



HECHOS

Una Perspectiva Pneumatológica

1-1-2019

HECHOS – Una Perspectiva Pneumatológica

Editores

Geir Lie y Miguel Álvarez

Dirección

Dyretråkket 34
1251 Oslo
Noruega

Correo

bolhechos@gmail.com

Página web

<http://www.akademiaforlag.no/hechos/>

ISSN

2535-6410

Contenido

Editorial	1
Miguel Álvarez Contextualización de la hermenéutica latina	3
Bernardo Campos Aspectos fundamentales de la teología pentecostal	19
Geir Lie T.B. Barratt y el origen de su concepto de ‘lenguas misioneras’	33
Daniel Orlando Álvarez Integridad de las Escrituras: Transformando las futuras generaciones	49
Darío López Rodríguez Pentecostalismo y espacio público: Vida en el Espíritu. Política, ciudadanía e incidencia pública	69
Carmelo E. Álvarez Ecumenismo del Espíritu: Voces pentecostales latinoamericanas y caribeñas	85

EL PRIMER VOLUMEN DEL BOLETIN

Geir Lie y Miguel Álvarez

El boletín *HECHOS* ha sido conceptualizado por Miguel Álvarez de Honduras y Geir Lie de Noruega. Los dos son teólogos, Álvarez graduado de Oxford Centre for Mission Studies en Inglaterra y Lie del Norwegian School of Theology, Religion and Society de Noruega. Ambos se han puesto de acuerdo para crear un boletín que contenga artículos en el idioma español, que publique estudios e investigaciones sobre temas relacionadas al pentecostalismo, particularmente desde ángulos teológicos, históricos, sociales y misionológicos. *HECHOS* incluye temas que analizan las raíces de movimientos cristianos anteriores al pentecostalismo y, desde luego, incluye estudios relacionados con la sociología, psicología y filosofía. *HECHOS* es un boletín diseñado para estimular el pensamiento académico y fortalecer a las congregaciones renovadas espiritualmente. Los editores están convencidos de la necesidad de un órgano de esta naturaleza que pueda estimular el diálogo franco y sincero del conglomerado pentecostal y carismático actual. El marco del pensamiento de *HECHOS* incluye a la niñez, la juventud y las mujeres en la iglesia. También propone estudios que ofrecen soluciones positivas a favor de los pobres y los marginados. Esto hace que *HECHOS* sea un boletín relevante en las aulas de clase y en los centros de formación ministerial y teológica. Los escritores de *HECHOS* son mujeres y hombres que investigan y analizan casos y situaciones concretas en un mundo cada vez más necesitado del evangelio de Jesucristo. Toda acción o referencia que fomente el desarrollo de este boletín será apreciado.

CONTEXTUALIZACION DE LA HERMENEUTICA LATINA

Miguel Álvarez

Y os daré pastores conforme a mi corazón, que os apacienten con ciencia y con inteligencia.¹

Debo admitir que lo que más me ha motivado a escribir este documento ha sido la inquietud por impulsar una hermenéutica que sea latina y que sea pentecostal. Al final del siglo XX y a principio del XXI, la iglesia pentecostal fue seriamente permeada por la influencia de teologías que reflejaban el contexto sociocultural de su origen. En los Estados Unidos surgió en los 80s la teología de la fe y la prosperidad y otras corrientes que crearon ambientes de separación y división en las iglesias, las cuales se han extendido por muchos países. Los movimientos de avivamiento de los 80s y los 90s fueron muy preciosos cuando comenzaron, pero luego cometieron el error de atacar y despreciar radicalmente a las denominaciones y se desviaron de su naturaleza y visión original cuando condenaron sin miramiento a todo lo “establecido.” Eventualmente se auto proclamaron como “la última revelación de Dios,” y en vez de permanecer humildes y traer bendición a la iglesia organizada que estaba debilitada por su religiosidad histórica y estructural, la arremetieron contra ésta creando una separación peligrosa entre “éstos” y “aquellos.”² Como resultado hoy existen grupos radicales que se acusan unos a otros, creando una división innecesaria en el cuerpo de Cristo. Es una lástima que esos líderes no hayan aprendido de las lecciones de la historia y que volvieran a caer en los mismos errores de previas generaciones.

El problema se dio cuando las nuevas corrientes atacaron sin misericordia a las iglesias y estructuras eclesiológicas establecidas y se presentaron con una actitud mesiánica, como si ellos fueran la “última gota de agua encontrada en el desierto.” Es más, algunos líderes de esos “movimientos nuevos,” hoy se han vuelto más dictadores que los líderes a los que ellos han

¹ Jeremías 3:15 (Reina-Valera 1960).

² David Hilborn, *Recogiendo los Pedazos* (London, UK: Hodder & Stoughton), 62-78.

atacado en el pasado. Es más, han creado estructuras de poder aún más asfixiantes, reflejadas a través de dictaduras eclesiológicas impenetrables. En los últimos años se han vuelto defensivos y hasta han tenido que crear sus propios movimientos para poder tener una organización con la cual identificarse.³ Si se hace una revisión analítica, por ejemplo, al movimiento apostólico y profético actual, uno se da cuenta que casi todos los que se han juntado ahí tienen características comunes. Una gran mayoría de ellos se rebelaron contra la autoridad, y además, en su actitud han obligado a sus seguidores a creer que solamente ellos tienen la razón. Todos los demás están equivocados, menos ellos. Ellos son los únicos buenos y los únicos dueños de la verdad. Además, se han encargado de demonizar a las iglesias, instituciones y denominaciones históricas. En otros casos, las han acusado de “fariseas,” utilizando términos derogativos que no reflejan el fruto del amor de Dios en sus ataques. Con respecto a ellos, el apóstol Pablo sabiamente aconseja “...a éstos evita.” (2 Tm 3:15)

Antes de ser mal interpretado, quiero aclarar que no estoy tratando de defender la tradición y la religiosidad de las organizaciones cristianas. Es más, la razón por la que hoy existen esos grupos radicales es por la terquedad de los sistemas denominacionales tradicionales de no dar lugar al cambio y a la innovación. Todo lo contrario, yo he sido muy crítico de los defectos y deficiencias de las denominaciones, particularmente las pentecostales, y la mía en particular. Lo que trato de presentar acá es la necesidad de una reflexión que sea justa y que aclare la verdad a la luz de un proceso hermenéutico que sea nuestro pero que refleje objetividad, justicia y verdad en su acción práctica. Estas condiciones acá planteadas demandan una reflexión seria y madura.⁴ La interpretación de la Palabra y la aplicación práctica de ésta debe ser seguida por un proceso de reflexión que se enmarque dentro un método hermenéutico sólido—la integración de la acción dinámica de la Palabra, el Espíritu Santo y la Comunidad de Fe. De

³ C. Peter Wagner, *7 Principios Poderosos que no Aprendí en el Seminario* (Miami, FL: Editorial Vida, 2000), 5-12.

⁴ Eddie Gibbs, *La Iglesia del Futuro* (Miami, FL: Editorial Peniel, 2005), 159-185. En relación con lo que piensa sobre el cambio, Gibbs cree que los nuevos modelos de iglesias se han dado a conocer para encontrarse con estos desafíos—todos tienen fuerzas y debilidades, por lo tanto, las iglesias necesitan transformarse para ser bíblicamente verdaderas en su mensaje y en su misión hacia el mundo.

esa manera el intérprete nunca se perderá y tendrá un mensaje actualizado y válido para el contexto donde sirve.

La hermenéutica dentro del marco de la pentecostalidad de la iglesia latina

Se necesita una hermenéutica que sea pentecostal y latina. Al expresar esto se me ocurre pensar que es necesario incluir esta tarea no sólo en eventos de reflexión, sino también en todos los procesos de formación teológica y académica, que apuntan hacia la formación de líderes; especialmente entre aquellos sectores de la iglesia que se muestran pujantes en la interpretación de la Palabra de Dios.⁵ Es obvio que la iglesia latina, en los últimos años ha dado pasos serios en el crecimiento eclesiológico, teológico y pastoral; eso hace necesario que se establezca, intencionalmente, programas orientados hacia la interpretación y la reflexión que estimulen deliberadamente un ambiente donde se pueda y se permita dialogar sobre todo lo concerniente al mensaje y la revelación de Dios para el contexto actual.

En su identidad más estricta la pentecostalidad de la iglesia debe permear el ministerio, la pastoral, la erudición y la vida cristiana en pleno. Esta condición ofrece a la iglesia una perspectiva amplia que le permite identificar el plan de Dios para su pueblo; y hace que éste se deje capacitar, instruir, equipar y enseñar por el Espíritu Santo. De esa manera, los creyentes aprenden a operar en la voluntad de Dios en todo lo relacionado con el servicio de la iglesia. Al respecto Bernardo Campos ha definido a la Pentecostalidad de la iglesia como aquella experiencia universal que expresa el acontecimiento de Pentecostés en su calidad de principio ordenador de la vida de aquellos que se identifican con la experiencia pentecostal y, por ello mismo, construyen desde allí una identidad pentecostal.⁶ La pentecostalidad es observada como los principios y prácticas que se informan por el acontecimiento integral de Pentecostés. Es una experiencia universal elevada a la categoría de principio cuyas prácticas

⁵ Roger Ludin, *La Cultura de la Interpretación* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 15.

⁶ Bernardo Campos, *La Reforma Radical y las Raíces del Pentecostalismo: De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia* (Salem Oregon: Publicaciones Kerigma, 2017), 47-50.

pentecostales permiten al creyente interpretar las concreciones históricas desde esa perspectiva teológica.

Mucho se ha dicho ya sobre el crecimiento de la iglesia latina en los Estados Unidos. Pero ese crecimiento debe manejarse con cuidado para no perder de vista la realidad de la iglesia. La gran mayoría de nuestros miembros y líderes no poseen los recursos y las oportunidades necesarios para desarrollarse plenamente. Todavía existen brechas muy profundas en el plano eclesiológico, las cuales separan al conglomerado de la iglesia. El factor raza, idioma, género, capacidad económica y situación geográfica todavía pesan mucho en la interpretación y la aplicación de los principios de la fe a la vida de la iglesia. Este es un problema que seguirá manifestándose si no existe determinación e intencionalidad en la solución del mismo. Mientras esas diferencias intervengan especialmente en las decisiones administrativas, el mensaje del Espíritu Santo no será escuchado y se perderá la oportunidad de emprender un desarrollo verdaderamente integral. Es por eso por lo que la demanda por una hermenéutica que interprete la Palabra a la luz del nuevo contexto socio-eclesial de esta generación, es indispensable.

El Papel de la Hermenéutica Pentecostal

Se necesita una hermenéutica que presente la verdad según lo revela de la Palabra en una sociedad compleja. Es imprescindible que el pueblo de Dios asuma el papel que le corresponde para presentar la verdad, en amor, sobre la voluntad de Dios para esta generación. Por otro lado, la iglesia es desafiada a presentar un mensaje redentivo, que ofrezca esperanza a un mundo postmoderno, influenciado por la xenofobia y el etnocentrismo. Debe ser un mensaje puro, y que sea activo en su papel profético y pastoral. Los males de la sociedad actual deben ser confrontados con los principios y valores de la Palabra.

Mucho se ha dicho sobre la condición post-cristiana de la sociedad estadounidense.⁷ Esa condición se debe más que todo a la decadencia de la iglesias históricas, reformadas y evangélicas. No obstante, el movimiento pentecostal surge ante esa situación como la opción que mantiene viva a la fe cristiana y la conduce hacia su destino integral en Dios. La

⁷ Rodney Clapp, *Una Persona Peculiar: La Iglesia como Cultura en una Sociedad post Cristiana* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), 163. Ver también a Stanley J. Grenz, *Un Cebador en el Posmodernismo* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 167-174.

interpretación de la Palabra a la luz de la hermenéutica y el método pentecostal ofrece no sólo una vida espiritual profunda, sino que también una condición de vida activa en todas las áreas que afectan a los seres humanos. En ese documento mi intención es afirmar que la hermenéutica pentecostal es capaz de transformar al individuo y a su universo debido a la eficacia generada por la integración de la Palabra, el Espíritu Santo y la comunidad de fe en plena acción.

Se necesita una hermenéutica alerta y participativa

Por supuesto acá hay que tener cuidado de no caer en extremos o ser tendenciosos en la presentación del mensaje. La interpretación del contexto actual debe ser objetiva y apegada a los principios de la fe. Sin embargo, ésto último no debe entenderse como un llamado a inhibirse del papel profético de la iglesia. Ser pentecostal es tener la mente del Espíritu Santo y el poder necesario para operar en cualquier contexto histórico conforme a la voluntad de Dios. Por lo tanto, la condición de estar alerta con respecto a lo que pasa en el mundo y el elemento participativo se hacen necesarios especialmente para repeler los ataques contra los intereses del reino de Dios. En este caso, los elementos redentores y transformadores generados por la práctica de la Palabra de Dios capacitan a los creyentes para enfrentar al mal con la verdad y derrotarlo en la manifestación de Cristo, quien por medio del Espíritu Santo equipa a sus seguidores para transformar las condiciones del contexto donde sirven.

El papel de la reflexión dentro de un contexto multicultural

La disciplina de la reflexión en la iglesia es todavía una tarea descuidada en muchas de las congregaciones pentecostales. Por lo general, se ha difundido la idea de que dicha disciplina no es necesaria o que sólo aquellos denominados “teólogos” la pueden ejercer. Todo lo contrario, esta tarea debe ser promovida en las iglesias y se le debe abrir el espacio para que se produzca saludable y sólidamente. Esto generará congregaciones mucho más activas e influyentes que podrán permear todas las áreas de la vida en el contexto donde opera la iglesia.

Las marcas del evangelio, según se lee en la narrativa de Lucas, el Señor Jesucristo las establece afirmado que él mismo es el cumplimiento de ellas:

El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en

libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor (Lc 4:18-20, RVA 1960).

Luego entonces, la iglesia está llamada a servir a los pobres, al débil, al huérfano, la viuda, al refugiado y al extranjero. Las personas que están bajo estas condiciones de desventaja son el objetivo primario del poder redentor y transformador del evangelio.⁸

Tales condiciones son notorias principalmente en las ciudades y en lugares con un alto contenido multicultural, donde abunda la opresión contra aquellos que están en posición de desventaja en relación con el *estatus quo*.

Por supuesto, la reflexión en un contexto multicultural tiene que ser muy madura y muy objetiva, pues es necesario tomar en cuenta las diferencias múltiples y aquellas que son típicas de cada grupo, familia o persona. La multiculturalidad del contexto norteamericano⁹ puede ser un obstáculo o una oportunidad para la expansión de la iglesia, todo depende de la posición doctrinal o teológica y el propósito del intérprete de la Palabra de Dios.

El papel apologético de la hermenéutica pentecostal

En relación este tema, me gusta mucho leer al apóstol Pablo cuando afirma que “las armas de nuestra milicia son poderosas en Dios para la destrucción de fortalezas, derribando argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo” (2 Co 10:4-5). En primer lugar, es necesario proclamar el propósito de Dios para este mundo y todos los que en él habitan. A través de Cristo Jesús, Dios tiene un plan redentivo que abarca a toda criatura y a toda la creación. Ese propósito incluye elementos claves como, la paz, prosperidad, salud y bienestar para toda la creación. En segundo lugar, también es necesario desenmascarar las artimañas del enemigo, cuyo objetivo es distorsionar, falsear y crear confusión. Esa obra de maldad acarrea consigo enfermedad, guerra, pobreza, inmoralidad y destrucción. Obviamente este mundo es el campo de batalla de una lucha de contrarios que

⁸ Jehu Henciles, “Migration and Mission: Some Implications for the Twenty-First Century Church.” *International Bulletin of Missionary Research* 27:4 (October 2003), 146-153.

⁹ cf. Leslie Newbigin, *El Evangelio en una Sociedad Pluralista* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989), 45-50; y *Tontería para los Griegos* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 36-38.

demandan una decisión. Los hijos de Dios tienen que estar muy bien equipados para ofrecer la alternativa correcta a la confusión que existe en el contexto histórico. El poder pentecostal se manifiesta a través de dones espirituales que aclaran el camino y manifiestan la verdad y la voluntad de Dios para este mundo. Esto hace necesario que exista una capacidad apologética sólida que sea capaz de revelar la verdad y las obras de Dios y que desenmascare la falsedad y el propósito destructor de Satanás.

En la segunda parte de este documento trataré presentar una reflexión objetiva al problema de la inmigración del pueblo latino en los Estados Unidos y trataré de ofrecer alternativas que ofrezcan soluciones viables. Este es un intento por ejemplificar la tarea práctica de una hermenéutica pentecostal latina que pueda entender el problema y atacarlo de manera objetiva, manteniendo en mente los principios y valores del evangelio.

El problema migratorio de los Estados Unidos

Desde los 1980's hasta la fecha, el problema migratorio ha surgido en los Estados Unidos como uno de los temas más controversiales en la nación.¹⁰ Fue a causa de las cifras estimadas de los últimos censos de población del *U.S. Census Bureau*, que empezaron a surgir reacciones controversiales en contra de los inmigrantes nuevos, particularmente contra los latinos.¹¹ Estos hoy son el grupo minoritario más grande en la población del país y la reacción natural de los inmigrantes antiguos es de rechazo contra los inmigrantes nuevos.¹² Obviamente el problema se agudiza cuando se incluye el prejuicio racial, social, cultural y lingüístico; y se agrava cuando la iglesia ignora el problema o se rehúsa a enfrentarlo (compárese a Exodo 1:7-14). Esto último es delicado porque la iglesia evangélica y la pentecostal, en particular, han guardado un silencio significativo y peligroso en relación con el problema migratorio. Algunos han comenzado a observar con sospecha esa conducta de omisión o silencio deliberado, mientras muchas personas sufren el ataque racial, discriminatorio y opresivo del

¹⁰ Una versión parcial de este artículo fue publicada bajo el tema "Reflexión sobre el Muro en la Frontera Sur." *El Evangelio* 1 (Abril-Junio) 2007.

¹¹ Manuel Ortiz, *The Hispanic challenge: Opportunities confronting the church* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1998), 22-26.

¹² Rachel L. Jones, "Los Hispanos Ahora el Grupo más Grande en los Estados Unidos." *Census Bureau* (Knight-Ridder/Tribune News Service, P701K3770, 1996).

sistema migratorio oficial. En realidad, no hay ninguna excusa teológica ni social que sea válida; la iglesia debe reflexionar y actuar objetivamente en todo lo referente a este tipo de circunstancias, o de lo contrario, ésta perderá su sentido de misión.

El muro en la frontera sur

Recientemente, en algún sector muy poderoso y de mucha influencia en el gobierno y la sociedad norteamericana, se gestó la idea de crear la necesidad de construir un muro en la frontera con México, con el fin de impedir el flujo de inmigrantes ilegales a los Estados Unidos. Esta idea ha cobrado fuerza a medida que crece la fobia norteamericana hacia los extranjeros, ya sean éstos legales o ilegales. De hecho, la situación se ha agudizado al continuar la “guerra contra el terrorismo,” la cual persigue a un enemigo sin rostro, el cual crea un sentimiento de inseguridad en el ciudadano común; haciendo que éste eventualmente se torne contra toda persona que parezca extraña, ya sea asiática, africana, árabe o latina. Desafortunadamente, esta coyuntura ha afectado más a aquel sector de la comunidad latina que es la que realmente se encuentra en posición de desventaja en sus derechos migratorios,¹³ los cuales por su condición de indocumentados no se pueden defender. Estos son los que necesitan la mano amiga, que al salir del servicio de la iglesia les muestre el verdadero amor de Dios a otros que también son seres humanos y que tienen derecho a la vida como personas normales.

Pero, por otro lado, la influencia de personajes, tales como Lou Dobbs, de la red Fox News, se encargaron cada día de instigar en toda la nación un marcado sentimiento anti-extranjero, especialmente anti-latino, muy peligroso. El señor Dobbs y otros comentaristas de ultraderecha¹⁴ continuaron insistiendo día tras día, en la mente del ciudadano norteamericano para crear un ambiente anti-extranjero y particularmente anti-latino, que eventualmente justificara la construcción del susodicho, “muro de la

¹³ R. Daniel Shaw, “Migrations: Avenue and Challenge to Misión.” *Missiology: An International Review*, XXXI:1 (January 2003), 17-28.

¹⁴ Lou Dobbs fue el anchor y editor en jefe de CNN's Lou Dobbs Tonight. Dobbs también fue director del programa nacional Financial news radio report. También era portavoz de los grupos conservadores más radicales que han tomado control del movimiento anti-inmigrante en los Estados Unidos. <http://www.cnn.com/CNN/Programs/lou.dobbs.tonight/> Junio 19, 2007.

vergüenza.” Curiosamente, en los países latinoamericanos ese es el adjetivo con que se califica a ese muro que con tanta vehemencia trata de impulsar el señor el presidente de turno, el señor Dobbs y otros que piensan como él. Estos personajes que manejan los medios de comunicación hacen que hasta los hijos de Dios caigan en la trampa de sus mensajes discriminatorios y racistas.

La polarización del continente americano

Desafortunadamente las diferencias entre el norte y el sur continúan manifestándose en las culturas y realidades socioeconómicas de ambos contextos. La situación es preocupante y es necesario orar específicamente por la intervención de Dios para romper la polarización del continente. Para añadir más elementos significativos, en la mayoría de los países latinoamericanos se ha electo en los últimos años a gobiernos extremistas, ya sea de corte socialista-indigenista o nacionalista-populista.¹⁵ Lo que equivale a decir, que políticamente Latinoamérica se ha tornado ya sea hacia la izquierda o la derecha, mientras que el gobierno de la unión americana ha virado más hacia la derecha radical nacionalista. Esto ha creado una tensión política peligrosa políticamente y en el aspecto espiritual crea un conflicto teológico, el cual puede agravarse con cualquier imprudencia cometida por una de las partes involucradas.¹⁶ Por el momento la retórica de algunos gobernantes latinoamericanos es independentista, indigenista y nacionalista. Por supuesto, ese discurso es afectado por la realidad socioeconómica del contexto de cada país. Mientras que en la unión americana hay una indiferencia muy significativa hacia lo que pasa en América Latina. ¡Pase lo que pase o se diga lo que se diga, no les importa!

El problema se agudiza cuando la iglesia adopta la misma actitud y entra en un estado de insensibilidad hacia las necesidades de los pobres, los oprimidos y los débiles. Dicha actitud aparta a la iglesia de su misión y la convierte en una institución religiosa, nada más. Por lo expresado anteriormente, es imprescindible emprender un proceso de diálogo y reflexión teológica donde todas las voces implicadas puedan ser escuchadas y donde se tome decisiones consensuadas, basadas en la justicia y el amor de Dios.

¹⁵ Maria Moira Mackinnon, y Mario Alberto Petrone, *Populismo y Neopopulismo En América Latina: El Problema De La Cenicienta* (Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria, 1998), 102-106.

¹⁶ Lyle Schaller, *Innovaciones en el Ministerio* (Nashville, YN: Abingdon, 1994), 65.

Entonces, como muy bien apunta Samuel Escobar, estamos haciendo referencia a “una hermenéutica que cobra sentido en el contexto de la realidad y que se aleja de abstracciones teológicas que sólo alimentan al intelecto y que alejan al teólogo de la realidad de su universo.”¹⁷

El contexto teológico

Lo expresado anteriormente desafía a los hijos de Dios a pensar en la necesidad de la reconciliación. Obviamente no se puede vivir el evangelio a plenitud si algunos de los miembros del cuerpo se excluyen mutuamente o no se respetan debidamente. También hay peligro cuando un miembro se vuelve indiferente ante la realidad del otro o cuando uno acusa al otro, sin brindarle la oportunidad para la reflexión, el arrepentimiento, el perdón y la restauración. En este momento la respuesta idónea para el “muro de la vergüenza” la tiene la iglesia. Esta es la llamada a desafiar a todos sus miembros a practicar una vida espiritual que sea compatible con los enunciados del evangelio. Además, la iglesia debe confrontar y denunciar proféticamente a los poderes del mundo cuando éstos se convierten en instrumentos del mal. La agresión, el menosprecio, la indiferencia hacia el inmigrante o la acusación al indocumentado sólo sirven para contrarrestar la eficacia del evangelio.¹⁸

Curiosamente, ninguna de las denominaciones evangélicas, excepto la iglesia Católica, se han expresado públicamente en contra de las injusticias de este proceso antiinmigrante. Eso deja muchas preguntas pendientes y acumula temas sin resolver entre los creyentes que forman parte del cristianismo norteamericano. El hecho de que un líder pentecostal tenga que reconocer esta actitud positiva en la Iglesia Católica Romana, puede parecer paradójico, pues se supone que son los pentecostales los que deberían estar haciendo ese tipo de ministerio. Sin embargo, es todo lo opuesto y, ésto lejos de parecer un asunto insignificante, hay que tomarlo con seriedad pues tiene implicaciones hermenéuticas serias. Obviamente el pentecostalismo norteamericano se está acomodando a los valores éticos,

¹⁷ Samuel Escobar, “¿Qué significa ser evangélico hoy?” *Misión* 1:1 (Marzo-Junio 1982) 15-18, 35-40.

¹⁸ Oscar Clemente Marroquín, “Hacen Falta Resultados.” *La Hora* (Guatemala de la Asunción, Miércoles 28 de mayo de 2003), Opinión Editorial.

sociales y políticos determinados por las corrientes ideológicas que predominan en el contexto.

El elemento redentivo del pueblo de Dios

El problema al “muro de la vergüenza” sólo podrá resolverse cuando los diferentes pueblos del continente aprendan a vivir o a coexistir pacíficamente. Cuando los pueblos reconozcan el señorío de Cristo y le permitan a él gobernar en todos los asuntos humanos. El aspecto redentivo del evangelio se podrá manifestar a través de la obediencia a la Palabra de Dios. Para lograr ésto, la práctica del amor, el perdón y la justicia son indispensables, particularmente cuando los hombres tienen ideas y posiciones encontradas en cuanto a lo político y aun en lo teológico. Así que en este tiempo cuando algunos aprovechan la coyuntura para aumentar la separación entre dos pueblos vecinos, la iglesia debe hacer lo contrario, involucrarse en una acción de unidad, de respeto y de aceptación mutua.

Aquí es donde entra en juego la educación teológica que se basa en una hermenéutica capaz de confrontar la realidad del mundo a través del consejo fiel de la Palabra, así como la revela el Espíritu Santo y como la debe practicar la comunidad de fe.¹⁹ Se necesita hombres y mujeres de valor que asuman el papel histórico de su misión, la cual debe ser integral, para que proponga una transformación verdadera de la realidad de la comunidad multicultural norteamericana.

El Espíritu Santo ha prometido un gran avivamiento en tiempo de crisis

Otro aspecto que no debe ignorarse es el empuje del Espíritu Santo hacia la evangelización, particularmente hacia el pueblo latino. En los últimos años, las iglesias en América Latina y las latinas en Norteamérica, pasaron por un período de avivamiento muy significativo. El Espíritu Santo levantó congregaciones con un nuevo estilo de adoración y ministerio. Por ejemplo, la adoración a Dios con corazón latino creció y se expandió hasta impactar aun a las congregaciones de corte anglo. Por supuesto, esto último no debe crear un triunfalismo estéril dando la idea de que sólo los latinos tienen la última revelación de Dios, esto sería un error muy grande, tal vez

¹⁹ Allan H. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), 94-96.

producto de la ingenuidad y la inexperiencia. Al contrario, el llamado de Dios a su comunidad es para derribar muros de todo tipo, entre ellos a ese “muro de la vergüenza.” La tarea también incluye la labor de derribar muros de opresión, de injusticia, de orgullo y de vanidad. Todos esos muros solamente podrá derribarlos el poder y la eficacia redentiva del amor de Cristo.

Una interpretación apropiada del tiempo actual reflejará que el pueblo latino en general es parte de un avivamiento espiritual que no tiene precedentes. Es obvio que junto al sufrimiento humano también el Espíritu Santo ha provisto la gracia suficiente para que el pueblo latino tenga la oportunidad de conocer y servir al Señor Jesucristo. Esto es halagador y una muestra de que Dios está cumpliendo su propósito con este pueblo.

El rol profético de la iglesia

Por otro lado, la iglesia tendrá que expresarse. La omisión es un pecado que ha sido cómplice de muchas injusticias en el mundo. En su papel profético el pueblo de Dios debe hacerle frente a los agentes de separación y opresión. Está muy claro que a raíz de los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001, muchos agentes de discordia se han aprovechado para oprimir al extranjero y al débil. Eso también es pecado y hay que denunciarlo en el orden establecido por Dios. La justicia divina prevalece por encima del poderío humano. La iglesia está capacitada para realizar esa tarea. Si los cristianos callan ante la injusticia, se hacen cómplices de ese pecado; pero si deliberadamente se enfrentan a ese mal, la justicia y la gracia de Dios prevalecerán sobre los valores éticos y morales de este mundo.

La idea de construir el “muro de la vergüenza” ha servido para exponer el corazón y las intenciones de los que lo proponen. Sin embargo, dicha idea también representa una oportunidad para que el pueblo de Dios reflexione y responda según los principios del evangelio ante una idea tan injusta e inhumana como esa.²⁰ En tiempos de crisis o en tiempos de necesidad, la iglesia tiene la oportunidad de responder según el orden divino. Estoy seguro de que el pueblo de Dios tiene una mejor alternativa a la creación de ese muro vergonzoso.

²⁰ Moises Sandoval, *On the move: A history of the Hispanic church in the United States* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), 36-42.

A manera de conclusión

Desde la perspectiva de esta ponencia y a manera de conclusión, me gustaría destacar algunos elementos que considero necesarios, si es que el pueblo latino está dispuesto seguir el consejo de la Palabra de Dios en el contexto actual.

(1) *Reflexión.* La iglesia latina necesita involucrarse en un proceso de reflexión que se de dentro del marco de la pentecostalidad de la iglesia. Una reflexión que refleje la interacción de tres elementos básicos: la Palabra, El Espíritu y la Comunidad de fe.

(2) *Definición de una hermenéutica que sea pentecostal y latina.* La comunidad pentecostal debe definir e identificar una hermenéutica que le permita interpretar e implementar la voluntad de Dios en su propio universo.

(3) *Establecer un método de interpretación sólido.* El método de interpretación pentecostal es eminentemente pneumático, entendiendo a éste como aquel proceso que integra la revelación de la Palabra de Dios por medio de la acción del Espíritu Santo y la aprobación de la congregación. El método pneumático es integral y se consume cuando la experiencia del intérprete es confrontada con (1) la revelación del Espíritu Santo, (2) la verdad de la Palabra de Dios y (3) el testimonio de la comunidad de fe. Estos tres elementos conforman la legitimidad de la hermenéutica pentecostal. En el método pneumático se integran la actividad divina y la humana. Por ejemplo, toda profecía, revelación o exhortación para ser aceptada o confirmada debe pasar por este proceso de examen, el cual ineludiblemente legitima o invalida la proposición ofrecida. Así que cuando estos elementos, la Palabra, el Espíritu y la comunidad de fe se integran, no hay lugar para el error.

(4) *Hacia un modelo auténticamente pentecostal.* Durante el concilio de Jerusalén, los creyentes se reunieron en la dirección del Espíritu Santo, para resolver un asunto teológico muy fundamental. El tema era—la salvación por medio de las obras de la ley o, la fe solamente. El capítulo 15 del libro de los Hechos, sirvió como modelo para que los pentecostales establecieran el método de interpretación que incluyera tres elementos básicos en la hermenéutica pneumática: (1) El Espíritu Santo, (2) la Palabra de Dios y (3) la Comunidad de Fe. Hechos 16 describe una verdadera reunión pentecostal, donde se registra que la decisión del concilio fue una respuesta corporal a la dirección del Espíritu Santo. Como resultado,

Santiago pudo declarar con solvencia, “nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros” (v. 28). Los creyentes de Jerusalén tenían certeza de la guianza y la autoridad del Espíritu Santo. Esto mismo es lo que determina la actividad central del Espíritu en la tarea hermenéutica y en toda la vida de la iglesia en general.

Además, durante esa reunión el concilio apeló a las Escrituras, la experiencia, la tradición y la razón. Santiago dijo con plena certidumbre que la Escritura concordaba con el argumento de Pedro y que todos los profetas, particularmente Amós, incluían a los gentiles en la familia de la iglesia, según el propósito eterno de Dios (vv. 14-18; cf. Amos 9:11-12). Por su parte, Pablo y Bernabé contaron su experiencia misionera en la predicación del evangelio entre los gentiles (v.12). Pedro le recordó al concilio sobre su llamado personal de predicarle a los gentiles, particularmente lo acontecido durante su visita a la casa de Cornelio y sus amigos (vv. 7-11). Pero también es bueno señalar acá, que Santiago igualmente apeló e hizo uso de la tradición cuando le pidió a los gentiles que observaran por lo menos aquellas cuatro prohibiciones basadas en la ley (vv. 20-21; cf. Lev. 17:8, 10-12, 13; 18:6-23). También Pedro agregó, que los gentiles deberían ser aceptados en el seno de la iglesia, debido la santificación por la fe y el derramamiento del Espíritu Santo que ellos habían experimentado (vv 8-11). De igual manera, Santiago volvió a argumentar con base en la ley y la tradición, que a los gentiles no se les requiriera la práctica de la circuncisión (vv. 13-21). Obviamente, fue bajo la dirección del Espíritu Santo como el concilio estuvo en común acuerdo y tuvo un final positivo para la iglesia.

(5) *Estimular el papel profético de la iglesia.* En este caso, no se trata de aquella área de la profecía que estimula, exhorta o predice el futuro; no, se trata más bien de aquella acción que confronta la injusticia, la inmoralidad, la opresión y toda clase de mal; y que en su lugar promueve la preeminencia de la verdad, la justicia y el amor, en el poder del Espíritu Santo.

(6) *Entender el contexto donde opera la iglesia.* Una hermenéutica sana capacita y habilita al creyente y la congregación para entender el temperamento de los tiempos y las condiciones del contexto en el que opera la iglesia (2 Cr. 12:32). Esto último es vital en el cumplimiento del ministerio de todos los creyentes.

(7) *Proponer una teología del “evangelio completo.”* Esto último podría parecer trillado dentro del léxico misionológico; sin embargo, es muy

importante en el contexto misional de la iglesia pentecostal. Las circunstancias actuales de los latinos en los Estados Unidos presentan condiciones ideales para servir integralmente a las necesidades de los pobres, los débiles y todos los necesitados. Esto me hace recordar una expresión muy pentecostal en el libro de los Hechos de los apóstoles: “Y con gran poder los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y abundante gracia era sobre todos ellos [y] no había entre ellos ningún necesitado...” (Hch. 4:33-32, RVA 1960).

ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGIA PENTECOSTAL

Bernardo Campos

Cuando uno pregunta por los aspectos fundamentales de una teología confesional como la de los pentecostalismos, debe considerar varios factores que tienen que ver con el quehacer teológico y la dinámica sociocultural en la que se produce.¹

La primera cosa es reconocer que el *sujeto* de la producción teológica es complejo por su número y por su arraigo cultural. No existe un pentecostalismo homogéneo, sino por el contrario muy heterogéneo. Anterior a la discusión propiamente temática o dogmática está la de la *taxonomía*² para decidir de qué pentecostalismo estamos hablando en uno u otro tema. Mis referencias en este artículo son al pentecostalismo histórico, tradicional y muy levemente al unitario.

¹ He trabajado el proceso de la producción simbólica de la pentecostalidad en Bernardo Campos, “Lo Testimonial: un caso de teología oral y narrativa. La producción simbólica de lo pentecostal” en Carmelo Álvarez (ed.), *Pentecostalismo y Liberación. Una experiencia latinoamericana* (San José, Costa Rica: DEI, 1992), 135-141.

² Para la *taxonomía pentecostal* he distinguido cuatro corrientes importantes y dos variantes: (1) el pentecostalismo histórico, (2) el pentecostalismo clásico, (3) el pentecostalismo unitario, (4) el movimiento carismático o neo pentecostal, (5) la vertiente pentecostal apostólico-profética y (6) las “agencias de cura divina” como una variante más. Cf. Bernardo Campos, “El cristianismo pentecostal y su variedad” en Bernardo Campos, *El Principio Pentecostal: La Unidad del Espíritu, Fundamento de la Paz* (Oregón, USA: Publicaciones Kerigma, 2016), 149-157. Similar distinción para el África hace Allan H. Anderson, et. al., “Varieties, Taxonomies, and Definitions” en *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, edited by Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers, and Cornelis van der Laan (Berkeley, Los Ángeles, London: University of California Press, 2010), 18-29. Para Brasil, véase Gedeón Freire De Alencar, *Matriz Pentecostal Brasileira. Assembleias de Deus 1911-2011* (Río de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013). Cf. Bernardo Campos, “Neo pentecostal paradigms in Latin America Mission” en Vinson Synan, Amos Yong, and Miguel Álvarez (eds.), *Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered Movements Past, Present, and Future, vol. II: Latin America* (Lake Mary, FL: Charisma House Publishers, 2016).

Lo segundo tiene que ver con la *disciplina* misma (la teología), que incluye al menos cuatro grandes aspectos: la teología bíblica, teología histórica, teología dogmática y teología práctica, pero siempre en correlación con la realidad. Hablaremos por ello de la *pentecostalidad fundante* de Hechos de los apóstoles, así como su prolongación en la historia temprana y tardía.

Lo tercero es el *contexto* desde donde se hace teología que, en nuestro caso, es la realidad latinoamericana. Se busca una *correlación* de la teología con la realidad total (aspectos sociales, culturales, económicos, políticos, religiosos y otros más específicos) para procurar una comprensión global, así como una praxis consecuente.³

El mecanismo por el cual opera todo este proceso es la *hermenéutica teológica*⁴ que implica un proceso *cognoscitivo* para encontrar o donar sentido a la vida desde los elementos constitutivos de la religión: la fe de Abraham, y un proceso *pragmático* que tiene que ver con la experiencia religiosa enmarcada en la dinámica cultural de los desposeídos.

Como parte de la religión cristiana la religiosidad pentecostal comporta un sistema de *creencias*, un sistema *ritual*, *formas de organización* que se derivan de esas creencias y ritos, así como una *normatividad ética* que, en diálogo con su cultura, ilumina sus *prácticas sociales*.

Conscientes de que toda síntesis de una confesión religiosa conlleva el riesgo del reduccionismo, me atreveré a señalar solo tres aspectos que caracterizan la teología pentecostal⁵ en el contexto latinoamericano: la estructura quintuple y el eje cristológico de su teología, su pentecostalidad

³ Este factor ha sido muy bien expuesto por Augustina Luvis Núñez, *Vientos de Libertad: Un Acercamiento a la Teología Caribeña desde una Perspectiva Pentecostal*. Ponencia (inédita) presentada en el Encuentro de RELEP y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Culiacán, Sinaloa, México 6-8 de abril del 2016.

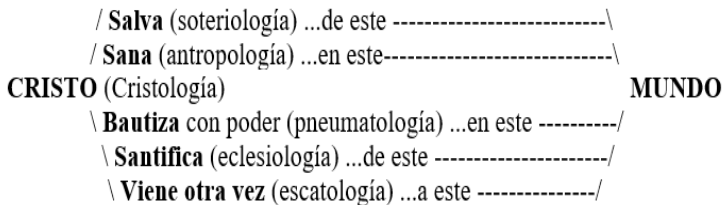
⁴ Véase una explicación extensa de esta “hermenéutica del Espíritu” en mi libro: Bernardo Campos, *Hermenéutica del Espíritu. Cómo Interpretar los Sucesos del Espíritu a la Luz de la Palabra de Dios* (Oregón, USA: Publicaciones Kerigma, 2016).

⁵ Una investigación de la universidad de Pretoria, África, mostró que lo distintivo en la teología pentecostal es su “experiencia de la presencia y poder de Dios”. Cf. Henry I. Lederle, “An Ecumenical investigation into the proprium or distinctive elements of Pentecostal Theology” en Mathew S. Clark y Henry I. Lederle et. al., *What is distinctive about Pentecostal Theology?* (Pretoria: University of South Africa, 1989), 158-171.

identitaria y la hermenéutica del Espíritu que guía el proceso de su producción.

Estructura quíntuple y eje cristológico

El aspecto principal o troncal de la teología pentecostal es el *eje cristológico* que funciona como la *estructura básica* sobre la cual giran cinco de sus principales doctrinas. Siguiendo una fórmula introducida por los misioneros pentecostales norteamericanos y caribeños, los pentecostales sostienen que Jesucristo “Salva, sana, bautiza, santifica y viene otra vez”. No es este el lugar para explicarla, pero debo decir que se trata de una estructura quíntuple que sintetiza, si se quiere, los dogmas fundamentales de la teología pentecostal en su forma religiosa o injertada.⁶ Es una *fórmula cristológica* en la que quedan conectadas soteriología, antropología, eclesiología y escatología e indica al mismo tiempo, un proceso y un programa que es posible por la acción permanente (y santificadora) del Espíritu Santo.



Por ser así, Dios manifestado en Cristo y presente por su Espíritu, salva al pecador de los poderes de este mundo malo, lo restaura en su vida física como signo de una liberación del mal (en la cosmovisión pentecostal, estar

⁶ La estructura tetrádica (de cuatro dogmas) es la más contemporánea, pero la más antigua era pentádica o quíntuple (5 doctrinas), pues la idea del bautismo en el Espíritu Santo aún no se había asimilado a la de la santificación. Esa fórmula correspondía a la tradición wesleyana y rezaba así: “Cristo justifica por la fe, santifica, bautiza, sana y viene otra vez.” Un estudio de la asimilación de la doctrina de la santificación a la del bautismo en el Espíritu Santo, puede verse en Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Grand Rapids, MI: Francis Asbury Press of Zondervan Publishing House, 1987), 87-113. Cf. también Paulo Ayres Matos, “Reflexões sobre o uso da linguagem poder na teologia de John Wesley” en Carlos Antônio Carneiro Barbosa, (org) et.al., *Teologia Pentecostal I: O que nos resta a fazer* [Coleção Pentecostalismo Volume VIII] (São Paulo: Reflexão, 2017), 37-54.

enfermo es signo de estar en pecado, aunque no en todos los casos), luego este debe buscar ser santificado o bautizado por el Santo Espíritu, recibir poder para la evangelización, y mantenerse fiel hasta que Jesucristo vuelva para instaurar mil años de paz (reino milenial).

Soteriología

Cristo Salva. La salvación consiste en una liberación del pecado, de la Ley y de la muerte. La gracia redentora de Jesús, opera en los no creyentes a través del evangelio como Palabra de Dios. Se acepta que la salvación es por gracia divina, pero se insiste en que los creyentes deben esforzarse para conservarla porque se puede perder.

Antropología

Cristo Sana. La sanidad divina incluye cuerpo y alma. Se trata de la restauración de la salud plena en la vida de las personas. Incluye milagros y sanidades tanto del cuerpo como del alma. Esta última es conocida como *sanidad interior*. Es común o recurrente el ejercicio de los carismas, entre ellos el de sanación, durante el culto y fuera del culto, para la sanidad de los enfermos y milagros como parte frecuente de su ethos y estilo de vida.⁷ Las manifestaciones del Espíritu Santo como las posesiones demoníacas, siempre lo hacen a través del cuerpo. En el culto, los pentecostales se expresan mucho con su corporeidad.

Correspondencia humana

Cristo Santifica. La santificación es tanto un acto como un proceso necesario, que empieza con la conversión y se afianza con el bautismo en agua, sacramento de la iglesia, cuerpo de Cristo. Se entiende que la santificación es obra del Espíritu quien acusa de pecado, de justicia y de juicio, pero el creyente santificado en Cristo debe santificarse permanentemente. Si es necesario cada día, y cuidar su salvación como si la pudiera perder. En este

⁷ Así en Brasil: Jonatas Câmara y Ana Lúcia (organizadores), *Histórias Entrelaçadas: 100 anos de Milagres na Assembleia de Deus No Amazonas* (Manaus, Brasil: Faculdade Boas Novas-IEADAM, 2017). Y en el pentecostalismo de Puerto Rico: Helen Santiago, *El Pentecostalismo de Puerto Rico. Al compás de una fe Autóctona 1916-1956* (Puerto Rico: Edición de la autora, 2015).

aspecto la mayoría de pentecostales son *arminianos*⁸ y rechazan la predestinación.

Eclesiología

Cristo bautiza. Bautizados en Cristo, el bautismo en el Espíritu Santo opera como consejero para la perseverancia de los santos. Se habla de llenura del Espíritu para el cumplimiento de la misión a las naciones, en algunos casos con la evidencia de hablar en otras lenguas para el reconocimiento del bautismo con el Espíritu Santo. Se le adjudica a los pentecostales la centralidad de la pneumatología, por su relación con los dones, ministerios y operaciones del Espíritu, y no es del todo cierto. En realidad, se trata de una *pneumatología cristológica*⁹ o bien una *cristología pneumática*. Por lo demás la eclesiología pentecostal favorece el tipo iglesia como pueblo de Dios o comunidad de los santos, la *Sanctorum Communio*.¹⁰

Escatología

Cristo Viene por segunda vez. La escatología pentecostal tiene como punto central la Segunda Venida del Cristo resucitado como esperanza del

⁸ El arminianismo, surgido en el siglo XVI sustenta la salvación en la cooperación del hombre con la gracia divina a través de la fe. Después de la muerte de Jacobo Arminio (en 1609), sus principios se formularon en el manifiesto de *cinco puntos Remonstrans*, publicado en 1610 (por lo que sus seguidores también pasaron a denominarse “remonstrantes”). “Remonstrancia” es una “expresión de oposición o protesta”, que en este caso fue una queja contra la doctrina calvinista de la predestinación que figura en la confesión belga.

⁹ Ives Congar, *A palavra e o Espírito* (São Paulo: Loyola, 1989), 137ss; Hermann Brandt, *O Risco do Espírito* (São Leopoldo: Sinodal), 197, citado por David Mesquiati de Oliveira, “Lutero, O Espírito Santo e os pentecostais” en Roberto E. Zwetsch (org.), *Lutero e a Teologia Pentecostal* (São Leopoldo: Sinodal, 2017), 32-56.

¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* (Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. 1) annotated edition. Edition. USA: (Translated from the German edition edited by Joachim von Soosten) Library of Congress Cataloging-in-publication-Data, 1998, citado por el hermano François, de Taizé, *La actualidad de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945): Un retrato en* http://www.taize.fr/es_article-4891.html (consultado el 11.09.2018).

mundo¹¹ y el establecimiento definitivo de su Reino. Muchos pentecostalismos han adoptado la doctrina jesuita del rapto y la han asimilado como suya. Y en esto no hay acuerdo unánime. Algunos pentecostales más informados en ciencias bíblicas, niegan la interpretación del rapto secreto o arrebatamiento de la iglesia. No obstante, los que siguen esta interpretación aseguran que el rapto sucederá antes de la Gran Tribulación, a fin de que la iglesia no sufra.¹² La escatología pentecostal es casi siempre *premilenarista*, cuyos subtemas suelen ser: la resurrección, la segunda venida y el Reino milenario, el juicio y el Reino eterno. Este esquema no significa una negación de otras doctrinas, sino solo un énfasis. Así lo reconoce también el teólogo metodista José Míguez Bonino.¹³

La pentecostalidad identitaria

La identidad social pentecostal se construye en la comunidad cultural. Desde el comienzo hasta el final del culto se da un proceso gradual y ascendente orientado siempre a lograr un “contacto con el cielo” por el éxtasis. Así, un culto típico Pentecostal como espacio donde se genera el *éxtasis místico*¹⁴ comprende los siguientes momentos: (a) cánticos, (b) oración de apertura, (c) clausura del tiempo profano, (d) etapas de progresión

¹¹ Ailton Martins, “A esperança no pentecostalismo clássico: uma proposta para escatologia do Espírito a partir da experiência da práxis da fé pentecostal”, en David Mesquiati de Oliveira, Ismael de Vasconcelos Ferreira, y Maxwell Pinheiro Fajardo (organizadores), *Pentecostalismos em Perspectiva* (São Paulo, Brasil: Edições Terceira Via-RELEP, 2017), 341-355.

¹² Guy P. Duffield y Nathaniel M. Van Cleave, *Fundamentos de Teología Pentecostal* (Segunda Edición) (Traducción hecha por auspicio de Life Pacific College), 568-569. Cf. también: Douglas Farrow, *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); William Bousset, *La leyenda del Anticristo*, trans. A. H. Keane (London: Hutchinson & Co., 1896); Andrew R. Anderson y Puerta De Alexander, *Gog y Magog y las Naciones incluidas. Monografías de la medieval Academy of America, n° 5* (Cambridge, MA.: medieval Academy of America 1932).

¹³ José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo Latinoamericano* (Buenos Aires ~ Grand Rapids: Nueva Creación y William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 65.

¹⁴ El termino místico es una categoría que señala como característica de lo divino su presencia en la experiencia religiosa y se caracteriza por decir: “El mismo Dios está aquí presente.” El fenómeno místico es “Una tentativa de trascender todos los ámbitos del ser finito con el objeto de unir el ser finito con el infinito.” Paul Tillich, *Teología Sistemática II* [Existencia y Cristo] (Salamanca: Sígueme, 1982), 115-117.

mística, (e) oración de cierre, (f) misión o extensión del tiempo sagrado sobre el tiempo profano.¹⁵

En el culto pentecostal la afirmación de la trascendencia, de lo santo, de lo indecible, se realiza por oposición a lo humano temporal. Se afirma lo hondamente pecaminoso de la sociedad. El culto “*glossohablante*” es una reproducción arquetípica de un lenguaje gestual primal. Aunque se busca el éxtasis místico, no termina evadiendo las realidades terrestres (escapismo o alineación) ni tampoco es una reproducción del dualismo gnóstico que opone bien y mal. Se trata, en todo caso, de la reproducción y representación moderna en formas arcaicas de la experiencia de lo sagrado. Una forma cultural de recrear el orden cósmico en el que el rito prevalece sobre el concepto, la danza sobre la tesis, el gesto sobre el verbo, sin oponerse necesariamente al discurso teórico. La “*glosolalia*” es un lenguaje que el propio orante puede no entender, pero comporta un sentido simbólico. No es un idioma necesariamente, pero podría serlo también. Lo más importante de la glosolalia no es su traducción, sino su *significación* como sentido en medio de un culto; sentido que rompe con el lenguaje cotidiano, directo, simple y humano, como si connotara que se está en *otro ámbito* de la realidad: *la realidad de lo sagrado*.

Referencia universal y clave de lectura en la teología pentecostal

Para el pentecostalismo, el acontecimiento de Pentecostés (y por eso mismo el Libro de los Hechos) es una referencia universal arquetípica y además una clave de lectura de la Biblia. Es como un parteaguas, entre los dos pactos.¹⁶

Los pentecostales creen que en el fondo de toda iglesia profesamente cristiana *hay una pentecostalidad latente o manifiesta*. Y esto es así, por las siguientes razones:

¹⁵ Bernardo Campos, “Estructura y Morfología del Culto Pentecostal” © 2016 Bassel Publishers. Segunda Edición: Digital. Lima, Perú: 2004 disponible en <https://www.academia.edu/25378386/estructura-y-morfologia-del-culto-pentecostal>.

¹⁶ Eleutirio Uribe Villegas, *Unicidad y Revelación del Nombre: Una Exégesis de Hechos 2:1-41* (México: RELEP, 2016). Ponencia (inérita) presentada en el Encuentro de RELEP y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Culiacán, Sinaloa, México 6-8 de abril del 2016.

En primer lugar, hay que decir que el acontecimiento de Pentecostés es un proto-fenómeno del cristianismo históricamente constituido. (a) *Es anterior en su calidad de Promesa* en el sentido de que lo funda y lo permea en aquello que le es fundamental: ser y dar testimonio de la presencia del Jesús Resucitado, hecho Señor y Cristo. (b) Es el acontecimiento cristológico que *da comienzo escatológico a la Iglesia, en virtud del Reino prometido*. (c) La pentecostalidad *no es por lo tanto un epifenómeno* del cristianismo, como podría sugerir la presencia actual de los pentecostalismos o las experiencias pentecostales posteriores al hecho crístico post pascual o post pentecostal.

En segundo lugar, el acontecimiento Pentecostal, en lo que tiene de primordial y fundante, es el “lugar simbólico” de remisión al que está referido toda la mediación histórica de la iglesia universal de Jesucristo, vale decir toda iglesia cristiana.

Pentecostés es para los pentecostales el “lugar de referencia” histórica fundante (*locus theologicus*), no en el sentido normativo como si la vida de los primeros cristianos (iglesia primitiva) se constituyera en “modelo” de los siguientes. Lo es más bien en su calidad de ejemplo de la voluntad comunitaria para auto-entenderse, auto-crearse, a partir del acontecimiento Pentecostal en tanto acontecimiento crístico, que es lo mismo decir: *en virtud de la pentecostalidad*.

En tercer lugar, la referencia contemporánea a la iglesia primitiva como experiencia fundadora tiene vigencia aún hoy por su carácter de *arquetipo* para nosotros, porque lo es desde nosotros. Desde este punto de vista, es lícito buscar y hallar una *pentecostalidad* latente o manifiesta en toda “catolicidad”. En otras palabras, “allí donde exista una comunidad religiosa informada por la “catolicidad”, allí habrá también una pentecostalidad latente o manifiesta.

Es posible replicar, sin embargo, que el “*pentecostalismo primitivo*” tal vez no sea coetáneo al “*catolicismo primitivo*”¹⁷ Esta hipótesis tendría en cuenta sólo un aspecto del problema: Que, en esencia, tal como se puede derivar de los sinópticos, ya hay un catolicismo primitivo en la experiencia de Jesús y sus discípulos, más no se ve claramente la “*pentecostalidad*”.

¹⁷ Gerd Theisen, *La Religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca: Ediciones Sígueme), 2002.

La pentecostalidad nota esencial de la iglesia

La pentecostalidad es una *nota esencial de la iglesia*¹⁸ pues es el soporte de las otras notas o propiedades. La apostolicidad, la santidad, la unidad y la catolicidad de la iglesia sólo son posibles gracias a la pentecostalidad, en la medida que representa el hecho de Cristo, presente en Espíritu y dando comienzo a la era de la iglesia, hasta la Parusía. Sin la pentecostalidada, no sería posible la catolicidad, ni la unidad ni la santidad. La pentecostalidada impulsa y da sentido a la apostolicidad.

Hermenéutica del Espíritu teología Pentecostal

El quehacer teológico pentecostal

El quehacer teológico pentecostal es fundamentalmente *pragmático*. Si es necesario, toma de aquí y de allá para expresarse - construye y produce con elementos de diversas teologías según le parezca mejor. Obviamente esta producción tiene sus riesgos y las consecuencias muchas veces son fatales, si no heréticas. Es básicamente una hermenéutica contextual. En síntesis, diríamos que interpreta la Biblia de manera intuitiva, científica y contextual (Procesual); lee los acontecimientos con la iluminación del Espíritu Santo (inspiracional); lee los acontecimientos a la luz de las profecías bíblicas. Busca su cumplimiento en la Historia mundial (Profética, histórica); actualiza el sentido del texto en su experiencia cotidiana, lo contextualiza (experiencial); favorece la experiencia para vivir el texto bíblico de manera congenial con el hagiógrafo (congenial). Procura ver siempre

¹⁸ He defendido esta tesis en Bernardo Campos, “El pentecostalismo en el contexto indígena: La ansiedad por la hominización”. Disertación en el Simposio de la Conferencia Episcopal Alemana en cooperación con el Grupo Científico de Trabajo para tareas de la Iglesia Universal de la Conferencia Episcopal Alemana (Centro Marista de formación). Ciudad de Guatemala: 06-09 de agosto de 2018. Aunque el desarrollo completo de la teoría de las notas es un fenómeno posterior a la Reforma, hay sin embargo indicios anteriores en san Agustín. Señala cinco signos que certifican que nos encontramos en la Iglesia: la verdadera sabiduría, la denominación de “católico”, el acuerdo de la gran mayoría, los milagros, la sede de Pedro y la sucesión episcopal. Pero las cuatro propiedades de la Iglesia — que es una, santa, católica y apostólica — calificada por Tomás Aquino como notas positivas se encuentran ya en el credo de Nicea. Bonifacio VIII menciona las mismas cuatro en su bula *Unam sanctam* (1302). Sería, sin embargo, Juan de Ragusa, en su *De Ecclesia* (1433-1435), el primero en elaborar lo que más tarde sería la teología de las notas. Trata allí de responder a la pregunta: “¿Dónde está la Iglesia católica?”, y para ello adopta los signos propuestos por Agustín. Cf. <http://mercaba.org/DicEC/N/notasdelaiglesia.htm>.

lo extraordinario en la narración (Trascendental). Busca siempre la aplicación práctica (por eso pragmática).

Desde sus orígenes ha sido profundamente cristológica (“Cristo: Salva, Sana, Santifica [Bautiza], Viene otra vez”), pero al mismo tiempo es pneumatológica (espiritualizante), apocalíptica (milenarista), pero no mesiánica. Es escatológica (relaciona todo con la Parusía). Su hermenéutica es casi siempre grupal o comunitaria (pluricultural).

En suma, diríamos que es una *teología artesana* porque construye el dato teológico con lo que encuentra a la mano, como quien hace un mosaico de piedras o de lozas de colores, o una cobija con pedacitos de telas (interculturalidad y mestizaje).

La hermenéutica del Espíritu (HDE)

La HDE no es sólo la “inteligencia de la fe” (*intellectus fidei*), en sentido de comprensión racional. Es también y sobre todo una *actualización* vital y concreta, una praxis, y una *prolongación* del evento suscitado por el mensaje del texto bíblico que se hace carne en la experiencia religiosa cotidiana, tras un encuentro *actual* con el resucitado.¹⁹ Chiquete, siguiendo a J. Sobrino, señala que la teología pentecostal (en tanto hermenéutica) no se ha caracterizado por ser un *intellectus fides*, sino más bien un “*intellectus amoris et misericordiae*” (inteligencia de amor y misericordia) como un saber de Dios.²⁰

Desde esta óptica, la experiencia pentecostal antigua, como la actual, son una experiencia genuina del Espíritu Santo en una comunidad de creyentes que se autodefinen como “pentecostales”, es decir, continuadores de la experiencia de Pentecostés. El mismo apóstol Pedro interpretó *por el Espíritu* la experiencia de judíos y prosélitos el día de Pentecostés. Pedro, que es el primer teólogo pentecostal, conectó la experiencia de Pentecostés con la profecía de Joel para los últimos tiempos y actualizó así *–in actu–* el mensaje del texto bíblico antiguo.

¹⁹ Bernardo Campos, *Hermenéutica del Espíritu. Cómo Interpretar los Sucesos del Espíritu a la Luz de la Palabra de Dios* (Oregón, USA: Publicaciones Kerigma, 2016), 60.

²⁰ Daniel Chiquete, *Haciendo Camino al andar: Siete ensayos de Teología Pentecostal* (Costa Rica: Lara Segura & Asoc. 2007), 30-32.

Esa experiencia de Pedro, repetida por los cristianos a lo largo de los siglos, ha dado lugar a lo que he llamado *Pentecostalidad* - una construcción teológica que opera como un criterio epistemológico para hablar de la vocación de universalidad de la iglesia, y que, como categoría, permite superar las aporías de la novedosa pero precaria historización e institucionalización de los pentecostalismos. Es, al mismo tiempo, una *notae*²¹ de la iglesia. La *Pentecostalidad* es así una experiencia universal que expresa el acontecimiento de Pentecostés en su calidad de principio ordenador de la vida de aquellos que se identifican con el avivamiento pentecostal y, por ello mismo, construyen desde allí una *identidad pentecostal*.²²

En resumidas cuentas, la pentecostalidad sería así el principio y práctica religiosa tipo, informada por el acontecimiento de Pentecostés; una experiencia universal que eleva a la categoría de “principio” (arqué ordenador) las prácticas pentecostales y post-pentecostales que intentan ser concreciones históricas de esa *experiencia primordial* - primordial en cuanto fundante de la experiencia presente y en cuanto donadora de sentido e identidad a las nuevas experiencias.²³

Hoy, a la luz de las nuevas vivencias de la Iglesia iberoamericana (española y lusitana) con relación a las acciones del Espíritu de Dios, asistimos a una expresión más universal de la pentecostalidad. Esa *pentecostalidad* atraviesa formas confesionales de todo tipo y genera, en consecuencia, novedosas y alarmantes configuraciones religiosas. Gran parte de los neo

²¹ Sobre el sentido, estatuto, función ecuménica, vínculo, alcance escatológico, y acción presente de las “notas” eclesiales, véase el interesante comentario de Christian Duquoc, *Iglesias Provisionales. Ensayo de eclesiología Ecuménica* (Madrid: Cristiandad, 1986), 101-137. En latín *notae* designa la idea de marca, característica o cualidad que describe la naturaleza de la iglesia. Entre las *notae* de la iglesia están: la santidad, la apostolicidad, la unidad, la catolicidad y –yo añadiría, ahora — la pentecostalidad que las entrecruza.

²² Gabriel O. Vaccaro, *Identidad Pentecostal* (Quito, Ecuador: CLAI, [edición ampliada y corregida] 1990), describe muy bien las características de esta identificación. Cf. Bernardo Campos, *La Madurez del Hermano Menor. Apuntes sobre el Sujeto de la Producción Teológica Pentecostal*, Lima, Perú: 2012. Un estudio de nuevas tendencias y modelos emergentes puede verse en Víctor Breno Farias Barrozo, “Fases do pentecostalismo brasileiro: Esboço de uma cartografia do campo pentecostal no Brasil”, en David Mesquiati de Oliveira, Ismael de Vasconcelos Ferreira, y Maxwell Pinheiro Fajardo, (organizadores), *Pentecostalismos em Perspectiva* (São Paulo, Brasil: Edições Terceira Via-RELEP, 2017), 97-106.

²³ Bernardo Campos, *De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia* (Quito, Ecuador: CLAI, 1997), 90.

pentecostalismos (tal vez no todos) denotan cambios en la dinámica cristiana global, tanto así que ya no parecen pentecostales. Por su nuevo rostro parecen otra cosa distinta. Conservan elementos o aspectos de la religión antecedente, pero muestran formas nuevas en su sistema de creencias, sus actos rituales, sus formas de organización, sus normas éticas y sus prácticas públicas. Son *híbridos* en la categoría de Farias Barrozo.²⁴

El movimiento pentecostal es el producto de avivamientos, o mejor, la continuidad de varios otros avivamientos antecedentes. Ningún avivamiento es estático o parecido a otro. Cada avivamiento es único. Por lo general un avivamiento es generador de experiencias nuevas, y hasta provoca una revolución en la gente y en el entorno. La cresta de la ola de un avivamiento tiene un tiempo de duración (¿20, 50, 100 años?) y luego desciende. Mientras dura, arrastra consigo a propios y extraños. Luego que pasa, deja un gran vacío. Pero *algo nuevo* ha nacido y los que quedan tienen que lidiar entre sí para acomodarse a la nueva situación. Unos se adaptan, otros se resisten. El dilema es *adaptarse o morir*. Es verdad que toda gran conmoción en las iglesias no es necesariamente un avivamiento. Cuando un avivamiento es genuino, elimina resistencias y envuelve a los que se disponen (a los que se abren al Espíritu) en un manto de paz y tranquilidad de espíritu. Se produce el arrepentimiento, convicción de pecado, celo santificador, retorno a la palabra de Dios, así como una sed de Dios y de su presencia, aparte del gozo y alegría que corren como ríos,²⁵ y un sinfín de manifestaciones extraordinarias.

Con el avivamiento nace también una *nueva racionalidad*, una nueva mentalidad y con ella nuevas conductas religiosas y nuevas teologías. Emergen nuevos discursos tendientes a explicar las nuevas prácticas. Los ritos que dramatizan las nuevas creencias cambian, sorprenden y escandalizan.²⁶ La organización anterior se diluye porque ya no sirve para la nueva época que

²⁴ Farias Barrozo, *op.cit.*, 102

²⁵ Alfonso Roper y Philip E. Hughes, *Teología Bíblica del Avivamiento. Avívanos de nuevo* (Barcelona: CLIE, 1999), 86-90.

²⁶ Rodrigo Moulian Tesmer, *Metomorfosis Ritual. Desde el Ngillatun al Culto Pentecostal. Teoría, historia y etnografía del cambio ritual en comunidades mapuche williche* (Valdivia, Chile: Eds. Kultrún, 2012), 517-529.

se está iniciando. El carisma quiebra la institución religiosa.²⁷ Aparece una nueva normatividad ética y se instala una nueva moral.²⁸ Nuevas formas de asociación dan lugar a nuevas formas de convivencia social impactando de muchas formas sobre la sociedad más grande. Como es obvio, se requerirá una *nueva hermenéutica* para interpretar la nueva situación. Tal es la dinámica de la teología pentecostal.

²⁷ Sobre la rutinización del carisma, cf. Max Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México: FCE, 1964, 2002), 197-201.

²⁸ Elton Fernandes de Souza, “Conflitos entre pentecostais: representações da igreja universal do Reino de Deus no âmbito da Igreja Evangélica Assembleia de Deus do Brasil (1990-2009)” en Alfredo Dos Santos Oliva y Antônio Paulo Benatte (orgs.), *Cem Anos de Pentecostes. Capítulos da História do pentecostalismo No Brasil* (São Paulo: Fonte Editorial, 2010), 249-284.

T.B. BARRATT Y EL ORIGEN DE SU CONCEPTO DE ‘LENGUAS MISIONERAS’

Geir Lie

En las últimas décadas, muchos pentecostales y no pentecostales han considerado que la glosolalia¹ – el hablar en lenguas - es el “rasgo más característico” del movimiento pentecostal.² Sin embargo, los primeros pentecostales generalmente entendían que la glosolalia era secundaria y surgía de lo que podría caracterizarse como un sistema de creencias “milenaristas”.³ Mi propósito en este artículo es sugerir que este sistema de creencias no solo fue representativo del pentecostalismo norteamericano, sino que también fue el mensaje inicial de Thomas Ball Barratt (1862-1940), fundador del pentecostalismo en Noruega y el instrumento indirecto para difundir el avivamiento pentecostal a otros países de Europa occidental.

¿Cómo entró el concepto de ‘lenguas misioneras’ en el pentecostalismo norteamericano?

Es de conocimiento común entre los estudiosos pentecostales que Charles F. Parham, fundador del pentecostalismo en los Estados Unidos, predicó

¹ *Glosolalia* implica hablar en lenguas sin significado comprensible, mientras *xenolalia* implica hablar en una lengua natural sin entender el significado de sus propias palabras.

² Donald Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991), 15.

³ David William Faupel, *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 18. El “milenarismo” ha sido definido, no solamente como una creencia en que “el mundo existente fuera malvado y sin posibilidad de experimentar redención por ningún esfuerzo humano”, sino también como una creencia en “la destrucción inminente de este mundo y la creación de uno nuevo”. Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1992), 229-30.

un mensaje milenarista. Parham fue influenciado por Frank W. Sandford⁴, participante del movimiento de Santidad, quien por su parte estaba influenciado por otros milenaristas que creían que la inminente venida de Cristo sería precedida por un avivamiento mundial. Inspirado por Sandford, Parham creía que el don de hablar en lenguas funcionaría como una tremenda herramienta de evangelización, ya que implicaba hablar idiomas humanos. Una adolescente estadounidense, Jenny Glassey, “a quien supuestamente el Espíritu Santo había capacitado con una docena de dialectos africanos y varios otros idiomas,”⁵ salió de los Estados Unidos en diciembre de 1895 con la intención de ir a Sierra Leona como misionera. Sandford publicó partes de su testimonio en su revista *Tongues of Fire*, y Parham hizo lo mismo en su propio periódico *Apostolic Faith* en 1899, informando a sus lectores que ella podía “leer y escribir, traducir y cantar en el idioma mientras estaba fuera del éxtasis y podía hacerlo hasta ese momento.”⁶

La principal diferencia entre Sandford y Parham fue la creencia del primero en que el don de lenguas representaba solo *uno* entre varias posibles manifestaciones espirituales que acompañaban a la iglesia de los últimos tiempos. Mientras que Parham estaba convencido que la glosolalia era la clave para difundir el evangelio con eficacia en todos los rincones del mundo que, a su vez, marcaría el regreso de Cristo. Además, para Parham, hablar en lenguas era la evidencia para saber si alguien había recibido el bautismo en el Espíritu Santo.

Parham parece haber mantenido su identificación de las lenguas con idiomas humanas, destinadas al uso misionero, hasta su muerte. Era natural, entonces, que Parham transmitiera ese concepto a sus seguidores. Por ejemplo, Agnes N. Ozman, una de los primeros seguidores de Parham,

⁴ Sandford (1862-1948) estableció el ‘Holy Ghost and Us Bible College’ en Shiloh, Maine en 1895. Seis años después declaró que era apóstol y unos meses después que Dios le había capacitado con el mismo espíritu que había en el profeta Elías del Antiguo Testamento. De verdad, Sandford creía que él era uno de los dos testigos de Apocalipsis 11. Hay dos biografías acerca de Sandford: William C. Hiss, “Shiloh: Frank Sandford and the Kingdom, 1893-1948.” (Boston: Tufts University: Ph.D. diss., 1978) y Frank Murray, *The Sublimity of Faith* (Amherst, NH: The Kingdom Press, 1981).

⁵ Gary B. McGee, *Miracles, Missions and American Pentecostalism* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2010), 69.

⁶ Charles F. Parham, “The Gift of Tongues.” *Apostolic Faith* (Topeka), 3 de mayo, 1899. Citado en McGee, *ibid.*, 73.

recibió el don de lenguas el 1 de enero de 1901. Esta le pidió que orara por ella con la imposición de manos “ya que esperaba salir como misionera”. Agnes concluyó que el lenguaje sobrenatural que había recibido era “el idioma chino”, sin identificar el dialecto particular (como el cantonés o el mandarín).⁷ Dos días después, el mismo Parham afirmó haber recibido “la lengua sueca, que luego cambió a otros idiomas”.⁸ Algunos de los estudiantes de Parham estaban convencidos que bajo la inspiración del Espíritu Santo, incluso podían *escribir* en idiomas extranjeros que nunca habían aprendido.

Por su parte, William J. Seymour, quien había sido enseñado por Parham, durante cinco semanas antes de llevar el mensaje pentecostal a Los Ángeles en febrero de 1906, inicialmente también creyó en el don de lenguas misioneras. Parham había afirmado que aquellos bautizados en el Espíritu Santo, “lograrían ser reconocidos como miembros de la esposa de Cristo en la ocasión de la Segunda Venida. Estos serían aquellos sacados por el arrebatamiento, que evitarían las pruebas horribles de los siete años de tribulación. Al regresar con Cristo durante la segunda etapa de su aparición, estos ocuparían cargos importantes en la administración del gobierno milenial.”⁹

Seymour había sido presentado a Parham a través de la señora Lucy F. Farrow. Seymour era pastor de una iglesia de Santidad afroamericana en la ciudad de Houston, Texas. Lucy había hablado en lenguas y había dado todo su apoyo al mensaje pentecostal de Parham. Un mes después de la llegada de Seymour a Los Ángeles, este fue acompañado por ella y Joseph A. Warren. Ambos eran partes del ministerio de Parham a los afroamericanos de Houston.

Seymour había dejado Houston en febrero para pastorear una iglesia de Santidad en 1604 East Nineth Street, fundada por Julia W. Hutchins. Sin embargo, después de aproximadamente una semana de predicación, Seymour fue expulsado de aquella iglesia y comenzó reuniones de oración independientes, primero en la casa de Edward S. y Mattie Lee, quienes,

⁷ Citado de James R. Goff, *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism* (Fayetteville, Arkansas: The University of Arkansas Press, 1988), 67.

⁸ Goff, *ibid.*, 68.

⁹ Goff, *ibid.*, 78.

según el historiador pentecostal Cecil M. Robeck, Jr., vivían “cerca de la esquina de la Union y West First Street (ahora Beverly Blvd.)”, y luego, en la casa de Richard y Ruth Asherry en la 214 (ahora 216) N. Bonnie Brae Street. “El grupo central de Seymour estaba compuesto por unos quince afroamericanos, incluidos cinco niños,”¹⁰ pero la multitud creció rápidamente. Tanto Anders Gustaf Johansson, un inmigrante sueco que usó el nombre estadounidense Andrew G. Johnson, y al menos dos compatriotas más, encontraron su camino a las reuniones de oración en la casa de la Bonnie Brae Street y a otros lugares. Cuando las reuniones se trasladaron a la 312 Azusa Street en abril, no pasó mucho tiempo antes de que comenzara la asistencia masiva.

Edward Lee, el anfitrión de Seymour, fue el primero en experimentar el bautismo del Espíritu en Los Ángeles. Varios afroamericanos tuvieron una experiencia similar en las reuniones de oración de la Bonnie Brae Street, mientras que el primero en recibir un encuentro específico con el Espíritu Santo en el edificio de la calle Azusa fue un “jornalero latino, presuntamente tocado por el poder del Espíritu Santo mientras preparaba la Misión de la Fe Apostólica (Apostolic Faith Mission) para el servicio del sábado.” Ese día, el trabajador, probablemente mexicano, estaba “limpiando el local de escombros, un día antes de que la misión se abriera.”¹¹

Las reuniones de la calle Azusa pronto atrajeron a “varios grupos étnicos: negros, blancos, latinos, asiáticos y nativos americanos.”¹² Algunos investigadores recientemente han afirmado que Barratt asistió a las reuniones, pero eso no parece ser el caso. Más bien, fue durante una visita a los Estados Unidos en 1905-6, para recaudar fondos para su Misión de la Ciudad (Bymisjonen) en Christiania (Oslo), que se enteró del avivamiento de la calle Azusa. Barratt mantuvo correspondencia con Ida May Throop, Clara Lum, Benjamin H. Irwin y Glenn Cook, empleados de la misión de la calle Azusa, quienes trataron de instruirlo sobre cómo recibir el bautismo en el

¹⁰ Cecil M. Robeck, *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement* (Nashville, Tennessee: Nelson Reference & Electronic, 2006), 64.

¹¹ Gastón Espinosa, “The Holy Ghost is here on Earth? The Latino Contributions to the Azusa Street Revival.” *Enrichment*. Primavera 2006: 119. Véase también Gastón Espinosa, *Latino Pentecostals in America: Faith and Politics in Action* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014), 35-36.

¹² Robeck, *ibid.*, 88.

Espíritu.¹³ El 11 de octubre, incluso, recibió una carta personal de Seymour.¹⁴

La historia de Barratt y su papel en los orígenes del movimiento pentecostal en Noruega es bastante conocida entre los estudiosos pentecostales. Como ya se indicó en la introducción, el propósito de este artículo no es solo problematizar una afirmación previa de que el pentecostalismo noruego en su etapa inicial *no* reflejaba el concepto de lenguas misioneras, sino también sugerir que la identificación del pentecostalismo temprano, como un movimiento milenarista, no fue una tesis original con Robert Mapes Anderson, cuando publicó su primera edición de *Vision of the Disinherited* en 1979.¹⁵ Esta tesis se expuso a principios de 1928, en una larga nota a pie de página, a menudo pasada por alto. El libro noruego, *Dommedagsventing* (Esperando el día del juicio) con el subtítulo *Millennismen og dens innslag i norsk kristenliv* (El milenarismo y su impacto en la vida de la iglesia noruega), del autor Thorstein Gunnarson, solamente toca el tema del pentecostalismo de manera superficial. Según Gunnarson, Barratt y sus colegas pentecostales, tanto en Europa como en los Estados Unidos, básicamente predicaban un mensaje escatológico sobre el inminente regreso de Cristo. “El inminente milenio y su aún más inminente arrebato serán precedidos por un nuevo pentecostés del Espíritu.” Luego el autor dice que está citando a Barratt, aunque no está seguro si parafrasea o está citando una supuesta fuente de Barratt escrita durante su fase pentecostal más temprana, una fuente que no he logrado localizar: “Lo que ahora sucede, escribió Barratt, es solo el comienzo. La obra [de Dios, es decir, el avivamiento pentecostal] penetrará en todos los sitios y preparará a las

¹³ David D. Bundy, “Spiritual Advice to a Seeker: Letters to T.B. Barratt from Azusa Street, 1906.” *Pneuma* 14 (1992): 62-75. Trágicamente, los materiales no publicados de Barratt se han almacenado en la Biblioteca Nacional de Oslo, donde existe poca o ninguna comprensión sobre la importancia de preservar estos materiales con fines de investigación. La invaluable correspondencia de Barratt se está volviendo más difícil de leer de un año a otro debido al papel ácido en el que aparecen sus letras.

¹⁴ Thomas Ball Barratt, *Erindringer* (Oslo: Filadelfiaforlaget, 1941), 114; Thomas Ball Barratt, *When the Fire Fell and an Outline of My Life* (Oslo: Alfons Hansen & Sønner, 1927), 120.

¹⁵ En la parte atrás de la portada del libro de Anderson (reimpresión en 1992), Gary B. McGee escribe: “Desde la primera publicación de la *Vision of the Disinherited* de Anderson, los estudiantes del pentecostalismo han sido desafiados por su tesis sobre los orígenes del movimiento.”

naciones para el regreso de Cristo.” Luego Gunnarson continuó con sus propias palabras: “La modesta Misión de la Ciudad de Barratt en realidad se convertiría en un tipo de misión hacia Europa [como tal], que, a su vez, es una misión para los gentiles: una misión de predicación que abarca a todos los pueblos que atacarían a las masas paganas con un fervor profético de lenguas xenolíticas entendidas por los oyentes – lo que haría innecesario el complicado estudio de la lingüística. Durante esa fase inicial y experimental, hubo varios hombres y mujeres que, de acuerdo con este tipo de fe, llegaron a los confines de la tierra con su evangelio optimista.”¹⁶ Citando la nota de Gunnarson, en un previo artículo en noruego, añadí las siguientes palabras: “Desafortunadamente, Gunnarson no revela qué fuentes de Barratt ha consultado, y existe una incertidumbre sobre si cita literalmente a Barratt o parafrasea.”¹⁷

¿Cómo entró el concepto de lenguas misioneras en el pentecostalismo noruego?

¿Cómo llegó Gunnarson a la conclusión de que el pentecostalismo era un movimiento milenarista? Me resulta difícil creer que se haya equivocado, pues según el mensaje pentecostal se corresponde perfectamente con la orientación escatológica del pentecostalismo estadounidense durante su fase inicial. De hecho, esa enseñanza de las lenguas como un signo escatológico y como una legitimación del mensaje de los misioneros, con

¹⁶ Thorstein Gunnarson, *Dommedagsventing: Millennismen og dens innslag i norsk kristendom* (Bergen: A/S Lunde & Cos Forlag, 1928), 76. Mi traducción.

¹⁷ Geir Lie, “Apostler og aposteltjeneste i internasjonal pinsekristendom.” *Refleks* 1-1 2002: 6 (nota 6). Mi traducción.

respecto al inminente regreso de Cristo, duró hasta 1908-9¹⁸ (cuando varios de los misioneros regresaron a su país de origen “en decepción y fracaso”¹⁹), aunque al parecer, Parham nunca renunció a esta doctrina.²⁰ Desde 1909, las lenguas se redefinieron como un “lenguaje celestial” (glosolalia), aunque Dios, excepcionalmente, podría dar a alguien un lenguaje humano (xenolalia) que nunca habían aprendido de forma natural, como fue el caso con los 120 creyentes en el Día de Pentecostés. Sin embargo, esta redefinición del propósito de la glosolalia no se publicó abiertamente, y poco a poco la gente pareció olvidar que el concepto de lenguas

¹⁸ McGee afirma (p. 105) que “la esperanza de las lenguas como don lingüístico para predicar había comenzado a disminuir en 1908.” Citando a Darrin Rodgers, *Northern Harvest: Pentecostalism in North Dakota* (Bismarck, North Dakota: North Dakota District Council of the Assemblies of God, 2003), McGee afirma además en la misma página que “en un desarrollo relacionado y en contraste con la idea de que las lenguas siempre representaban lenguas humanas no aprendidas, algunas empezaron a identificar las lenguas como las lenguas de los ángeles (1 Corintios 13: 1), un fenómeno que también destacaba la adoración. Esto surgió ya en febrero de 1904 en Audubon, Minnesota, donde A.O. Morken [no relacionado con el círculo que rodeaba a Parham y tampoco al avivamiento de la calle Azusa] describió las lenguas escuchadas en los cultos allí como “lenguajes angelicales”. Morken era un inmigrante noruego en América, y su testimonio fue publicado en *Folke Vennen*, un periódico evangélico de lengua noruega de amplia circulación publicado en Chicago. El testimonio de Morken, no obstante, revela una debilidad en mi argumento: si Morken veía las lenguas como lenguajes angelicales, entonces es concebible que Barratt, su co-lingüista, hubiera tenido conocimiento de estas afirmaciones o podría haber desarrollado una teología similar. Sin embargo, cualquier vínculo entre Barratt y Morken es especulativo. Tres años después de las afirmaciones de Morken, Alfred Garr llegó a la conclusión de que las lenguas desconocidas podían ser lenguas reconocibles a las de los ángeles.” También Goff, quien junto con Anderson y Faupel se suscribe a la tesis milenarista (pág. 15), afirma que “para 1909 muchos pentecostales se estaban volviendo escépticos de las lenguas misioneras, al menos como un fenómeno generalizado. Las lenguas, que ahora se entendían principalmente como glosolalia, sirvieron como prueba de la recepción del bautismo del Espíritu Santo y, con la ayuda de un intérprete de inspiración divina, llevaron un mensaje de esperanza a las congregaciones” (Goff, *ibid.*, 16).

¹⁹ Anderson, *ibid.*, 91.

²⁰ Goff, *ibid.*, 154: “Sin embargo, Parham se aferró tenazmente a la visión de la conquista mundial a través de las lenguas misioneras. Insistió en que todo hablar en lenguas auténtico era xenoglólico y culpó al experimento falsos de los pentecostales de una etapa posterior más por cualquier fracaso en el campo de la misión. A pesar de la afirmación de Parham de que el fenómeno funcionó bien para los misioneros que él había patrocinado, la mayoría de los pentecostales abandonaron la interpretación original en favor de una posición moderada que definía a “lenguas celestiales” (es decir, glossolalia) como la norma y lenguas misioneras (es decir, xenoglossa) como lo extraordinario.”

misioneras no era “una aberración sostenida solo por unos pocos fanáticos”, sino “más bien, una noción fundamental y casi universal durante los primeros años del movimiento.”²¹ Por esta razón, cuando Anderson en su *Vision of the Disinherited* afirmó que la característica más significativa del pentecostalismo temprano, no fueron las lenguas, sino el milenarismo, su tesis tiene mucha razón y ha sido considerada como pionera. ¿Cómo podría Gunnarson, accidentalmente, por así decirlo, haber golpeado el clavo en la cabeza en 1928, con una tesis idéntica si no fuera por el hecho de que tenía razón? Tanto para Barratt como para los pentecostales estadounidenses, para citar a Anderson, “el fenómeno de la glossolalia y sanidad divina fueron elementos subordinados a las enseñanzas de un movimiento milenarista.”²²

Gunnarson era teólogo de profesión, ministro y sacerdote de la iglesia estatal luterana de Noruega; pero aunque su propósito era informar a la iglesia, no tenía la intención de escribir un tratado académico. Por ese motivo, no defendió su tesis con referencias literarias. Como ya se mencionó, su libro trató al milenarismo de manera general, y al pentecostalismo se refirió brevemente en la nota a pie de página antes mencionada. En consecuencia, el libro, que sigue siendo agotado, apenas ha sido conocido entre los pentecostales noruegos. Nils Bloch-Hoell, sin embargo, en su disertación de 1956 sobre el pentecostalismo noruego, menciona al libro y descarta categóricamente la validez de la afirmación de Gunnarson. Bloch-Hoell está de acuerdo con Gunnarson en que la escatología siempre ha sido una doctrina importante dentro del pentecostalismo, pero no que ocupa un lugar central en el sistema de sus creencias. En 1964, se publicó en inglés una modificación de la disertación de Bloch-Hoell, y se mantuvo la crítica del autor a Gunnarson.

Bill Faupel, en su *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought* (1996), escribió: “de acuerdo con Robert Mapes Anderson, este se centra en la importancia central de la escatología para entender al pentecostalismo estadounidense,”²³ y complementa la tesis de Anderson afirmando que el “sistema de creencias milenaristas [dentro del pentecostalismo estadounidense] resultó en

²¹ Anderson, *ibid.*, 90.

²² Anderson, *ibid.*, 80.

²³ Faupel, *ibid.*, 9.

un cambio de paradigma que tuvo lugar dentro del perfeccionismo evangélico del siglo XIX.”²⁴ Lamentablemente, ni Anderson ni Faupel, acreditan a Gunnarson como el creador de su tesis. No se requiere mucha creatividad tener a una lingüística para traducir al inglés la nota de pie de la página de Gunnarson y, luego hacer la afirmación de que esta tesis es su propia tesis. Para empezar, no hay nada de malo en hacerlo, porque tanto Anderson como Faupel brindan información valiosa sobre el pentecostalismo estadounidense, que es sin duda un producto de su propia investigación original. Pero al considerar especialmente el avance académico de la tesis de Anderson, Gunnarson debería haber sido debidamente acreditado como el autor. Sin embargo, Faupel sí lo reconoció, no en su publicación de 1996, sino en su disertación doctoral de 1989, en la que afirma que la tesis de Gunnarson “disponible solo en [el idioma noruego] permaneció desconocida para el mundo de habla inglesa hasta 1964, cuando apareció *The Pentecostal Movement*, escrito por un compañero noruego. El autor, Nils Bloch-Hoell, consideró brevemente y luego rechazó la afirmación de Gunnarson [*sic!*] que decía: ‘Esto no es correcto,- la escatología es ciertamente una parte necesaria en el mensaje pentecostal. Es una consecuencia natural del biblicismo del movimiento, y también está de acuerdo con la fascinación de lo extraordinario y lo perturbador. Aparte de esto, la escatología en sí misma no parece haber asumido ninguna importancia inusual.’”²⁵ Bloch-Hoell también facilitó a los dos estadounidenses la localización de la tesis noruega de Gunnarson, haciendo referencia a su nota de pie de página después de haber declarado estar en desacuerdo con “Th. Gunnarson, cuando afirma que el mensaje pentecostal es ante todo escatológico.”²⁶

No es sorprendente que Bloch-Hoell rechazara la afirmación de Gunnarson. Después de todo, Gunnarson no reveló ninguna fuente literaria, simplemente dijo que “Barratt escribe”. Esta afirmación presenta una dificultad muy seria en la documentación de la evidencia histórica. ¿Cómo podría Bloch-Hoell haberse enterado de aquella redefinición sutil del propósito

²⁴ Faupel, *ibid.*, 18.

²⁵ David William Faupel, “The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought.” (Birmingham, England: University of Birmingham, Ph.D. diss., 1989), 16.

²⁶ Nils E. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement: Its Origin, Development, and Distinct Character* (Oslo: Universitetsforlaget, 1964), 154.

de hablar en lenguas, cuando los académicos más capacitados y nativos del país de origen del pentecostalismo dependían de las afirmaciones sin sustento literario de Gunnarson, para formular su propia tesis?²⁷ Y no solo eso, para complicar más la situación, Faupel mismo nació dentro del pentecostalismo de sus padres que participaron dentro del movimiento de la Lluvia Tardía (Latter Rain Movement).²⁸

Aunque no he podido rastrear las declaraciones explícitas de Barratt en sus publicaciones de que inicialmente se suscribió al concepto de lenguas misioneras, no tengo suficientes razones para dudar de la validez de la afirmación de Gunnarson. Tal vez todavía haya fuentes legibles en la Biblioteca Nacional en Oslo que puedan probar que Gunnarson tenga razón, pero no las he encontrado. A falta de evidencias sustanciales, argumentaré a favor de la tesis de Gunnarson, apoyándome en parte en las declaraciones implícitas de Barratt y en parte en la información histórica disponible a partir de su encuentro con el pentecostalismo estadounidense hasta que llegó a Noruega en diciembre de 1906.

Ya me he referido al hecho de que el mensaje escatológico de Parham fue transmitido a sus seguidores. Cierto es que, Robeck duda si Seymour se mantuvo leal a la doctrina de las lenguas misioneras durante mucho más tiempo que 1907: “Inicialmente, el pastor Seymour estuvo de acuerdo con la posición de Parham de que las lenguas eran verdaderos idiomas (xenolalia), dados por Dios para el uso misionero. Pero a mediados de 1907 [Seymour] parecía distanciarse de Parham sobre el tema.”²⁹ Debemos recordar, no obstante, que la exposición de Barratt al pentecostalismo ocurrió en 1906. Y todavía no sabemos si Gunnarson se refirió a una fuente de Barratt escrita aproximadamente al mismo tiempo. Además, en aquel momento no era de conocimiento común que Seymour estaba experimentando un cambio teológico.

²⁷ “Una vez que la creencia en una Segunda Venida dejó de ser una expectativa individual inmediata, ya no podía ocupar el lugar central en el pensamiento pentecostal. Así, hablando en lenguas, que conservó su inmediatez, se trasladó al centro de la ideología pentecostal.” (Anderson, *ibid.*, 96.)

²⁸ Faupel, *ibid.*, 11.

²⁹ Robeck, *ibid.*, 236.

Barratt se había ido a los Estados Unidos en septiembre de 1905³⁰ con el propósito de recaudar fondos para su Misión en la ciudad de Christiania (Oslo). Sin embargo, el esfuerzo de recaudación de fondos resultó ser un fracaso, y, al encontrar alojamiento en La Casa de la Alianza (Alliance House) de A.B. Simpson en la 250 W. 44th Street en la ciudad de Nueva York, recibió una copia del primer volumen de la revista *Apostolic Faith* de Seymour, de la calle Azusa en Los Ángeles. Este volumen en particular se publicó en septiembre de 1906, y Barratt inició su correspondencia con los colaboradores de la calle Azusa ese mismo mes. Debe recordarse que en esa época del pentecostalismo inicial, todos los adherentes se suscribieron al mensaje escatológico del inminente regreso de Cristo y a la identificación de las lenguas (xenolalia) como idiomas misioneros, cuyo propósito era dar legitimidad a su mensaje escatológico. Barratt recibió seis cartas de Throop, Cook, Lum e Irwin, respectivamente, más la de Seymour ya mencionada.³¹ Y cuando durante un culto en la misión de Maude William en 250 W. 14th Street³² en la ciudad de Nueva York el 15 de noviembre, Maude oró por Barratt y más tarde esa noche, Lucy Leatherman y un noruego desconocido hicieron lo mismo, él no solamente habló en lenguas, sino que también se sintió seguro ser capaz de distinguir entre siete u ocho idiomas diferentes mientras que él oraba en lenguas.³³ Seguramente distinguiendo entre siete u ocho idiomas se debió haber referido a lenguajes humanos reconocibles, porque la identificación pentecostal de las lenguas como un “lenguaje celestial” (glosolalia) no se conocía hasta pocos años después.

Ya en agosto de 1906, Barratt se había reunido con Anders Gustaf Johanson (Andrew G. Johnson), quien no solamente había recibido el ‘Bautismo del Espíritu’ en Los Ángeles, sino que, como Barratt, lo experimentaría en noviembre; Anders estaba convencido de que bajo la inspiración divina había hablado en varios idiomas humanos. Ambos escandinavos encontraron alojamiento en la Casa de la Alianza en la 250 W. 44th Street. Así que

³⁰ Martin Ski, ed., *Fram til urkristendommen: Pinsebevegelsen gjennom 50 år. Bind 1* (Oslo: Filadelfiaforlaget, 1956), 8.

³¹ David D. Bundy, “Visions of Apostolic Mission. Scandinavian Pentecostal Mission to 1935.” (Uppsala: Uppsala Universitet, Ph.D. diss., 2009), 168.

³² Anderson, *ibid.*, 130. Barratt, *Erindringer*, 127.

³³ Barratt, *Erindringer*, 123. Williams fue a lo mejor canadiense, habiendo recientemente recibido su ‘bautismo del Espíritu’ en Canadá. (Barratt, *When the fire fell*, 128.)

la afirmación de Barratt de que en ese momento no sabía nada de la calle Azusa y de que Johansson no compartió ni una palabra sobre sus experiencias personales allá, parece muy poco probables, sobre todo porque Johansson dijo que le había compartido de sus experiencias de la calle Azusa.³⁴ En este caso específico yo creo que Barratt mintió.

Los creyentes de la calle Azusa pronto difundieron el mensaje pentecostal, no solo a las ciudades vecinas, sino también a toda la nación. Alfred Goodrich Garr y su esposa Lillian fueron los primeros misioneros que salieron de la calle Azusa, en julio de 1906, con el objetivo de abrir una obra misionera en otro país. Dejaron los EEUU para ir a la India en enero de 1907.³⁵ Pronto les siguieron otros. Robeck cree que Lucy Leatherman funcionaba como coordinadora de una estrategia misionera para África. Alrededor del 1 de diciembre,³⁶ los “misioneros pentecostales, todavía neófitos” (y tres niños pequeños) llegaron a la ciudad de Nueva York. A pesar de haber salido de la calle Azusa, “en diferentes momentos, entre agosto y noviembre,” su llegada a la ciudad de Nueva York parecía bastante coordinada, y se les trataba como un solo grupo. Según Robeck, se alojaron en la Casa de Alianza (al menos algunos de ellos, y los demás también cerca de la Casa de Alianza) donde también se alojaba Barratt – y, “todos adoraron juntos en la Unión de la Misión de Santidad (Union Holiness

³⁴ Jan-Åke Alvarsson, “Pingstväckelsens etablering i Sverige. Från Azusa Street till Skövde på sju månader” en Claes Waern, ed., *Pingströrelsen: Händelser och utveckling under 1900-talet* (Estocolmo, Suecia: Libris förlag, 2007), 18. Johansson llegó a Suecia el 16 de noviembre y comenzó a compartir su testimonio pentecostal, es decir, más de un mes antes del regreso de Barratt a Noruega en diciembre. También es interesante observar que mientras el primer artículo de Barratt sobre el avivamiento de la calle Azusa apareció en una revista noruega (*Byposten*) el 6 de octubre, el primer artículo en sueco (por A. Linn) apareció en *Närkesbladet* el 18 de septiembre.

³⁵ Robeck, *ibid.*, 250. Sin embargo, Mary Johnson “de la Misión Libre Sueca (Swedish Free Mission) en Moorhead, Minnesota”, que aparentemente no tuvo contacto con Charles Parham ni con la Misión de la calle Azusa en Los Ángeles, aunque ella había hablado en lenguas, llegó en Durban, Sudáfrica, en enero de 1905 y parece haber sido el “primer misionero ‘pentecostal’ euroamericano del siglo XX.” (McGee, *ibid.*, 91-2; Rodgers, *ibid.*, 13-14)

³⁶ En su diario del 25 de noviembre, que era un domingo, Barratt escribió que se reunió con Samuel y Ardella Mead el miércoles anterior, que resultó ser el 21. Él había “estado esperándoles por algún tiempo, entrando a través de ellos en una comprensión clara del avivamiento [de Azusa] en Los Ángeles.” (Barratt, *When the Fire Fell*, 135-6; Barratt, *Erindringer*, 127).

Mission) en la 351 W. 40th Street, donde había una pequeña congregación afroamericana dirigida por el anciano Sturdevant.”³⁷

¿Quiénes eran estos misioneros? Naturalmente, la más conocida de todas ellas fue Lucy Farrow, la pastora afroamericana de Santidad, de Houston, quien presentó a Parham a Seymour y luego fue invitada a Los Ángeles para asistir a Seymour en las reuniones de oración de Bonnie Brae y, posteriormente, en los cultos de la calle Azusa. También es interesante observar que Julia Hutchins, con su esposo Willis, estaba entre los diez misioneros que ahora se dirigían hacia África. Ya hemos notado que ella era la fundadora de la asamblea afroamericana de Santidad en la 1604 9th Street en Los Ángeles, a donde William Seymour había sido invitado como pastor, porque Julia sentía un llamado misionero a Liberia.

A pesar de haber sentido la obligación de “cerrarle la puerta” a Seymour después que él comenzara a predicar sobre la glosolalia, como la evidencia inicial de que alguien había recibido el ‘bautismo en el Espíritu’, Julia obviamente se había tornado hacia el lado pentecostal. Entre los misioneros también se encontraban Samuel y Ardella Mead, exmisioneros metodistas en Angola, durante unos veinte años. Según Robeck, a menudo se mencionaba que los Mead “ayudaban a identificar los idiomas [xenolalia] hablados [en lenguas] en la misión de la Calle Azusa, aunque no solo ellos hacían esto.”³⁸ Por ejemplo, George Batman, declaró con entusiasmo que “Dios le había dado seis idiomas y le había instruido para que fuera a Monrovia [la capital de Liberia].”³⁹ Así que Barratt no solamente tuvo la oportunidad de disfrutar dieciocho días de comunión con algunos de ellos, en la ciudad de Nueva York, al menos desde el 21 de noviembre hasta que partieron hacia Inglaterra el 8 de diciembre, en ruta hacia África. De verdad, Barratt también era su compañero de viaje en el barco de la Campana RMS. Esto implica veinticinco días de comunión e interacción mutua con los misioneros de la calle Azusa, desde que llegaron a la ciudad de Nueva

³⁷ Robeck, *ibid.*, 267. Anderson (p. 130) afirma que “los líderes de la misión [en 250 W. 14th Street], sin embargo, aparentemente rechazaron el nuevo movimiento, ya que a partir de ese momento los creyentes pentecostales comenzaron a asistir a la Unión de la Misión de Santidad en 351 W. 40th Street.” Véase también Barratt, *Erindringer*, 127-128.

³⁸ Robeck, *ibid.*, 238.

³⁹ McGee, *ibid.*, 94.

York, hasta que el transatlántico británico llegó a Liverpool el 15 de diciembre de aquel año.⁴⁰

De hecho, sería extraño si Barratt fuera capaz de distinguir entre la *experiencia* (percibida como xenofobia) y el *mensaje* pentecostal acerca de los últimos tiempos antes de la segunda venida de Cristo, ya que esas cosas iban de la mano. Los misioneros de la calle Azusa confiaban en que Dios les había capacitado con el don de lenguas para poder predicar a los nativos en Liberia⁴¹ y Angola,⁴² respectivamente; y, Barratt no expresaba reservas al referirse a su encuentro con ellos.⁴³ Tampoco criticaba el concepto de

⁴⁰ Tengo una copia de toda la lista de pasajeros y, por lo tanto, puedo confirmar la validez de la afirmación de Robeck en cuanto a la identidad de los misioneros de la calle Azusa: Lucy Farrow y su sobrina Leila McKinney, Julia y Willis Hutchins, Samuel y Ardella Mead, Robert y Myrtle K. Shideler, y George y Daisy Batman (con sus tres hijos). Robeck además escribe en las pp. 267-8 que el grupo “se unió a tres nuevos conversos afroamericanos que se dirigían a Liberia. El sr. F.M. Cook fue bautizado en el Espíritu cuando Lucy Farrow y George Batman le pusieron las manos y oraron. Él estaba acompañado por su esposa (sin nombre) y una mujer identificada solo como la Sra. Lee.” También puedo, según la lista de pasajeros, confirmar la validez de la presencia de estas personas en el barco. Y, obviamente, Barratt también está incluido entre los pasajeros. Todos viajaron en 3ra. clase. El 16 de diciembre, Barratt estaba a bordo de otro barco, esta vez de Hull a Noruega y llegó a Christiania el día 18. Su primera reunión en Noruega fue el 19 de diciembre. (Barratt, *Erindringer*, 131, 134; Barratt, *When the Fire Fell*, 139.)

⁴¹ “La historia de los Batman, los Cook y la Sra. Lee”, escribe Robeck en la p. 269, “fue trágico. A las pocas semanas de su llegada, toda la familia Batman, la Sra. Cook y la Sra. Lee contrajeron malaria o fiebre del agua negra y murieron. La fe apostólica [Los Ángeles, CA] nunca publicó un relato de sus muertes, aunque sí reconocieron que algunas personas habían sido “martirizadas”. Quizás no fue necesario publicar un anuncio completo. El movimiento pentecostal, desde Los Ángeles a Portland hasta Sunderland, Inglaterra, se dio cuenta rápidamente de la tragedia, sin duda de boca en boca.” Tanto Lucy Farrow como Julia Hutchins regresaron a los Estados Unidos en menos de un año. Después de su regreso a América, Lucy Farrow afirmó que “en dos ocasiones” en Liberia, “el Señor le había dado” el don del idioma kru “y le permitió” predicar dos sermones a la gente en su propia lengua.” Ella fue testigo del hecho de que los “paganos” en Liberia habían sido bautizados en el Espíritu cuando “hablaban en inglés y algunos en otras lenguas” (Robeck, *ibid.*, 269). Robeck también escribe que “la gente en Los Ángeles, así como Charles Parham, creían que su lengua había sido un lenguaje genuino” (p. 268).

⁴² Después de su llegada a Liverpool, los Mead y los Shideler “abordaron un barco con destino a Angola. Los Mead regresaron a los Estados Unidos dentro de un año, aparentemente sin ningún fruto por sus esfuerzos. No tenemos más información sobre los Shideler después de su llegada a Benguela, Angola.” (Robeck, *ibid.*, 274).

⁴³ Bundy, *ibid.*, 74 (nota 188).

lenguas misioneras en sus próximos libros. De hecho, se mantuvo tan silencioso sobre este tema como lo fueron los líderes del pentecostalismo estadounidense después de que el propósito de hablar en lenguas en 1909 se redefiniera de ser un lenguaje humano (xenolalia) cuyo destino era la predicación misionera trascultural.⁴⁴

Es muy importante considerar la intensa exposición que tuvo Barratt ante esos celosos misioneros evangelistas, y, - donde este recibió la experiencia pentecostal. Barratt tampoco expresó reservas hacia la teología subyacente. Si esto se combina con el hecho de que Gunnarson dio una representación exacta de lo que constituía el mensaje original de los primeros pentecostales acerca de los últimos tiempos, hay una base confiable para considerar la certeza de Gunnarson. Este, incluso citó una fuente mencionada por Barratt en una época (1928) cuando casi todos, tanto los mismos pentecostales como las personas no-pentecostales, dentro de los Estados Unidos, parecían haber olvidado de qué se trataba el mensaje. Por esta razón, creo que existe suficiente evidencia para considerar a Gunnarson como una fuente confiable.

La posteridad ha confirmado que su afirmación era correcta, en cuanto a la constitución del mensaje pentecostal original. Nada parece sugerir que poseyera ideas de primera mano sobre el pentecostalismo estadounidense, como tal, lo que nuevamente sugiere que su única fuente de información fue Barratt, lo que, a su vez, refuerza la validez de la afirmación de Gunnarson de que Barratt, también, se suscribía al mismo fundamento escatológico que sus mentores norteamericanos. También creo que este artículo ha logrado demostrar, en conformidad con la referencia de Faupel en su propia disertación doctoral en 1989 acerca del libro de Gunnarson, que Gunnarson fue el autor original de la tesis milenarista sobre la cual se basaron tanto Anderson como Faupel para expandir sus enseñanzas. Hay que darle el crédito a Gunnarson por poner este reporte histórico en orden.

⁴⁴ Sin embargo, ya en 1908, Barratt “insinuó [...] la posibilidad de que algunos que hablen en lenguas puedan ser ininteligibles.” (“The Truth about the Pentecostal Revival.” Folleto [Londres, 1908], 10f., 34 como se cita en Anderson, *ibid.*, 16). Esta fecha temprana corresponde a la fecha de la Conferencia Sunderland en Inglaterra en junio de ese mismo año, donde Alexander A. Boddy había invitado a los líderes pentecostales a discutir, entre otras cosas, los “fracasos de ciertos misioneros de la fe apostólica que habían ido a Liberia, el Congo y Japón” (Robeck, *ibid.*, 247).

INTEGRIDAD DE LAS ESCRITURAS: TRANSFORMANDO LAS FUTURAS GENERACIONES

Daniel Orlando Álvarez

Introducción

Este manuscrito es redactado desde una perspectiva del contexto estadounidense en donde la iglesia hispana/latina está en crecimiento de tal manera que *Time Magazine* dedicó la portada de su revista a dicho movimiento y lo tituló: “The Latino Reformation”.¹ Dicho artículo desglosa que a pesar de tal crecimiento la iglesia pentecostal continúa al margen de la sociedad estadounidense. El artículo también destaca algunas diferencias entre iglesias tradicionales norteamericanas y las iglesias pentecostales. Una de estas diferencias es la interpretación bíblica entre los dos grupos. Aunque ambos viven simultáneamente en los EE. UU., sus modos de vivir y sus cosmovisiones son distintos y afectan esta interpretación.

Esto sin duda es interesante especialmente porque el sentimiento o la percepción por parte de la iglesia estadounidense pinta un panorama negativo en cuanto a los pronósticos del cristianismo en los EE. UU. El dilema es que en este país resuena la pregunta de Harvey Cox hecha a finales del siglo pasado y la pregunta del mismo Señor Jesús: “si el Hijo del Hombre regresara hoy, ¿encontraría fe en la tierra?”² (Lucas 18:8).

Estudios concretos sobre la iglesia en los EE. UU. también nos indican que la iglesia no está creciendo. Por lo contrario, está en recesión. Un estudio de *Barna Group* dice que el 37% de la población adulta estadounidense califica como post-cristiana.³ En las grandes metrópolis de este país los

¹ Elizabeth Díaz, “The Rise of Evangélicos.” *Time* (April 4, 2013). <http://nation.time.com/2013/04/04/the-rise-of-evangelicos/> (Accedido el 26 de abril, 2013).

² Harvey Cox, *Religion in the Secular City* (New York: Simon & Schuster, 1984), 21.

³ Barna Group, “How Post-Christian are We?” http://www.barna.org/images/stories/bu_041513_41413_secular_barna_site_slide_2_final.jpg (Accedido April 29, 2013).

números son aún más altos.⁴ Albany, NY es 63% post-cristiana y la ciudad de Nueva York es 51%.⁵ Esta conferencia de FIEL en el noreste de los EEUU es importante ya que el noreste de los EEUU (en este caso incluye a Boston) es el área más post-cristiana de este país de acuerdo Barna.⁶

El detalle que más preocupa es el de la juventud. Barna insiste que el 48% de jóvenes entre 18-28 años en los EE. UU. se pueden considerar post-cristianos (11% más que el total de los adultos).⁷ Barna concluye que aunque la mayoría de los norteamericanos permanecen conectados al cristianismo, el post-cristianismo está creciendo en los norteamericanos más jóvenes. Estos datos sugieren que la iglesia en los EE. UU. ha dejado de practicar un evangelismo misional y ha entrado en una etapa de mantenimiento con la consecuente fuga de miembros. No está alcanzando a personas no-cristianas.

Sin duda hay que enfatizar la integridad de las escrituras, pero volviendo al tema del artículo de *Times Magazine*, pienso que hay ciertas características de la iglesia pentecostal latina en los EE. UU. que debemos conservar y promover para transmitir esta fe a las futuras generaciones. Los expertos estadounidenses del igle-crecimiento destacan la extensión del cristianismo pentecostal en Latinoamérica, África, y Asia.⁸ Sin duda, parte del crecimiento pentecostal latino tiene que ver con la inmigración a los EE. UU. Jacqueline Hagan hizo una encuesta en la que 25% de inmigrantes

⁴ Barna Group, “The Most Post-Christian Cities in America,” <http://cities.barna.org/the-most-post-christian-cities-in-america/> (Accedido 29 de Abril, 2013).

⁵ Barna, “The Most Post-Christian Cities in America.” *Ibid.*

⁶ Barna, “The Mot Post-Christian Cities in America.” *Ibid.*

⁷ Barna Group, “Younger Generations are Increasingly Post-Christian,” http://www.barna.org/images/stories/bu_041513_41413_secular_barna_site_slide_3_final.jpg (Accedido el 29 de Abril, 2013).

⁸ Jenkins, Phillip, *The New Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2011), xi. En el 2050 el 72% de los cristianos vivirán fuera de los EE. UU. y Europa, comparado al 83% que vivían en EE. UU. y Europa en el año 1900.

son pentecostales.⁹ Pero a la misma vez muchos católicos están dejando sus tradiciones y se están acercando a la fe pentecostal.

Esto nos indica que los pentecostales están haciendo un trabajo misional esforzado y sacrificado dentro de los EE. UU. Por ejemplo, Otto Maduro, describe el trabajo misional en el contexto de Newark, NJ.¹⁰ En 2001 había 50 iglesias pentecostales en Newark. En el 2007 estas iglesias ya sumaban 75.¹¹ Su descripción de estas congregaciones presenta un rostro íntimo relacional entre los miembros con otros miembros y con los pastores de las iglesias. Pero también presentan una intimidad personal con el Espíritu Santo. Ellos creen en el poder del Espíritu Santo del cual se ven manifestaciones cotidianamente. También les caracteriza un primitivismo que los lleva a expresar su fe de una manera más entendible y accesible. Maduro comenta: “it’s a reconstruction of Christianity in a simplified way — a way that is seen as more faithful to the Spirit of Christianity.”¹²

Nuestro gran reto, entonces, se convierte vislumbrar algunas claves de la fe pentecostal y particularmente de su interpretación bíblica de modo de que continuemos alcanzando a las futuras generaciones en los EE. UU. Pero debemos modificar esta consideración. Me explico, los pentecostales también tenemos el reto de contribuir para la expansión del cristianismo global. Tal vez nuestro reto más grande no solo es concentrarnos en alcanzar a futuras generaciones latinas dentro de los Estados Unidos, pero también debemos abrir la discusión a ideas tales como ¿qué puede hacer la iglesia pentecostal latina polinizar al resto del gran cuerpo cristiano dentro los EE. UU.? Pueden estos contribuir para que las iglesias tradicionales despierten de su letargo espiritual del cual sufren en este tiempo de recesión histórica. Otro corolario a esto es cómo establecer iglesias multiculturales y transculturales que puedan alcanzar más allá de su propia etnia y cultura latina, fortaleciendo así al cristianismo de este país, de modo que

⁹ Jacqueline Hagan, “Faith for the Journey,” en *A Promised Land, A Perilous Journey*, edited by Daniel G. Groody and Gioacchino Campese (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008), 16. Aunque Hagan incluye a mormones y testigos de Jehová como Pentecostales.

¹⁰ Bruce Wallace, “The Latino Pentecostals,” en *Drew Magazine Fall 2008*. <http://www.drewmagazine.com/2008/09/the-latino-pentecostals/> (Accedido el 23 de mayo, 2013).

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

la autopercepción latina concluya que seguimos siendo un campo misionero, sino al contrario, que somos una fuerza misional.

En el resto de este ensayo daré algunas sugerencias acerca de algunas cosas que podemos observar dentro del movimiento pentecostal que podrían servir de ayuda para alcanzar a las futuras generaciones. No son prescriptivas ya que cada generación debe encontrar su fe a su manera. Pero trato de contextualizar mis reflexiones en las grandes urbes norteamericanas para entender el desafío que espera a la iglesia pentecostal latina. Lo que deseo es hacer hincapié en la dimensión pentecostal de la obra del Espíritu Santo. ¿Cómo ayuda esta experiencia espiritual a las iglesias latinas y cómo les capacita en su esfuerzo por transmitir la fe cristiana a futuras generaciones?

La estructura de este ensayo es la siguiente. En la primera sección destaco algunos principios de la integridad de las Escrituras desde una perspectiva pentecostal en el contexto norteamericano. Contrasto la interpretación pentecostal con la de una fe fundamentalista y una fe liberal. Considero que hay algunos rasgos en los cuales nos parecemos, pero también algunas distinciones. Debemos continuar este diálogo para mantener una fe vibrante capaz de ser transmitida y consolidada en la vida de las generaciones venideras.

La segunda sección de este ensayo describe el proceso de transformación humana que la interpretación pentecostal de las Escrituras hace posible. El énfasis de esta sección es el papel de la obra del Espíritu Santo con su poder transformador sobre la vida cotidiana. La fe pentecostal considera sumamente necesaria una relación personal con el Espíritu Santo de Dios que se despliega en comunidad con los creyentes. El mismo Espíritu que inspiró la Palabra ilumina al lector y está activo en el proceso de convencer y convertir a las nuevas generaciones. Esta es una obra de concienciación del Espíritu Santo que produce un desarrollo auténtico personal ético.¹³

La última sección es una contextualización de este proceso transformador. En esta examino los retos del trasfondo cultural único de los Estados Unidos que desafían a la iglesia a transmitir su mensaje. Lo principal y necesario es la educación de nuestros pastores y líderes. También es necesario contextualizar y transmitir el mensaje en maneras inteligibles

¹³ Darío López, *Pentecostalismo y Transformación Social* (Buenos Aires: Kairós, 2000), 23.

concienciando a la iglesia sobre las diferencias generacionales y culturales, tales como el modernismo, posmodernismo, la parla inglesa, bilingüismo y el continuo mestizaje e hibridación de los latinos en los Estados Unidos.

La Integridad de las Escrituras

Los pentecostales tenemos claro que la Biblia es inspirada por Dios. La declaración de fe de la Iglesia de Dios dice: “Creemos: 1. En la inspiración verbal de la Biblia.”¹⁴ Muchas iglesias pentecostales tienen un artículo de fe similar. No hay debate alguno sobre la autoridad de la Biblia. Teólogos como Nancy Murphy relatan que los pentecostales ofrecen un balance teológico, mismo que las teologías modernas y posmodernas de los Estados Unidos y Europa Occidental deben recobrar.¹⁵ Los pentecostales mantienen un balance delicado entre dos elementos que siempre están bajo tensión dialéctica. Existen polos opuestos que no se resuelven y se necesitan el uno al otro. El primero es la autoridad de las Escrituras como fuente de teología. El segundo es la experiencia humana para reflejar y formular teología. De acuerdo con Murphy, los pentecostales incorporan ambas dimensiones en su reflexión, teología y práctica. Para mí, este proceso es parte de la cosmovisión y de la manera de ser de los latinos pentecostales. Tal vez no sea una teología escrita o contenida en manuscritos, pero es una teología implícita que pasamos de generación en generación. En lo que sigue describiré brevemente los polos de esta tensión para localizar a la iglesia pentecostal.

La Autoridad Bíblica

Es común en Latinoamérica ver a una persona yendo a la iglesia con su Biblia en mano o bajo su brazo. Esta es señal que una persona es evangélica o pentecostal.¹⁶ Muchos incluso viajan con ella en mano para evitar

¹⁴ Declaración de Fe de la Iglesia de Dios. http://www.editorialevangélica.org/home/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=3

¹⁵ Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (New York: Trinity Press International, 1996), 6. Describe como los pentecostales/evangélicos como los Menonitas no son ni liberales ni fundamentalistas en su teología, especialmente en la nota de pie de página 8.

¹⁶ David Smilde, *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism* (Berkeley: University of California Press, 2007), 25.

ser ultrajados o asaltados. Es como un código que muestra que van rumbo a la iglesia o vienen de la iglesia de vuelta a casa. Tal expresión externa tácitamente comunica que creen en la autoridad de la Biblia, que esta es la Palabra de Dios y como tal, esta comunica el mensaje de Dios de salvación. Dios expresa su voluntad al mundo e inspira a los creyentes durante tiempos difíciles por su verdad manifiesta en las Escrituras. Los pentecostales no se preocupan mucho por detalles técnicos acerca de la doctrina de la inspiración de la Escritura, porque más bien destacan el proceso de iluminación del Espíritu Santo en los oyentes.

El concepto pentecostal de la autoridad bíblica es muy diferente al fundamentalismo. El fundamentalismo es un concepto que surgió a principios del Siglo XX en los EE. UU. como consecuencia de un debate intenso acerca de las Escrituras, la ciencia y el papel de ambas en la fe. Los grupos que amaban la Biblia, como muchos evangélicos y pentecostales se sentían amenazados por los desarrollos científicos en pos del *Enlightenment* [Iluminamiento] y el proyecto moderno desenlazado por el método científico. Esos giros intelectuales cuestionaban la fe cristiana, que por muchos años había defendido su autoridad hegemónicamente sin consideración alguna de otro tipo de autoridad. Por lo tanto, surgieron elaboraciones alternativas científicas que compitieron con la autoridad bíblica eclesiástica. En ese tiempo la iglesia lució muy mal ante el mundo crítico, porque no parecía estar preparada para responder inteligentemente a ese tipo de cuestionamiento teológico y filosófico. Por ejemplo, en aquel tiempo la tradición intelectual aseguraba que la tierra era el centro del universo, mientras que ahora sabemos que ni siquiera esta es el centro de nuestro sistema solar.

Este conflicto estableció dos escuelas para establecer la autoridad teológica hermenéutica. La primera defirió toda autoridad y toda fuerza de interpretación a la Biblia. Por lo tanto, este fundamentalismo interpreta la Biblia literalmente, sin mucha consideración a cualquier otra voz de autoridad. Tampoco se cuestiona nada dentro de la Biblia. Al parecer, al inicio del fundamentalismo, esto se vio como algo muy positivo. Pero al estudiarlo cuidadosamente, las interpretaciones fundamentalistas reflejan algunos problemas en su argumento teológico. Por ejemplo, la Biblia contiene pasajes que son metáforas o ilustraciones, pero algunos intérpretes los aceptan y los implementan literalmente.

Un grupo en el que se observa este fundamentalismo es el de los Testigos de Jehová. Describo a este grupo para distinguirlos de los evangélicos y pentecostales y para mostrar que nuestra interpretación es más dinámica.

En el fundamentalismo, la Biblia se convierte en un manual y se usa para manipular a las personas o forzarlas a conformarse a la voluntad de su líder espiritual. Por ejemplo, usando el pasaje de Mateo 12:50 y Marcos 3:32-35, los Testigos de Jehová abandonan a sus familiares y no les hablan más. Borran sus relaciones con hermanos, tíos, sobrinos, padres, abuelos, etc., porque Cristo dijo que los que son su familia son aquellos que hacen la voluntad de Dios. Si los familiares de los Testigos de Jehová no asisten al Salón del Reino, son condenados al ostracismo.

En vez de ver las palabras de Cristo como una ilustración y de aprender matices de interpretación bíblica, las leen de una manera tajante que muchas veces va en contra de la razón. Sé que es un extremo, pero tales ejemplos surgen a través de la historia del cristianismo e incluso en algunas iglesias pentecostales también se observan estos extremos. Otro ejemplo es el de el gran teólogo Orígenes, quien tomó muy en serio el pasaje que dice que “si algún miembro de tu cuerpo te hace pecar córtalo” (Mateo 19:12). Para cumplir con esta Palabra, Orígenes se emasculó.

Uno de los problemas generados por el fundamentalismo es la interpretación bíblica y yo quiero sugerir que el pensamiento Pentecostal, que es muy diferente a esto, mucho más completo, y también nos ayuda a transmitir nuestra fe a las futuras generaciones.

Criticas y Resultados del Fundamentalismo

El resultado de tal fundamentalismo hiere a personas, individuos, y miembros de la iglesia. Modelos que siguen dicho método de interpretación son caudillos, caciques, dictaduras, y líderes obstinados que buscan manipular gente a cualquier precio. Hoy en día en los peores casos se continúa escuchando en círculos evangélicos/pentecostales, “Es la palabra de Dios y punto, sométete.” Líderes hieren a personas o las corren de su iglesia. Arrollan a la juventud. Sueltan palos rajatabla sin importar las consecuencias. Pero tal vez la crítica más grande es la de Ada María Isasi-Díaz, la cual describe este tipo de fundamentalismo arrollador y apisonador.¹⁷

La crítica más grande por parte de Isasi-Díaz en contra de este fundamentalismo es la falta de transformación y de un desarrollo auténtico moral. Interpretaciones fundamentalistas presionan a las personas y reducen la

¹⁷ Ada María Isasi-Díaz, *En la Lucha* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2004), 63.

calidad de relación interpersonal con el liderazgo eclesiástico.¹⁸ Por consecuencia, la relación se convierte en una enfocada en transgresiones y consecuencias. Ponen demasiado énfasis en la culpa o culpabilidad y la condena o condenación de los que no caben. Por lo tanto, fracasan en su intento de conectar la conciencia del individuo al cambio de acción externa¹⁹ Este tipo de disciplina que pone el énfasis en la obediencia y las consecuencias no es una auténtica concienciación. Los miembros de las comunidades de interpretaciones cerradas siguen la ley porque temen a la autoridad y no porque necesariamente personifican, personalizan, o “internalizan” (*internalice*) valores cristianos en su propio pensamiento, juicio, o conocimiento.

Isasi-Díaz relata que debemos buscar concienciar al pueblo. La conciencia debe ser entendida de una manera diferente.²⁰ Es una parte íntegra de la persona. Una conciencia indica que una persona es agente de su propia vida. Tal como es determina lo que hace y es responsable por sus acciones. La vida moral no solo es obediencia a leyes externas sino que la internalización de estas.²¹ En resumen, la persona debe ser su propio agente y asimilar los valores cristianos. Una persona consciente piensa de sí misma como agente; o sea, a través de las experiencias de la vida, en el entendimiento, en el juicio, y en las decisiones se evidencia una internalización de los valores cristianos en una persona. Esto produce una transformación auténtica. Para ver esta transformación, líderes caudillistas deben recuperar una humildad epistemológica y buscar la internalización de los valores cristianos. Modelando esta internalización estos edificarán credibilidad con las futuras generaciones.

La Experiencia

La segunda dimensión que necesitamos mencionar es la experiencia humana. Al mencionar esto, comienzan a alzar alarma muchos evangélicos/pentecostales. Pero a lo que me refiero es que tenemos que desarrollar una crítica bíblica sana con una saludable hermenéutica de sospecha. La experiencia humana se usa en la interpretación bíblica. Por ejemplo, a lo

¹⁸ Isasi-Díaz, *Ibid.*, 153, 159.

¹⁹ Isasi-Díaz, *Ibid.*, 159

²⁰ Isasi-Díaz, *Ibid.*, 159.

²¹ Isasi-Díaz, *Ibid.*, 159.

largo de la historia pentecostal las mujeres siempre han tenido participación prominente en la iglesia pentecostal.²² Consideremos a María Atkinson, la primera misionera a México de la Iglesia de Dios (Cleveland, TN). Su liderazgo significa que hubo un pensamiento en comunidad profundo y complejo, ya que muchas iglesias fundamentalistas prohíben cualquier participación femenina citando a Pablo (1 Cor. 14:34). Los pentecostales son muy distintos a estos grupos y valoran más las palabras de la profecía de Joel 2:28-29 y Hechos 2:18. Yo sugiero que la interpretación evangélica/pentecostal es una manera más sofisticada de hacer teología o de poner en práctica la Palabra de Dios.

La experiencia sirve a los pentecostales como otra fuente de autoridad que se mantiene en tensión con la autoridad bíblica. Una reseña saludable de la experiencia puede enriquecer a nuestros ministerios, interpretaciones bíblicas, y teologías. La experiencia no quiere decir aislarnos en un plano espiritual. Tampoco quiere decir dejar atrás la Biblia y hacer lo que nos haga sentir bien. Más bien quiere decir que nuestra fe y nuestro conocimiento bíblico son informados por una variedad de experiencias y hasta por disciplinas seculares. Esto conlleva un gran potencial de enriquecimiento de las demás disciplinas académicas porque estas deben pasar a través de la autoridad de la Biblia y ser interpretadas por las Escrituras. La integridad de las Escrituras requiere que tomemos en serio las dimensiones de la Crítica Superior (*Historical Critical Method*).

Pero no solo es un estudio estrictamente académico. La teología evangélica/pentecostal incorpora la experiencia de la comunidad también.²³ Por ejemplo, los evangélicos/pentecostales escuchan y cuentan testimonios. Hacen peticiones públicas de oración y escuchan la voz del Espíritu Santo. Estas son maneras muy liberales de formular teología. Recuerdan a teólogos liberales como Friedrich Schleiermacher y su noción de *Gefühl, feeling*,

²² Zicri Orellana Rojas, "La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres," en *Revista de Cultura y Religión* 3 no. 2 (2009), 115. También disponible en el siguiente enlace: <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/153/144> (Accedido el 21 de mayo, 2013).

²³ Kenneth J. Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty First Century* (New York: T&T Clark, 2004), 2.

o un sentir.²⁴ *Gefühl* refiere a una conciencia individual que conecta con la experiencia humana y que define la fe de un individuo.²⁵

Los evangélicos/pentecostales creen que ellos experimentan el poder de Dios en la vida cotidiana. El Espíritu de Dios no solo inspira a los que escribieron la Biblia, también inspira a aquellos que la leen las Escrituras con una actitud de oración en un proceso de iluminación.²⁶ Por lo tanto, el lector debe someter su mente a Dios aún si usa la Crítica Superior. Esto es lo que hace la diferencia. Dios no dejó de inspirar, o de iluminar, o de hablar a la comunidad. El día de hoy puede haber revelaciones usando el texto antiguo dialogando con la comunidad. Esto es una gran diferencia a una lectura fundamentalista, pues se toma el contexto actual del lector muy en serio y se permite mucho espacio para la creatividad humana en conexión con el Espíritu Santo de Dios.

Crítica al Liberalismo

Por supuesto hay que tener mucho cuidado con la experiencia humana. Los evangélicos/pentecostales mantienen una conexión con el Espíritu Santo que no deja la razón humana correr por sí sola. En su espiritualidad, el ser humano no es el fin de todo porque nuestra naturaleza humana necesita redención. El Espíritu nos permite contextualizar la Biblia y dejar que el Espíritu de Dios haga algo especial en la comunidad cristiana. En este sentido somos más como los liberales que fundamentalistas. Pero la gran diferencia con los liberales es que simplemente no lo hacemos como un ejercicio intelectual nada más. Esto es lo que nos diferencia del liberalismo. Guardamos la conexión con el Espíritu Santo de Dios.

Los pentecostales responden al llamado de Dios en su mundo. Es una vida relacional. Los liberales dejan fuera a Dios de sus construcciones humanísticas. Son tan racionales que echan fuera todo lo que aparenta ser sobrenatural. La crítica que hacemos de ellos una y otra vez es precisamente que en su afán por entender la Biblia se han hecho demasiado racional y han dejado a Dios afuera de sus interpretaciones. El intelectualismo

²⁴ Andrew C. Dole, *Schleiermacher on Religion and the Natural Order* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 179.

²⁵ Andrew C. Dole, *ibid.*

²⁶ Clark Pinnock, "The Work of the Holy Spirit in Hermeneutics," en *Journal of Pentecostal Theology* 2 (1993), 3.

moderno no hace espacio para el misterio de Dios. Reduce a las Escrituras a demasiada subjetividad (ese *Gefühl* efervescente se desvanece). Y con tanta subjetividad no hay autoridad. Esto ha producido un mundo inmerso en un relativismo que destruye las autoridades bíblicas, eclesiásticas, tradicionales, y cristianas.

Por lo tanto, el Espíritu Santo es la clave para los pentecostales porque nos da experiencias nuevas a los oyentes cuando acudimos a las Escrituras y vivimos en comunidad. Hay posibilidades de nuevas revelaciones. Pero el Espíritu siempre se somete al texto, a la palabra de Dios.²⁷ Esta es la dimensión hacia la cual marcharemos en lo que sigue. La interpretación pentecostal pasa por un reconocimiento del Espíritu Santo y su poder transformador. Nuestra presuposición más grande es que Dios habla personalmente y busca concienciar al lector para reconciliarlo a Él. Así que la dimensión de autoridad bíblica reside en el poder de Dios para transformar individuos y comunidades a través del Espíritu Santo.²⁸ Nuestra postura es más matizada que una interpretación fundamentalista o una interpretación liberal académica porque el Espíritu Santo se relaciona a la vida cotidiana y a la interpretación en lo cotidiano.

Transformación Pentecostal: en el Poder del Espíritu

Una palabra clave del pentecostalismo es transformación. Esto es una distinción que afecta la interpretación bíblica y el trabajo misional. El propósito principal de su existencia es extender el Reino de Dios en la tierra. Steve Land ha sugerido que el *five-fold gospel* es un *Gestalt*, o un marco, que motiva el accionar pentecostal, Jesús salva, sana, santifica, bautiza con el Espíritu Santo, y volverá.²⁹ Esto es lo que lleva a la iglesia pentecostal a pasar de una postura de mantenimiento a una postura misional. También afecta cómo se transmite el mensaje de las Escrituras.

Como hemos visto, los pentecostales viven en tensión entre dos polos. No comparan al fundamentalismo, ni al pensamiento liberal. En el sentido hispano/ latino, el mundo moderno es demasiado racional y no deja lugar

²⁷ *Ibid.*, 30.

²⁸ *Ibid.*, 31.

²⁹ Steve Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (London: Sheffield Academic Press, 2003), 62. Ver también Donald Dayton, *The Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody: Hendrickson, 1991). Aunque Dayton no incluye la santificación.

para el misterio de Dios. Más bien el pensamiento pentecostal es una espiritualidad en la cual el Espíritu llena todas las cosas.³⁰ Es muy diferente a un *closed world view* científico racional intelectualista. La interpretación pentecostal se caracteriza por una cosmovisión abierta a las señales, milagros, y prodigios de Dios. Dios es sumamente relacional, inmanente, todavía interviene, y está cerca. Contrasta con un Dios frío y totalmente transcendente. Dios demuestra su amor, pasión, pathos, u “ortopatía” (*orthopathos*) hacia la creación.³¹ En la cosmología o en la cosmovisión evangélica/pentecostal hispana/latina se reconoce la inmanencia de Dios. Dios es relacional y se acerca a lo cotidiano. Ken Archer ramifica que destacan una “Experience of the Spirit” [experiencia del Espíritu].

El Espíritu Santo: Fuente de Autoridad

Los textos pentecostales siempre describen la experiencia Pentecostal que comprueba el poderío de Dios (Hechos 2; Joel 2:28). Algo sucede como el *Gestalt* de Land cuando combinan el intelectualismo y el poder Pentecostal. Vemos el accionar del poder de Dios. La comunidad interactúa, se relaciona, y conoce a Dios. Son ideas sumamente relacionales. Esta relación marca al pueblo en lo cotidiano.

El Espíritu Santo no solo inspira las Escrituras, sino que ilumina al texto. De modo que ahora (a lo liberal) hablamos de una experiencia con Dios. Esto es algo que las interpretaciones fundamentalistas rechazan. En el fundamentalismo no hay cupo para el obrar del Espíritu. Los Testigos de Jehová y las teologías Bautistas no creen en sanidades, señales, prodigios, ni manifestaciones del Espíritu Santo—son ceseccionistas. Por lo contrario, los pentecostales creen en dichas manifestaciones. Nuestro propósito no es interpretar a la Escritura, pero dejar que la Escritura nos interprete a nosotros.³² El Espíritu está activo interpretándonos.

David Ramírez también destaca el accionar del Espíritu Santo: “El orden de autoridad era el Espíritu, las Escrituras, y la Iglesia. Sin el Espíritu no

³⁰ Pinnock, 32.

³¹ Samuel Soliván, *The Liberating Spirit* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 76.

³² Larry McQueen, *Joel and the Spirit: The Cry of a Prophetic Hermeneutic*. JPTS 8; (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 64.

tendríamos Palabra, encarnada o escrita; sin el Espíritu no hay iglesia.”³³ Las Escrituras se experimentan a través de la mediación del Espíritu en la proclamación, la prédica, o el *kerigma*. Por ejemplo, mientras que algunas tradiciones cristianas ponen el púlpito al costado del altar o a un lado de la iglesia, los evangélicos/pentecostales ponen el púlpito en el centro, reflejando la autoridad bíblica. Pero a la misma vez mantienen un espacio grande en el altar preparado para siempre hacer un llamado a experimentar el obrar del Espíritu en la vida cotidiana del creyente. La postura del altar refleja la importancia de una experiencia con Dios. El altar es un espacio santo donde hay libertad para el mover del Espíritu en respuesta a la proclamación *kerygmática*. El Espíritu se manifiesta no solo a través de la lectura de la palabra y el asentimiento intelectual a esta, sino que también en el poder y la demostración del Espíritu. Ramírez dice que “si no se comunica...la totalidad del Espíritu, entonces la comunicación no es del todo escritural.”³⁴ La palabra tiene efecto por el Espíritu. El Espíritu nos llama hacia Jesucristo y la congregación testifica de esto. Por ejemplo, si la congregación responde al predicador con un “¡Amén!”, quiere decir que él o ella están ungidos.³⁵ Si no, tal vez no está predicando la Palabra.³⁶

La Comunidad Experimenta Su Poder

La proclamación del evangelio tiene poder. Esto implica un concepto diferente del tiempo, porque el tiempo es el *kairós* de Dios. Se hace tiempo para responder a la palabra. No nos limitamos por agendas, horarios, o quehaceres (algo que la cultura estadounidense sí). La proclamación produce un efecto en tiempo real, al tiempo ideal, y al tiempo perfecto. Las Escrituras son acompañadas de señales y milagros. Compara a una invitación en el libro de Juan relacionada Jesucristo que muchas veces es: “Ven y ve” (Juan 1:46). Felipe invita a Natanael con estas palabras. No nos invita a una lectura intelectual, ni a memorizar la palabra. Más bien, nos invita a una experiencia con Jesús. Estas palabras más bien suenan

³³ David Ramírez, “La Palabra y el Espíritu en la Vida de la Iglesia,” ensayo presentado en CLADE IV <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj8/ramirez.html> (Accedido el 23 de mayo, 2013).

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

como “Ven y prueba”. Por lo tanto, la invitación pentecostal es a experimentar a Dios por medio del Espíritu Santo.

Los testigos y representantes del evangelio hablan con conocimiento.³⁷ La palabra de ser testigo, o *marturion* quiere decir: declarar, decir la verdad, confrontar, hablar con seguridad, hablar con conocimiento.³⁸ Implica exponer su propia vida por honor a la verdad que se expresa en palabras y obras.³⁹ El Espíritu Santo tiene un trabajo permanente en la vida de la iglesia. Ilumina las Escrituras dando nuevo entendimiento y dirección para la vida y misión de la iglesia. Además de la iluminación hay varias manifestaciones de los dones del Espíritu que sirven para habilitar (*empower*) y dirigir la vida de la comunidad.

Contextualización y Concienciación: La Futura Generación

Todo este poder de Dios está disponible en lo cotidiano. O sea, uno no necesita ser un erudito o experto académico para experimentar el poder de Dios. También uno no necesita ser parte de una clase social sea sacerdotal, económica, o casta. Una cosa que destacamos es que el Espíritu entra a cualquier contexto. El Espíritu no es esterilizado domesticado. Entra a lo cotidiano y manifiesta la gracia y el poder de Dios.

Lo Cotidiano

En muchas maneras la comunidad cristiana responde al mover del Espíritu en la proclamación de las Escrituras con oraciones espontáneas, el hablar en lenguas, en caer *slain in the Spirit*, o sermones extemporáneos. Este sentido de tiempo refleja mucho de la cultura. Estas iglesias eran mucho más agradables, agradables y acogedoras para los hispanos que la mayoría de las otras iglesias cristianas, como la católica romana o protestante de la corriente principal. Tenían un ambiente más cálido donde la gente se sentía en casa.

La misión pentecostal tiene, se hace, y existe desde abajo. Cuando describen a los pentecostales, muchos teólogos e historiadores notan su

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

presencia en lugares inestables, frágiles, y vulnerables.⁴⁰ En los EE. UU. se dice que son *working class*, o algunos más bajos que *working class*.⁴¹ Pero a pesar de su localización, ellos son los que están haciendo el trabajo misionero. En muchas maneras proclamar las Escrituras en el poder del Espíritu Santo en lo cotidiano refleja la realidad hispana/latina. Mi opinión es que la incorporación de lo cotidiano a la reflexión teológica es una dimensión que no se debe perder de la iglesia pentecostal.

Las Escrituras son interpretadas en el Poder del Espíritu desde abajo. Como consecuencia, en sus congregaciones cualquiera puede ser usado por Dios y predicar la verdad de Dios. Esto produce un sacerdocio misionero pentecostal (1 Pedro 2:9). En el contexto estadounidense este sacerdocio incluye al barrendero, el obrero de construcción, el jornalero, la cocinera, la empleada de casa, la niñera, y los niños. En la lectura, interpretación, y aplicación de las Escrituras todos pueden discernir la voz de Dios y responder a la proclamación *kerygmática*. Todos pueden recibir la revelación de Dios a través del Espíritu Santo. Él los llena de su amor y esperanza, no importa la pobreza o su localización socioeconómica.

Lo cotidiano implica que los pentecostales latinos tienen una actitud más abierta a una expresión pública de emociones.⁴² En la iglesia lloran, ríen, gritan, y cantan como una respuesta a la convicción del Espíritu Santo. También existe una expresividad emocional al leer las Escrituras. Al acomodar sus vidas a estas escrituras se produce una catarsis a través de lágrimas y oraciones espontáneas. El poder de las Escrituras se verifica a través de testimonios apasionantes donde la persona comparte cómo Dios la salvó de la droga, alcohol, o depresión. Son emociones sin procesar que surgen de situaciones frágiles o inseguras cuando son expuestas al poder del Espíritu Santo.

Un fenómeno que se vive mucho hoy en día es la realidad de ser inmigrantes en tierras nuevas. El Espíritu se manifiesta a pesar de una situación

⁴⁰ Richard Shaull and Waldo Cesar, *Pentecostalism and the Future of the Christian Churches: Promises, Limitations, Challenges* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000), 116. Samuel Escobar, *El Trino Dios y la Misión Integral* (Buenos Aires: Kairós, 2003).

⁴¹ Wallace, "The Latino Pentecostals," en *Drew Magazine*, <http://www.drewmagazine.com/2008/09/the-latino-pentecostals/> (Accedido el 23 de mayo, 2013).

⁴² *Ibid.*

difícil de no tener papeles, de vivir ante un lenguaje nuevo, ante el racismo abierto o cubierto, y ante leyes antiinmigrantes. Estas emociones son fuertes, y se expresan en voz alta, físicamente, y explícitamente. El Espíritu se manifiesta en lo cotidiano porque no hay nada demasiado difícil para Él. Los testimonios son terapéuticos ante el fenómeno de la inmigración indocumentada.⁴³ El Espíritu les permite crear una narrativa y les da una identidad aún sin tener poder o ser considerados apolíticos.⁴⁴ El mover del Espíritu es: “the reconstruction of human life beginning at the most basic level.”

Dificultades con lo Cotidiano

A la misma vez el mover del Espíritu en lo cotidiano puede ser un gran problema. Una cosa que causa mucha penuria y vergüenza entre los pentecostales es el subjetivismo que acompaña tales experiencias. Por ejemplo, cualquiera piensa que es predicador y levanta una obra sin preparación. Algunos dividen iglesias solo porque se sienten llamados y desprecian a su pastor. Otros no se superan a través de la educación y ni siquiera estudian o preparan sus sermones. Existe mucha subjetividad en la experiencia y esto causa una gran necesidad de discernimiento espiritual porque muchos dicen: “el Espíritu Santo me dijo...” Se necesita discernimiento a través de la preparación académica y el conocimiento de las Escrituras. El Espíritu nunca haría nada contrario a estas. También se necesita disciplina espiritual y discernimiento comunal.

Especialmente con fenómenos como las mega iglesias o de la expansión pentecostal en los medios de comunicación, muchos copian lo que ven sin procesar o discernir lo que ven. David Ramírez lo describe como un mercadeo del evangelio.⁴⁵ Esto desvela otra tensión entre el rol de la experiencia y el rol de la tradición de interpretación. Muchos dejan atrás tradiciones como las de testificar o de pedir peticiones y esterilizan el servicio y domesticar al Espíritu Santo de Dios. Existe una tensión entre el conocimiento popular y el conocimiento crítico docto de las Escrituras que nos

⁴³ Daniel Ramírez, “Call Me ‘Bitter:’ Life and Death in the Diasporic Borderland and the Challenges/Opportunities for Norteamericano Churches,” en *Perspectivas* (Fall 2007), 61.

⁴⁴ *Ibid.*, 61.

⁴⁵ David Ramírez, “La Palabra y el Espíritu en la Vida de la Iglesia,” ensayo presentado en CLADE IV. <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj8/ramirez.html> (Accedido el 23 de mayo, 2013).

insta a establecer una educación crítica para nuestros pastores, líderes, y laicos.

Conclusión: lo Cotidiano en el Contexto Estadounidense

Para alcanzar las futuras generaciones existen varias tensiones que debemos desglosar, particularmente en el contexto estadounidense. Una de estas es la situación de la segunda y tercera generación que viven en situaciones más transculturales que la primera generación. La cuestión de muchos se convierte en querer preservar su idioma y cultura ante la cultura dominante. Pero lo que se debe hacer es preservar el cristianismo. No debemos caer en la trampa del etnocentrismo.

La futura generación no asimilará una tradición estática. Ellos nos desafían porque hablan menos castellano (algunos nada) y adoptan más dimensiones de la cultura estadounidense. Si deseamos alcanzarlos necesariamente nos desafían a incorporar un futuro transcultural multilingüe. Es un pensamiento Latino-Anglo-Afroamericano. En vez de huir de la cultura estadounidense, debemos pensar cómo podremos contribuir al desarrollo del cristianismo en los EE. UU.

Intelectualismo estadounidense

Otro desafío que enfrenta la futura generación es el riguroso intelectualismo estadounidense. El conocimiento bíblico en muchas maneras ha sido despedazado por la crítica intelectual. La educación bíblica pasa por los mundos moderno y posmoderno. Vivimos a la par de problemas y preocupaciones con el mundo posmoderno, pero aún nos mantenemos lejos de estos. Tenemos que conocer dimensiones de la crítica superior. Necesitamos matizar nuestras interpretaciones bíblicas y así proveer una riqueza de interpretación bíblica que nuestros hijos puedan creer. También necesitamos alcanzar a un pueblo norteamericano sumamente intelectual. Todo esto mientras recobramos la humildad epistemológica para hablar respetuosamente y edificar credibilidad con las futuras generaciones. La integridad de las Escrituras requiere dimensiones intelectuales rigurosas en nuestra crítica.

Fenómeno de Redemption and Lift

Otra pregunta que suelo a escuchar es: ¿Qué sucederá si hay reforma migratoria? ¿Nos conformaremos con el sueño de la clase media estadounidense en el cual el cristianismo está experimentando una fuga? ¿Esterilizaremos el evangelio, o sea, permitiremos testimonios, lágrimas, llanto en la presencia de Dios o cederemos a las presiones de la clase media en los EE. UU. donde no se permite expresión pública o se ve como una debilidad y hasta con desprecio? ¿Experimentaremos un éxodo de nuestras iglesias porque quieren ir a donde se sientan cómodos?⁴⁶ El fenómeno de *Redemption and Lift* nos reta a mantener nuestra fuerza teológica, porque la prosperidad cambia a las personas.⁴⁷ ¿Cambiará el pueblo pentecostal latino si Dios les prospera en los EE. UU.?

Tecnología

El contexto norteamericano es una de consumo y de la computación ubicua. ¿Reemplazará esta tecnología nuestra necesidad de Dios? Ciertamente necesitamos continuar proclamando la fe cristiana. Nuestra teología *kerygmática* es sencilla: La fe viene por el oír y el oír por la palabra de Dios (Romanos 10:17). La nueva generación es audiovisual. Se presenta como un gran problema, pero a la misma vez es una gran oportunidad. La iglesia necesita adaptarse a este nuevo modelo de presentar la verdad del evangelio. Existen poderosas aplicaciones para *iOS®* y *Android®* que todavía necesitan ser exploradas por los pentecostales. También existen redes sociales y tecnologías que nos dan la capacidad de conectar con cualquier persona alrededor del mundo. Estamos más unidos, pero a la misma vez más aislados. La tecnología, como el mundo científico, nos ha presentado nuevos retos. Pienso que podemos adaptarnos. Adaptarse no quiere decir perder o diluir la verdad del evangelio.

Nuestras comunidades están formadas en el Espíritu. Cada persona es un portador del Espíritu. Cada uno escucha de la Palabra. Los portadores de la Palabra son aquellos quienes escuchan lo que dice el Espíritu a la iglesia. Es un mundo de desafíos, pero a la misma vez llena de oportunidades. La

⁴⁶ Gary W. Exman, *Get Ready – Get Set – Grow!* (Lima: CCS Publishing, 2003), 93.

⁴⁷ *Ibid.*

iglesia pentecostal puede continuar presentando las Escrituras en el poder del Espíritu a nuevas y futuras generaciones.

PENTECOSTALISMO Y ESPACIO PUBLICO: VIDA EN EL ESPIRITU. POLITICA, CIUDANIA E INCIDENCIA PUBLICA

Darío López Rodríguez

Introducción

¿Pentecostalismo y Espacio Público? ¿El Pentecostalismo, tradicionalmente, no ha tenido una postura “apolítica”? ¿No ha considerado a la política como un asunto mundano, un negocio propio de los no creyentes, y un territorio bajo el dominio del diablo y sus operadores humanos? Para responder a estas preguntas, y como un correctivo a la comprensión sesgada y limitada que se tenía (y todavía se tiene) en un amplio porcentaje del movimiento pentecostal latinoamericano y del Caribe acerca de la vida en el Espíritu, se tiene que precisar que la vida en el Espíritu no se restringe o confina a la práctica de las disciplinas espirituales, a las manifestaciones extáticas en las reuniones religiosas o al ejercicio de los dones del Espíritu en el culto. Tampoco se reduce al ámbito privado de la vida, a una preocupación exclusiva por los temas de ética sexual o la proclamación verbal de la buena noticia de salvación. La vida en el Espíritu no hace una dicotomía entre lo religioso y lo secular, lo privado y lo público, lo sagrado y lo profano.

Si en el seguimiento al Dios de la vida, lo religioso no se separa de lo secular, lo privado de lo público y lo sagrado de lo profano; entonces, la vida en el Espíritu exige una preocupación por todo el ser humano y por todas las necesidades humana. La vida en el Espíritu implica amar la vida y, por eso mismo, defenderla de todas las violencias y liberar a la persona humana de toda forma de opresión. La vida en el Espíritu se vive aquí y en ahora en la realidad material en el cual seguimos y servimos al Dios de la vida. En tal sentido, quien vive en el Espíritu no puede aceptar como algo “normal” ninguna forma de injusticia institucionalizada y, por esa razón, luchará incansablemente para que la justicia sea una realidad cotidiana en todas las dimensiones de la vida humana. Consecuentemente,

insertarse en el espacio público, ejerciendo nuestra ciudadanía y buscando incidir para que las políticas públicas tengan como horizonte el bien común, la justicia social y la vida plena; es una forma concreta de vivir en el Espíritu y de dar cuenta de nuestro compromiso con el reino de vida del Dios de la vida. En ese proceso de ejercicio legítimo de nuestra ciudadanía:

La meta debe ser mostrar la no violencia como estilo de vida. Nunca debemos ceder espacio para que impere la violencia. La claridad, iluminación y fortaleza de nuestro espíritu, será el mejor reflejo de que hemos sido capacitados para romper las cadenas de la violencia del opresor y refugiarnos en la aurora de justicia y libertad que emerge como fruto de nuestro estilo de vida no violento.¹

Reflexionar entonces sobre el pentecostalismo, la vida en el Espíritu, la política, la ciudadanía y la incidencia pública; exige pensar en el movimiento pentecostal como un sujeto social y como un actor político inmerso en una realidad histórica concreta. Reducir su presencia, testimonio e incidencia, al campo religioso de la vida humana, es ignorar sus raíces subversivas como un movimiento contestatario a la sociedad circundante y su acción liberadora en favor de los pobres y los oprimidos. ¿Por qué? Porque el pentecostalismo, desde su emergencia e irrupción en el escenario religioso mundial, buscó relaciones humanas horizontales e igualdad de oportunidades para todos, poniendo en tela de juicio el racismo y la segregación racial, tal como fue la experiencia de la comunidad pentecostal de la calle Azusa: “la división de la línea de color fue borrada por la sangre de Cristo”² (Faupel 1996:258). El pentecostalismo fue además una comunidad de “igualados” que puso en práctica el principio protestante del sacerdocio de todos los creyentes y una comunidad anti-sistema que con su estilo de vida rompió con la mentalidad y la práctica patriarcal predominante en las sociedades en las cuales se instaló.³ El pentecostalismo fue también

¹ Wilfredo Estrada, *¿Pastores o Políticos con Sotanas?: Pastoral de la Guardarraya en Vieques* (San Juan: Editorial Guardarrayas-Fundación Puerto Rico Evangélico, 2003), 148.

² Véase, David William Faupel, *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1996).

³ Robeck acota lo siguiente sobre esta nueva realidad: “Men and women of all ‘colors’ gathered together there, beseeching God for their baptism in the Holy Spirit. Worshipers exchanged ‘holy kisses’ and hugs across both gender and racial lines.” Cecil M. Robeck, *The Azusa St Mission & Revival: The birth of the Global Pentecostal Movement* (Nashville, TN: Nelson Books, 2006), 141.

un movimiento pacifista que se opuso a todas las violencias⁴ y un movimiento que dignificó a las personas que la sociedad tenía como menos importantes, descartables o sobrantes.

La historia de la primera generación de pentecostales enseña también que su teología y su propuesta misionera, además de tener una visión global de alcanzar al mundo con el mensaje pentecostal (Cristo sana, salva, santifica, bautiza con el Espíritu Santo y es Rey que viene otra vez), tuvo una especial atención por la situación de orfandad material en la que se encontraba el prójimo indefenso. La creación de albergues y orfanatos; la presencia misionera en los espacios geográficos habitados por los pobres y los oprimidos, tanto en el Norte como en el Sur del mundo; la dignificación de la mujer y su papel protagónico en la expansión misionera de este movimiento; y el establecimiento de congregaciones locales en las que los vulnerables de la sociedad recuperaban la palabra, se convertían en sujetos y en protagonistas, y desaparecían las diferencias sociales; dan cuenta de que no separaron en compartimientos estancos lo religioso de lo secular, lo privado de lo público y lo religioso de lo profano.

Teniendo en cuenta este pasado revolucionario del movimiento pentecostal, comenzaremos nuestra reflexión sobre el pentecostalismo latinoamericano y del Caribe, ubicando primero al sujeto de estudio en el escenario histórico en el cual se encuentra actualmente. Seguidamente, examinaremos las lecturas y las prácticas políticas predominantes en sus filas para, después, hacer un breve repaso de los antecedentes bíblicos pensando especialmente en algunos de los personajes del Antiguo Testamento que son tomados usualmente como modelos de presencia pública. A continuación, plantearemos los criterios mínimos a tener en cuenta para incursionar en el espacio público para, finalmente, plantear un programa mínimo de acción social y política que exprese nuestra comprensión de la política, la ciudadanía y la incidencia pública.

Una nueva realidad

¿Qué ha pasado en los últimos años en el campo religioso latinoamericano y del Caribe? La Iglesia Católica Romana, si bien sigue siendo la confesión

⁴ Véase, Paul Alexander, *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God* (Telford, PA: Cascadia Publishing House, 2009).

religiosa mayoritaria (cultural y estadísticamente), sin embargo, ya no es la única que predomina en el campo religioso ni la única que conduce espiritualmente a los pobres y a los oprimidos. El campo religioso se ha rediseñado y diversificado con la presencia creciente de nuevas confesiones religiosas. La comunidad evangélica en sus diversas expresiones, con un poco más de 100 años de presencia misionera, constituye la primera minoría religiosa o la segunda fuerza religiosa, y su campo de acción misionera ya no reduce únicamente, como en el pasado, a la esfera religiosa de la vida humana. En las últimas décadas, su comprensión y práctica de la misión cristiana se fue ampliando, hasta incluir la dimensión social y política como tareas legítimas de la acción misionera de las iglesias y de los creyentes. Actualmente, y a diferencia de años anteriores, un sector minoritario pero creciente de iglesias locales localizadas en las zonas periféricas de la ciudad y del campo, tiene programas y proyectos de acción social cuyos beneficiarios directos son las familias que viven en situaciones de pobreza y pobreza extrema, marginalidad y exclusión social. Así mismo, pastores y miembros de las iglesias evangélicas (y entre ellas las iglesias pentecostales) han incursionado en el campo político como autoridades o como candidatos en las elecciones municipales o nacionales; miembros de las iglesias participan activamente en los movimientos sociales que son las fuerzas vivas de la sociedad civil. Y no es una novedad comprobar que las iglesias evangélicas, en diferentes realidades sociales y políticas, sean consideradas como referentes claves para los procesos de paz y de reconciliación, para servir como garantes en las elecciones políticas, y como intermediarios en el diálogo político entre la sociedad civil y el Estado.

Esta nueva realidad, impensable dos décadas atrás, plantea varios desafíos pastorales a la comunidad pentecostal en América Latina y el Caribe. Desafíos que exigen respuestas claras desde un marco bíblico-teológico y sociopolítico, así como un diálogo fluido con los otros actores colectivos que interactúan en el espacio público, sean estos creyentes o no creyentes. Tiene que ser así, porque la política y los asuntos públicos son asuntos que les competen a todos los ciudadanos, independientemente de sus creencias religiosas o de sus convicciones y prácticas políticas.

¿Cuáles son los desafíos que tienen que afrontar los pentecostales en la actual coyuntura social, política y religiosa? Dos desafíos concretos vinculados con los temas de la política, ciudadanía e incidencia pública se pueden identificar:

(a) Comprender que la política es un asunto para personas con vocación para transitar en esa frontera misionera poco conocida para la inmensa mayoría de los creyentes pentecostales. Estas personas, con vocación para la política, tienen que conocer lo que se hace en el espacio público y tienen que saber cómo actuar en un terreno en el cual no son suficientes las buenas intenciones, las convicciones religiosas y el buen testimonio.⁵

(b) Comprender que en democracia, la ciudadanía plena y la incidencia pública, demandan acciones políticas concretas como ejercer vigilancia ciudadana; y exigir a los políticos y a los funcionarios públicos, transparencia en la gestión, rendición de cuentas, buen uso de los fondos públicos y acceso a la información.

A la luz de estos dos desafíos concretos, lo que se espera de los pastores y miembros de la comunidad pentecostal es que tengan una mejor comprensión de la democracia, la acción política, la ciudadanía plena y la incidencia pública. ¿Qué implica esta exigencia para un sector poco acostumbrado a transitar en el espacio público?

En primer lugar, comprender que la política, la ciudadanía plena y la incidencia pública, no se reducen a la participación en los procesos electorales o la incursión en los espacios de poder vinculados al Estado y a las instituciones del Estado. La política, la ciudadanía plena y la incidencia ciudadana tienen que ver también con la participación activa en los movimientos sociales y con la presencia de ciudadanos de confesión evangélica pentecostal en la administración pública. La experiencia de los últimos años enseña que a los creyentes pentecostales con vocación para la acción social y política, les resulta más familiar la inserción en los movimientos sociales cuyo interés apunta al corto y mediano plazo, y que es un camino mucho más accesible que el de la participación en los partidos políticos y en los

⁵ Sobre las dificultades que tienen los creyentes que, sin experiencia y de manera improvisada, incursionan en el espacio público, se afirma lo siguiente: "...es también una tentación creer que basta con ser honestos y bien intencionados para ser buenos cristianos en la vida política. Un parlamentario tendrá que votar presupuestos, participar en decisiones sobre relaciones internacionales, legislar cuestiones sociales que afectan la salud, el empleo, la educación la seguridad. Un funcionario político tiene que administrar reglamentaciones, decidir procedimientos. Es necesario que sepa lo que se hace." Véase, José Miguez Bonino, *Poder del Evangelio y Poder Político: La Participación de los Evangélicos en la Política en América Latina* (Buenos Aires, Argentina: Ediciones Kairos, 1999).

procesos electorales como candidatos a las alcaldías, regidores o congresistas. Debido a su valor para nuestra reflexión, aunque se trata de una cita extensa, transcribimos el punto de vista de un destacado teólogo latinoamericano:

La falta de experiencia de quienes asumen estas responsabilidades—en no pocos casos pastores cuya popularidad local se ha construido desde su liderazgo religioso o actividad benéfica — los hace muy vulnerables a las tentaciones del poder o a las “artimañas” de una política caracterizada por el clientelismo. Tal vez sería deseable que la creciente conciencia social de estas y otras comunidades evangélicas que habitualmente han estado ausentes de la actividad política se encaminaran por la participación en los “movimientos sociales”: asociaciones vecinales, grupos que se ocupan de diversos intereses de la comunidad, asociaciones de consumidores, movimientos ecológicos, entidades de derechos humanos, asociaciones cooperadoras de escuelas u hospitales y otras muchas formas de participación social a nivel local o nacional. En primer lugar, porque las metas y propósitos están más acotados y específicamente definidos, y los creyentes pueden participar más confiadamente; en segundo lugar, porque las relaciones son más personales y cara a cara, más semejantes a lo que están acostumbrados en la comunidad eclesial y, finalmente, porque hay menos nivel de corrupción y la lucha por el poder es menos violenta”⁶

Esta realidad explica porque se puede encontrar actualmente en diversas realidades sociales y políticas a creyentes pentecostales participando activamente en las organizaciones vecinales, en las asociaciones de padres de familia en las escuelas públicas, en las organizaciones de derechos humanos, en las instituciones que trabajan con niños y adolescentes en riesgo, y en los centros de atención a las madres solteras y a las mujeres que sufren violencia en el hogar, entre otros movimientos de acción ciudadana que buscan proteger y defender a los sectores más vulnerables e indefensos de la sociedad.

En segundo lugar, comprender que el evangelio es una verdad pública. Es decir, que el evangelio no es un mensaje privado confinado a los templos, ni un discurso religioso para almas incorpóreas. Es Palabra de Dios que interpela y desnuda los pecados personales y estructurales, palabra que

⁶ José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo Latinoamericano* (Grand Rapids, MI: Nueva Creación, 1995), 71.

dignifica a las culturas y palabra que provoca transformaciones sociales y políticas. Es una buena noticia que tiene que discurrir en todas las fronteras de la vida humana. Tiene que ser así, porque cuando la misión de la iglesia se limita casi exclusivamente a la proclamación verbal del evangelio, desconectada de la preocupación por las buenas obras y la justicia, tendrá quizá como fruto visible a buenas personas o a buenos vecinos, con una ética privada destacada, pero con una ética pública pobre, deficiente y poco útil para la transformación social y política. Un evangelio mutilado, dedicado a la salvación de almas incorpóreas, desenchufado de la realidad histórica, jamás tendrá como producto final ciudadanos ejemplares preocupados por la búsqueda del bien común y comprometidos en la lucha contra la pobreza, la defensa de los derechos humanos, el cuidado responsable de nuestra casa común o en la gestación de una democracia en la que todos los ciudadanos tengan igualdad de oportunidades, acceso a la justicia, y educación y salud públicas de calidad.

Las lecturas y las prácticas políticas

La conducta social y política de los ciudadanos de confesión pentecostal no es siempre la misma en todas las realidades sociales y políticas en las que se encuentran. Estas dependen de su comprensión de la democracia y de la política así como de la teología que legitima esta comprensión.⁷ Para conocer un poco más sobre la comprensión que tienen de la democracia y la política, habría que plantearse preguntas como la siguiente, ¿cuáles son las lecturas y las prácticas políticas habituales de los ciudadanos pentecostales en una realidad en la cual se generan mayores espacios de participación ciudadana y en la cual las iglesias pentecostales tienen la necesidad de involucrarse en los asuntos públicos? Para responder a esta pregunta se tiene que conocer primero, si cuando los pentecostales irrumpen en la vida pública coadyuvan al fortalecimiento de la democracia, de la plena ciudadanía y del desarrollo; o si más bien, con sus prácticas sociales y políticas, cooperan con regímenes corruptos y violadores de derechos humanos, y legitiman y justifican el desmantelamiento de las instituciones democráticas.

⁷ Amos Yong ha escrito un valioso libro que es una buena plataforma para una discusión de las teologías políticas que coexisten e interactúan en el seno de la comunidad pentecostal en distintas realidades históricas. Véase, Amos Yong, *In the Days of Caesar. Pentecostalism and Political Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010).

Es necesario precisar entonces que existen en el movimiento pentecostal, con sus matices respectivos, dos abordajes distintos entre sí; sobre la política, la ciudadanía y la incidencia ciudadana:

(a) Para un vasto sector de pastores y miembros de las iglesias pentecostales, se trata simplemente de tener presencia en los espacios de poder y capturarlos con el objetivo de defender sus intereses político-religiosos (libertad de conciencia y de religión, y asuntos ético-morales como la “familia natural”, el aborto y la unión civil de personas del mismo sexo). Estos pastores y miembros no tienen en cuenta que la política es una opción personal antes que institucional u orgánica. Dicho de otra manera, necesitan comprender que no se tiene que utilizar a la comunidad religiosa con fines políticos partidarios, ni comprometer institucionalmente a toda la iglesia en el apoyo a candidaturas políticas o a regímenes políticos.

Este sector de pastores y miembros de las iglesias pentecostales considera además que las políticas de Estado tienen que formularse a partir de creencias y criterios religiosos. Ellos no tienen en cuenta que la política tiene que ver con legislar para el bien común, el buen gobierno, con compartir el poder y con educación para incursionar en el espacio público.

(b) Para un sector minoritario pero creciente de los pastores y miembros de las iglesias pentecostales, la participación política y la incidencia pública, más allá de los intereses religiosos particulares, se relacionan con una afirmación de su ciudadanía. Intervienen en los asuntos públicos porque consideran que allí se construye ciudadanía y porque es un espacio en el cual se incide, se negocia y se formula agenda para el bien común. Dicho de otra manera, consideran que se tiene que estar presente en los espacios de poder porque son los lugares en los que se debate, se analiza y se articulan propuestas para la defensa y la consolidación de la democracia. Más aún, afirman que para incursionar e incidir en el espacio público, se tiene que articular un discurso público y se tiene que formar a los cuadros políticos que estén suficientemente informados sobre la práctica del poder, la democracia, los derechos constitucionales, la realidad nacional, entre otros.

Existen, entonces, claras diferencias entre estos dos sectores de la comunidad pentecostal, respecto su comprensión de la política y de la práctica política. Estas diferencias se basan en las dos formas distintas de comprender la democracia y, dentro de ella, la incursión en la vida pública de los pastores y miembros de las iglesias pentecostales. Las siguientes pueden

ser las preguntas claves para comprender sus motivaciones y su horizonte político: ¿Cómo incursionar en la vida pública? ¿Cuál es la plataforma política desde la cual actuar personal y colectivamente en la vida pública? ¿Para qué se tiene que estar presentes en los espacios de poder político?

Varias son las lecciones que se desprenden de las lecturas y las prácticas políticas predominantes en la comunidad pentecostal latinoamericana y del Caribe. En primer lugar, que en democracia no se puede esperar que todos los pastores y los miembros de las iglesias pentecostales tengan la misma opinión, las mismas prácticas, las mismas opciones, las mismas preferencias, las mismas simpatías y una misma militancia política. En segundo lugar, la realidad indica que en el seno de las iglesias pentecostales, antes que un patrón homogéneo, existe una pluralidad de opiniones, prácticas, opciones, preferencias, simpatías y militancias políticas. En tercer lugar, considerando lo dicho previamente, sería un lamentable error político fundar un partido político confesional o pretender que orgánica e institucionalmente las iglesias pentecostales se comprometan, avalen, defiendan, justifiquen o legitimen una opción político-partidaria en particular, o se identifiquen con el gobierno de turno y con políticos improvisados y corruptos.

Los antecedentes bíblicos

A la luz de lo señalado hasta el momento, cabe aquí una breve reflexión bíblica para responder directamente a los pastores y miembros de las iglesias pentecostales que creen y enseñan, desde el pulpito o desde la cátedra, que basta ser un buen creyente (pastor, líder o miembro), honesto y bien intencionado, para ser un buen político y un buen activista social. ¿Qué nos enseña la historia de los personajes bíblicos del Antiguo Testamento a los que a menudo se mencionan y se utilizan como modelos para justificar y legitimar “súbitas” vocaciones políticas o llamados inesperados “para ser cabeza y no cola” en los pasillos del poder, a personas sin ninguna preparación, experiencia o conocimiento de la política y de la realidad histórica?

Teniendo en cuenta que todos estos personajes del Antiguo Testamento vivieron en realidades históricas con estructuras sociales y políticas, y relaciones de poder, distintas a las actuales (no vivieron en democracia, no participaron en elecciones políticas, no había ni partidos políticos ni una sociedad civil organizada, y tampoco libertades civiles ni derechos humanos, etc.), nos concentraremos en las lecciones permanentes que no ha

dejado su tránsito y su experiencia en el epicentro del poder de los imperios de su tiempo.

Los personajes del Antiguo Testamento que con frecuencia se utilizan como referentes o como modelos de participación social y política de los creyentes (Moisés, José, Daniel, Nehemías, Mardoqueo, entre otros), no llegaron a los espacios de poder utilizando a otras personas como masa de maniobra política, porque la correlación de fuerzas políticas les fue favorables en determinada coyuntura histórica, o debido a sus relaciones políticas y a sus buenas intenciones. Ninguno de ellos fue un novato, un ingenuo, un aprendiz, un improvisado, un oportunista o un ambicioso. Todos ellos llegaron a los espacios de poder, para ejercer un cargo público, porque reunían dos condiciones mínimas:

(a) Una formación social y política previa en asuntos relacionados con la administración del imperio, y experiencia suficiente para el manejo de los asuntos del Estado.

(b) Una solidez ética fundamentada en la fe bíblica, que jamás negociaron, y que los distinguió radicalmente de los otros funcionarios públicos de su tiempo.

Moisés y de Daniel recibieron una formación social y política del más alto nivel con los mejores recursos de los imperios egipcio y caldeo-asirio. Moisés fue educado como el hijo de una princesa egipcia, para administrar el imperio y para conducir al ejército del imperio durante las guerras, con todas las ventajas materiales que su posición social privilegiada le permitía (Ex. 2:10; He. 11:23-26). Daniel fue reeducado durante tres años en las letras y la lengua de los caldeos, viviendo en el mismo epicentro del poder y relacionándose con los funcionarios del imperio, antes de ejercer un cargo público (Dn. 1:3-5).

José no llegó de manera improvisada o accidental al cargo de gobernador de Egipto. La experiencia que tuvo como administrador de la casa un funcionario egipcio, la dura experiencia en la cárcel en la cual conoció a un funcionario de alto rango del Faraón y su capacidad de relacionarse con las personas en los distintos espacios sociales en los cuales estuvo privado de la libertad (la casa de un funcionario del imperio, la cárcel y la corte del Faraón), le condujeron, finalmente, a su nombramiento como gobernador del imperio dominante de ese tiempo (Gn. 39-41).

Además de estos ejemplos del Antiguo Testamento, los pasajes del Nuevo Testamento a partir de los cuales se puede articular una teología del Estado y de la responsabilidad ciudadana de los creyentes (Mt. 22:15-22; Mr. 12:13-17; Lc. 20:19-26; Jn. 18:28-19:16; Hch. 4:15-21; Ro. 13:1-7; 1 Ti. 2:1-4; 1P. 2:11-17; Ap. 13:1-17), diferencian claramente la esfera de acción del Estado de la esfera de acción de la iglesia. En estos pasajes se subraya la doble ciudadanía de los creyentes como ciudadanos del reino de Dios y como ciudadanos de la ciudad (*polis*). Se puntualiza, además, que cualquiera sea la realidad social y política en los creyentes en encuentren, tienen que dar cuenta de su identidad como miembros del pueblo de Dios en misión permanente en todos los campos de la vida humana, incluyendo el terreno de la política y los movimientos sociales. Los discípulos de Jesucristo, como miembros de una comunidad de discípulos (la nueva sociedad en Jesucristo), si bien tienen una identidad precisa como militantes del reino de vida de Jesucristo; sin embargo, tienen también responsabilidades ciudadanas específicas en la *polis* en la cual se encuentran.

Entre estas responsabilidades se encuentran el derecho de elegir y ser elegidos autoridades, votar en las elecciones políticas periódicas, ejercer vigilancia ciudadana, exigir un buen uso de los fondos públicos y transparencia en la gestión de los funcionarios públicos, expresar libremente sus opiniones políticas, la libertad de pertenecer a un partido o movimiento político, participar activamente en los movimientos sociales, entre otras. Como lo ha expresado un pastor y teólogo pentecostal de Puerto Rico cuando reflexiona sobre su experiencia ciudadana comprometida con la defensa de los indefensos y con la justicia:

En esa acción pastoral no se diferencia lo sagrado de lo secular. Toda la acción pastoral es sagrada y reclama un solo estilo de vida. No puede establecerse dicotomías artificiales entre la tarea litúrgica del domingo en los templos y el testimonio cristiano el resto de la semana en la comunidad.⁸

Y bien, ¿cuáles deben ser entonces los criterios mínimos para tener en cuenta cuando se incursiona en el espacio público vía los partidos políticos o los movimientos sociales? ¿Qué nos enseña la historia reciente de la incursión de pastores y miembros de las iglesias pentecostales en un espacio de la vida humana poco conocido para ellos y en el que se tiene poca

⁸ Estrada, *¿Pastores o políticos con sotanas?*, 33.

experiencia? ¿Cómo seguir siendo honestos, justos, transparentes e incorruptibles en los espacios de poder en los cuales campean la corrupción, las propuestas políticas indecentes, la negociación y los acuerdos políticos bajo la mesa?

Los criterios mínimos

Más allá de las razones y de los intereses particulares que tienen los pastores y los miembros de las iglesias pentecostales, respecto a su incursión e incidencia en la vida pública, se requiere estar claros en las condiciones mínimas que se necesitan para participar con eficacia y eficiencia en el campo de la política. La experiencia de los últimos años en diversos contextos de América Latina y el Caribe demuestra que hubo luces y sombras en la participación social y política de los evangélicos⁹ y, nos advierte además que para tener un mejor desempeño en el espacio público se requieren cinco condiciones o requisitos mínimos:

(a) Formación bíblico-teológica y una práctica consecuente con la fe evangélica, para que cuando incursionen en el espacio público preserven su

⁹ Para un análisis global de esta problemática, con las luces y sombras de la incursión de los evangélicos en el espacio público, ver Freston 2001. Para el análisis de la creciente incursión de los pentecostales en los movimientos sociales véase a Donald Miller y Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement* (Berkeley, CA: University of California Press, 2007). Para un examen de la experiencia social y política de los evangélicos en América Latina, con casos de estudio específico en Sudamérica y Centroamérica, véase, C. René Padilla, ed., *De la Marginación al Compromiso: Los Evangélicos y la Política en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991); Paul Freston, *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (Oxford: UK: Oxford University Press, 2008). Para examinar la experiencia social y política de los evangélicos en Guatemala, Virginia Garrard-Burnett, *El protestantismo en Guatemala: Viviendo en la Nueva Jerusalén* (Guatemala: Piedra Santa Editorial, 2009); México, Mariano Ávila, *Entre Dios y el César: Líderes Evangélicos y Política en México*, (2008). En Perú, Darío López, *Los Evangélicos y los Derechos Humanos: La Experiencia Social del Concilio Nacional Evangélico del Perú 1980-1992* (Lima, Perú: CEMAA, 1998) y, *La Seducción del Poder: Los Evangélicos y la Política en el Perú de los Noventa* (Lima, Perú: Instituto de Ciencias Políticas, Investigación y Promoción del Desarrollo Nueva Humanidad, 2004); en Argentina, Hilario Wyncarczyk, *Ciudadanos de Dos Mundos: El Movimiento Evangélico en la Vida Pública Argentina 1980-2001* (Provincia de Buenos Aires: UNSAM Edita de Universidad Nacional General San Martín, 2009; y en Chile, Evguenia Fediakova, *Evangélicos, Política y Sociedad en Chile: Dejando el "Refugio de las Masas" 1990-2010*, (Concepción, Chile: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales-Instituto de Estudios Avanzados Universidad Santiago de Chile, 2013).

identidad como miembros del pueblo de Dios y para que, desde la plataforma de la fe evangélica, articulen, formulen y defiendan políticas públicas orientadas al bien común, la igualdad de oportunidades para todos, y la justicia social.

(b) Experiencia previa de gestión ciudadana como dirigentes de los comités vecinales, de los comités de vigilancia ciudadana, de las asociaciones de padres de familias de las instituciones educativas o de otros movimientos sociales vinculados a la sociedad civil organizada. Se evitaría así que los novatos, los improvisados, los ambiciosos y los oportunistas, accedan a los cargos públicos y den una mala imagen de la comunidad evangélica.

(c) Cultura política mínima para que entren con conocimiento de causa en un terreno en el cual las leyes y las políticas públicas nacen del diálogo, la negociación y el consenso entre todos los actores políticos, sean estos evangélicos o no evangélicos. Esto ayudará también en el proceso de buscar alianzas estratégicas en los pasillos del poder, saber negociar con otros actores políticos, y en la búsqueda de consensos para el fortalecimiento de las instituciones democráticas.

(d) Vocación política, conocimiento de la realidad nacional, dominio de una o varias áreas del conocimiento científico (administración, derecho, ciencias sociales, ciencias humanas, ingeniería, etc.) e idoneidad para que puedan discutir, sin complejo de minoría, con los cuadros políticos de los partidos, las políticas públicas; así como para que puedan ejercer, con eficiencia y eficacia, la responsabilidad que les ha sido confiada por el voto ciudadano.

(e) Probada solidez ética para que no se dejen seducir por el poder y para que eviten caer en el círculo de la corrupción tan común en un terreno en el cual el soborno y el *lobby* para favorecer la aprobación de leyes que promueven los grupos de poder se ha convertido en una práctica habitual y “normal”. La justicia, la honradez, la honestidad, la transparencia, el bien común y la igualdad de oportunidades para todos, debería ser el patrón de conducta política habitual de los creyentes cuando incursionan en el espacio público, antes que las prácticas de corrupción, clientelismo o nepotismo tan frecuentes en ese campo de la vida humana.

Reunir estos requisitos antes de incursionar en la vida pública, puede ayudar a tener mejores políticos y activistas sociales de confesión evangélica, y coadyuvar al fortalecimiento de la democracia. Sin embargo, se tiene que advertir que contar con estos requisitos, no necesariamente asegura y

garantiza que, en todos los casos, se tenga políticos probos que han comprendido que su presencia en los espacios de poder es para fortalecer la democracia, legislar para bien común, luchar por la justicia social y defender los intereses del pueblo de a pie.

Un programa mínimo

¿Cuál debería ser el programa mínimo de acción social y política que tendría que acompañar a los creyentes pentecostales cuando incursionan en la vida pública a través de los partidos políticos o de los movimientos sociales? Esto es necesario tener en cuenta para no caer en prácticas nocivas como el clientelismo y el nepotismo, o convertirse en tránsfugas que no cumplen con la palabra empeñada y traicionan la confianza que le dieron sus electores o los ciudadanos que le confiaron su representación. Y lo que es peor, formar parte de los círculos de corrupción, y apoyar a gobiernos antidemocráticos justificando y legitimando sus acciones políticas en contra del pueblo de a pie. Y es necesario también para que los ciudadanos evangélicos de confesión pentecostal, ya no seamos unos despistados en los asuntos públicos, unos improvisados, y unos “tontos útiles” para el régimen de turno y sus operadores políticos y religiosos.

Más aún, la inestabilidad y fragilidad democrática de nuestros países, asolados por el virus de una corrupción sistémica y el descrédito creciente de buena parte de los políticos profesionales y una profunda crisis del sistema de partidos, demanda que los sectores organizados de la sociedad civil – entre ellos los evangélicos pentecostales – participen activamente en los espacios en los cuales se incide políticamente y se diseñan las políticas de Estado. Demanda, además, que estén claros y que tengan suficiente conciencia política (individual y colectivamente) en asuntos claves para la defensa y el fortalecimiento de la democracia como lo siguientes:

- (a) Defensa irrestricta de los derechos humanos, especialmente, de los sectores sociales históricamente marginados y excluidos como los niños, adolescentes, mujeres maltratadas, madres solteras, ancianos, y todos los que viven en pobreza, pobreza extrema y en situaciones de exclusión.
- (b) Lucha activa no violenta contra el escándalo de la pobreza y de la pobreza extrema que afecta a miles de ciudadanos y, entre ellos, a miles de creyentes pentecostales.
- (c) Defensa del derecho de los pueblos originarios a poseer la tierra de sus ancestros y a vivir libremente en la tierra que poseen.

(d) Cuidado responsable de la casa común de toda la familia humana y denuncia pública de la depredación de los recursos naturales no renovables y de la contaminación del medio ambiente por parte de los grandes consorcios mineros, petroleros y madereros.

(e) Exigencia de que el Estado regule las tarifas de los servicios públicos, invierta en una educación y salud públicas de calidad, proteja los derechos laborales y salvaguarde los recursos que pertenecen a todos los ciudadanos.

(f) Cuidado integral de las familias monoparentales y biparentales, proveyéndoles todo lo necesario para que su calidad de vida sea digna de seres humanos, y exigiendo a las instituciones vinculadas al Estado que las protejan de toda forma de marginación y exclusión.

Este es un programa mínimo, perfectible, no cerrado, y que está abierto a otros temas de la agenda pública presentes en las coyunturas sociales y políticas particulares de los países que forman parte de la Patria Grande: América Latina y el Caribe. No es tampoco una camisa de fuerza que anule las expectativas sociales y políticas de los creyentes pentecostales que militan en partidos políticos o que están activos en los movimientos sociales. Es apenas un surco para seguir que puede y debe ser ahondado y ampliado con otras propuestas que apunten al fortalecimiento de la democracia, a la búsqueda del bien común, a la justicia social y a un adcentamiento de la política.

Palabras finales

La vida en el Espíritu que se expresa y se canaliza también en el campo social y político, exige discernir la teología y las motivaciones políticas que están detrás de las palabras, las decisiones y las ofertas electorales de quienes deciden transitar en ese terreno a través de los partidos políticos y de los movimientos sociales. ¿Por qué es necesario este discernimiento teológico-político? Porque si bien la realidad actual indica que va quedando atrás la tradicional postura “apolítica” predominante en años anteriores en los círculos pentecostales en los cuales se consideraba que la política y la acción social eran terrenos prohibidos para los creyentes, la experiencia acumulada en años recientes indica que la incursión de buena parte de los miembros y pastores de las iglesias pentecostales en la vida pública, no se debe necesariamente a un mayor desarrollo de su conciencia social y política o a que están convencidos de que se tiene que legislar para

el bien común, luchar por la justicia social o promover políticas públicas sin ninguna forma de discriminación. Su inesperada incursión en el espacio público, basada en una comprensión teocrática del poder, se debe más bien al deseo de disfrutar de los placeres temporales que otorga el paso por el poder, usufructuar de los fondos públicos solicitando dádivas para sus iglesias y exoneraciones tributarias, buscar que las políticas de Estado se elaboren sobre la base de sus intereses religiosos, y granjearse la amistad de los políticos de carrera y de los grupos de poder para asegurar su permanencia en ese lugar como parte de la clase política.

Los pentecostales, indudablemente, todavía tienen un largo camino que recorrer, lecciones que aprender, y la tarea pendiente de forjar modelos alternativos de presencia pública que se distancien de las formas habituales de ejercicio del poder de los políticos profesionales y de los creyentes que han aprendido las malas prácticas instaladas en los pasillos del poder (Poder Legislativo, Poder Ejecutivo, Gobiernos locales, Gobiernos regionales, e instituciones de la sociedad civil).

Finalmente, cualquiera sea la vía por la cual se exprese en los próximos años la paulatina y creciente incursión en la vida pública de los pentecostales (formando partidos políticos, insertándose en partidos políticos ya existentes, participando en los movimientos sociales o siendo buenos vecinos), todavía tienen que preguntarse para qué quieren estar en el espacio público, cual será la plataforma social y política que orientará su presencia en ese lugar, y a qué intereses pretenden representar cuando legislen, fiscalicen o negocien su voto a favor o en contra de determinada ley o iniciativa legislativa. Más aún, tienen que entender que la política no está restringida al ámbito parlamentario o a los gobiernos locales, como tampoco al papel de la sociedad civil organizada, sino que es un asunto que les compete a todos los ciudadanos. La política es más que la participación en elecciones periódicas y el acto ciudadano de otorgarle el voto a un candidato o partido político en cada proceso electoral. La política es una tarea para todos los ciudadanos de a pie, independientemente de sus creencias y prácticas religiosas, y exige que todos los ciudadanos pidan rendición de cuentas, transparencia en la gestión pública, buen uso de los fondos públicos, así como igualdad de oportunidades para todos, cualquiera sea su confesión religiosa, su posición social o su trasfondo cultural.

ECUMENISMO DEL ESPIRITU: VOCES PENTECOSTALES LATINOAMERICANAS Y CARIBEÑAS

Carmelo E. Álvarez

Este trabajo es el producto que resume mi amistad con cuatro líderes pentecostales latinoamericanos y caribeños, y sus iglesias por más de tres décadas. El otro aspecto, más bien metodológico, es que optamos por una vertiente testimonial y narrativa que refleja una experiencia directa con los actores y trata de rescatarlos para la historia del movimiento ecuménico y evidenciar la presencia de un pentecostalismo más autóctono, contextual y pertinente, que sigue siendo ignorado, aunque ya comienza a llamar la atención de círculos ecuménicos latinoamericanos e internacionales. La presencia pentecostal como una fuerza del Espíritu va incorporándose al diálogo ecuménico más allá de los prejuicios, los reproches y los aislamientos.

Ofrecemos aquí el testimonio de cuatro voces pentecostales – todos ya fallecidos – que aportaron el proceso de unidad latinoamericana con su testimonio personal y con el compromiso y vocación ecuménicas que los coloca como pioneros de ese sector, todavía minoritario, de pentecostales ecuménicos. Se trata de Enrique Chávez de Chile, Gabriel Vaccaro de Argentina, Avelino González de Cuba y Exeario Sosa de Venezuela.

Nuestro trabajo se divide en tres partes: (1) ¿Qué entendemos por un ecumenismo del Espíritu? (2) En sus propias voces. (3) Identidad pentecostal: Unidad y Misión.

¿Qué entendemos por un ecumenismo del Espíritu?

En las últimas tres décadas se ha dado – a nivel internacional – un proceso de diálogo entre iglesias pentecostales e iglesias históricas protestantes, por un lado, y pentecostales ecuménicos y católicos carismáticos ecuménicos, por el otro. Los dos niveles entre la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en Estados Unidos y Canadá, la Iglesia Unida de Cristo en Estados

Unidos y varias iglesias nacionales pentecostales en Chile, Cuba, Nicaragua, Argentina y Venezuela. En algunos casos ha existido intercambio de personal misionero, colaboración mutua en programas de educación teológica y programas de desarrollo.¹

El segundo nivel ha sido promovido por católicos carismáticos norteamericanos y europeos, y connotados teólogos pentecostales y carismáticos en lo que se ha denominado el diálogo católico - pentecostal. Dos de los pioneros de este diálogo católico - pentecostal en el ámbito internacional han sido David du Plessis, pentecostal de África del Sur, y único observador pentecostal en el Vaticano II, y el padre Killian McDonnell, benedictino norteamericano, reconocida autoridad sobre temas carismáticos. Incluso, han habido encuentros ecuménicos entre católicos, protestantes y ortodoxos, como el celebrado en Pasadena, California, en 1986.²

Hay que destacar que dos iglesias pentecostales latinoamericanas fueron las primeras en el mundo entero en hacerse miembros del Consejo Mundial de Iglesias. Un número significativo se unió a la formación del CLAI en Oaxtepec, México, en 1978 y otro tanto pasó a formar parte como miembros plenos en la constitución del propio CLAI en Huampaní, 1982. Otras iglesias pentecostales se han ido uniendo en las subsiguientes asambleas de Indaiatúba, Brasil y Concepción, Chile.³

A partir de 1971 se han dado una serie de encuentros ecuménicos en el contexto del proceso de formación del Consejo Latinoamericano de Iglesias, y en varias ocasiones bajo los auspicios del Consejo Mundial de Iglesias. Mencionemos, dado que es otro el intento de nuestra investigación, algunos de esos eventos que van marcando el proceso de unidad entre los pentecostales y de éstos con las llamadas iglesias históricas: Argentina 1971, México 1978, San Cristóbal, Venezuela 1978, Bogotá 1979, Huampaní, Perú 1979, Salvador, Bahía 1988, Buenos Aires 1989, Santiago 1990, São Paulo 1992 y Lima 1994. De todos esos eventos han salido

¹ Carmelo Álvarez, *Compartiendo la Misión de Dios: Discípulos y Pentecostales en Venezuela* (Quito: CLAI, 2007), 1-6.

² Para una visión panorámica de este proceso, véase la revista de la Sociedad de Estudios Pentecostales *Pneuma* y el *Journal of Pentecostal Theology*, editado por Sheffield Academic Press en Inglaterra.

³ Carmelo E. Álvarez, ed., *Pentecostalismo y Liberación: Una Experiencia Latinoamericana* (San José, Costa Rica: DEI, 1992), 249-254.

declaraciones e intentos de seguimiento. Ya existe una Coordinadora Pentecostal Evangélica Latinoamericana (CEPLA) con programaciones en el área de la pastoral de la mujer, liturgia y diálogo ecuménico.⁴

Estos procesos, a veces complejos y en otras ocasiones más expeditos, aportan una rica praxis ecuménica que logra la acumulación de una experiencia que, más allá de algunos obstáculos y prejuicios por parte de pentecostales más conservadores o protestantes y católicos tradicionales, no ha logra detener su avance y consistencia.

La propia frase “ecumenismo del Espíritu” ha venido a ser como una seña y signo de una experiencia que se va viviendo y gestando. Algunos ven en ella

Un ecumenismo del Espíritu que, aunque no determina formas institucionales, ni compromisos estructurales, ni decisiones formales, se atreve a orar y cantar juntos (lo que no es poco), pero también a compartir experiencias y a explorar tareas.⁵

Una pastora presbiteriana de Cuba, Ofelia Ortega, quien ha sido parte del equipo del Consejo Mundial de Iglesias en el área de Educación Teológica Ecuménica, ha sintetizado lo que podría ser el sentir generalizado y el enfoque del propio Consejo Mundial sobre ese “ecumenismo del Espíritu”, al señalar que:

Lo Ecuménico en el pentecostalismo está permeado por ese 'ecumenismo del Espíritu' donde el concepto de Unidad es reflejo fiel de la Unidad del Espíritu que involucra toda la creación de Dios, su mayordomía e integridad, y surge de la experiencia misma y auténtica del Espíritu Santo.⁶

Dos de los intérpretes más destacados del pentecostalismo contemporáneo mundial, Walter Hollenweger y Donald Dayton, han reiterado, en múltiples ocasiones, la importancia de la relación Espíritu Santo y ecumenismo

⁴ Dafne Sabanes Plou, *Caminos de unidad: Un itinerario del diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991* (Quito, Ecuador: CLAI, 1994), 59-64.

⁵ José Miguez Bonino, “Ecumenismo y unidad de la Iglesia”, Ponencia, Asamblea General, CLAI, Concepción, Chile, enero 1995, 4.

⁶ Ofelia Ortega, “Ecumenismo del Espíritu”, en Benjamín Gutiérrez & Dennis Smith, eds., *En la fuerza del Espíritu* (Louisville, KY: AIPRAL, CELEP, PCUSA, 1996), 183.

como clave hermenéutica para la acción transformadora del Espíritu en la sociedad, la historia y la naturaleza.⁷

Una de las propias voces que presentamos aquí, el recientemente fallecido Obispo Gabriel Vaccaro, acuñó la frase en su libro testimonial *Así veo al Señor*. Refiriéndose a la participación de su iglesia, La Iglesia de Dios Argentina, señala lo siguiente:

Ha participado en un ecumenismo del Espíritu. Creemos que la Iglesia es una. Creemos también en la responsabilidad de la denuncia profética que debe hacer la Iglesia de Cristo frente a las injusticias humanas.

Representante de nuestras Iglesias han actuado a favor de muchos movimientos inter confesionales; en ese sentido es bien conocido mi trabajo en toda Latinoamérica y el mundo entero; actuando como presidente Provisional del Encuentro Pentecostal Continental.⁸

En el Encuentro Pentecostal Latinoamericano (EPLA, 90), en Chile, se afirmó lo siguiente: “Seguir contribuyendo en el camino de un ecumenismo del Espíritu, desde la perspectiva del pobre, al movimiento ecuménico y a la misión de la Iglesia.”⁹

Nótese que todos estos intentos de conceptualización sobre lo que se entiende por “ecumenismo del Espíritu”, buscan reafirmar compromisos, hacer opciones e intentar promover, con acciones concretas, una agenda ecuménica.¹⁰

En sus propias voces

Muy frecuentemente se ha dado un proceso de análisis sobre el pentecostalismo latinoamericano y caribeño que enfatiza más lo fenomenológico del movimiento, desde el punto de vista sociológico y antropológico, sus conexiones con sectores políticos conservadores en Estados Unidos, la propensión de ciertos líderes pentecostales al caudillismo y el

⁷ Donald Dayton, *Raíces Teológicas del Pentecostalismo* (Grand Rapids, MI: Nueva Creación, 1991); Walter Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997).

⁸ Daniel Vaccaro, *Así Veo al Señor* (Buenos Aires: Argentina: Kairós Press, 1982), 192-193.

⁹ Álvarez, *Pentecostalismo y Liberación*, 254.

¹⁰ *Ibid.*, 251-254.

autoritarismo, el carácter sectario del movimiento, su rápido crecimiento y su alienación cultural, entre otros. Para nadie es un secreto de que existen iglesias pentecostales con esas características, aunque se podrían aplicar las mismas críticas a muchas otras denominaciones evangélicas no pentecostales y a amplios sectores del catolicismo. Estas características negativas ni agotan ni definen cabalmente lo que son las iglesias pentecostales latinoamericanas en su complejidad y dinámica.

Hay voces pentecostales - las ha habido por algún tiempo ya - que intentan una postura distinta, abierta, dialogante y ecuménica. Sabemos que aún esas voces más progresistas (para intentar una descripción adecuada) no han tenido la posibilidad de articular una “teología pentecostal” más académica y racionalista. Quizás aquí haya estado su más grande desventaja, tal vez esta sea su más grande bendición. Lo cierto es que los pentecostales latinoamericanos y caribeños expresan su fe de una manera más oral, gráfica, testimonial. Prefieren danzar en el Espíritu, cantar, glorificar y gozar, que reflexionar o discurrir teológicamente. Esa vertiente testimonial y narrativa ha sido y es la predominante.¹¹ Uno podría afirmar que la teología latinoamericana de la liberación ha tenido también una fuerte vertiente pastoral, práxica y testimonial.¹²

Las cuatro voces pentecostales que presento aquí tienen esa fuerte perspectiva y ubicación testimonial. Son pastores envueltos en una praxis cotidiana y fuertemente ligados a las vivencias, relatos, sufrimientos y gozos del pueblo pentecostal. Han sido, todos ellos, líderes ecuménicos en sus países y en el ámbito latinoamericano e internacional, en mayor o menor grado. No pretendemos buscar un hilo de consistencia en su discurso sobre lo ecuménico, ni salvar las posibles contradicciones en su pensamiento teológico, dado el carácter narrativo y testimonial del mismo. Lo que sí se pretende es demostrar una opción e intento de articulación de una praxis y compromiso ecuménicos. Son, en este sentido, voces pentecostales latinoamericanas y ecuménicas.

¹¹ Josefina Hurtado, “Lenguaje de Cuerpos y Sentimientos”. Entrevista con Walter Hollenweger en *Evangelio y Sociedad* 11 (Octubre - Diciembre 1991), 7-10.

¹² Juan José Tamayo, *Presente y Futuro de la Teología de la Liberación* (Madrid, España: San Pablo, 1994), 86-92.

(1) Enrique Chávez, Iglesia Pentecostal de Chile

En una serie de entrevistas efectuadas en su oficina en Curicó, Chile, el obispo Chávez conversó amablemente en cuatro ocasiones sobre diversos temas, particularmente enfatizamos el escenario ecuménico latinoamericano e internacional. Eso fue entre agosto y noviembre de 1983. Las entrevistas fueron organizadas temáticamente: (a) Inicios de la Iglesia Pentecostal de Chile, (b) Participación ecuménica de la Iglesia Pentecostal de Chile, (c) Escenario ecuménico nacional, (d) La educación teológica de los pentecostales.¹³

El obispo relata que una de las razones básicas para separarse de la Iglesia Metodista Pentecostal y el obispo Umaña, era el manejo de las finanzas. Él aducía que los dineros eran manejados sin la debida supervisión del directorio y sin tesorería. Además, Chávez sentía que había invertido personalmente mucho esfuerzo y tiempo en la obra levantada en Curicó, hasta el extremo de haber “sudado y utilizado sus propios pies” para construir el templo que allí se erigió. Por esas y “otras discrepancias” decidió salirse de la Iglesia Metodista Pentecostal. Chávez había sido muy fiel desde que se congregó en Jotabeche, allá en Santiago. Además, logró sanear las divisiones y el malestar en Curicó, consolidando la congregación que existía en la ciudad. Pero estaba convencido de que “el Señor lo llamaba a una nueva aventura de fe.”¹⁴

Recuerdo vivamente que un domingo en la tarde luego de concluir la primera entrevista tomé “once” con el pastor Chávez y éste me llevó a ver el templo que ellos construyeron en Curicó. Mirando las paredes me confió: “Hermano Carmelo, a veces Anita, mi esposa, me pregunta dónde están algunas de las casas que yo vendí como corredor de bienes y raíces y yo le contesto, en las paredes del templo de Curicó están esas casas.”¹⁵

El pastor Chávez llegó a ser Superintendente General de la Iglesias Pentecostal de Chile, que se constituyó el 19 de febrero de 1947. En el año

¹³ Carmelo Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez Campos, agosto-noviembre, 1983.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

1966, después de un período de discusión se decidió nombrar al pastor Chávez Obispo General. Este cargo lo ocupó hasta su muerte en 1990.¹⁶

Confiesa el obispo Chávez que hubo más de una posibilidad de relacionarse con alguna iglesia pentecostal en los Estados Unidos. El decidió hacerlo con la *Holiness Pentecostal Church* (Iglesia de Santidad Pentecostal). Siendo ésta una iglesia más conservadora la relación finalmente no prosperó, sobre todo por la relación de la Iglesia Pentecostal de Chile con el Consejo Mundial de Iglesias.

Según el obispo Chávez años más tarde fue invitado por la Iglesia Unida de Cristo a un Sínodo y le gustó el ambiente ecuménico y “el respeto a nuestras posiciones”. Añadía, además, “quizás no nos entendían, pero intentaban, honestamente, comprender nuestra experiencia pentecostal.”¹⁷ En nuestros días la Iglesia Pentecostal de Chile se relaciona con la Iglesia Unida de Cristo y con la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en Estados Unidos y Canadá, teniendo intercambios, delegaciones y personal misionero.

La Iglesia Pentecostal de Chile se hizo miembro del Consejo Mundial de Iglesias en la Asamblea de Nueva Delhi, India, 1961. El obispo Chávez admite que no fue fácil, ni liviana la idea de hacerse miembros.¹⁸ “Había resistencias dentro de nuestra Iglesia y fuerte críticas por parte de otras iglesias pentecostales chilenas.” Según él, y confirmado por el pastor David du Plessis en Pasadena, California, en 1985, la idea de aceptar iglesias pentecostales no era tan popular en el contexto de la Asamblea de Nueva Delhi del Consejo Mundial de Iglesias.¹⁹

El obispo había participado en la Conferencia de Iglesias en Buenos Aires, 1969 y encontrado en el pastor Gabriel Vaccaro, obispo de la Iglesia de Dios Argentina, un aliado y amigo importante, en momentos en que se sentía solo y confundido.²⁰ De esa amistad y de los encuentros posteriores

¹⁶ Carmelo Álvarez, P. Correa, M. Poblete, P. Güell, *Historia de la Iglesia Pentecostal de Chile* (Santiago, Chile: Rehue, s.f.), 21-52.

¹⁷ Carmelo Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez, Curicó, Chile, agosto-noviembre, 1983.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

en *UNELAM* y la Asamblea de Iglesias en Oaxtepec, México, 1978, se consolidó la participación de ambas iglesias en la formación del *CLAI*. Como testigo de ese momento crucial en Oaxtepec pude confirmar la alegría y expectación con que ambos líderes aceptaron formar parte del *CLAI* (en formación) y propiciar el acercamiento a otras iglesias pentecostales para que hicieran lo propio.²¹

En la Asamblea constituyente del *CLAI*, Huampaní, 1982, el obispo Chávez fue electo miembro de la Junta Directiva, junto con Gabriel Vaccaro, como representantes pentecostales.²²

Aunque el obispo Chávez participó en el movimiento ecuménico, siempre mostró cierta cautela con otras iglesias históricas en Chile. Debo confesar que en mis conversaciones con más de diez líderes y fundadores de iglesias pentecostales en Chile, siempre ha surgido este conflicto histórico con otras denominaciones protestantes. En muchos casos he podido constatar que las reservas son recíprocas porque lo mismo piensan líderes de las llamadas iglesias históricas. Aún en el ámbito de la relación con otras iglesias pentecostales ha existido cierta competencia y reserva. El obispo Chávez confesó que aspiraba a esa “unidad de las iglesias”, pero lamentó la realidad de las divisiones y los cismas.²³

Hay dos momentos bien precisos que deseo ofrecer como relato sobre este tema.

Nos encontrábamos en la casa del obispo Chávez luego del culto un domingo en la noche, siendo este servidor profesor visitante en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, después de haber predicado en dicho culto. Surgió el tema de la educación teológica y el obispo destacó algunas preocupaciones que él siempre había tenido sobre la “educación teológica liberal”. El obispo me mostró un documento breve y conciso que él había presentado en 1966 a raíz de ciertos desacuerdos con otras iglesias y líderes en la formación de la Comunidad Teológica de Chile. Interpreté, y lo confirmo ahora, que había otras luchas de poder que no vienen realmente

²¹ El que escribe fue invitado como asesor a los diversos encuentros pentecostales celebrados entre 1978 y 2007, en el contexto de las asambleas generales del *CLAI*, el *CMI* y la *FTL*.

²² Sabanes Plou, *Caminos de unidad*, 62.

²³ Irma Palma, ed., *En Tierra Extraña: Un Itinerario del Pueblo Pentecostal Chileno* (Santiago, Chile: Amerindia, 1988), 157-170.

al caso, ni arrojan luz sobre este tema. El punto preocupante para el obispo era que “nuestros muchachos se enfrían y pierden la fe”, cuando estudian en esos ambientes. Yo subrayé, en aquella ocasión y en muchas otras, que ello no tenía que ser necesariamente así. De hecho, otras iglesias chilenas pentecostales habían tenido estudiantes allí, con resultados positivos. Además, aunque el obispo Chávez hacía un gran esfuerzo por apoyar la educación teológica formal, y no tenía reparos en la educación superior pues él había estudiado música en la Universidad de Chile, siempre surgía esa sospecha e insatisfacción con los seminarios. Esta desconfianza pentecostal con los seminarios tiene su larga historia - y no pocas controversias - a través del mundo entero.²⁴

En otro momento, durante las conferencias de medio año (1983) en Los Ángeles, sur de Chile, el tema de la formación pastoral volvió a salir. Esa noche habíamos tenido un largo culto donde tuvimos la inauguración del nuevo templo, ordenaciones al ministerio pastoral y hasta una boda. Eran ya casi las dos de la madrugada y terminábamos de cenar en la casa pastoral. De pronto surgió el tema de la formación pastoral y la preparación de los pastores y pastoras. Después de alguna discusión el obispo aseveró: “Hemos crecido y seguimos creciendo con la formación pastoral que tenemos, ¿por qué cambiar ahora?” Este pragmatismo impregnado de cierto sentido común esconde una gran verdad, pero olvida otra aún más grande. Creo que el obispo se hizo eco de esa gran desconfianza que los pentecostales le tienen a una formación académica fría, intelectualista y muy racional. Pero cae en el peligro de alimentar la pobreza en la reflexión y la cautela en el estudio serio de la Palabra, que iluminará con la acción del Espíritu, el proceso hermenéutico que tanto necesitan los pentecostales. Ellos tienen una rica experiencia del Espíritu, pero necesitan elaborar una “teología” del Espíritu (Walter Hollenweger).²⁵

A través de toda su vida el obispo Chávez intentó comprender el mundo ecuménico. Su cariño y respeto por figuras del movimiento ecuménico y esa actitud diáfana, aunque poca articulada, de lo que es vivir el espíritu

²⁴ Carmelo Álvarez, Entrevistas al Obispo Enrique Chávez, Curicó, Chile, agosto-noviembre 1983.

²⁵ Walter J. Hollenweger, “The Critical Tradition of Pentecostalism,” *Journal of Pentecostal Theology* 1 (Octubre 1992), 7-17.

ecuménico, lo llevaron a una apertura y praxis ecuménica, unas veces más activa y otras más distante, pero siempre atenta y sincera.

Ya al final de su larga jornada como líder pentecostal afirmaba:

Que la iglesia evangélica tiene mucho porvenir si la sabemos manejar, porque los próximos gobiernos que vengan van a mirar a la iglesia evangélica como un hecho real en la economía nacional, porque son hombres que no beben, hombres que saben pensar, que van a tener peso en el pensamiento de los gobiernos, no solamente van a tratar con gente que no tiene responsabilidades sino con gente responsable. Aunque no seamos mayoría, puede ser una minoría importante, porque una minoría importante le hace peso a una mayoría que no tiene importancia, no tiene valor.²⁶

Cuando hablamos de ecumenismo este elemento de ser una “minoría responsable” toca un punto medular pues el movimiento ecuménico es, vive y se nutre de esas “minorías comprometidas” (Julio de Santa Ana). El movimiento ecuménico nunca ha sido, y creo que nunca será, cuestión de mayorías sino de minorías proféticas.

(2) Gabriel Vaccaro, La Iglesia de Dios Argentina

El caso de Gabriel Vaccaro es sumamente interesante. Su conversión se dio en el contexto de la Iglesia Metodista, para luego pasar a la experiencia del bautismo en la Iglesia Evangélica Pentecostal, donde recibió el bautismo en el Espíritu Santo.²⁷ Mis múltiples y largas conversaciones con Gabriel Vaccaro siempre estuvieron enmarcadas en un clima de respeto a la diversidad dentro del protestantismo latinoamericano. Nuestro primer encuentro en el Seminario Bíblico Latino-americano, en 1976, se acrecentó día a día por cartas, encuentros, conferencias y visitas. La relación llegó a ser de amistad profunda y auténtica. Ya en Oaxtepec, 1978, durante el proceso del “CLAI en formación”, tuvimos intercambios con él, el obispo Chávez y el presidente de la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana, Exeario Sosa. Las conversaciones fueron amplias y fructíferas. Ellos mostraban un gran entusiasmo por el movimiento ecuménico y sentían que el CLAI era un instrumento necesario y viable para las iglesias latinoamericanas y caribeñas.

²⁶ Irma Palma, *En Tierra Extraña*, 170.

²⁷ Entrevista a Gabriel Vaccaro, *Nueva Dimensión*, s.f. 15-16.

Para el obispo Vaccaro había tres elementos sustantivos que guiaban su estrategia y visión ecuménica: Ser pentecostal es asumir la autenticidad de la experiencia carismática sin miedos a otras experiencias y posturas. El ámbito ecuménico exige que clarifiquemos lo que somos y creemos como pentecostales. Toda experiencia pentecostal asume que ésta puede y debe ser para quien la desee y la reciba. Por eso no sentía miedo en participar con otras confesiones cristianas. En sus escritos hay varios ejes centrales que vale la pena destacar y resumir:

- (1) Existe una tensión necesaria entre el Espíritu y las estructuras que hace de la vida en el Espíritu un ingrediente indispensable en todo testimonio ecuménico. Por ende, lo ecuménico es inherente a la acción del Espíritu.
- (2) Hay una “praxis ecuménica” necesaria, cotidiana y concreta que se hace visible en la cooperación, el esfuerzo conjunto y la coordinación. Ser ecuménicos exige tanto el elemento carismático como el ingrediente programático.
- (3) La experiencia pentecostal se nutre de la profunda convicción de que la acción del Espíritu es autónoma, “sopla donde quiere”, “es factor sorpresa”, “nos convoca a compromisos inéditos”, “nos guía a toda verdad y justicia”.
- (4) El poder del Espíritu es algo más que magia. Es fuerza, energía, salud, sanidad y milagro.²⁸

Hay unas afirmaciones, bien logradas de Vaccaro, que le oí en varias ocasiones:

El pentecostalismo, en el momento de su nacimiento, era sumamente ecumenista. En esos días, no había barreras denominacionales sino que el Espíritu Santo era dado a todos los que lo pidiesen. El Espíritu Santo no era ni es posesión de ninguna denominación en particular. Lamentablemente,

²⁸ Gabriel Osvaldo Vaccaro, *Así veo al Señor* (Buenos Aires: Dimensión, 1982), 171-183; 190-193; 225-231. Además, Vaccaro, *Puntos fundamentales del Pentecostalismo* (Quito, Ecuador: CLAI, 1992), 12-18; 25-30; también, Vaccaro, *Identidad Pentecostal* (Quito, Ecuador: CLAI, 1990). Véase también, Carmelo Alvarez, ed., “Reseña histórica del movimiento ecuménico (desarrollo, opciones y desafíos), Aportes del pentecostalismo al movimiento ecuménico,” en *Pentecostalismo y Liberación: Una Experiencia Latinoamericana* (San José, Costa Rica: DEI, 1992), 217-233.

a través del tiempo y mientras el movimiento pentecostal se extendía, se fueron manifestando espíritus exclusivistas.²⁹

Vaccaro denominó esta situación “la paradoja de ecumenismo y exclusivismo” en el pentecostalismo.³⁰

Parte de lo que resumo aquí el obispo Vaccaro lo expresó en diálogos con miembros de la Junta del CLAI, fue Vice-Presidente por 16 años, como miembro del Comité central del Consejo Mundial de Iglesias y como vice-moderador de una de las unidades.

Gabriel Vaccaro era un lector voraz y disciplinado. Con un claro interés por la teología y la educación teológica, nunca desestimó la necesidad de la preparación académica. El mismo estudio teología en ISEDET y se hizo abogado. Esto no fue un obstáculo para que viviera una auténtica experiencia carismática y genuinamente pentecostal. Lo ilustro así.

Fui invitado por Gabriel Vaccaro a predicar en su Iglesia, eso fue en 1985, cuando yo trabajaba con el CLAI. Mi visita a la Argentina incluía a las iglesias miembros del CLAI. Ese domingo que prediqué en DIMENSION DE FE había predicado en la mañana en la Iglesia Discípulos de Cristo, tradición de la que procedo. El pastor Luis Parrilla, pastor allí en Villa Mitre, me acompañó al culto en la Iglesia de Dios.

Como parte de la dinámica que allí vivimos pude observar cuatro elementos que demuestran lo que afirmé anteriormente: Hubo un gran énfasis en la proclamación de la Palabra, se dio un espacio importante a la intercesión comunitaria, hubo un gran espacio para la “celebración en el Espíritu”, sin estridencias, exhibicionismos, ni excesos. Culminamos el culto con la eucaristía, en un gran ambiente ecuménico. Incluso, impusimos las manos y oramos por los enfermos, sin espectáculos ni dramas. Me pareció que tanto Luis Parrilla como el que escribe vivimos una auténtica experiencia ecuménica en el Espíritu. Vaccaro nos proveyó, con la ayuda del mismo Espíritu, del ambiente apropiado.

La propia dinámica con la que Vaccaro quiso conducir un proyecto interdisciplinario de consejería, donde profesionales, médicos, psicólogos, psiquiatras y educadores, aplicaban sus técnicas en lo que llamaríamos una “sanidad integral”, donde el milagro de fe es parte de una dinámica más

²⁹ Gabriel Vaccaro, *Identidad Pentecostal*, 39-40.

³⁰ *Ibid.* 39.

integradora y balanceada, denota su perspectiva teológico-pastoral sobre la vida en el Espíritu.³¹

Hay algo muy auténtico en el testimonio y vida de Gabriel Vaccaro: Nunca escondió ni negó su experiencia pentecostal. No tenía razón para hacerlo. Pero tampoco asumió una “soberbia espiritual” que lo hiciera más “santo” que otras personas. Vaccaro ejerció un sabio balance entre esa experiencia del Espíritu y un testimonio concreto de apertura en el Espíritu, un auténtico espíritu ecuménico.

(3) Avelino González, Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba

Avelino González, pastor pentecostal cubano, es uno de los fundadores de la Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba, destacado líder ecuménico y cívico. Ejerció su ministerio en dos importantes etapas de la vida cubana: la pre-revolucionaria y la revolucionaria. Ese fue su privilegio y su lucha.

En una entrevista que le hicéramos hace unos años, Avelino destacó:

La Iglesia Cristiana Pentecostal está integrada por obreros y campesinos, no es de la pequeña burguesía; son obreros y campesinos, desde su inicio, gente de las montañas de Baracoa, de todas esas zonas de oriente. Todos se han integrado al presente proceso revolucionario. Van a los trabajos productivos, están en la NAP, está dándose al servicio de la sociedad socialista. Porque eso es lo que nos señala el Evangelio, que tenemos que ir al pueblo, tenemos que ascender al pueblo, entrarnos, integrarnos, porque somos parte de ese pueblo. Entonces, nuestra iglesia no ha tenido esa gran lucha porque se comprenda eso. Ha visto la justeza de la revolución, como que el Evangelio propugna justicia. Esa ha sido nuestra proyección, ese ha sido nuestro objetivo y ahí la Iglesia Cristiana Pentecostal se mantiene y avanza.³²

Avelino, su esposa Ofelia, y el que escribe, hicimos una gira por el oriente cubano, en los años que yo fungía como secretario regional del Caribe del CLAI. Ofrecimos un curso intensivo en las montañas, cerca de Moa, provincia de Holguín, sobre pentecostalismo y teología de la liberación. Durante esas jornadas fui percatándome de la participación de los campesinos en las tareas de la revolución y de su papel activo en la recolección del

³¹ Entrevistas al Obispo Gabriel Vaccaro, marzo, 1984, Comunidad Teológica de México.

³² “Avelino González”, en Carmelo Alvares, ed., Cuba: *Testimonios y Vivencias de un Proceso Revolucionario* (San José, Costa Rica: DEI, 1989), 59-60.

café y el corte de la caña. La relación con dirigentes campesinos, no creyentes, era cordial y diáfana. Muchos de aquéllos dirigentes, incluso, llegaron a nuestro curso a dialogar. Hicieron muchas preguntas sobre cristianismo y revolución y las posibilidades liberadoras del Evangelio. Subrayaron que con “éstos pentecostales sí se puede colaborar en pro del bienestar del pueblo.” La maestra de la escuela primaria de la comunidad vino a conversar con nosotros, y particularmente conmigo, sobre Eugenio María de Hostos, el gran educador y filósofo puertorriqueño, muy conocido en Cuba, y su relación con José Martí y el movimiento revolucionario cubano de finales del siglo XIX y principios del XX.

Avelino, siendo un hombre afro-antillano, buscó sus raíces africanas para reafirmarse en su identidad cubana. Vivió la experiencia pentecostal como la afirmación de un ser libre y comprometido. Por esta razón asumió un papel protagónico en el contexto revolucionario cubano: “El verdadero pentecostal tiene que estar, como dijo el Señor Jesús: ‘No te ruego que los saques del mundo, sino que los guardes del maligno’. Tenemos que estar en el mundo, trabajando por un mundo mejor y así es como realizaremos una verdadera misión profética pentecostal” (subrayado nuestro).³³

Avelino entendió que el Evangelio, y por ende la acción del Espíritu en su vida, le ofrecía la oportunidad de ser un ciudadano útil, un creyente comprometido con la justicia y un servidor al más necesitado. Fue un gran amigo y colaborador con la comunidad judía en Cuba, según lo expresó el Dr. José Miller, presidente de aquélla comunidad, al que escribe. En ello demostró poseer un auténtico sentido del deber y el desprendimiento. Los últimos años de su vida los gastó en un proyecto para la formación de un centro de estudios teológicos en Nicaragua, colaborando con la Iglesia Misión Cristiana de Nicaragua, con el apoyo de la Iglesia de los Hermanos y el Ministerio Común para América Latina y el Caribe de los Discípulos de Cristo y la Iglesia Unida de Cristo, ambas en Estados Unidos.

(4) Exeario Sosa Luján, Unión Evangélica Pentecostal Venezolana

El pastor Exeario Sosa fue un líder prominente de las Asambleas de Dios en Venezuela, llegando a ser el primer venezolano Superintendente General de la misma en todo el país. Como el mismo lo aseveró al que escribe:

³³ *Ibid.* 61.

“Comencé a sentir la necesidad de integrar más el Evangelio con la acción social y política. No veía yo contradicción alguna entre mis convicciones cristianas y los problemas agudos del campesinado, del cual yo provenía. Mi origen campesino me ayudó a ver ese proceso más claramente. Al principio mi militancia cristiana estaba divorciada de la política, pero después se fue integrando.”³⁴

Sosa, el “Pure”, como siempre le decíamos, decidió que la fe pentecostal tenía que ser más “nacional, menos extranjera, Carmelo”.³⁵ Por esta razón, aunque teológicamente sus razones fueran que los “misioneros eran más liberales”, un grupo de líderes, junto a Sosa, fundaron la Unión Evangélica Pentecostal Venezolana en 1956. Desde ese momento el movimiento fue evolucionando hacia un compromiso más claro con los pobres, siendo ellos pobres, y una mayor presencia profética y pastoral en “pro de la justicia”, como le gustaba decir al propio Exeario. Por ello fue un decidido fundador, colaborador y presidente, en varias ocasiones, del *COMITE VENEZOLANA POR LA JUSTICIA (CEVEJ)*. Este organismo llegó a ser un centro ecuménico prominente y activo en áreas de educación popular, salud, trabajo entre los indígenas y pastoral de la mujer, entre otros. “Quisiera que alguien me probara con la Biblia que la opción por los pobres no es evangélica”, era una de sus claras consignas. En su compromiso, que articuló conscientemente en una dinámica fe-política, se desarrolló como presidente de de la Junta Comunal en Aguada Grande del estado Portuguesa, fue diputado a la legislatura estatal del estado Portuguesa, fundó la seccional de la Federación Campesina en Portuguesa. Junto a otros líderes fundó el MIR venezolano. Se opuso tenazmente a las dictaduras de Vicente Gómez, Marcos Pérez Jiménez y rompió políticamente con Rómulo Betancourt, habiendo sido uno de los fundadores de *ACCION DEMOCRATICA* en 1941, “porque Rómulo nos traicionó a la clase campesina.” Fue detenido en varias ocasiones, perseguido y cateada su casa. Vivió huyendo varios años, “durmiendo incluso en árboles.”³⁶

³⁴ Carmelo Álvarez, Entrevistas con Exeario Sosa Luján, Campamento Nino Suárez, Uveral. Estados Portuguesa, Semana Santa 1978. Gregorio Uzcátegui, “Exeario Sosa Luján y su práctica social con los pobres,” (Mimeografiado).

³⁵ Carmelo Álvarez, Entrevistas con Exeario Sosa Luján, Campamento Nino Suárez, Semana Santa, 1978.

³⁶ *Ibid.*

Cuando surgió la corriente que llamamos teología de la liberación, Sosa fue un entusiasta seguidor y un voraz lector de todas sus obras. A Juan Bautista Libanio y Jorge Álvarez Calderón, los conoció en un encuentro ecuménico en Huampaní, 1979, y quedó fascinado con el pensamiento y la pasión de ambos. Fue un claro admirador de Gustavo Gutiérrez y propició la discusión de estos temas entre los pastores y pastoras de la UEPV, llegando a madurar ese proceso en la Carta de Valencia, un documento profético-pastoral que produjo oficialmente ese Iglesia.³⁷

La Unión Evangélica Pentecostal Venezolana, bajo el liderato de Sosa, enfatizó el trabajo entre los indígenas del país, teniendo una “Comisión Indigenista” y fundando iglesias entre los yaruros, los guajiros, con proyectos de desarrollo comunal en Cabimitas, Zulía y Chamita, Mérida.³⁸

Identidad pentecostal: Unidad y misión

El ejercicio que presentamos tiene varios elementos que desearía destacar:

(1) Los cuatro líderes fueron pioneros dentro de un movimiento pentecostal que incipientemente se abría al movimiento ecuménico. La suya fue una gesta incómoda y difícil pues recibieron, en no pocas ocasiones, el rechazo de otras iglesias pentecostales y también de las iglesias llamadas históricas, que no llegaban a comprender cabalmente la postura más progresista de éstos pentecostales.

(2) Estos líderes lucharon tenazmente por mantener una identidad pentecostal, junto con una postura política y social que llamaríamos “más militante y pertinente”. El esfuerzo, muy válido y consistente, no poseía toda la sofisticación teológica que observamos en otras denominaciones protestantes, pero atisbaba un camino correcto de reflexión teológica, desde la perspectiva pentecostal, que afortunadamente líderes más jóvenes dentro de las iglesias que ellos fundaron han continuado, manteniendo, además, la llama viva del compromiso iniciado por ellos.

³⁷ Para un análisis más profundo de la trayectoria profética de la UEPV, véase, Carmelo Álvarez, *Compartiendo la Misión de Dios: Discípulos y Pentecostales en Venezuela* (San José, Costa Rica, 1992), 29-43.

³⁸ Gamaliel Lugo, “Ética social Pentecostal: santidad comprometida”, en Carmelo Álvarez, ed., *Pentecostalismo y Liberación* (San José, Costa Rica, DEI) 115-120.

(3) Todos estos líderes se preocuparon por buscar alternativas para una educación teológica pertinente para las iglesias pentecostales, siempre teniendo en mente el compromiso ecuménico. Quizás en ellos esa opción ecuménica fue más insistente y persistente por las mismas presiones que recibían de otros pentecostales. Hay que subrayar que todas sus iglesias, mantienen vínculos claros de cooperación ecuménica con iglesias históricas en Latinoamérica y el Caribe y en Estados Unidos, Canadá y Europa.

(4) Todas estas iglesias pentecostales formaron parte del grupo fundador del *CLAI*, habiendo participado activamente en *UNELAM* y *CELADEC*, y aún las que no cualifican para ser miembros del Consejo Mundial de Iglesias, tener una comunicación abierta y directa con programas del Consejo Mundial de Iglesias.

(5) Estos líderes son los forjadores de la *CEPLA*. Ellos fueron los que abnaron el camino hacia la formación de esa coordinadora pentecostal que va promoviendo encuentros nacionales con iglesias pentecostales “en un esfuerzo de unidad” y manteniendo diálogos con el *CLAI* y el *CMI*.

(6) En el legado que han dejado se mantiene viva la preocupación por un pentecostalismo que sea auténticamente latinoamericano y caribeño, profundamente pentecostal y evangélico, claramente ecuménico y decididamente profético-pastoral. Las iglesias pentecostales necesitan mantener ese balance entre el anuncio y la denuncia; el acompañamiento y el señalamiento.³⁹

Quisiera terminar este trabajo con una referencia a la Consulta Pentecostal Latinoamericana, Perú 14-19 de noviembre de 1994. Allí se afirmó lo siguiente:

En un ambiente de fraternidad y amor cristiano hemos reflexionado sobre la identidad pentecostal, la espiritualidad, la evangelización, el compromiso social, la participación de la mujer, la cooperación y el diálogo.⁴⁰

Obsérvese que esta agenda ecuménica apunta varios desafíos que nuestros cuatro pastores habían atisbado. Creo que hay muchas implicaciones y opciones, necesarias y serias, para las iglesias pentecostales que se

³⁹ Ramón Castillo, “La UEPV Una Iglesia con Vocación Solidaria.” *El Informador Pentecostal* 3:5 (Agosto 1989), 9-13.

⁴⁰ Consulta Pentecostal Latinoamericana, “Viviendo en la unidad del Espíritu,” Perú, 14-19 de noviembre de 1994.

consideran ecuménicas y desafiadas a seguir construyendo un espacio ecuménico. En ese proceso Enrique Chávez, Gabriel Vaccaro, Avelino González y Exeario Sosa nos han aportado suficiente.

Las palabras del pastor y amigo Gabriel Vaccaro vuelven a ser pertinentes aquí:

Y si bien aún resta mucho por hacer, sin embargo existen múltiples denominaciones pentecostales que van abriéndose poco a poco y el ‘ecumenismo del espíritu’ se va imponiendo paso a paso para el bien de las nuevas generaciones. Nosotros creemos que existe un ‘ecumenismo del espíritu’, cuya base se halla en Ezequiel 37:1-10, y que no tiene nada que ver con los pactos humanos que responden a intereses, sino a principios muy distintos. A Dios gracias, muchas iglesias van adquiriendo un compromiso social frente a un mundo de injusticias en todos los órdenes. Para el pentecostalismo progresista, este compromiso es a partir del evangelio, de otra manera la Iglesia sería una entidad filantrópica o de ayuda mutua secular, que no tendría nada que ver con el compromiso de la Iglesia que más bien surge del ‘mandato bíblico’.⁴¹

Este compromiso ecuménico desde la experiencia del Espíritu puede y debe ser un acicate para continuar asumiendo un compromiso profético-pastoral, desde iglesias pentecostales que afirman su identidad evangélica y asumen el desafío misional que la hora presente exige en Latinoamérica y el Caribe. Estos testimonios dan aliento y esperanza en ese caminar.

⁴¹ Vaccaro, *Identidad Pentecostal*, 43.

Contribuyentes a este volumen

Miguel Álvarez, (PhD, Oxford Centre for Mission Studies) es misionero hondureño, representante asociado de Superbook en Virginia y profesor residente del Centro de Teología Pentecostal de Cleveland, Tennessee.

Bernardo Campos, Teólogo Pentecostal Peruano. Actualmente ministro en la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, en México. Profesor de Teología de la Universidad Centro Cultural Mexicano (CCM). Autor de varios libros de Teología y Pastoral Pentecostal.

Geir Lie, (cand.philol, Norwegian School of Theology, Religion and Society) es autor e investigador independiente. Fue editor del boletín *Refleks*, dedicado al estudio del pentecostalismo, desde 2002 hasta 2009.

Daniel Álvarez, (PhD, Regent University) es profesor asistente de teología en el Pentecostal Theological Seminary y del Centro de Estudios Latinos de Cleveland, Tennessee.

Darío López Rodríguez, (PhD, Oxford Centre for Mission Studies) es pastor de la Iglesia de Dios en Perú, profesor de teología y misión en diferentes centros teológicos de América Latina. Sus libros tratan sobre el Pentecostalismo y la presencia pública de los evangélicos.

Carmelo Álvarez, (PhD, Free University of Amsterdam) es misionero, teólogo educador y escritor de América Latina y, profesor adjunto de Seminario Teológico McCormick de Chicago y del Seminario Teológico Evangélico de Matanzas, Cuba.

