama en Brasil) o “evangélicos”, dan a conocer sus problemas personales, donde predominan los de orden financiera, afectiva o de salud. Allí reafirman su pertenencia a las iglesias y se consideran apartados de las “cosas del mundo”.

En la vida cotidiana -en diferentes grados de acuerdo con la denominación- se pautan por la sobriedad en sus formas de vestir, por la condenación de los vicios y placeres del mundo. El proselitismo hace de cada pentecostal un evangelizador. Un militante que debe propagar su fe, en el sentido de un pastorado, en tesis accesible a todos. El denominador común entre los pentecostales parece ser, principalmente, a intensidad de la vida religiosa (gran presencia en los cultos y demás actividades promovidas por las Iglesias).

2. Pentecostalismo en el Brasil

El Brasil fue, desde el inicio, parte integrante del movimiento pentecostal mundial. De hecho, el pentecostalismo nace transnacional. La historia de las dos denominaciones más antiguas del Brasil, está relacionada con tres personajes: dos inmigrantes suecos y otro italiano que llegaron en la primera década de nuestro siglo, a tierra brasileña, vía los Estados Unidos. El italiano Luigi Francescon fundó la Congregación Cristiana del Brasil, en Recife (Estado de Pernambuco) en 1910. Los suecos Daniel Berger y Gunnar Virgen fundaron la Asamblea de Dios, en Belén (Estado del Pará) en 1911².

La expansión pentecostal en el Brasil según Freston (1994) puede ser pensada a través de tres momentos.

- Una primera onda comprende los años 1910-1950, época en la cual 80% de la población brasileña vivía en el campo, en esos años la expansión se realizó, sobretodo, a partir de

² Esta Iglesia posteriormente se unió a la denominación Asamblea de Dios, que en aquel momento se fundaba internacionalmente. Según los datos disponibles en el ISER (Instituto de Estudos da Religião-Rio de Janeiro), la Iglesia Asamblea de Dios es la mayor Iglesia Pentecostal del mundo. Las estadísticas varían de 5 a 8,5 millones de fieles.

la región Norte (a través de la Asamblea de Dios) y Noreste (Congregación Cristiana del Brasil). Tres énfasis principales: la *glossolalia*, o bautismo y la rigidez de las costumbres .

- La Segunda, que comprende los años 1950-1970, el polo irradiador fue San Pablo y coincide con la urbanización y la formación de una sociedad de masas (por ejemplo, las denominaciones Iglesia Cuadrangular y Brasil para Cristo, Dios es Amor). En ésta hay un poco más de tolerancia con las costumbres y un destaque especial para la gracia divina. Se inicia una utilización regular de los medios masivos de comunicación.
- La última comenzó en el año 75 y tiene linaje carioca, coincidiendo con la modernización autoritaria del país, principalmente en el área de las comunicaciones, y también con la derrota del milagro económico (en ésta época fueron fundadas, por ejemplo, la Casa de la Bendición y la Iglesia Universal del Reino de Dios). En estas hay una cierta liberación de las costumbres, Se destacan las ofertas rituales de dinero, con una expectativa de mejoría de las condiciones materiales de la vida (la Teología de la Prosperidad), Y en el caso particular de la Iglesia Universal del Reino de Dios se establece una especie de "guerra santa" contra las religiones afro-brasileñas, donde se destaca una presencia del diablo, que en los cultos puede ser exorcizado.

El pentecostalismo brasileño es el producto que resulta de la convivencia e interacción de las Iglesias fundadas durante estas tres ondas. No sería correcto pensarlo a partir de uno solo de los momentos arriba citados.

3. Pentecostalismo en el Brasil: explicaciones

492

Los primeros interesados en buscar explicaciones sociológicas sobre la existencia de las innumerables pequeñas iglesias, que comenzaban a ganar visibilidad por todo el Brasil, fueron los estudiosos pertenecientes a otras Iglesias de tradición cristiana. La Iglesia Católica,

por los años 50 y 60, ya alertaba, en sus publicaciones, para los peligros de las “herejías modernas: el espiritismo, el pentecostalismo y la masonería”.

Ya en la década del 70 la Iglesia Católica solicitó la realización de varias investigaciones sobre las razones de la conversión de católicos al pentecostalismo. En el área académica, igualmente, surgieron varios estudios.

En estos estudios el crecimiento pentecostal fue explicado por el “crecimiento” de las ciudades debido a las migraciones internas y al éxodo rural dentro del contexto de la urbanización y la industrialización. A grosso modo, el migrante perdido en la gran ciudad, buscaba la conversión como un medio de tener acceso a la “comunidad de hermanos de fe”, reproduciendo, en una nueva situación los viejos mecanismos del clientelismo y conformismo político. Las fallas (de educación política y formación religiosa) explicaban el fundamentalismo y la función de las denominaciones pentecostales.

El pentecostalismo fue explicado también a través de conceptos provenientes del campo teórico marxista. Situado en el interior del “modo de producción capitalista” y, particularmente, incluido en “la formación económica y social brasileña”, el pentecostalismo reforzaría, en ésta perspectiva, la ideología dominante impidiendo la emergencia de una conciencia de clase³. Haciendo énfasis en las doctrinarias de “espera de la Segunda llegada de Cristo” y del “alejamiento de las cosas del mundo”, los pentecostales se negarían, siempre y en cualquier circunstancia, a participar de la política.

Sobre el aspecto político, es bueno recordar que, a partir de 1975, lo que realmente llamó la atención de los estudiosos fueron las Comunidades Eclesiales de Base, ligadas a la Teología de la Liberación. Estas, cuyo propósito central era unir Fe y Política, fueron estudiadas como espacios de resistencia y formación de cuadros políticos durante la vigencia del régimen político (1964-1984). En este contexto, el pentecostalismo que pasaba a tener visibilidad en

³ Por ejemplo ver Rolim, 1977.

las clases populares -además de extraño a una cultura y religiosidad brasileña- fue asociado a la "alienación" y como *locus* de la negación de la política, pensado en contraposición a las CEBs.

Lo que no quedaba claro, tanto en el primer diagnóstico (clientelismo/conformismo) como en el segundo (alienación), eran los términos de la comparación. Conformismo y alienación en relación a quien: ¿a los católicos en general, a los católicos de las CEBs que en aquella época comenzaban a tener visibilidad social? ¿En relación a los espiritistas, a los adeptos del candomblé y la umbanda? ¿O a la parcela minoritaria de los trabajadores que en, estos años empezaba organizarse en partidos y sindicatos?

Posteriormente, en el proceso de democratización del país, aparecieron los personajes evangélicos en los movimientos por las "elecciones directas", en los congresos para fundar Centrales Sindicales y en varios sindicatos de base. El caso de la senadora Benedita da Siva -mujer, negra, favelada e miembro de la Asamblea de Dios- es siempre citado. Casos como este -aunque vistos como excepciones- ayudaron a relativizar, en cierta medida, la ecuación pentecostalismo=alienación. Contribuyeron para cuestionar la existencia de una especie de "esencia" que tornaría las denominaciones pentecostales "naturalmente" en conservadoras o alienantes.

Pero, es bueno recordar, hacia los años 90, para los estudiosos que se interesaban por las cuestiones relativas a la identidad cultural nacional, el ethos del "mayor país católico del mundo" parecía *inmutable*. En realidad, en el campo religioso brasileño, otras alternativas religiosas no tenían condiciones reales de concurrir con la Iglesia Católica. En Brasil, puede observarse una combinación peculiar del catolicismo con las tradiciones "*afro*" así como con el espiritismo basado en la doctrina de Alan Kardec. Se puede decir que en el seno del catolicismo "vivido" prevaleció uno cierto patrón que no descartaba la doble pertenencia religiosa (ser espiritualista y católico, ser umbandista y católico, al mismo tiempo) o con prácticas paralelas (ser católico, en momentos de aflicción recurrir a otras prácticas adivinatorias o terapéuticas). De ésta forma, en la conformación de ésta sincretismo, el protestantismo histórico o de misión era visto como una religión de minorías. Y el pentecostalismo, Este



aparecía realmente como una alternativa religiosa extraña a la cultura brasileña.

Hoy, pasado el período que llamamos de “transición democrática” y casi finalizando un tercer gobierno civil, las CEBs, a pesar de sus modificaciones internas, continúan siendo un punto de referencia en el interior del mundo de la política⁴, pero no proliferan entre los más pobres con el mismo ritmo que las denominaciones pentecostales cuyo crecimiento numérico es evidente.

De hecho, con más de 13 millones de adeptos, el pentecostalismo en el Brasil tiene más de 80 años y engloba centenas de “denominaciones” -organizaciones religiosas con diverso número de creyentes, pueden ser pequeñas, medias o grandes- autónomas o independientes entre sí. Podemos encontrar sus templos “en cada esquina” y a lo largo del país. En la actualidad, comprender sus significados y las repercusiones de este crecimiento en el seno de las camadas populares, es también un complejo desafío para las ciencias sociales. En este artículo enumeraré alguno de los aspectos de debate actual.

4. Pentecostalismo a la brasileña

Las denominaciones pentecostales citadas anteriormente, son de hecho, las más conocidas en el Brasil. A través de ellas apenas se da un ejemplo de la constante segmentación pentecostal que muestra entre los pentecostales, la tendencia reformista del cisma. Oponiéndose a la unidad universal católica, nuevas denominaciones son constantemente creadas a partir de “quebres” internos o de nuevas iniciativas de grupos o de personas. Herederas del principio del “sacerdocio universal”, a través del cual el adepto es un pastor en potencial, nuevas denominaciones producen constantemente nuevos pastores y nuevas modalidades de producir y reproducir líderes religiosos.

495

⁴ Cfr. Novaes, 1994.



En general, es importante destacar uno punto: entre las actuales denominaciones prevalecen aquellas que institucionalmente nacieron en el suelo nacional; con gente, recursos materiales y simbólicos locales. En otras palabras, al contrario de lo que piensan, el movimiento pentecostal no estableció relaciones de dependencia –en términos materiales o humanos- con matrices europeas o americanas tal como ocurrió con las denominaciones y misiones históricas.

Veamos, como ejemplo, el caso de Río de Janeiro. Una investigación, realizada en 1992 por el Núcleo de Investigación del ISER y coordinada por el antropólogo Ruben César Fernandes, en el área metropolitana de Río de Janeiro, se constató la existencia de 4.000 instituciones evangélicas en ésta área. Con el objetivo de evaluar el ritmo de ese crecimiento, se recurrió a los registros publicados en el Diario Oficial⁵ en los tres años anteriores. Los resultados del fueron sorprendentes: en esos años más de cinco nuevas iglesias fueron fundadas y registradas por semana, o sea, más de una iglesia por día útil. Entre las 710 Iglesias fundadas, durante tres años en la ciudad de Río de Janeiro y suburbios, 91,26% son pentecostales y de estas, el 80% estaban localizadas en las áreas más pobres. En otras palabras, en la región metropolitana de Río de Janeiro cuanto más pobre es la región, es menos católica y más pentecostal. En relación con el lugar, otro dato de la misma investigación llama la atención: entre 52 denominaciones allí descritas, 30 fueron creadas en Río de Janeiro, así se inauguraba una nueva denominación nacida en suelo carioca.

Es decir, los números que hoy se nos presentan, exigen que dejemos de pensar la alternativa religiosa, que llamamos pentecostal como exógena -por su origen norteamericana- y pasemos a considerarla como parte viva y constitutiva de la cultura brasileña. De hecho, la cuestión colocada en términos de “exógeno-autóctono” no parece contribuir de manera marcante para la comprensión de la opción pentecostal entre nosotros.

El pentecostalismo a la brasileña debe también ser analizado como un producto histórico singular. Quiere decir, como resultado

⁵ En el Brasil las instituciones religiosas que quieren institucionalizarse deben registrarse en un organismo del Estado. Este registro debe ser publicado en el Diario oficial que, en el caso del Censo Institucional Evangélico, se torno una fuente de investigación.



de un encuentro cultural entre los elementos del cristianismo universal –en la Europa reformada y en el nuevo mundo reavivado– en un territorio nacional históricamente construido como católico, con sus herencias indígenas y, religiosamente, marcado por la presencia de los pueblos africanos.

Esta perspectiva se contrapone a ciertas ideas difusionistas de cultura, que se satisfacen en identificar trazos recurrentes entre concepciones y prácticas pentecostales desparramadas por el mundo. Siguiendo este camino es común acentuar el carácter modernizador del “individualismo” pentecostal, contraponiéndolo a la “cultura brasileña”. Pero, ¿cuál sería la concepción de cultura subyacente a ésta afirmación? Ahí, los aspectos clasificados como “culturales” acaban circunscriptos al dominio del folklore o al dominio del pasado.

Sin embargo, si consideramos la cultura como la producción constante y dinámica de redes de significados, con producción de sentidos en el presente, cabe indagar sobre las razones y las emociones a través de las cuales se explican aquellos que se convierten y experimentan hoy esa opción religiosa.

5. Pentecostalismo y religiones populares

En el estudio de Carlos Rodrigues Brandão (1978) en la ciudad de Mont-Mor, provincia de San Pablo y en la investigación realizada por mí en Santa María, provincia de Pernambuco⁶, se trataba de inserir la opción pentecostal en el proceso de constitución y cambios en el interior del campo religioso brasileño. En estos casos de estudio, la doble pertenencia religiosa era común, podía observarse la presencia de espiritas o adeptos de las religiones afro-brasileñas, los cuales no quebraban sus lazos con el catolicismo. Se puede decir que en el seno de las clases populares, fue el pentecostalismo el que introdujo la concurrencia religiosa explícita a través de la exigencia de conversión y exclusividad. En este contexto, por lo tanto, “los creyentes” construyen su identidad religiosa justamente por oposición al catolicismo, de donde la mayoría proviene.

497

⁶ NOVAES, 1980.



Por otro lado, algunos autores iniciaron la comparación entre el pentecostalismo y las religiones afro-brasileñas. Me acuerdo que Fry e Howe (1975) acentuaban las diferencias entre las experiencias de vida de aquellos que optaron por el pentecostalismo o por la Umbanda en la provincia de San Pablo. Otro recorte fue presentado por Aubrée (1984), que aproximó experiencias de adeptos de Xangô en Recife con experiencias de adeptos del pentecostalismo, de manera original, a través de la noción de trance.

También, focalizando los cambios en el interior del campo religioso, surgieron los trabajos sobre la “guerra santa” entre pentecostales y afro-brasileños⁷. Mirando estas investigaciones podemos determinar rupturas en la religiosidad popular, a través de procesos de conversión religiosa al pentecostalismo.

En un trabajo reciente⁸, la autora sugiere que en determinadas denominaciones pentecostales, se presenta un determinado componente que es central en la “cultura católica brasileña”, a saber: una “manera de absorber las novedades y de operar transformaciones”. Afirmando que “las religiones llamadas afro-brasileñas se constituyeron en relación estrecha con el catolicismo” y focalizando la idea de “sacrificio” como un punto de encuentro entre las tres tradiciones. La autora se refirió, también, a la capacidad de “invención” ritual de la iglesia Universal del Reino de Dios buscando, al mismo tiempo, sus conexiones con la experiencia católica y con el Candomblé (tal como fueron explicitadas por sus entrevistados). A través de este enfoque -respecto a las rupturas experimentadas por un tipo particular de conversión- identificó también ciertas continuidades en el nivel de las creencias entre católicos, anteriormente adeptos del Candomblé, que luego se convirtieron al pentecostalismo⁹.

⁷ SOARES, 1993.

⁸ BIRMAN, 1995.

⁹ É importante fazer notar que tais continuidades/descontinuidades são virtualidades de processos específicos nos quais se produzem encontros e desencontros culturais. Por exemplo, há um estudo no Chile que sublinha os pontos de continuidade dos pentecostais com a religiosidade mapuche e, sobretudo sua importância na reelaboração-preservação da identidade étnica dos indígenas. (cfr. ORO E SÉMAN, 1998).

De hecho, hoy el cuadro es todavía más complejo. Mariz y Machado (1994) compararon y observaron zonas de aproximaciones, antes impensables, entre los carismáticos católicos y pentecostales. Resta saber, cual es el rol que el uso de los medios de comunicación, pasan a representar en este cuadro de continuidades y rupturas del pentecostalismo, con la llamada "cultura popular católica brasileña"¹⁰.

6. Comunitario-popular o de masas y mías?

Como ya vimos, las primeras Iglesias pentecostales usan hoy principalmente la radio y, a veces, la televisión para transmitir sus mensajes. Las nuevas denominaciones se caracterizan por el intensivo uso de los medios de comunicación de masa. De ésta forma, la inmensa propaganda, los libros, la publicidad radial y televisiva, para diferentes sectores abundan en Brasil.

Esta evidencia, muchas veces, induce a la conclusión de que es el "poder económico" (que garantiza el acceso a la medio) el verdadero factor explicativo para el "espantoso" crecimiento pentecostal.

De hecho si comparamos el uso pentecostal de los medios, entre católicos y evangélicos notamos una significativa diferencia. La Iglesia Católica se ocupa constantemente, en producir su unidad universal entre las diferentes corrientes internas y, al mismo tiempo, ha demostrado sus dificultades de lidiar con el ritmo y con la lógica de los medios de comunicación. En cuanto esto sucede, la segmentación y la autonomía de las denominaciones protestantes, históricas y o pentecostales, favorece su visibilidad y el uso ágil de los medios de comunicación¹¹.

Podemos decir, que los pentecostales sacan ventaja del lugar destacado que la televisión ocupa en el tiempo libre de las clases

¹⁰ SANCHIS, 1992.

¹¹ Para un cuadro general de la relación de los pentecostales con los medios de comunicación de masas, ver Oro (1992).

populares en Brasil. Para quien mira un programa evangélico, no siempre están claras las diferencias entre denominaciones y, de ésta forma, aunque las iglesias no tengan intención de “cooperación” o de “ecumenismo” inter-denominacional, en el balance final, unas iglesias pueden favorecer a otras en relación a la repetición -de manera similar- de los mensajes bíblicos.

Es verdad también que unas pueden denigrar la imagen de las otras, sobre todo cuando hay escándalos como los que involucraron a Edir Macedo, obispo de la iglesia Universal del Reino de Dios, dueño de un canal de televisión, acusado de corrupción y enriquecimiento ilícito. Pero justamente porque, en contraposición a la unidad sacramental y la jerarquía católica, las denominaciones pentecostales son muchas, como las Iglesias locales autónomas y diversas, no hay escándalos que puedan alcanzar -al mismo tiempo y de la misma forma- a todo el conjunto. Siempre es posible particularizar y decir: “acá es diferente”. O, generalizar y concluir por oposición a las religiones dominantes: “esto no es otra cosa, que persecución de los poderosos contra los creyentes (evangélicos)”.

Todavía, es preciso hacer ciertas mediaciones antes de relacionar el crecimiento del pentecostalismo con el uso de los medios masivos de comunicación. A partir de entrevistas y de observaciones de campo, podemos decir que entre la televisión y aquellos que se convierten existen:

- 1) otras opciones religiosas que se colocan en su universo religioso,
- 2) la variedad de iglesias pentecostales locales de denominaciones diferentes,
- 3) y las personas ya convertidas, junto a su “testimonio”, pertenecientes a las redes de relaciones personales, de vecindad, parentesco y amistad.

En otras palabras, más allá de los medios de comunicación, existen dispositivos culturales preexistentes, redes y relaciones personales que llevan a los cultos “los que están sufriendo”, “los afligidos”. Si este acercamiento, se convertirá en adhesión, dependerá de otro abanico de factores.

En fin, personas de diferentes segmentos de las clases populares no escuchan las emisiones de radio o no miran los programas de televisión, como si fuesen hojas de papel en blanco donde simplemente son impresas imágenes proselitistas. La idea de que en un movimiento de “única mano”, la mídia uniformiza a la sociedad, borrando las diferencias entre las personas con experiencias e identidades diversas, trae consigo la prejuiciosa hipótesis de que los espacios populares son espacios vacíos de relaciones sociales y totalmente predisuestos a la manipulación. Sin embargo, lo que puede observarse es que, al consumir tales emisiones, cada cual las interpreta a partir de su propia posición de clase, trayectoria de vida, valores, experiencia religiosa y necesidades del momento.

En ésta perspectiva, sin descartar el peso del uso de la mídia en el crecimiento pentecostal, es preciso apuntar para otros mecanismos, valores, ambigüedades y sentimientos -socialmente contruidos a lo largo de nuestra historia económica, política y cultural- que puedan predisponer la conversión al pentecostalismo.

7. Bebidas, drogas y otras heridas de la exclusión social

No podemos afirmar que el pentecostalismo en el Brasil crece *apenas* entre la clase trabajadora, ya que existen entre sus adeptos grupos y personas definidas como de “clase media” y hasta como “empresarios”. Pero, puede observarse a simple vista, y confirmarse por las investigaciones, que es justamente en las áreas sociales más pobres donde las Iglesias pentecostales brotan con mayor fuerza.

En estos espacios el uso excesivo de alcohol puede ser incluido entre los graves problemas de convivencia social. Situaciones de desempleo y miseria generan sufrimiento e impotencia y favorecen el alcoholismo. El uso de bebidas exagera el “machismo”¹² que se

¹² Vários autores já chamaram a atenção para a questão de mudanças nas relações de gênero quando um dos conjuges ou o casal se converte. Os estudos mostram que, a despeito do discurso patriarcalista, através do engajamento na “comunidade de irmãos” modificam-se práticas e aumenta o espaço de autonomia das mulheres em relação aos maridos. Ver sobre o assunto: NOVAES, 1985; MARIZ E MACHADO, 1994, TARDUCCI, 1994).

manifiesta a través de la violencia física de los hombres contra sus mujeres e hijas. Así como el alcoholismo puede producir otros dramas familiares cuando mujeres alcohólicas dejan de representar un “puerto seguro” en muchos hogares, donde no se puede contar con la presencia masculina. De cierta forma, el alcoholismo toca la dignidad de todo un segmento social y estigmatiza, por extensión, a los pobres en general. Así, no es de extrañar que la conversión al pentecostalismo, como demuestran algunas investigaciones, pueda haberse tornado una estrategia cultural para “dejar de beber”, para recuperar la autoestima, representando una especie de recurso de recomposición familiar¹³.

Veamos ahora dos ejemplos: uno histórico, años 60, otro actual, años 90.

1. Como ejemplo histórico podemos citar hechos registrados en el interior de las Ligas Campesinas. En los años 60, Francisco Julião, abogado de las asociaciones de trabajadores rurales en el nordeste brasileño, conocidas como Ligas Campesinas, observó el efecto positivo del estilo de vida adoptado por los “creyentes/evangélicos” en el interior de aquellas asociaciones. En una entrevista publicada en un diario brasileño, el abogado expresó:

Me preocupaba mucho el problema del alcoholismo porque el aguardiente era una gran aliada del latifundio. El campesino tenía sed desde la mañana, el capataz le daba unos tragos. El sujeto tomaba aquellos tragos de bebida para calentarse para comenzar el trabajo, para poder tener más actividad. Esto desmoralizaba, muchos se viciaban, caían borrachos y el poco dinero que ganaban, para comprar harina de mandioca y carne, se destinaba a la bebida (...) Los evangélicos no tomaban, no fumaban y solo tenían una familia, entonces los campesinos querían que los protestantes fuesen los presidentes o secretarios de las Ligas porque tenían orgullo de saber que su presidente no se embriagaba, tenía solo una familia, aunque

¹³ MARIZ, 1994.

ellos tuvieran varias y se emborrachasen. Tenían orgullo de saber que su presidente era un hombre serio. Muchos protestantes fueron verdaderos conductores de las Ligas.

En Pernambuco, en los años 60, el presidente de la Liga Campesina de Jaboatão, era un “evangélico”. Otro ejemplo es, João Pedro Teixeira, también converso y presidente de la Liga campesina de Sapé, en la provincia de Paraíba, asesinado en una emboscada en 1962, debido a su intensa actividad entre los trabajadores de la región¹⁴. Manuel de Conceição, líder campesino de Maranhão, fue torturado y exiliado después del golpe de Estado militar de 1964. Es otro ejemplo siempre citado y recordado. Podemos decir, entonces, que en aquella coyuntura favorable a la movilización política el modelo de comportamiento adoptado por los conversos no era extraño al grupo al cual pertenecían, apenas radicalizaban disposiciones morales y éticas preexistentes.

2. Como ejemplo actual podemos focalizar las áreas pobres de las grandes ciudades, dominadas hoy por el narcotráfico. Actualmente en Río de Janeiro, ciertas áreas llaman la atención como espacios de crecimiento de denominaciones pentecostales y también, como áreas dominadas por el tráfico de drogas. En un artículo publicado en 1985, Alba Zaluar analizando la carrera de los “bandidos”, en el barrio suburbano carioca, llamado Cidade de Deus, escribió: *“las pocas historias de regeneración que escuché contar, describían sesiones de cura en iglesias pentecostales o una conversión radical y dramática a la iglesia de los evangélicos, lo que implicaba el abandono de las cosas del diablo (las fiestas, la bebida, el samba, la umbanda, los amigos asaltantes, el arma de fuego, etc.)”*

De hecho, actualmente ésta iniciativa de “devenir evangélico” para dejar el mundo del crimen, sin miedo de las represalias parece generalizarse. Ciertamente, en estas conversiones se mezclan sentimientos religiosos, con ánimo de oportunidad o podría decirse,

503

¹⁴ Sobre la trayectoria de João Pedro teixeira ver la película de Eduardo Coutinho, titulada: “Cabra Marcado Para Morrer”.

hasta "oportunismo". Esto porque con la conversión, a través de la *gracia de Dios, se renace*, se puede comenzar una nueva vida y olvidar todo lo que se hizo y principalmente, todo lo que el converso, vio a otros hacer.

La prensa ha divulgado casos de conversión de jefes de diversas facciones del tráfico, entre las cuales la más conocida es la facción llamada Comando Vermelho (Comando Rojo) En el número 1 de la Revista Vinde, "A revista Gospel do brasil", de noviembre de 1995, destacó en su tapa la siguiente noticia: *José Carlos Gregório, el Gordo, ex-líder del Comando Vermelho, cuenta como se convirtió.*

De la misma forma, se tornan conocidos casos de familias en las cuales conviven hijos ligados al tráfico y otros que buscan insertarse en el mercado de trabajo. Algunas madres al referirse al "destino" de sus hijos consideran las dos alternativas: ser evangélico o ser bandido. Recolecté el relato de una madre que se refería a la forma como fue resuelto un conflicto entre grupos ligados al tráfico, que involucraba a su familia. Según su relato, hicieron un acuerdo: algunos hijos quedarían en la favela (villa miseria) y deberían "pasar para la Iglesia de los evangélicos" y otros tendrían que "desaparecer" y buscar otro lugar para vivir.

504

Cuando, por ejemplo, en la favela de Vigário Geral, Río de Janeiro, hubo una terrible masacre, en la cual fueron fusiladas 21 personas, la prensa no informó cuantos católicos, candomblecistas, umbandistas o espíritas estaban entre los muertos. Los católicos y próximos al "pueblo santo" o del espiritismo, involucrados o no con las actividades del tráfico, no fueron identificados en términos de religión. Pero, los diarios, los programas de televisión, dieron destaque al hecho de que ocho personas de las asesinadas, pertenecían a "una misma familia de evangélicos". Estos evangélicos -término cada vez más usado por la prensa para designar a los protestantes e inclusive los pentecostales- fueron presentados como víctimas de la "guerra del tráfico". Si leemos entre líneas, su religión aparecía tanto como prueba de inocencia criminal (no eran traficantes) como una forma de responsabilizar a la policía (los traficantes no matarían a los creyentes) que cuando entra con su aparato a las favelas reprime a todos los moradores, no respetando los derechos elementales de la ciudadanía.



Ciertamente no es solamente una imagen positiva la que está presente en la prensa. A los “pastores”, generalmente, sin formación escolar y teológica, se les reserva la desconfianza del charlatanismo y de la “manipulación” de la buena fe popular. A sus seguidores, se les atribuye el estigma de la ignorancia o de cierta ingenuidad que, al fin y al cabo, descalifica su opción religiosa. Pero, es importante subrayar, así mismo que este atributo religioso distintivo, con todas sus ambigüedades, todavía funciona para la opinión pública como modo de evitar que se homogenicen estos espacios como “lugares que solo tienen bandidos”.

Algunos años atrás, a través de trabajos sociológicos y antropológicos, para combatir los prejuicios de clase y la violencia policial, se insistía en mostrar que en los morros de Río de Janeiro existían *trabajadores*. Hoy tal vez por falta de perspectivas de trabajo para los jóvenes, o quizás por la imagen socialmente compartida de que los evangélicos “abandonan las cosas del diablo” aparece otra calificación distintiva: “ser evangélico” o como se los llama en Brasil “ser creyente”. Y no casualmente, en Vigário Geral, después de la masacre arriba citada, la casa de los evangélicos asesinados fue elegida como sede de una organización cultural y educativa “sin fines lucrativos” llamada Casa de la Paz.

Esta situación social, sabemos bien es producto del narcotráfico internacional, de mezquinos intereses políticos y económicos, de la corrupción interna de la policía brasileña, así como del desempleo estructural que también ataca países del “sur”. Sus efectos se potencializan en los espacios donde hay ausencia de instituciones escolares y políticas de salud como es el caso de las favelas y los barrios periféricos. Pero, si la conversión religiosa en estos espacios se torna un recurso cultural, ya sea para recomponer la autoestima, o para sobrevivir socialmente.

O sea, por una peculiar conjugación de factores, las clases populares están valiéndose de la alternativa de la conversión para hacer frente a la exclusión social y a la ausencia de mecanismos que garanticen derechos de ciudadanía en las áreas controladas por el tráfico. Utilizan, en verdad, la imagen social y religiosa que los evangélicos construyeron y que todavía tienen ante la sociedad que se ve como católica. Una conversión religiosa al pentecostalismo



debe, entonces, ser incluida en las estrategias de sobrevivencia que se tornaron parte integrante de una "cultura de urgencia" que se construye en áreas pobres y violentas de nuestro país.

8. Para concluir: una valoración positiva de los sincretismos y las diferencias como camino para el diálogo interreligioso

En el Brasil, por mucho tiempo, la categoría "sincretismo" tuvo apenas una connotación negativa. En un país de tradición católica, ser "sincrético" parecía solamente aportar falla o fallas de evangelización. En este contexto el sincretismo en el Brasil aparecía como una característica básica de la religiosidad popular. Como las supersticiones del catolicismo rústico, o "animismo" de las religiones afro-brasileñas y el fundamentalismo pentecostal eran siempre citados como resultados del sincretismo.

Hay estudiosos que se proponen pensar alternativas religiosas, antes acusadas o descalificadas como "sincréticas", como resultados históricos de procesos de inculturación (en lenguaje teológico) o como resultados de encuentros interculturales (en lenguaje antropológico). En este contexto las ideas de falta e falla son sustituidas por los encuentros culturales que producen nuevas e híbridas posibilidades religiosas.

A través de ésta última vertiente, a mi modo de ver, se puede visualizar una posibilidad de diálogo entre católicos, evangélicos y pentecostales de diferentes denominaciones. Un reconocimiento de las diferencias, donde cada alternativa religiosa puede ser vista como producto histórico y una experiencia espiritual particular, es un primer paso para hacer fluir una comunicación entre aquellos que se reconocen como cristianos. A partir de allí se puede construir un espacio de consenso para la unidad en la diversidad.

506

Pero con todo respeto a los pentecostales, en este tipo de diálogo, ha de tenerse en cuenta su gran diversidad. El catolicismo se dirige a la sociedad y propone caminos para el ecumenismo a través de una única jerarquía eclesiástica. De las organizaciones religiosas pentecostales, por sus características de constantes

segmentaciones y énfasis en las comunidades locales, no se debe esperar “posicionamientos” ecuménicos generales.

En cuanto a la Iglesia Católica ésta tarea de diálogo se presenta a través de su unidad institucional, los pentecostales nunca lograron contar con una representación de todos. Es decir, es preciso evitar, consciente o inconscientemente, pensar en un diálogo a través del modelo institucional católico.

Pero, sin duda, si reconocemos el entrelazamiento del pentecostalismo en el seno de las transformaciones actuales de la cultura brasileña, si también consideramos el papel de la conversión en las trayectorias individuales de ciertos líderes políticos y, todavía, si observamos la presencia de denominaciones pentecostales en situaciones de violencia urbana encontraremos caminos para poder evaluar mejor las repercusiones del crecimiento pentecostal. Y, lo más importante, serán encontrados caminos para conocer y reconocer en otras experiencias religiosas valores fundamentales del cristianismo.

Los puntos de partida para una comunicación entre cristianos pueden ser varios: con unos es posible empezar directamente por la experiencia espiritual, con otros por la búsqueda de soluciones para el sufrimiento inmediato; con otros por la búsqueda de justicia e libertad. Estas son algunos puntos que pueden evitar un ecumenismo burocrático, o una vía única para hacer ecumenismo. Es verdad que la vía de aproximación entre aquellos que hablan de ecumenismo puede romper las fronteras con los “hermanos separados”, pero ésta misma vía puede establecer nuevas fronteras y limitaciones. Por ejemplo pueden aparecer limitaciones en el diálogo con aquellos “que dicen ser pentecostales y en verdad son umbandistas”. En este caso en el Brasil estas Iglesias de la tercera onda, particularmente la Iglesia Universal del Reino de Dios. No hay cómo ignorarlas, y justamente allí es donde está el desafío ecuménico de estos años 90.

Bibliografía

- AUBRÉE, M. “Les orixá et le Saint-Esprit au secours de l'emploi (deux stratégies socio-économique dans le Nordeste brésélien)” *Cahier de Sciences Humaines*, 23(2), 1987, 261-272.

BRANDÃO, C.R., "O número dos eleitos: Religião e Ideologia religiosa em uma economia agrária no Estado de São Paulo". *Revista Religião e Sociedade*, 3, out.79.

BIRMAM, PATRÍCIA, *Sacrifice, possession et invention pentecostiste au Brésil* (a ser publicado).

FERNANDES, R.C. "O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais", *Cadernos do ISER*, 6, março de 1977.

_____, "Religiões populares: uma visão parcial da Literatura Recente" in *Boletim Informativo de Ciências Sociais*, ANPOCS, 1984.

_____, "Governo das Almas" *Revista do Rio de Janeiro*, 2, UERJ, 1993.

FRESTON, P., *Protestantes e Política no Brasil: da constituinte ao Impeachment*, Tese de Doutorado, UNICAMP, SP, 1993.

FRY, P. E HOWE, G., "Duas resposta à aflição : Umbanda e Pentecostalismo" *Revista Debate e Crítica*, SP. Hucitec,1975.

MARIZ, C. "Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo", *Religião e Sociedade*, 16/3, 1994.

MARIZ, C. E MACHADO, M.D. "Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais". *Comunicações do ISER*, 45, 1994.

NOVAES, R. *Os escolhidos de Deus. Trabalhadores, Pentecostais e Cidadania..* Ed. Marco Zero, 1985.

_____, "Pentecostal Identity in Rural Brazil" *Social Compass*, 41, sept, 1994.

ORO, P. "Religions Pentecôtistes et moyens de communication de masse au Brésil", *Social Compass*, 39 (3), 1992.

ORO, P E SEMÁN, "Os pentecostais nos países do Cone-Sul: Panorama e Estudos" in *Religião e Sociedade*, v.18/1, 1997.

ROLIM, F.C., "A propósito do pentecostalismo de forma protestante".
Cadernos do ISER, 6, 1977.

TARDUCCI, M. "Las mujeres en el movimiento Pentecostal: liberación
o submisión", in FRIGERIO (ORG). El pentecostalismo en la
Argentina, Buenos Aires, CEAL, 1994.

Dirección del Autora:
Instituto de Estudos da Religião - ISER
Ladeira da Glória, 93 - GLÓRIA
22211-120 - Río de Janeiro - RJ
BRASIL
Tels: (5521) 5 56 5004 / 5 56 59 23
Fax: (5521) 5 58 37 64
E-mail: iser@ax.apc.org

cursos itepal 1998

Pastoral Juvenil Nivel 1

noviembre 3 a diciembre 4 de 1998

Objetivo: Contribuir a la capacitación de asesores a través de un diagnóstico de la realidad cultural de la juventud actual y de una profundización en el marco teórico de la propuesta metodológica de la Pastoral Juvenil Latinoamericana y del Caribe, para que promuevan y dinamicen los procesos de la Pastoral Juvenil Orgánica que se están impulsando en los países del Continente.

Calendario y Temática del Curso

03-06 de noviembre

Análisis de la Experiencia y Planificación

09-13 de noviembre

Marco de la Realidad

17-20 de noviembre

Marco Doctrinal

20 de noviembre

Retiro: reflexión personal, clarificación de opciones fundamentales, personales y pastorales

23 de noviembre - 04 de diciembre

Propuesta

INFORMES E INSCRIPCIONES

ITEPAL

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

Transversal 67 No. 173-71

A.A. 253 353

E-mail: itepal@celam.org

<http://www.celam.org>

Santafé de Bogotá, D.C. - COLOMBIA

sumario

La experiencia vivida en organizaciones de educación y obras diaconales, le permite al autor, presentar una mirada al Pentecostalismo Centroamericano. Mirada que busca enfatizar no solo el hacer de las comunidades y los creyentes en el hoy, sino apuntando en una perspectiva eclesial que palpa el anhelo de la unidad de las iglesias para afirmar y promover "el don sagrado de la vida".

**Perspectivas
del
pentecostalismo
centroamericano**

Benjamín Cortés

Pastor de la iglesia de Cristo. Secretario General del Centro InterEclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS). Nicaragüense.

1. Introducción

Considero justo iniciar ésta breve introducción, haciendo en forma general cuatro afirmaciones sobre pentecostalismo, de cuyo movimiento no me considero un experto, sino uno que ha trabajado por algunos años en organizaciones de educación y obras diaconales del protestantismo nicaragüense - centroamericano. Este acercamiento me ha permitido acompañar procesos de reflexión y formación teológica, así como de desarrollo rural eco-sostenible en comunidades campesinas. En cuyos procesos, congregaciones pentecostales locales han tenido un significativo nivel de protagonismo, tanto en Nicaragua como a nivel de la región centroamericana.

- a) El Pentecostalismo se perfila como un movimiento religioso de vocación universal¹, el cual constituye, en el caso regional, la población mayoritaria del protestantismo-evangélico en Centroamérica a partir de la década de los 80's, y muestra a la vez, según estadísticas, un crecimiento más o menos sostenido², particularmente, en aquellas iglesias que

¹ Se considera que el pentecostalismo es el movimiento religioso que más intensamente crece en el mundo. Durante un siglo de historia este movimiento está conformado por unos 400 millones de fieles, y está incidiendo en las comunidades religiosas del mundo. Para una análisis de algunos factores del crecimiento vertiginosos del pentecostalismo, ver Walter J. Hollenweger "De la Azusa Street al Fenómeno de Toronto: Raíces Históricas del Movimiento Pentecostal. Concilium 265 junio 1996, págs. 413-425.

² Se estima que no menos del 60% de la población evangélica de la región centroamericana es pentecostal. Y en algunos países como Guatemala, El Salvador y Honduras este porcentaje podría ser aun mayor. En estos países,

experimentan un liderazgo en el desenvolvimiento de diversos ministerios pastorales en la región. Las principales iglesias pentecostales en Centroamérica son las iglesias originadas a partir de la segunda década de este siglo por el proyecto de expansión misionera pentecostal, proveniente de Estados Unidos³.

- b) La mayoría de la población pentecostal está conformada por los pobres⁴, es decir, por un amplio sector del campesinado y de jornaleros agrícolas, cuyo sector social fue el más importante protagonista en el desarrollo del pentecostalismo rural en la región, en el período del 20 al 60, en el cual, las más numerosas iglesias pentecostales se encontraban, como era de esperarse en el campo rural o semi-rural. Este fenómeno fue evidente en El Salvador, Honduras y Nicaragua.

el pentecostalismo muestra mayores índices de crecimiento con respecto a Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Algunos factores de incidencia podrían ser: a) crisis socio-económicas prolongadas, b) el rol y las diversas expresiones testimoniales del laicado c) planes sostenidos de evangelización hacia el crecimiento numérico, métodos y acciones pastorales de conservación y consolación, d) nuevas formas de organización eclesiástica que potencian planes de crecimiento y expansión misionera, tales como los nuevos abordamientos que la Iglesia de Dios, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y las Asambleas de Dios realizan en los países del área.
³ Merecen especial mención las Asambleas de Dios (1912), Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo-Jesús (1948) e Iglesia de Dios (1951). Estas son las tres principales iglesias pentecostales en América Central, de mayor peso eclesial, originadas del movimiento misionero pentecostal de EEUU, y a la vez, Iglesias originarias de movimientos pentecostales autóctonos, progresistas social y teológicamente, y con presencia significativa en varios países de la región.

⁴ El Banco Mundial define una línea de pobreza fijada en us\$1.00 diario por persona a los efectos de la comparación internacional de 1995. Esta línea de pobreza se basa en el consumo. Se sugiere una línea de pobreza de us\$2.00 diarios para ALC. La pobreza absoluta se refiere a algún nivel absoluto de necesidad mínima, en tanto que la pobreza relativa se refiere al retraso con respecto a la mayoría de la comunidad. Con respecto al ingreso, una persona es absolutamente pobre si su ingreso es inferior (como el 10% más pobre). La ultrapobreza se define cuando un hogar no puede satisfacer el 80% de los requerimientos mínimos de calorías fijados por la FAO y la OMS, incluso cuando destina el 80% de su ingreso a comprar alimentos PNUD 1997, pág 15.

La misión pentecostal rural vino expandiéndose gradualmente a partir de la década del 70 hacia las ciudades, paralelo a la migración que general vio sometida amplios sectores de la población rural hacia ciudad, debido al empobrecimiento socio-económico, desplazamiento provocado por la clase terrateniente en su proyecto de acumulación de tierras arables, la falta de inversión socio-económica en el campo y por las fuerzas de la contra-insurgencia. De modo que predicadores y misioneros rurales laicos se fueron estableciendo en zonas urbanas, promoviendo la obra en las barriadas marginales de las ciudades centroamericanas, fortaleciendo y expandiendo la obra pentecostal urbana. Por lo tanto, a partir de la década del 70, las iglesias pentecostales en las zonas urbanas y semi-urbanas muestran un crecimiento significativo. Su composición socio-eclesial la componen obreros de la construcción, de la minería, del transporte, de servicios generales básicos, maestros de la escuela elemental, trabajadores del sector informal de la economía, y familias de extracción campesina que se incorporan anualmente, fruto de la migración de campo acentuada en la década de los 80, en toda la región, cuya migración constituye un fenómeno de alta preocupación de los gobiernos y las sociedades de la región, sin poder implementarse alternativas viables que eviten tal situación hasta ahora, ni el dramático crecimiento -sin mayor planificación- de las ciudades centroamericanas, las cuales evidencian incapacidad de responder a las demandas socio-económicas de sus crecientes poblaciones.

- d) El pentecostalismo es un movimiento donde el laicado ocupa un lugar destacado en búsqueda de una nueva forma de ser iglesia⁵. El laicado pentecostal asume compromisos pastorales a partir de sus motivaciones y nuevas convicciones de ser parte del pueblo de Dios que anuncia la Palabra salvífica desde la fe, la Gracia y el dolor. El laicado pentecostal se considera así mismo enviado a anunciar la Buena Noticia de Cristo a partir de su experiencia de conversión y de santificación, haciendo y difundiendo una interpretación alegórica del Evangelio. Es impresionante la libertad y la confianza con que se mueven y actúan los laicos y laicas

⁵ Se trata en este sentido de un movimiento con tendencia protestaria, hipótesis que requiere verificación.

pentecostales en los ministerios de evangelización, adoración, oración y sanación. La formación teológica-pastoral ni la profesionalización constituye un criterio fundamental para realizar los ministerios, pero si es fundamental para ello la conversión y la santificación. En 1990 se estimó, que el 75% del pastorado pentecostal en Centroamérica no tenía estudios básicos de teología. Se trataba y se trata hoy en día de pastores/as, predicadores/as, evangelistas, diáconos/as, maestros/as de escuela bíblica dominical, laicos, orales y de base, que alcanzaban algo menos del sexto grado de primaria, lo cual se explica por el arraigo popular rural y sub-urbano. El laicado pentecostal en este sentido asume con vitalidad los ministerios en las congregaciones locales, animan las pastorales comunitarias, crean nuevos valores eclesiológicos, transmiten en la narrativa y la praxis orales sus convicciones éticas, sus experiencias neumáticas y el llamado a sus prójimos a ser parte de la experiencia de la vida en el Espíritu, y militar activamente en las iglesias locales, las cuales se movilizan por sí mismas, de manera espontánea para evangelizar, orar por los enfermos, restaurar y reconstruir vidas de personas y familias desintegradas por la violencia estructural y la miseria, empujadas hacia la soledad y a profundas depresiones o mayores frustraciones.

De la periferia hacia la humanidad sufriente

- a) El pentecostalismo se origina en una cultura oprimida, en la periferia del mundo, en los sectores sociales excluidos por el sistema. Es por lo tanto, dado este origen social, un movimiento que se organiza desde el dolor y desde un contexto en que el ser humano sufre la violencia y el estrujamiento de su dignidad. El pentecostalismo no marcha de la periferia, o de la exclusión hacia el centro del poder, sino al encuentro de la humanidad sufriente: hacia los que han sufrido históricamente los males del mundo, arrollados por la violencia que engendra pecados personales y estructurales, las marginaciones, empobrecimientos y frustraciones que impone el sistema socio-económico. Vienen al encuentro de sus prójimos sufrientes: enfermos,

empobrecidos, desesperanzados, excluidos del futuro, para vivificarlos en la Palabra, y proclamarles el anuncio novedoso de nacer y vivir en el Espíritu para afirmarse en sus vidas, en su nueva libertad, en la vida de santidad, orientarse en la Palabra viva de Dios, crear una vida espiritual-comunitaria, compartir la experiencia de la salvación personal y colectiva, y trascender por el Espíritu a Dios, clamando, Abba, Padre (Rom 8,15).

- b) La ética y la espiritualidad pentecostal se propone la búsqueda de un nuevo entendimiento del ascetismo y de la mística. Se trata de construir a partir de una práctica de nuevos principios una renuncia radical al mundo de pecado, una renuncia a los vicios (los juegos de azar, el tabaco, el alcohol, las drogas, la maledicencia, la violencia) que afectan la moral y la disciplina personal. Por lo tanto, cuando se habla de dejar el mundo, ¡se trata de no practicar este tipo y otras cosas del mundo! Y construir una nueva practica basada en ¡nuevos valores! En este sentido no se produce un refugio o una vida de *ghetto*, o vivir en la soledad o el aislamiento social, sino caminar en un proceso gradual de inserción social, ¡con una nueva visión y misión en las barriadas y las comarcas! Se percibe en el pentecostalismo una preocupación por la vida del mundo humano empobrecido, y sin alternativas viables y frente a ello se propone un cambio en la vida personal y familiar. Se retoma la importancia de la vocación y de los valores morales en este cambio social. No es tan solo una búsqueda o una respuesta a la soledad, a la angustia o a la desintegración familiar que produce el desarrollo industrial o el subdesarrollo crónico, lo cual es terrible, sino también, la posibilidad de originar una cultura del espíritu para afirmarse en la fe y en sí mismo para levantarse de la postración, y caminar hacia nuevas perspectivas visionarias, y una vida personal sustentable. Como sabemos, el pentecostalismo no ha propuesto al pobre una liberación económica sino socio-religiosa, la cual incluye posiblemente una liberación de sistemas religiosos dominantes que impiden la pluralidad, el diálogo, el compartir y las expresiones psicológicas y políticas del ser.

c) El pentecostalismo con su fuerza espiritual trastoca diversas dimensiones de la cultura e incide en valores y núcleos axiológicos de la vida del creyente, lo cual potencia a la vez su vida para resistir con alegría en situaciones de sobrevivencia, en las cuales vive el 80% de la población centroamericana. Los /as creyentes en su vida personal, familiar, cúllica y social cultivan:

- vitalidad, salud, euforia, felicidad, alegría, ternura, unción, solaz (vida e intimidad).
- solidaridad mutua, amor al prójimo, paz, reconciliación, concordia (vida social).
- bondad, lealtad, dignidad, pureza, valentía (moralidad-ética).
- comunicación, expresividad oral y corporal, símbolos (comunidad y lenguaje).
- santidad, fe, oración, adoración, alabanza, vida en el Espíritu, comunión, gracia, glosolalia, interpretación bíblica alegórica (vida religiosa).
- vida sencilla, sin seguridad social, sin mayor planificación socio-económica, gozo al compartir el pan aun en la pobreza extrema, y tomarse el tiempo necesario para todo, sin preocupaciones por la acumulación personal, y sin mayores énfasis en la productividad y la producción. (Vida económica).

El cuerpo como centro de la vida y morada del Espíritu

a) “La cura de almas” ha sido uno de los ministerios pastorales del sacerdocio católico y protestante, así como al igual y con diversos énfasis, en otras religiones de vocación universal y religiosidades indígenas y afro-americanas. La confesión, el perdón de pecados, la comunión, la vida cúllica, la consejería hacia una vida ética, la enseñanza y la predicación, son dimensiones esenciales en el ministerio de la “cura de almas” y la sanación del cuerpo.

Entendemos que la salvación es un misterio, y así como la sanidad de los cuerpos, y la no-sanidad querida por Dios para un propósito que solo él conoce, pero que se conocerá mediante oración, ayuno y el discernimiento en el devenir de la voluntad de Dios en la vida del creyente⁶.

- b) En el catolicismo popular conocemos testimonios de sanidad que dan origen a peregrinaciones, nuevos votos para dedicar la vida al Señor, celebraciones especiales a la Virgen, a los Santos, a Dios. Devotos/as de santo Domingo, de San Jerónimo, de la Virgen María, del Cristo de Esquipulas, la Virgen de Suyapa, dan testimonios de sanidades recibidas, cuya experiencia anima y nutre la fe religiosa, promueve la religiosidad popular y su increíble creatividad, atrae y concentra a la gente a la celebración litúrgica, y a la Iglesia aprender a confiar con esperanza y reconocer que algo especial sucede en la vida de los pobres capaz de potenciarlos en su futuro.
- c) Las congregaciones pentecostales cultivan una teología de la sanación de los cuerpos. En la teología y el culto se enfatiza la vida de santidad abre el camino de la sanación, la salud, la comunión y la paz interior. La oración, la alabanza, la reflexión de los Salmos y los Evangelios, la partición del pan y un compañerismo espiritual profundo se expresa en la fe y en el deseo del corazón que anhela la sanación de los cuerpos quebrantados. El milagro de sanidad es entendido como un acto salvífico, y un hecho especial de rehabilitar, restaurar e integrar plenamente al creyente a la comunidad.

Es sorprendente como grupos de pentecostales, irrumpen e interrumpen el silencio de los hospitales públicos para orar por los enfermos, orar y encontrarse mostrando confianza y amor a personas que no conocen, tratando de llevarles alegría y liberación de las enfermedades y tristezas.

518

⁶ Ver testimonios de sanidad de varios creyentes en Sanación de los Cuerpos, BENJAMÍN CORTÉS, *Xilotl - revista nicaragüense de teología*, núm. 14, 1994 págs. 123-159. Uno de los denominadores comunes en los testimonios es que sin santidad no es posible la sanación.

Esta misión por restaurar vidas y cuerpos, orar incesantemente y trabajar en la Obra hace de los pentecostales una comunidad que promueve la prolongación de una vida digna y sana, mientras los gobiernos cierran o privatizan hospitales y centros educativos. El misterio y el ministerio de la sanación de los cuerpos se percibe como una afirmación de la trascendencia y centralidad del cuerpo en todas sus dimensiones e implicaciones como centro de la vida y morada del Espíritu de Dios⁷.

¿Qué de esencial tendría ésta afirmación para las consideraciones teológicas, sociales y humanistas en torno al sagrado don de la vida, de la dignidad humana y sus realizaciones, la autoestima en su sentido integral, para un proyecto sustentable de vida, sin exclusión alguna? Desde luego, ¡que fundamentaría éticamente un proyecto de vida que contribuiría a prevenimos de mayores catástrofes!

Hacia una ecumenicidad en la marcha hacia la lucha por las causas justas, la formación ética, la vida cúlptica y la diaconía social

- a) El pentecostalismo centroamericano contemporáneo ha compartido una experiencia de trabajo pastoral de inserción en los procesos de paz y reconciliación, en los últimos 18 años de historia de los pueblos de la región, a raíz de la

⁷ Las "sanidades divinas" son un atractivo significativo para animar a personas enfermas a venir a Cristo, a la Iglesia. Son un factor de atracción y de crecimiento. No siempre la sanación se realiza, por lo que se debe prever responsablemente que no haya frustraciones o desesperanza en la persona que espera sanidad. En algunos casos ha sido evidente un cierto nivel de abuso o superficialidad en administrar ésta capacidad. Se espera que las comunidades del Espíritu actúen con sabiduría, prudencia y discernimiento. Recomendando para este tema el artículo de CHEYL BRIDGES JOHNS, "Sanación y Liberación - La perspectiva pentecostal", Concilium, núm. 265, junio 1996, págs. 471-469.

Identidad Pentecostal de GABRIEL O. VACCARO, CLAI 1990, provee fundamentos bíblico-teológicos del ministerio de la comunidad carismática y sanadora. Págs. 21-25.

revolución social centroamericana, el emprobecimiento originado por el capital transnacional, la crisis y la violencia profundizada por la contra-insurgencia y la estrategia de Estados Unidos por evitar la realización de un proyecto democrático desde la "lógica de las mayorías". Las marchas por la paz y la vida, el movimiento del kairós centroamericano⁸ y comisiones por la paz expresan un significativo protagonismo pentecostal. En Nicaragua trabajan en los procesos de paz y reconciliación 125 comisiones de paz, en donde el 75% de sus miembros son pastores/as y diáconos/as pentecostales. Es evidente el trabajo y diversas expresiones del pentecostalismo criollo en pastorales populares de servicio en procesos de organización comunal y desarrollo local en zonas marginales⁹. Es palpable a la vez el reciente interés y amor por la educación teológica, como también se percibe una crítica por la democratización de las iglesias y sus instituciones.

- b) Las referencias al testimonio pentecostal significa que su rol ecuménico se encuentra en el servicio al pueblo, en iniciativas de capacitación pastoral, en la adoración comunitaria, en el combate a la pobreza humana y la violencia social. En la mayoría de las organizaciones ecuménicas de servicio comunitarios y en los centros de formación teológica-pastoral, es significativa la presencia y acción del liderazgo pentecostal. Existen organizaciones ecuménicas en la región centroamericana que su mayor fuerza social y eclesial radica en el pentecostalismo.

⁸ Las marchas proféticas por la paz y la vida realizadas en Nicaragua en 87-88, la promoción del movimiento del kairós centroamericano en 1988, vigiliias y declaraciones pastorales experimentan la más alta presencia y protagonismo pentecostal de la región.

⁹ La base eclesial del Comité Evangélico Pro-Ayuda al Desarrollo (CEPAD) con 50 denominaciones miembros, y del Centro InterEclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS) de Nicaragua con 40 denominaciones miembros, y de la Comisión Cristiana de Desarrollo (CCD) de Honduras con 400 congregaciones locales en su asamblea, la constituyen en un 70% las iglesias pentecostales clásicas y autóctonas. El 35% de 500 congregaciones que componen la Conferencia de Iglesias de Guatemala (CIEDEG) es pentecostal.



c) Por lo tanto, se plantea necesario e importante el acercamiento, el diálogo y la cooperación entre las iglesias, y continuar explorando la construcción conjunta de iniciativas al servicio de coadyuvar a buscar respuestas dignas y viable a los grandes problemas nacionales, comenzando a nivel de comunidades o regiones de nuestros países, sumamente deprimidas por la pobreza, la violencia y la corrupción de los gobiernos neo-liberales. Sintiendo en carne propia estas realidades, se percibe la necesidad de orar con discernimiento en la vida personal y ecuménica, obedecer críticamente con alegría la Palabra viva de Dios y trabajar en los ministerios ecuménicos con amor y eficacia en la formación de la nueva humanidad. Y por una iglesia unida en la diversidad de sus ricas y bellas tradiciones, que comparta sus profundas vertientes de sabiduría y perspectivas visionarias de una vida mejor.

d) Se palpa el anhelo de una unidad de las iglesias, de los cristianos y de los pueblos, pero no uniformados. Sabemos que la unidad no es la uniformidad, y en este sentido no se busca una interpretación teológica homogénea o un sistema de doctrinas rígidas que uniformen sin unir o por lo menos provocar a la unidad confesional o en el servicio, sino un pensamiento, un discernimiento bíblico de la vida, de la Revelación, del porvenir de la comunidad humana y de las iglesias mismas, y por consiguiente, una actitud ética que una sin uniformar, que afirma y promueve el sagrado don de la vida.

Conclusión

Quizá el primer desafío de este interesante diálogo católico-pentecostal es reconocer y cultivar lo que nos une. Y determinar en qué punto, a pesar de las legítimas diferencias o énfasis teológicos, y de los obstáculos o posibilidades que potencian nuestras diversas tradiciones, podríamos nosotros afirmar que hay una comunidad de valores los cuales compartimos, y que constituyen una base fundamental para nuestra comunión como cristianos/as, y enfrentar



con sabiduría los desafíos de la misión que devienen de las nuevas situaciones de nuestros pueblos, y en general de América Latina.

Dirección del Autor:

Iglesia de Cristo

Apartado Postal 4763

Managua - NICARAGUA

Tel: (5052) 2 44 42 53

Fax: (505 2) 2 67 10 10

**Encuentro
Católico-
Pentecostal
Latinoamericano
y Caribeño
Quito-Ecuador, mayo
12-14 de 1998**

Mensaje a las Iglesias

Somos un grupo de hermanas y hermanos católicos, pentecostales y de otras iglesias evangélicas, que hemos sido convocados por un llamado particular del Espíritu Santo a encontrarnos en la ciudad de Quito, para iniciar un proceso de conocimiento, diálogo y posible colaboración en el anuncio del Evangelio. Agradecemos la convocatoria del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y de la Sección de Ecumenismo y Diálogo Interreligioso del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), quienes discerniendo este llamado del Espíritu, con la colaboración de la Comisión Evangélica Pentecostal Latinoamericana (CEPLA), hicieron posibles este encuentro, que para cualquier esfuerzo humano hubiera parecido imposible (Lc 1:37).

Aquí en el corazón de la ciudad de Quito, cual ciudad puesta sobre el monte (Mt 5:14), hemos vivido como en un nuevo Tabor la experiencia del encuentro con el Señor transfigurado. Su presencia en medio nuestro (Mt 18:20) hizo caer los velos (Mt 27:51) y los muros de separación (Ef 2:14), que por muchos años nos impedían reconocernos hermanos y hermanas en Cristo.

Nos hemos reunido 40 participantes, procedentes de 16 países de América Latina y del Caribe. Como una nueva experiencia de Pentecostés, acogidos con un amor fraternal y concreto por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, no obstante nuestra diversidad de lenguaje, nos hemos entendido los unos con los otros en la reflexión de diversas temáticas acerca de la experiencia pentecostal en diferentes países, nuestras visiones sobre la teología y espiritualidad pentecostal, el estado de las relaciones católico - pentecostales en perspectiva mundial y las posibilidades del diálogo y cooperación ecuménica.

En la casa común reencontrada, nos hemos encontrado cara a cara y hemos depositado en el corazón y mente de cada uno de nosotros nuestra historia, nuestro encuentro personal con el Cristo Resucitado y la fuerza del Espíritu Santo que nos llama día tras día, a una vida más evangélica y comprometida.

Con grata sorpresa hemos descubierto la belleza de nuestras distintas tradiciones eclesiales, que tienen la misma raíz en el único Señor (Ef 4:4-6), presente y vivo, ayer, hoy y siempre (Hb 13:8).

En un auténtico clima de amor y fraternidad, marcado por frecuentes e intensos momentos de oración, como aconteció en la primera comunidad de Jerusalén, han salido a luz nuestros dolores que son el resultado de una larga historia de prejuicios, incomprendiones, descalificaciones, e incluso experiencias de agresión o exclusión mutuas. Hemos constatado además que subsisten diferencias doctrinales que no son fáciles de superar, pero estamos profundamente convencidos que debemos seguir caminando en la búsqueda de la unidad en la diversidad.

El grito de Jesús: "Dios mío, Dios mío por que me has abandonado" (Mt 27:46) -que se hace carne en millones de niños, jóvenes, hombres y mujeres, ancianos, indígenas y negros, excluidos por la implementación de sistemas económicos injustos-, nos desafía a trabajar unidos y sanar con el óleo de la solidaridad y de la comunión (Lc 10:25-37) las heridas de ésta nuestra humanidad sufriente, participando así juntos en la resurrección de nuestro pueblo Latinoamericano y Caribeño. No podemos dejar de responder a este desafío a causa de conflictos innecesarios.

Nos comprometemos a buscar juntos, nuevos y permanentes caminos de encuentros con la convicción de que hemos sido llamados por Jesucristo para interpretar el Kairós Latinoamericano y con la fuerza del Espíritu compartir la misión y responder así a la oración de Jesús que *"todos sean uno, para que el mundo crea"*.

Casa de la Inmaculada Concepción de las Hermanas Franciscanas, San Rafael (Quito), 14 de mayo de 1998.

525

FIRMANTES

Rev. Ekkehard Zipserl	Evangélico	Alemania
Rev. Felipe Adolf	Congregacional	Argentina
Pbro. Francesco Ballarini	Católico	Argentina
Padre Fernando Giannetti	Católico	Argentina
Dr. Norberto Saracco	Pentecostal	Argentina
Rev. Jorge Vaccaro	Pentecostal	Argentina
Rev. Avelino Vargas	Pentecostal	Bolivia
Señor Moises Morales	Católico	Bolivia
Rev. Rolando Villena	Matodista	Bolivia
Padre Gabriel Cipriani	Católico	Brasil
Prof. Regina Reyes Novaes	Católica	Brasil
Rev. Orlando Silva	Pentecostal	Brasil
Prof. Oneide Bobsin	Luterano	Brasil
Padre Carlos Mario Alzate	Católico	Colombia
Pbro. Carlos S. Granados	Católico	Colombia
Padre Juan José Navarro	Católico	Costa Rica
Lcdo. Roger Cabezas	Pentecostal	Costa Rica
Ing. Manuel Quintero	Presbiteriano	Cuba
Rev. Narciso Sepúlveda	Pentecostal	Chile
Pbro. Pedro Barahona B.	Católico	Chile
Pbro. Juan Carlos Urrea V.	Católico	Chile
Padre Roberto Mosher	Católico	Chile
Dr. Juan Sepúlveda	Pentecostal	Chile
Rev. Víctor Rey	Bautista	Chile
Mons. Julio Terán Dutari	Católico	Ecuador
Padre Luis Gerardo Cabrera	Católico	Ecuador
Padre Wilson Mocayo	Católico	Ecuador
Señor Luis Guzmán	Católico	Ecuador
Señor Edison Higuera	Católico	Ecuador
Lcda. Senia Pilco	Pentecostal	Ecuador
Padre Lauren Fernández	Católico	España/Ecuador
Rev. Javier Uribe	Pentecostal	México
Ing. Adonis Niño	Pentecostal	Nicaragua
Dr. Benjamín Cortés	Evangélico	Nicaragua
Lcdo. Bernardo Campos	Pentecostal	Perú
Lcda. Martha Palma	Pentecostal	Suiza/Chile
Rev. Delmo Rostan	Valdense	Uruguay



Pbro. Juan F. Usma Gómez	Católico	Vaticano
Rev. Gamaliel Lugo	Pentecostal	Venezuela
Padre Ramón Vinke	Católico	Venezuela



cursos itepal 1998

Pastoral Juvenil Nivel 2

noviembre 3 a diciembre 4 de 1998

Objetivo: Ofrecer un espacio de análisis y profundización a quienes participaron en el Nivel 1 del Curso de Pastoral Juvenil, con énfasis en los procesos formativos, para lograr una mejor capacitación de los asesores y animadores de Pastoral Juvenil

Calendario y Temática del Curso

03-06 de noviembre

Análisis de Experiencias de Formación

09-12 de noviembre

Tendencias Fundamentales de la Realidad y la Cultura Juvenil

13-14 de noviembre

Retiro

17-27 de noviembre

Los Procesos e Itinerarios Formativos

01-04 de diciembre

Propuesta de Procesos Formativos

INFORMES E INSCRIPCIONES

ITEPAL

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina

Transversal 67 No. 173-71

A.A. 253 353

E-mail: itepal@celam.org

<http://www.celam.org>

Santafé de Bogotá, D.C. - COLOMBIA

CONTENIDO

BIBLIA	TEOLOGIA DOCTRINAL
PASTORAL	FILOSOFIA
<i>Antiguo Testamento</i>	<i>Eclesiología</i>
<i>Catequesis</i>	<i>Epistemología</i>
<i>Nuevo Testamento</i>	<i>Mariología</i>
<i>Comunidades Eclesiales de Base</i>	<i>Etica Filosófica</i>
<i>Teología Bíblica</i>	<i>Revelación</i>
<i>Ecumenismo</i>	<i>Filosofía del Lenguaje</i>
CIENCIAS SOCIALES	TEOLOGIA FEMENINA
<i>Educación</i>	<i>Filosofía Existencialista</i>
<i>Política</i>	TEOLOGIA FUNDAMENTAL
<i>Familia</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Economía/Capitalismo</i>	<i>Estética Teológica</i>
<i>Juventud</i>	<i>Ontología</i>
<i>Sociología de la Religión</i>	<i>Religiones Comparadas</i>
<i>Vocaciones</i>	GLOBALIZACION
DERECHOS HUMANOS	TEOLOGIA MORAL
<i>Urbana</i>	LITURGIA
DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA	<i>Bioética</i>
SINODO DE AMERICA	<i>Liturgia Sacramental</i>
ESPIRITU SANTO	<i>Moral Sexual</i>
TEOLOGIA DE LA LIBERACION	NEOLIBERALISMO
ESPIRITUALIDAD CRISTIANA	VIDA CONSAGRADA

El CELAM y el ITEPAL comunican a la comunidad eclesial la culminación del proceso de organización y sistematización de nuestra Biblioteca "Cardenal Josef Hoffner", que en la actualidad cuenta con una colección de 12.000 títulos de documentos y 10.000 títulos de libros que están a la disposición de los investigadores y estudiantes que visiten nuestra Institución.

NOTA:

El equipo que llevó a cabo este proceso, ofrece servicios de asesoría para la organización y sistematización de Bibliotecas, Hemerotecas, Archivos y Centros Documentales de información. Interesados comunicarse a los teléfonos 6776521 / 6774054 - Ext 718, Bogotá, Colombia.

BIBLIA

Antiguo Testamento

DEARMAN, Andrew., The Family in the Old Testament. En «Interpretation», Vol 52, No.2, abril de 1998: 117-129

DELLZARI, Romano., Salmo 24. En «Teo Comunicação», Vol 28, No.119, marzo de 1998: 71-86

McEVENUE, Sean., Quién fue el Segundo Isaias. En «Revista Bíblica», Año 60, No.1, enero-marzo de 1998: 1-12

Nuevo Testamento

ARENS, Eduardo., La Composición del Apocalipsis. En «Revista Bíblica», Año 60, No.1, enero-marzo de 1998: 13-30

BARTON, Stephen., Living as Families in the Light of the New Testament. En «Interpretation», Vol 529, No.2, abril de 1998: 130-144

Teología Bíblica

BRIGLIA, Sergio., Acuérdate, Señor, de tu Alianza. La Memoria y el Jubileo. En «Revista Bíblica», Año 60, No.1, enero-marzo de 1998: 31-51

STRINGHINI, Pedro Luis., O Evangelho de Lucas e o Jubileu do Ano 2000. En «Revista de Cultura Teológica», Año 6, No.22, enero-marzo de 1998: 13-30

WERNER PIRES, Cláudio, sj., O Uso da Sagrada Escritura nos Exercícios. En «Itaici», Año 9, No.32, junio de 1998: 5-38

CIENCIAS SOCIALES

Política

MARTNER, Ricardo., Política Fiscal, Ciclo y Crecimiento. En «Cepal», No.64, abril de 1998: 73-90

NUNNENKAMP, Peter., Efectos para América Latina de la Expansión de la Unión Europea. En «Cepal», No.64, abril de 1998: 111-128

Economía, Capitalismo

- CAMPOS, Nauro., Instituciones y Crecimiento. Puede el Capitalismo Humano ser un Vínculo?. En «Cepal», No.64, abril de 1998: 7-28
- HELD, Gunther., Flujos de Capital Externo en América Latina y el Caribe en los Años noventa: Experiencias y Políticas. En «Cepal», No.64, abril de 1998: 29-46
- HINKELAMMERT, Franz., El Capitalismo Crítico y su Crítica: la Crítica de la Ideología y la Crítica del Nihilismo. En «Alternativas», Año 5, No.9, enero-junio de 1998: 11-30
- MELHADO, Oscar Edgardo., Salario Mínimo Agrícola: del Atraso a la Modernización. En «Eca», Año 53, enero-febrero de 1998: 43-60
- MONTOYA, Aquiles., Es posible Abatir la Pobreza en el Capitalismo. En «Eca», Año 53, enero-febrero de 1998: 61-80
- SOUZA MARTINS, José de., O que Permanece da Crítica Socialista do Capitalismo. En «Cadernos do Ceas», No.175, mayo-junio de 1998: 11-28

Sociología de la Religión

- LOWY, Michael., Etica Católica e o Espírito do Capitalismo. O Capítulo da Sociologia da Religião de Max Weber que não foi Escrito. En «Cultura Vozes», Año 92, Vol 92, No.1, enero-febrero de 1998: 86-100

DERECHOS HUMANOS

- DE PAOLIS, Loreto, cs., Diritti dell'uomo: Dall'Universalità al Pluralismo. En «People on the Move», Año 27, No.76, abril de 1998: 9-20
- FARIA, José Eduardo., Direitos Humanos e Globalização Econômica: Notas para uma Discussão. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 487-501
- O'NEILL, William., Rights of Passage: The Ethics of Immigration and Refugee Policy. En «Theological Studies», Vol 59, No.1, marzo de 1998: 84-106

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

- GOMES, Uene José., Cristianismo Histórico na América Latina: Evangelização na Perspectiva dos Oprimidos. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 373-386

IRIARTE, Gregorio, omi., El Fenómeno de la Globalización y la Doctrina Social de la Iglesia. En «Alternativas», Año 5, No.9, enero-junio de 1998: 163-184

ESPÍRITU SANTO

BORGES HACKMANN, Geraldo Luiz., A Igreja e o Espírito Santo. En «Teo Comunicação», Vol 28, No.119, marzo de 1998: 13-42

CASALEGNO, Alberto, sj., O Espírito disse a Filipe. Reflexões Sobre o Espírito nos Atos dos Apóstolos a Partir de 8,26-40. En «Perspectiva Teológica», Año 30, No.80, enero-abril de 1998: 37-56

GUIJARRO, Santiago., El Don del Espíritu a la Iglesia. En «Palabra Hoy», Vol 23, No.87, enero-junio de 1998: 4-12

KLOPPENBURG, Boaventura, ofm., Os Sete Dons do Espírito Santo. En «Grande Sinal», Año 52, No.2, marzo-abril de 1998: 245-253

OLIVEIRA SOUZA NETO, Medoro de., O Espírito Santo Estrutura e Igreja. En «Revista Eclesiastica Brasileira», Vol 58, No.229, marzo de 1998: 65-90

ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

CORELLA, Jesús., El Discernimiento Espiritual. En «Teología y Catequesis», No.65, enero-marzo de 1998: 9-50

RODRIGUEZ-MELGAREJO, Guillermo., Ejercicios de Oración con Jesucristo, único Salvador. En «Revista Católica», No.1117-1, enero-marzo de 1998: 8-56

SASTRE, Jesús., Pasado y Presente del Discernimiento Espiritual. En «Teología y Catequesis», No.65, enero-marzo de 1998: 51-66

FILOSOFÍA

532

Epistemología

FLOUCAT, Yves., Philosophie. En «Revue Thomiste», Tom 98, No.1, enero-marzo de 1998: 103-132

RODRIGUEZ CASAS, Gerardo., Es Posible una Epistemología Integral. En «Revista de Filosofía», Año 31, No.91, enero-abril de 1998: 1-30

Ética Filosófica

SANABRIA, José Rubén., Una Mirada la Ética en este Fin de Milenio. En «Revista de Filosofía», Año 31, No.91, enero-abril de 1998: 63-94

ULLMANN, Aloysio Reinholdo., A Ética em Plotino. En «Teo Comunicação», Vol 28, No.119, marzo de 1998: 129-134

Filosofía del Lenguaje

GALIBERT, Jean-Paul., Malaise dans la Réalité. Le Pont d'Écriture de Wittgenstein. En «Revue des Sciences Religieuses», Año 72, No.2, abril de 1998: 222-235

Filosofía Existencialista

LEDURE, Yves., La Théorie Philosophique à l'Épreuve de l'Existentiel. Nietzsche et la Mort. En «Revue des Sciences Religieuses», Año 72, No.2, abril de 1998: 209-221

Metafísica

MARTIN CASTILLO, Julio., El Planteamiento Metafísico del Problema del Mal según Xavier Zubiri. En «Perspectivas», Año 4, No.1, enero-junio de 1998: 39-54

SILVA RIBEIRO DE CARVALHO, Cármen., Imanência e Transcendência. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 259-286

Ontología

BARRETO NEVES, Djalma., A Diferença Singular dos Seres. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 241-256

BENAVIDES, Carlos, sj., La Participación del Ser. En «Perspectivas», Año 4, No.1, enero-junio de 1998: 63-74

533

GLOBALIZACIÓN

- BERTEN, Ignace, op., Globalización, Neoliberalismo y Exclusión en Europa. En «Alternativas», Año 5, No.9, enero-junio de 1998: 119-132
- CORTE MEDELLIN, Angeles de., Globalización, Cultura y Medios de Comunicación. En «Cuestion Social», Año 6, No.1, abril-junio de 1998: 15-26
- D'AQUINO FONSECA GADELHA, Regina Maria., Impactos da Globalização nos Projetos das Elites Nacionais. En «Cultura Vozes», Año 92, Vol 92, No.1, enero-febrero de 1998: 32-42
- FUZA DE MELLO, Alex., O Primeiro Manifesto da Globalização. En «Cultura Vozes», Año 92, Vol 92, No.1, enero-febrero de 1998: 3-31
- GRACIO DAS NEVES, Manuel, op., De la Religión, el Mercado y otras Globalizaciones. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 63-84
- IRIARTE, Gregorio, omi., La Globalización: Hacia una Ciudadanía Universal. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 47-62
- LOPEZ DE LA OSA, José Ramón, op., Globalización y Responsabilidad Moral. En «Alternativas», Año 5, No.9, enero-junio de 1998: 133-162
- MATTOS, Fernando Augusto., Retrospectiva Histórica do Processo de Globalização Financiera. En «Cultura Vozes», Año 92, Vol 92, No.1, enero-febrero de 1998: 43-70
- MO SUNG, Jun., Economía y Teología. Reflexiones sobre Mercado, Globalización y Reino de Dios. En «Alternativas», Año 5, No.9, enero-junio de 1998: 97-118

LITURGIA

- DALLA MUTTA, Ruggero., Antiche e Nuove Orazioni: Testimoni di una Fede o Strumenti di una Dottrina. En «Rivista di Pastorale Liturgica», Año 36, No.208-3, mayo-junio de 1998: 18-26
- DE ZAN, Renato., Linguaggio Liturgico e Bibbia. En «Rivista di Pastorale Liturgica», Año 36, No.208-3, mayo-junio de 1998: 3-10
- FERNANDEZ, Pedro, op., Ambitos del Oficio Divino en el Medioevo. En «Liturgia y Espiritualidad», Año 29, No.4, abril de 1998: 186-194

534

GOMIERO, Franco., Parole per Cantare: Creazione e Scelta. En «Rivista di Pastorale Liturgica», Año 36, No.208-3, mayo-junio de 1998: 35-45

MANZI, Franco., L'Uso Liturgico del Paradosso di Filippesi 2, 5-11 Nel Primo Prefazio Comune. En «Ephemerides Liturgicae», Año 62, No.1, enero-febrero de 1998: 3-17

Liturgia Sacramental

ADRIANO, José., A Confirmação e a Iniciação Cristã dos Jovens. En «Revista de Cultura Teologica», Año 6, No.22, enero-marzo de 1998: 43-62

ALVES PEREIRA, Edgar., Os Sacramentos como Encontros Pessoais com Jesus Cristo. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 331-342

DUMORTIER, François-Xavier., A Propos du Pardon. En «Pretres Diocesains», No.1358, mayo de 1998: 256-266

GONZALES, Ramiro., Mistagogía de la Confirmación, 3. En «Liturgia y Espiritualidad», Año 29, No.4, abril de 1998: 164-174

NEOLIBERALISMO

BONAVIA, Pablo., Neoliberalismo y Fe Cristiana. En «Alternativas», Año 5, No.9, enero-junio de 1998: 87-96

COROMINAS, Jordi., Socialdemocracia o Socialismo de Mercado. En «Eca», Año 53, enero-febrero de 1998: 81-94

FRACIO DAS NEVES, Rui Manuel, op., Neoliberalismo, Teología de la Liberación y Nuevos Paradigmas. En «Alternativas», Año 5, No.9, enero-junio de 1998: 57-86

FREITAS, Maria Carmelita, fg., Opción por los Pobres en Tiempos de Neoliberalismo. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 85-100

MESTERS, Carlos, oc., La Vida Religiosa Inserta en Tiempos de Neoliberalismo. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 101-124

TABORDA, Francisco, sj., A Vida Religiosa no Mundo Neoliberal. En «Convergência», Año 33, No.310, marzo de 1998: 73-83

PASTORAL

Catequesis

MUÑOZ BUITRAGO, Angel, sj., Catequesis del Compromiso. Principios Psicológicos y Metodológicos. En «Sal Terrae», Tom 88-2, No.1009, febrero de 1998: 89-102

OTERO, Luis., El Discernimiento en la Elección de Catequistas. En «Teología y Catequesis», No.65, enero-marzo de 1998: 67-97

_____, Talleres: sobre el Discernimiento en la Catequesis. En «Teología y Catequesis», No.65, enero-marzo de 1998: 127-138

STEIL, Carlos Alberto., Catolicismo Popular Tradicional e Ação Pastoral: Desafíos e Perspectivas no Contexto da Cultura Contemporânea. En «Teo Comunicação», Vol 28, No.119, marzo de 1998: 87-104

Comunidades Eclesiales

CASTILLO, José María., Comunidades Eclesiales: la Sospechosa Dificultad para Afrontar el Tema de la Justicia. En «Sal Terrae», Tom 88-2, No.1009, febrero de 1998: 119-132

DELLER, Timothy Richard., As Comunidades Eclesiais de Base Católicas Brasileiras: Uma Perspectiva Protestante. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 387-406

Ecumenismo

BRATT, James., The Reorientation for American Protestantism, 1835-1845. En «Church History», Vol 67, No.1, marzo de 1998: 52-82

CAMPI, Emidio., Jan Amos Comenio e la Teologia Protestante del Suo Tempo. En «Cristianesimo nella Storia», Vol 19, No.1, febrero de 1998: 51-88

COMISIÓN PONTIFICIA PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO., La Iglesia Pide Perdón por el Holocausto. En «Mensaje», No.468, mayo de 1998: 34-41

ESKRIDGE, Larry., One Way: Billy Graham, the Jesus Generation, and the Idea of an Evangelical Youth Culture. En «Church History», Vol 67, No.1, marzo de 1998: 83-106

536

SUESS, Paulo., Misión Global: Metas para el Movimiento Macro-ecuménico.
En «Alternativas», Año 5, No.9, enero-junio de 1998: 185-198

Educación

BARRETO RIBEIRO, Gil., Universidades Católicas: História, Identidade, Realidade. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 287-302

BURGALETA, Jesús., Celebrar contra la Injusticia para Educar en la Justicia.
En «Sal Terrae», Tom 88-2, No.1009, febrero de 1998: 103-118

Instituto Fe y Secularidad., La Educación del Siglo 21: Retos y Horizontes. En
«Sal Terrae», Tom 88-2, No.1009, febrero de 1998: 163-172

NEVES, Cleusa Aparecida., Pedagogia Siqueirana: Uma Proposta de Amor.
En «Grande Sinal», Año 52, No.1, enero-febrero de 1998: 31-48

Familia

AYERRA, Mari Patxi., La Familia, Ambito Privilegiado de la Educación para la Justicia. En «Sal Terrae», Tom 88-2, No.1009, febrero de 1998: 133-148

GRAHAM, Larry., Pastoral Care of Diverse Families. En «Interpretation», Vol 52, No.2, abril de 1998: 161-177

PURVIS, Sally., A Question of Families. En «Interpretation», Vol 52, No.2, abril de 1998: 145-160

Juventud

ALBERICH, Emilio., Educar en la Fe a los Jóvenes de Europa: Retos y Perspectivas. En «Misión Joven», Año 38, No.257, junio de 1998: 5-16

MARTINEZ RIQUELME, Horacio., Proyectos de Pastoral Juvenil: Claves para una Evaluación. En «Misión Joven», Año 38, No.257, junio de 1998: 57-65

SIGALINI, Domenico., Contexto Pastoral y Claves de Respuesta Eclesial a los Jóvenes. En «Misión Joven», Año 38, No.257, junio de 1998: 17-28

TONELLI, Riccardo., Algunas Claves para un Proyecto de Pastoral Juvenil. En «Misión Joven», Año 38, No.257, junio de 1998: 29-32; 49-56

Vocaciones

ARRIBAS, Miguel Angel., El Discernimiento Vocacional. En «Teología y Catequesis», No.65, enero-marzo de 1998: 99-120

FERRERAS, Evelio, op., Los Nuevos Retos de la Formación. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 169-198

Pastoral Urbana

LIBANIO, Joao Batista., La Iglesia en la Ciudad. En «Selecciones de Teología», Vol 37, No.146, abril-junio de 1998: 113-126

SUESS, Paulo., Cidadania do Reino: Missão Inculturada na Cidade. En «Revista de Cultura Teologica», Año 6, No.22, enero-marzo de 1998: 63-76

SÍNODO DE AMÉRICA

FABRI DOS ANJOS, Márcio, cssr., Sínodo para a América. Lectura Contextual. En «Perspectiva Teológica», Año 30, No.80, enero-abril de 1998: 11-36

MOSER, António., Sínodo para a América: Apelos e Esperanças. En «Revista Eclesiastica Brasileira», Vol 58, No.229, marzo de 1998: 34-64

VALENTINI, Demétrio., Reflexões sobre o Sínodo da América. En «Revista Eclesiastica Brasileira», Vol 58, No.229, marzo de 1998: 16-33

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

LOPES GONCALVES, Paulo Sérgio., Liberationis Mysterium: o Projeto Sistemático da Teologia da Libertação Analisado à Luz da Regula Fidei. En «Revista de Cultura Teologica», Año 6, No.22, enero-marzo de 1998: 105-115

MURRAY, Joyce., Liberation for Communion in the Soteriology of Gustavo Gutiérrez. En «Theological Studies», Vol 59, No.1, marzo de 1998: 51-59

VIGIL, José María, cmf., Cambio de Paradigma en la Teología de la Liberación. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 27-46

538



TEOLOGÍA DOCTRINAL

Eclesiología

HAUSMAN, Noelle, scm., Le Père Yves Congar au Concile Vatican II. En «Nouvelle Revue Theologique», Tom 120, No.2, abril-junio de 1998: 267-284

OLIVEIRA RIBEIRO, Cláudio de., A Provisoriedade da Igreja: uma Contribuição Teológica de Karl Barth. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 443-470

ZILLES, Urbano., A Estructura Carismática da Igreja. En «Teo Comunicação», Vol 28, No.119, marzo de 1998: 3-12

Mariología

FONTANET, Manuel; osm., Haced lo que El os Diga. María como Referencia de Jesús. En «Vida Religiosa», Vol 84, No.3, mayo de 1998: 213-222

GARCIA PAREDES, José Cristo Rey, cmf., María en la Historia de la Salvación. En «Vida Religiosa», Vol 84, No.3, mayo de 1998: 164-175

Revelación

BUDALLES, Mercedes de., O Deus da Revelação. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 423-434

TEOLOGÍA FEMENINA

FERNANDES RIBEIRO, Zilda., Introdução à Teologia Feminista. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 471-486

POTENTE, Antonieta, op., Las Transformaciones Internas de la Vida Religiosa. Aspectos Femeninos que Determinan la Vocación. En «Clar», Año 36, No.2, marzo-abril de 1998: 7-25

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

BATISTA LIBANIO, Joao, sj., Diferentes Paradigmas en la Historia de la Teología. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 11-26

539



FRANCA MIRANDA, Mario de., Salvação ou Salvações. A Salvação Cristã num Contexto Inter-religioso. En «Revista Eclesiastica Brasileira», Vol 58, No.229, marzo de 1998: 136-163

FRITZEN, Celestino., O Ateísmo e a Indiferença Religiosa. En «Teo Comunicação», Vol 28, No.119, marzo de 1998: 43-64

JIMENEZ ORTIZ, Antonio., Qué Hacer ante la Indiferencia Religiosa. En «Razón y Fe», Tom 237, No. 1194, abril de 1998: 391-403

LAGNI, Daniel., Fé, Razão, Teologia, Filosofia: Uma Relação de Circularidade. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 303-318

Estética Teológica

MACANEIRO, Marcial, scj., Teología de la Belleza una Contribución. En «Clar», Año 36, No.2, marzo-abril de 1998: 40-64

Religiones Comparadas

BERTAZZO, Giuseppe., Religiões no Mundo. En «Fragmentos de Cultura», Vol 8, No.2, marzo-abril de 1998: 343-372

DECLAIS, Jean Louis., La Bible Racontée par les Premiers Musulmans. En «Nouvelle Revue Theologique», Tom 120, No.2, abril-junio de 1998: 216-232

TEOLOGÍA MORAL

CORTINA, Adela., Moral Cívica como Moral Cristiana. En «Páginas», Vol 23, No.149, febrero de 1998: 53-62

HAMONIC, Thierry-Marie, op., Morale et Post-Modernité. En «Revue Thomiste», Tom 98, No.1, enero-marzo de 1998: 133-165

KEENAN, James., Moral Theology out of Western Europe. En «Theological Studies», Vol 59, No.1, marzo de 1998: 107-135

Bioética

GONZALEZ, Jorge, sdb., La Clonación desde la Optica Moral. En «Perspectivas», Año 4, No.1, enero-junio de 1998: 55-62

540

- HENNAUX, Jean Marie, sj., Risques de Viol et Inhibiteurs de Fécondation. En «Nouvelle Revue Theologique», Tom 120, No.2, abril-junio de 1998: 196-215
- LEERS, Bernardino., Abortamento e Maternidade. En «Revista Eclesiastica Brasileira», Vol 58, No.229, marzo de 1998: 91-113
- LEPARGNEUR, Huber., O Bioeticista Engelhardt e o Desafio da Etica Secular Universalista. En «Atualizacao», Año 28, No.271, enero-febrero de 1998: 41-52
- SOUZA FERNANDES, José de., O Ensino Pastoral Católico sobre o Aborto Provocado.Uma Reflexão. En «Revista Eclesiastica Brasileira», Vol 58, No.229, marzo de 1998: 114-135
- TORRES QUEIRUGA, Andrés., La Eutanasia, entre la Etica y la Religión. En «Razón y Fe», Tom 237, No.1194, abril de 1998: 373-389

Moral Sexual

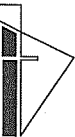
- BONSOR, Jack., Homosexual Orientation and Anthropology: Reflections on the Category Objective Disorder. En «Theological Studies», Vol 59, No.1, marzo de 1998: 60-83
- HANIGAN, James., The Centrality of Marriage: Homosexuality and the Roman Catholic Argument. En «Ecumenical Review», Vol 50, No.1, enero de 1998: 54-63
- LIENEMANN, Wolfgang., Churches and Homosexuality: An Overview of Recent Official Church Statements on Sexual Orientation. En «Ecumenical Review», Vol 50, No.1, enero de 1998: 7-21

VIDA CONSAGRADA

- ADELA, Rosa., Vida Religiosa y Cuestiones de Género. En «Clar», Año 36, No.2, marzo-abril de 1998: 26-39
- BREMER, Margot, rscj., Nuevos Paradigmas Bíblicos Sugerentes para un Acompañamiento de la Vida Religiosa en América Latina. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 125-136
- CLAR., La Vida Religiosa frente al Cambio de Epoca. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 213-236

541

- ESPEJA, Jesús, op., Profetismo de la Vida Religiosa en la Lucha contra la Pobreza. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 137-154
- GOERGEN, Donald, op., Calling Forth a Healthy Chaste Life. En «Review for Religious», Vol 57, No.3, mayo-junio de 1998: 260-274
- JOTISCHKY, Andrew., Some Mendicant Wiews of the Origins of the Monastic Profession. En «Cristianesimo nella Storia», Vol 19, No.1, febrero de 1998: 31-50
- LARKIN, Ernest, Today's Contemplative Prayer Forms: Are they Contemplation. En «Review For Religious», Vol 57, No.1, enero-febrero de 1998: 77-87
- MADERA, Ignacio, sds., Profecía en la Vida Religiosa: Condición de Posibilidad para la Esperanza. En «Vinculum», Año 31, No.190-191, noviembre-abril de 1997-1998: 24-33
- MARTIN, Pable, ofmCap., Skills Needed for Celibacy. En «Review for Religious», Vol 57, No.3, mayo-junio de 1998: 275-285
- MARTINEZ DIEZ, Felicísimo, op., Refundación de la Vida Religiosa o Nuevos Paradigmas. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 155-168
- RADCLIFFE, Timothy, op., La Identidad de los Religiosos Hoy. En «Alternativas», Año 4, No.8, julio-diciembre de 1997: 251-270



CELAM - Consejo Episcopal Latinoamericano

INSTITUTO TEOLOGICO-PASTORAL PARA AMERICA LATINA - ITEPAL

UNA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA DE FORMACION PERMANENTE

CURSOS 1998 Segundo Semestre

julio 21 - agosto 14
ACTUALIZACIÓN LITÚRGICA

julio 21 - agosto 14
PASTORAL DE LA MOVILIDAD HUMANA

agosto 24 - septiembre 18
BIOÉTICA Y SEXUALIDAD

agosto 24 - septiembre 18
MINISTERIOS LAICALES

septiembre 28 - octubre 23
PASTORAL SOCIAL

septiembre 28 - octubre 23
PASTORAL FAMILIAR

noviembre 03 - diciembre 04
PASTORAL JUVENIL - Nivel 1

noviembre 03 - diciembre 04
PASTORAL JUVENIL - Nivel 2

noviembre 09 - noviembre 29
TALLER DE CRECIMIENTO EN LA FE

INFORMES E INSCRIPCIONES

Instituto Teológico-Pastoral para América Latina - ITEPAL
Transversal 67 No. 173-71- San José de Bavaria / A.A. 253 353

E-mail: itepal@celam.org

Fax: (57-1) 6714004 / Tel: (57-1) 6774054

Santa Fe de Bogotá, D.C. - Colombia

