

# **Desafíos para la pentecostalidad hoy, desde la teología latinoamericana**

---

**Myrza Barra Salgado**  
**Trabajadora social, Comuna de Puente Alto**  
**Santiago de Chile**

**Francisco Osorio Piche<sup>1</sup>**  
**Universidad Cristiana de las Asambleas de Dios**  
**San Salvador, El Salvador**

Después de dos años y medio de caminar por la Maestría en Teología Latinoamericana de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, los sentimientos, las sensaciones y los aprendizajes que, como evangélicos, hemos experimentado son muchos. La decisión de estudiar esta maestría no fue fácil, porque, por lo general, en el mundo evangélico, en especial, en el pentecostal, los estudios bíblicos y teológicos casi siempre se desarrollan en los círculos o en las instituciones educativas de cada denominación, o en aquellas que son afines. Los dos teníamos otras posibilidades para continuar nuestra formación teológica, en un contexto exclusivamente evangélico. Sin embargo, ya nos habíamos aproximado a la teología latinoamericana y a la teología de la liberación, a través del estudio, más bien autodidacta. Ese acercamiento nos impulsó a sumergirnos en aguas más profundas para ir más allá del saber habitual acerca

---

1. Myrza Barra Salgado es licenciada en Biblia y teología por la Global University, formó parte del claustro del Instituto Bíblico Nacional de Chile durante siete años y ha sido trabajadora social en la Pontificia Universidad Católica de Chile, y mediadora familiar y social en la Universidad Central de Chile.

Francisco Osorio Piche es licenciado en teología, con especialidad en misionología, por la Universidad Cristiana de las Asambleas de Dios de San Salvador. Junto con su familia, fue misionero en África central durante siete años. Desde 2012 coordina las misiones foráneas y desde 2017 es catedrático de la Universidad Cristiana de las Asambleas de Dios.

de Dios, de Jesús, de su Palabra, de su Iglesia, del Espíritu y del seguimiento, desde nuestra identidad evangélica y pentecostal.

Fue así como decidimos asumir el desafío de abrir nuestras fronteras y permitir que Dios nos mostrara el camino, a través de esta maestría en teología latinoamericana. Sabíamos que, al matricularnos, posiblemente tendríamos que confrontar nuestra fe y nuestra espiritualidad. Sin embargo, asumimos el riesgo como un proceso necesario para servir mejor al reino de Dios y su justicia, en nuestros días. De esa manera, las expectativas se cumplieron desde el primer momento. A medida que avanzamos en los estudios, nuestro caminar quedó marcado de forma permanente por el proceso de *deconstrucción* de nuestra cristiandad. Los contenidos del programa de postgrado nos confrontaron y nos interpellaron con los paradigmas evangélicos y pentecostales desde los cuales nos aproximábamos a Dios y al mundo, desde las realidades locales de las cuales somos parte.

Hoy, concluidos los estudios y mirando la experiencia retrospectivamente, agradecemos a Dios por este proceso, a lo largo del cual hemos sido desafiados y hemos fortalecido y reedificado nuestra fe y nuestro caminar cristiano, en especial, desde quienes y para quienes sufren en la actualidad. Sin embargo, nos preguntamos si la deconstrucción continuará, si habrá más barreras que superar, más muros que derribar, más lastre que soltar, para denunciar el pecado de nuestro tiempo y anunciar la buena noticia, con mayor libertad, sin abandonar nuestra identidad evangélica y pentecostal, pero reflexionando, viviendo y practicando un evangelio más *jesuánico*. Sabemos que nos queda mucho por aprender, pues este solo fue un primer paso.

Nos hubiera gustado retomar aquí cualesquiera de los muchos temas teológicos importantes para hoy día, temas que resonaron y dejaron huella en nosotros. Sin embargo, hemos sentido la responsabilidad de compartir no solo el fruto personal de nuestra experiencia estudiantil, sino también levantar la voz para hallar eco en nuestras comunidades de fe. Queremos invitar a hermanos y hermanas a detener por un instante sus quehaceres eclesiales para meditar cómo estamos viviendo nuestra profesión fe, cómo estamos haciendo teología, cómo leemos la palabra de Dios, cómo estamos siendo Iglesia, cómo nos estamos relacionando con el Espíritu de Dios, y si realmente somos los discípulos que Jesús hubiera querido en este tiempo.

En definitiva, queremos llamar la atención sobre el aporte de la teología latinoamericana para iluminar nuestra reflexión y nuestra práctica evangélico-pentecostal. Queremos invitarlos a tener este mismo sentir. Queremos animarlos a ir más allá de la formación cristiana recibida y a prepararnos mejor para dar razón de nuestra fe, para ser luz y sal hoy, en nuestros contextos locales y lati-

noamericanos, marcados por la pobreza, la violencia, las guerras, la pandemia, la globalización, el daño ecológico, los procesos migratorios, la discriminación, la exclusión y muchos otros males. En este mundo tan convulsionado, es urgente hallar esperanza en la realización histórica del reino de Dios entre nosotros.

Estas páginas nacen de la experiencia cristiana de dos estudiantes de la Maestría en Teología Latinoamericana, una de Chile y uno de El Salvador. Nos sentimos llamados a compartir sus principales aportes, desde cinco pilares fundamentales: (1) la pentecostalidad y la teología latinoamericana, (2) la Biblia y el método teológico latinoamericano, (3) la Iglesia como comunidad de fe encarnada, (4) la persona del Espíritu Santo y la espiritualidad latinoamericana, y (5) el discipulado, como seguimiento jesuánico.

## 1. La pentecostalidad y la teología latinoamericana

En Chile, el pentecostalismo surge en un momento político difícil. La *cuestión social* aumentaba la brecha entre los sectores que acumulaban la riqueza y los sectores populares marginados. “El movimiento pentecostal chileno se forjó en los suburbios de las grandes ciudades de Santiago, Valparaíso y Concepción, sus lugares de reunión estaban en la periferia y, a su vez, en el seno de las poblaciones de origen humilde y campesino”<sup>2</sup>. En medio de la pobreza y del analfabetismo de los excluidos del sistema educativo, el mensaje pentecostal fue bien recibido y su medio de transmisión fue la oralidad<sup>3</sup>. Por esa razón y porque había otras prioridades básicas, como la salud, la vivienda o el trabajo, no se desarrolló una teología pentecostal. Más aún, hubo resistencia al estudio bíblico y teológico formal. En los círculos pentecostales más tradicionales se repetía que “no hay que estudiar, pues la palabra mata” (2 Cor 3,6), o que el estudio no es necesario, porque “el Espíritu guiará a toda la verdad” (Jn 16,13).

No obstante, muchos hermanos y hermanas valientes y deseosas de ir más allá de lo enseñado en sus iglesias, y de profundizar en las verdades del evangelio, decidieron estudiar “a escondidas” de sus pastores, arriesgándose a ser disciplinados. En muchos casos, fueron expulsados de sus iglesias. Esto cambió muy lentamente, cuando las congregaciones pentecostales comenzaron a incluir el estudio bíblico y a hablar de una teología protestante, evangélica o pentecostal. Las iglesias establecieron institutos bíblicos denominacionales en América Latina. En Chile, uno de los más importantes es el Instituto Bíblico

---

2. L. Orellana U., *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile, 1909-1932*, p. 30 (Santiago de Chile, 2008).

3. D. Chiquete, “Pentecostalismo, educación teológica y ecumenismo en Latinoamérica”, en D. Chiquete, *Haciendo camino al andar: Siete ensayos de teología* (San José, 2007).

Pentecostal, fundado en 1978 por el misionero estadounidense Pablo Hoff Becker y por su esposa Betty Hoff, conocido hoy como el Instituto Bíblico Nacional de Chile (IBN)<sup>4</sup>.

A pesar de la existencia de diversos seminarios e institutos de formación cristiano-evangélicos en América Latina, las denominaciones más tradicionales y conservadoras miran con recelo el estudio de la teología latinoamericana. En algunas de ellas está completamente ausente. ¿Por qué el pentecostalismo tradicional se distancia, o se aleja, de la teología latinoamericana? ¿Qué podemos hacer para lograr un acercamiento? No pretendemos dar aquí todas las respuestas. Sin embargo, es necesario analizar algunos posibles motivos para comprender ese distanciamiento y para visualizar algunos aportes y puntos de encuentro, que pueden facilitar un acercamiento y un diálogo prometedor, con vistas a una teología evangélico-pentecostal más latinoamericana.

Un motivo es el énfasis del estudio y la reflexión de la teología protestante en la historia de la Iglesia, en concreto, en el protestantismo, el cisma y la reforma, y sus diversificaciones denominacionales posteriores. Este enfoque lee e interpreta la Biblia exclusivamente desde sus raíces protestantes europeas, las cuales configuran el pensamiento teológico, la doctrina, la eclesiología y la misión. Y, por tanto, la identidad y el estilo de vida del *ser pentecostal*, individual, familiar y social. Si bien es cierto que, como evangélicos y pentecostales, es fundamental conocer esas raíces, que forman parte de nuestra historia, creemos que, con el tiempo, las hemos asumido con tal fervor, que, de alguna manera, nos han dominado y aprisionado, incluso, nos atrevemos a decir, nos han *colonizado*. Nuestras reflexiones teológicas, dogmáticas y eclesiales, y nuestro *ser pentecostal* se han vuelto más bien *eurocéntricas*, occidentalizadas y rígidas, lo cual ha invisibilizado, incluso desconocido, nuestra realidad latinoamericana. Este proceso nos ha alejado del quehacer teológico de nuestro continente y, por ende, de una praxis orientada a nuestra realidad.

Cabe aquí, por tanto, rescatar el planteamiento *decolonial* de Aníbal Quijano<sup>5</sup>, que nos alertó sobre la dependencia del pensamiento europeo. Pensar en un giro descolonizador resulta inquietante, pero no por eso es menos necesario. Nelson Maldonado nos propone romper con la lógica europeizada para reconstruir nuestro saber evangélico-pentecostal, no solo a partir de nuestros

---

4. Más información en la página del Instituto Bíblico Nacional de Chile: <https://www.ibnchile.cl/>.

5. A. Quijano, Conferencia magistral inaugural en el III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales, Auditorio Flacso-Ecuador. Quito, 25 de agosto de 2015. Disponible en [https://drive.google.com/file/d/1zYti6oPV\\_xMqBJCrUjYpxjYAYNIKUKZe/view](https://drive.google.com/file/d/1zYti6oPV_xMqBJCrUjYpxjYAYNIKUKZe/view).

orígenes protestantes y europeos, sino también como proceso teológico decolonial, humanizador y, sobre todo, latinoamericano, que transforme nuestra realidad, desde nuevas subjetividades, en concreto, las de los más vulnerables y excluidos<sup>6</sup>.

Uno de los aportes más significativos para hacer teología pentecostal desde América Latina es el método teológico latinoamericano, propuesto por Ignacio Ellacuría. El primero de los tres momentos fundamentales que constituyen su método es *hacerse cargo de la realidad*, el momento noético, en el cual nos acercamos, miramos y conocemos la realidad de la cual somos parte y la cual nos afecta. Esa realidad está constituida por diversas dimensiones, lo que exige una aproximación multidisciplinaria<sup>7</sup>.

El segundo motivo es la vinculación “perversa” que hace la pentecostalidad de la teología latinoamericana con la teología de la liberación, entendida como una teología asociada a lo meramente *político*, al *marxismo* y, por último, al *ateísmo*. Nuestra formación evangélica nos ha permitido revisar una cantidad muy variada de literatura teológica evangélica, protestante y pentecostal, en la cual no hemos encontrado una reflexión seria sobre las diferencias y los aportes de la teología latinoamericana y la teología de la liberación. No es nuestra pretensión aquí hacer un análisis exhaustivo, pero conviene distinguir algunos elementos esenciales. En primer lugar, la teología de la liberación no se puede identificar sin más con la teología latinoamericana. Aquella forma parte de esta última. En segundo lugar, no se puede comprender la teología de la liberación sin tener presente el contexto económico, político, social y, por supuesto, religioso, en el que surge. Ese contexto se caracteriza, incluso en la actualidad, por la explotación, la opresión y la pobreza. La Iglesia institucional se desentendió de estas realidades y de sus víctimas inmediatas, los pobres y los excluidos, y guardó silencio hasta que el concilio Vaticano II y varios teólogos y teólogas de la liberación la interpelaron. Entonces, habló del amor, de la redención y de la salvación universal de Dios, desde nuestro continente como *lugar teológico*.

Esto nos lleva al segundo momento del método teológico latinoamericano: *cargar con la realidad*, el momento ético, que requiere un verdadero conocimiento de la realidad, no solamente erudito o contemplativo, sino más íntimo. Este conocimiento derrumba nuestras certezas, porque el conocimiento de la realidad nos empuja a asumirla como una responsabilidad y nos compromete a trabajar por ella. Este segundo momento nos desafía a redescubrir la Escritura

---

6. N. Maldonado-Torres, *La descolonización y el giro decolonial*, pp. 61-72 (Cundinamarca, 2008).

7. I. Ellacuría, *Escritos teológicos*, vol. I, pp. 207 y ss. (San Salvador, 2000). Su vida, su obra y su legado, en <https://uca.edu.sv/ignacio-ellacuria/>.

con ojos latinoamericanos y desde el pueblo que sufre, los pobres y los oprimidos. Un pueblo organizado como Iglesia popular o del pueblo, en comunidades eclesiales de base<sup>8</sup>. Asimismo, nos desafía a mirar de frente los problemas acuciantes de nuestro continente y a comprometernos con ellos. Todavía hay mucha tarea por delante, en concreto, reflexionar sobre la relación del pentecostalismo con la teología de la liberación<sup>9</sup>, desde una perspectiva dialogante, sincera y desprejuiciada<sup>10</sup>.

El tercer motivo es la vinculación de la teología latinoamericana con la catolicidad, una asociación que, a nuestro juicio, es muy errada. Por lo general, el pentecostalismo sostiene que la teología latinoamericana es un asunto de “los católicos” y, por tanto, los pentecostales no estamos relacionados con lo latinoamericano. Las distancias históricas y doctrinales que durante siglos han separado a los católicos y a los protestantes —la adoración de los santos, María, el papado, la fe y las obras— acentúan profundamente esa visión<sup>11</sup>. Los “anticuerpos” que hemos generado nos impiden estudiar, reflexionar, debatir, pensar y analizar críticamente la realidad latinoamericana. De ahí la ausencia de una teología y de una pastoral pentecostal relacionadas con los contextos y las problemáticas comunitarias y sociales. Más aún, a nuestro juicio, se ha producido una enajenación del “mundo exterior” y su destino, lo cual es contrario al proyecto liberador de Dios para todas las naciones, a través de su pueblo, en la historia<sup>12</sup>.

Por otra parte, el desentendimiento de lo latinoamericano atrofia al cuerpo de Cristo, esto es, a su Iglesia. Se suprime la razón y la conciencia, lo que impide el despertar de las potencialidades, las fortalezas y las capacidades de la pentecostalidad, la práctica de los dones del Espíritu, la lectura, la enseñanza y la proclamación de la Biblia, el anhelo de “la Gran comisión”, la vocación misionera, la alabanza y la oración espontánea. Precisamente por todo esto, consideramos que los latinoamericanos somos herederos de una historia y de una cristianización, que nos han marcado y de las cuales seguimos siendo parte.

- 
8. Ver I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (San Salvador, 1998).
  9. Ver G. Gutiérrez, *La teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca, 1999); J. Sobrino, “La teología y el principio liberación”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 35 (1995), 115-140; P. Trigo, “Análisis teológico pastoral de la Iglesia latinoamericana”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 10 (1987), 29-61.
  10. Ver C. Álvarez (ed.), *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana* (San José, 1992).
  11. Ver E. Lutzer, *Doctrinas que dividen. Un estudio de las doctrinas que separan a los cristianos* (Grand Rapids, 1998).
  12. R. de Sivatte, “Las tradiciones proféticas y el proyecto de liberación”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 101 (2017), 147.

Esto nos lleva al tercer momento del método teológico latinoamericano: *encargarse de la realidad*, el momento práxico, que busca estrategias y caminos creativos para transformar esa realidad. No podemos ser simples espectadores, sino que, como seres humanos y como comunidades de fe, tenemos que ponernos en camino. Todos estamos llamados, como pueblo de Dios y como Iglesia, a vivir una fe responsable con nuestra historia. Por tanto, tenemos que salir del aislamiento contemplativo y vivir una espiritualidad práctica, visible y concreta, en un compromiso con la transformación de la realidad. La praxis evidencia el carisma de la espiritualidad cristiana, en nuestras vidas y en nuestras comunidades de fe<sup>13</sup>.

Finalmente, agregamos un cuarto momento al método teológico latinoamericano de Ignacio Ellacuría, propuesto por Jon Sobrino<sup>14</sup>: *dejarse cargar por la realidad*. Este es un tiempo de redención, a partir de los afectados por esa realidad. El compromiso que nos vincula con ella es tal, que la gracia de Dios que la habita nos empapa. De esa manera, esa gracia nos llena y nos completa. En consecuencia, el teólogo experimenta también una transformación, una conversión, que asumimos como un camino necesario para nosotros. El teólogo no es el erudito sabelotodo, dotado de una iluminación que lo hace superior e intocable.

El teólogo que hace teología desde América Latina, según Clodovis Boff, experimenta un momento de pastor, de analista, de intérprete, de articulador, de hermano de fe y de compañero de camino. “Debe ser siempre un hombre del Espíritu para animar y traducir, en reflexión de fe, de esperanza y de amor comprometido, las exigencias del evangelio, confrontado con los signos de los tiempos, que aparecen en los medios populares”<sup>15</sup>.

## 2. La Biblia y la palabra de Dios en clave latinoamericana

Los métodos exegéticos, heredados de la hermenéutica europea, son muy valiosos y sugerentes, pero insuficientes para mirar y actuar en nuestra realidad latinoamericana, diversa y en transformación constante. Cabe, pues, subrayar

- 
13. J. Hernández Pico, “Fe responsable de la historia: un carisma en la espiritualidad cristiana”, en J. Hernández Pico, *No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza* (San Salvador, 2010).
  14. J. Sobrino es uno de los grandes impulsores de la teología de la liberación. Su vida, su obra y su legado, en [https://www.uca.edu.sv/maestria-en-teologia-latinoamericana/all\\_test.php?id=6](https://www.uca.edu.sv/maestria-en-teologia-latinoamericana/all_test.php?id=6).
  15. C. Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium liberationis*, t. I. *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, p. 97 (San Salvador, 1991).

el concepto de marginalidad como herramienta metodológica y la lectura de la Biblia desde los sujetos teológicos latinoamericanos.

El concepto de *marginalidad* como criterio metodológico para abordar la construcción social de la realidad resultó muy novedoso. Más allá de los métodos exegéticos tradicionales, la exégesis sociológica de los textos bíblicos, sobre todo, de los evangelios, tal como propone Manuel Acosta, ayuda a comprender la interacción dialéctica entre la expresión literaria teológica y la experiencia social<sup>16</sup>. La interacción hace visibles, desde los márgenes sociales, a los grupos con los cuales se identificó Jesús y de los cuales hablan los evangelios. En este contexto, la opción de Jesús por los marginados y los excluidos de su tiempo es también novedosa. Esa opción explica su mensaje y su praxis liberadora, que anuncia que la buena noticia del reino es para ellos.

Este método permite aproximarse a la marginalidad como una *construcción social*, no como un proceso natural, e invita a dejarse impactar por ella. Esta perspectiva facilita identificar a los protagonistas *sin voz* invisibles en el relato bíblico, pero que, desde los márgenes sociales, dan sentido al mensaje de Jesús y a los evangelios. Esta lectura, por tanto, desafía a releer y a dialogar con nuestras realidades sociales marginales, muy diversas y retadoras, y, de esa manera, tender puentes, necesarios y pertinentes, con ellas.

Es trascendental abrir las fronteras hermenéuticas para recibir los aportes de una lectura de la Biblia en clave latinoamericana, desde la diversidad de las personas. No se trata de una nueva forma de leer el texto bíblico, sino de una relectura desde nuestros contextos actuales y a partir de la diversidad de sujetos que, desde nuestras distintas comunidades de fe, aportan y enriquecen dicha relectura. De esa manera, los rostros de Dios de nuestra época adquieren concreción. Se trata de los pobres, las mujeres, los campesinos, las comunidades indígenas y afrodescendientes, los inmigrantes, los movimientos ecologistas, las comunidades LGBTI+, entre muchos otros.

*Los pobres* son personas postergadas espiritual y materialmente. Carecen de lo básico como la alimentación, la salud y un techo. Ahora bien, por su condición de pobreza, poseen riquezas, en concreto, su *fuerza histórica*<sup>17</sup>. Cabe recordar aquí que el Dios bíblico es Dios de los pobres y los marginados, de los excluidos y los despreciados. Asimismo, la pobreza bíblica remite a los enfermos, los endemoniados, las prostitutas, los extranjeros, los publicanos y

---

16. M. Acosta Bonilla, *Vivir en marginalidad: lectura socio-histórica del evangelio de Lucas*, p. 18 (San Salvador, 2010).

17. G. Gutiérrez, "Hablar de Dios en un continente de todas las sangres", en *Segundo encuentro-taller latinoamericano. Teología india*, p. 47 (Ciudad de Panamá, 1993).

los pequeños, para quienes la religión oficial no ofrece esperanza de salvación, sino exclusión y condenación<sup>18</sup>. La lectura de la Biblia en clave de pobreza nos exige ser coherentes con ese Dios de los pobres y modificar la manera verlo, de escucharlo y de comprenderlo. Este Dios nos desafía a replantear nuestra interpretación de la Biblia, desde y para los pobres. Ellos son el sacramento de Dios, pues pasan de ser los destinatarios del evangelio a ser los evangelizadores. Desde sus experiencias ofrecen salvación<sup>19</sup>.

La lectura de la Biblia en clave de *mujer* invita a descubrir la experiencia femenina como lugar teológico de un Dios que se revela como como *padre*, pero también como *madre*. Por otro lado, esa lectura constituye un desafío, sobre todo, desde la *hermenéutica feminista*<sup>20</sup>, que denuncia las lecturas patriarcales y androcéntricas que, durante siglos, han caracterizado a las ciencias bíblicas. Esas lecturas han invisibilizado y marginado a la mujer<sup>21</sup>. De ahí que Nancy Cardoso proponga que

la hermenéutica que asume las relaciones sociales de género como lugar privilegiado de lectura debe ser atrevida, ir más allá de los cánones tradicionales de la ciencia exegética. La hermenéutica de la sospecha ha de abarcar todas las áreas: textos, interpretaciones, tradiciones, traducciones y métodos exegéticos<sup>22</sup>.

Aún hay mucho que decir desde una lectura bíblica en clave *campesina*, sobre todo, a partir de los nuevos sistemas de opresión, introducidos por el mercado globalizado, la industria, el extractivismo, la expropiación y el despojo. La vida campesina ha subsistido, sometida a las nuevas tecnologías de las empresas transnacionales, cuyos megaproyectos hídricos, mineros y agrícolas, “cada año celebran los miles de millones de ganancias que producen sus empresas y negocios, fruto del saqueo de los recursos naturales, de la explotación de sus trabajadores, de la modernización tecnológica de sus compañías nacionales y transnacionales, de la usura y la circulación mundial de sus capitales”<sup>23</sup>.

18. R. Zaldívar, *Teología sistemática desde una perspectiva latinoamericana*, pp. 72-74 (Terrassa, 2006).

19. Ver I. Ellacuría, *Escritos teológicos*, vol. II, pp. 171-192 (San Salvador, 2000).

20. Ver E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de Ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao, 1989).

21. L. Riba, “Invisibilización de las mujeres en la Biblia: relatos, autorías, recepciones”, *Revista Theologica Xaveriana*, 70 (2020), 1-29.

22. C. Navia Velasco, “Hermenéutica feminista”, Escuela de Formación en Fe Adulta. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=NWSDYb5z-MA>.

23. A. Cañaverl Orozco, “Pablos, Filemones, Apías y Onésimos. Por una casa (*oikos*) campesina”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 28 (1997), 49.

La lectura en clave *indígena* tiene también muchas tareas pendientes. Falta superar la construcción colonial de “raza” y hablar de la *sabiduría indígena*, más que de “la teología india”, de naturaleza occidental, eurocéntrica y sistematizada desde un racionalismo abstracto. El concepto de sabiduría indígena incluye la reflexión comunitaria, en contraposición a la individual, nacida de la cotidianeidad de las experiencias de la vida, de la memoria histórica y del saber ancestral<sup>24</sup>. El saber comunitario exige una propuesta para leer la Biblia desde y con nuestros hermanos indígenas. El punto de partida es considerar al indígena como pueblo oprimido y silenciado históricamente. En la concepción de la vida, la tierra, la familia, la comunidad, las celebraciones y las luchas de este pueblo se encuentran también las semillas del Verbo<sup>25</sup>.

El pueblo de *afrodescendientes* o *afro-latinoamericanos* sigue siendo aún un desafío para la teología y la Iglesia.

Al considerar a la comunidad negra como sujeto hermenéutico, tenemos como punto de referencia la rica e histórica experiencia de fe de nuestro pueblo, que resistió y atravesó siglos y siglos de historia, experiencia desconocida por muchos/as, asumida por otros/as, marginada, no considerada y condenada en los distintos proyectos de evangelización de las iglesias<sup>26</sup>.

En la cultura de la negritud se descubren formas de la presencia, la revelación y la manifestación salvífica de Dios, antes de la esclavitud, la conquista y la evangelización de los pueblos. La sabiduría indígena y el quilombismo no son categorías de la teología de la liberación. Esas realidades van más allá de la pobreza material o de la comunidad eclesial de base y deben ser liberadas de la idolatría de un dios masculino, blanco y eurocéntrico para que aparezca un cristianismo libre del patriarcado y del racismo<sup>27</sup>.

Asimismo, hace falta una lectura y una reflexión bíblicas en clave *migrante*. Una lectura y una reflexión fieles a los procesos migratorios como fenómeno mundial y, en particular, latinoamericano. La migración es una realidad política, económica y social del pueblo latinoamericano, que responde a la pobreza, la economía transnacional, la guerra y la violencia. La población es forzada a

24. S. Marcos, “Teología india. La presencia de Dios en las culturas”, *Chiapas: el factor religioso* (1988), 34.

25. Ver “Lectura de la Biblia desde y con el indio”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 9 (2001), 135-148.

26. S. de Lima, “Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies. Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 19 (2000), 39.

27. C. Cleusa, “Quilombismo: resistencias espirituales afrobrasileñas”, *Concilium*, 384 (2020), 85.

abandonar su tierra y su familia para emprender un peregrinar inseguro y arriesgado, con la esperanza de encontrar una vida mejor. El sufrimiento y la muerte del emigrante representan un desafío, que obliga a mirar su realidad como “un signo de los tiempos”, del cual hay que ocuparse desde la teología, la pastoral y la sociedad misma.

La comunidad LGBTIQ+ cuestiona, según denuncia Marcella Althaus-Reid, la lógica de la heterosexualidad *sacralizada*, como la única forma de identidad sexual, impuesta por Dios, la cual ha facilitado construcciones hegemónicas del género y la sexualidad. Esas formulaciones responden a una matriz colonial de corte patriarcal, racista y de clase, que, a lo largo de la historia, ha dominado, excluido y oprimido teológica y eclesialmente cualquier tipo de identidad diferente. Lo distinto ha sido considerado una desviación del orden natural y una amenaza para la normalidad heterosexual establecida. Esta interpretación ha provocado la deshumanización, la violencia y la muerte de lo diferente.

En cambio, la teología *queer*, entendida como un cambio de paradigma sexual deconstructivista, nos confronta con la *otroriedad* (la diversidad otra) y con otros *sujetos sexuales*, que han sido silenciados y reprimidos, a lo largo de la historia<sup>28</sup>. Althaus-Reid sostiene que el género y la identidad sexual son construcciones ideológicas, estereotipadas y transmitidas socialmente. Por tanto, la definición universal, normativa y sagrada de la heterosexualidad debe ser criticada. Los *sujetos teológicos* que propone la realidad *queer*, desafían hermenéutica, ética y prácticamente a la teología y la Iglesia. Exigen replantear los fundamentos epistemológicos sexuales del cristianismo, a la luz de esos nuevos sujetos, para transformar así las estructuras de pecado, para liberar a Dios de esas construcciones y para encontrarlo en esa diversidad excluida<sup>29</sup>.

### 3. Más allá del templo y las tradiciones

La *ekklesia* es la asamblea de los ciudadanos de la *polis* griega, convocada por un heraldo para tratar y decidir los asuntos públicos<sup>30</sup>. Desde la perspectiva cristiana, cabe rescatar dos elementos fundamentales. La Iglesia está constituida por las personas y está vinculada con las realidades que atañen a la comunidad en su totalidad. El primer elemento remite a las primeras comunidades cristianas, cercanas al mensaje de Jesús. La prioridad no es el lugar o el edificio. La primera Iglesia es un cuerpo vivo, igualitario y libre, donde caben todos y donde todos tienen algo que aportar para acercar el reino de Dios a la humanidad.

28. Ver S. Knauss y C. Mendoza-Álvarez, “Editorial”, *Concilium*, 383 (2019), 647-651.

29. M. Althaus-Reid, “La teoría *queer* y la teología de la liberación. La irrupción del sujeto sexual”, *Concilium*, 324 (2008), 116 y 119.

30. S. Vila y S. Escuaín, *Nuevo diccionario bíblico ilustrado*, p. 518 (Terrassa, 1985).

El segundo elemento nos sitúa en la lógica de una comunidad de fe, vinculada con el acontecer histórico. En consecuencia, la Iglesia establece una relación dialéctica y dinámica con su época. Afirmar que la Iglesia debe ser la misma en todos los tiempos y lugares contradice, para Ignacio Ellacuría, la realidad histórica cambiante y en transformación permanente. La Iglesia es una realidad histórica, es decir, está determinada por su dinámica<sup>31</sup>.

No obstante, la Iglesia latinoamericana, católica o evangélica, en general, se ha estancado. Muchas iglesias se han transformado en verdaderos guetos, que desconocen, descartan y persiguen la diversidad de formas de ser Iglesia. Los guetos se apropian de la salvación e imponen una teología y una praxis eclesial rígida. Las iglesias evangélicas, sobre todo, las pentecostales, son acusadas de “templo-céntricas”, ya que pasamos más tiempo en el templo que en nuestros hogares. Los cultos duran horas. La predicación y las oraciones son largas. Mientras tanto, la congregación da rienda suelta a las manifestaciones espirituales. Construimos desesperadamente muchos templos para responder al crecimiento de la Iglesia y organizamos campañas para bautizar cada vez a más creyentes, que los llenen.

El estudio del pentecostalismo del sociólogo sueco Christian Lalive D’Epinay, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, inquietó a la comunidad pentecostal en 1968, cuando se publicó, y sigue inquietándola en la actualidad. El motivo de esa preocupación es que Lalive D’Epinay sostiene que la Iglesia se ha convertido en un refugio, que da seguridad y protección a sus miembros. Pero, por otro lado,

El pentecostalismo enseña a los suyos una moral positiva y activa en la vida comunitaria, una moral de la obligación y de la prohibición en la vida privada, una moral de la prohibición y de la pasividad en la vida pública. Su ética social está dominada por la condenación radical del “mundo”<sup>32</sup>.

Dicho de otra manera, el pentecostalismo se aleja del mundo, para cuidarse y defenderse.

No obstante, la realidad histórica interpela a la Iglesia para que descubra su identidad, su misión, su sentido y su razón de ser en ella. En consecuencia, es necesario repensar cómo enfrentar eclesialmente los desafíos latinoamericanos actuales. El concilio Vaticano II, la conferencia de Medellín y la experiencia de

---

31. I. Ellacuría, “Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana”, en *Escritos teológicos*, vol. II, pp. 556 y s. (San Salvador, 2000).

32. C. Lalive D’Epinay, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, pp. 275-276 (Santiago de Chile, 1968).

las comunidades eclesiales de base ofrecen aportes valiosos. La *Lumen gentium* enfatiza la identidad y la misión histórica de una Iglesia entendida como *pueblo del Dios*. Dios se hace presente y se da a conocer a la humanidad en su pueblo. De esa manera, la Iglesia, pueblo de Dios, *da continuidad* a Cristo. Igual que él, debe ser humilde, pobre, padecer persecución y abrazar amorosamente “a todos los afligidos por la debilidad humana” (LG 8).

El *pueblo de Dios*, según la *Gaudium et spes*, es movido por el Espíritu del Señor para discernir “los signos verdaderos” de la presencia y los planes de Dios (GS 11). En consecuencia, debe visibilizar a Dios Padre y a su Hijo encarnado, en la renovación y la purificación continuas, bajo la guía del Espíritu Santo (GS 21). El concilio pide una Iglesia encarnada en el mundo, que la interpela para que se transforme continuamente y así pueda revelar a Dios, en todos los tiempos.

Las comunidades eclesiales de base ofrecen otra forma de hacer la Iglesia. En ellas, encontrando a un Jesús cercano a los que sufren y a un Espíritu Santo que actúa a favor de ellos. Sin embargo, estas comunidades son un espacio peligroso para la Iglesia institucional, por no ser una comunidad contemplativa, sino que, impulsada por la realidad, denuncia el mal del sistema económico, político y social. Son comunidades en las cuales todos se sienten parte y resisten las injusticias, desde la participación, la solidaridad, la fraternidad y la piedad. Su organización es espontánea, autónoma, funcional y flexible, ya que está al *servicio* de la comunidad. La creatividad de estas comunidades está reñida con las jerarquías y las burocracias. Practican una liturgia de celebración y una acción comunitaria, pues el mensaje del evangelio se encarna en la vida y

se concretiza, por tanto, en la acción que los cristianos deben desarrollar en la sociedad junto con otras personas de su medio. Esto se observa, tanto en la acción individual de solidaridad con un amigo, un vecino, un compañero de trabajo, como, y, sobre todo, en la acción social de un conjunto de personas con intereses comunes actuando en la realidad para transformarla<sup>33</sup>.

Hoy en día, en contra de la opinión de muchos, las comunidades eclesiales de base están presentes en la mayoría de los países latinoamericanos. Los nuevos enfoques pastorales de la maestría nos hicieron repensar la forma como estamos configurando nuestras iglesias. En la búsqueda de nuevas formas de hacer y de ser Iglesia, nos detuvimos en nuestra práctica pastoral. Nos preguntamos por nuestro quehacer teológico, desde nuestra práctica pastoral. Aprendimos a escuchar a nuestros hermanos y a atrevernos a pensar nuevos

---

33. J. Pereira Ramalho, “CEB: nueva forma de participación del pueblo”, en Sedoc, *Una Iglesia que nace del pueblo*, p. 242 (Salamanca, 1979).

caminos pastorales, a la luz del método teológico latinoamericano. Luego, desde las diversas voces, volvimos a las fuentes bíblicas para hallar resonancias y dirigimos la mirada hacia los sujetos que, desde su marginalidad y su resistencia, se han convertido en agentes de transformación pastoral<sup>34</sup>.

Nuestras comunidades han de seguir la huella no del maestro carismático y hacedor de milagros, sino del Jesús histórico, bajo la guía del mismo Espíritu que lo movió y lo envió a los pobres y los oprimidos de su época —a las mujeres, los niños, los ancianos, los enfermos y los esclavos, es decir, a los pobres. En este sentido, es fundamental asumir, tal como propone Ignacio Ellacuría, que *el pueblo crucificado* constituye el centro configurador de toda la Iglesia y que los pobres son el sacramento histórico de la salvación. El destinatario del evangelio es el pueblo históricamente crucificado, el cual, a su vez, se transforma en principio de salvación, en evangelizador. En esto consiste la Iglesia como signo de los tiempos.

Conviene, por tanto, repensar nuestras comunidades de fe de cara a la construcción de una Iglesia *decolonial*, que perpetúe su memoria histórica, que sin temor denuncie proféticamente el pecado del mundo y que practique una liturgia y una pastoral ecuménica, interreligiosa e inclusiva. La identidad y la misión eclesial dependen de la imagen de Jesús y, por tanto, del servicio a los pobres y oprimidos, una prioridad permanente. El sentido y la razón de ser de la comunidad de fe hoy en día son las *víctimas*, los rostros de Dios, mayoritariamente pobres, a quienes, contradictoriamente, la Iglesia no ha prestado un servicio real.

La Iglesia debe volcarse a las mujeres, víctimas de la violencia doméstica, de feminicidio y de injusticias laborales y sociales. A los inmigrantes, gentes “de a pie”, que buscan espacios fraternos de acogida, de pertenencia y de sobrevivencia. A los afrodescendientes e indígenas, quienes desde su sabiduría y su cosmovisión nos hablan de las diversas formas de la presencia, la revelación y la manifestación salvífica de Dios. A los ancianos, históricamente relegados de la participación activa en la sociedad, pese a su experiencia de vida y a ser portadores de una memoria histórica digna de ser conservada. A los niños, en especial, a los que viven en la pobreza, el abandono o un entorno violento, víctimas inocentes de un mundo hecho para los adultos. A los enfermos sin acceso al tratamiento adecuado por falta de recursos económicos. A las diversas comunidades incomprendidas y rechazadas, víctimas de humillaciones y violencia.

---

34. Ver F. Bosh, *Bendita mezcla. Hermanxs escuchadorxs, comunidades palabreras* (Montevideo, 2020).

#### 4. El Espíritu Santo y las espiritualidades

Entre los evangélicos, sobre todo, entre los pentecostales, la espiritualidad está estrechamente asociada con la pneumatología. El Espíritu Santo no es solo la tercera persona de la Trinidad, sino también el Espíritu vivo y activo en cada ser humano, en la Iglesia y en el mundo. Desde fuera, los pentecostales somos llamados *carismáticos*, lo cual es correcto, porque vivimos una relación especial con el Espíritu Santo. A través de su bautismo y su plenitud, nos renueva y nos conduce a una vida diferente. El Espíritu Santo otorga a su Iglesia diversos dones espirituales para desempeñar diferentes tareas.

Estamos conscientes de que la percepción social de los evangélicos y, en particular, de los pentecostales, no es siempre positiva. La sociología nos considera una *subcultura* y la sociedad, unos “fanáticos”, por nuestro apego a los valores cristianos, por nuestra forma de vestir, de hablar y de predicar, y por la forma de conformar nuestras iglesias y familias. Esta percepción ha provocado incompreensión y rechazo. Manuel Mansilla, sociólogo y antropólogo chileno, señala que la cultura pentecostal ha dado lugar a una *pentecostofobia*, “un fenómeno que se da en cada país de América Latina: una intolerancia religiosa explícita y permanente contra el pentecostalismo”<sup>35</sup>.

El rechazo y la intolerancia son mayores cuando se vincula el pentecostalismo con el neopentecostalismo. Este movimiento enfatiza la restauración de la autoridad apostólica y profética, a través de la guerra espiritual, la sanidad divina, el culto emotivo, los megatemplos y el liderazgo carismático. El neopentecostalismo es criticado fuertemente por sus enseñanzas, en concreto, la teología de la prosperidad, la confesión positiva y el proselitismo mediático, las cuales se alejan del evangelismo cristocéntrico, de la Iglesia de puertas abiertas y del trabajo misionero con los sectores más vulnerables. En consecuencia, no hay que confundir el pentecostalismo con el neopentecostalismo. Las diferencias, que aquí dejamos de lado, son importantes<sup>36</sup>.

La presencia del Espíritu de Dios va más allá de las dimensiones emocional, extática y de las manifestaciones del *poder* sobrenatural, que se puedan experimentar en nuestros templos o iglesias. La presencia del Espíritu es real y consciente, no aliena o abstrae, sino que, al contrario, sitúa y vincula con la vida. La teología latinoamericana y la teología de la liberación nos han mostrado la necesidad de aproximarnos a la espiritualidad jesuánica, a las

---

35. M. A. Mansilla, *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*, p. 26 (Santiago de Chile, 2009).

36. Ver R. Jaimes Martínez, “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”, *Revista Mexicana de Sociología*, 74 (2012), 649-678.

espiritualidades de la religiosidad popular y a la espiritualidad de lo cotidiano, tres elementos fundamentales.

La teología de la liberación nos invita a volver, impulsados por el mismo Espíritu que guio a Jesús, a una *espiritualidad jesuánica*. Francisco de Aquino Júnior sitúa la teología de la liberación dentro de la tradición de Jesús de Nazaret. Una tradición suscitada, animada, sustentada y conducida por el Espíritu Santo, el Espíritu de Jesús de Nazaret<sup>37</sup>. El principal desafío cristiano consiste en mantener la fidelidad a esta tradición, desde el amor fraterno y la justicia como señal de la presencia activa del reino de Dios en el mundo. Ignacio Ellacuría habla del *corrimiento histórico* de la vida de Jesús en Cristo, cabeza del cuerpo, que es la Iglesia, y del envío del Espíritu, el garante de la continuidad de su obra.

La espiritualidad, según Jon Sobrino, es vivir en la historia, hacerla y padecerla, según el Espíritu de Dios que habita entre nosotros, y practicar la fe, la esperanza y la caridad, en lo concreto de esa historia, tal como el Espíritu lo va posibilitando y exigiendo<sup>38</sup>. Sobrino destaca que el talante de quien pertenece al reino se caracteriza por la misericordia hacia los pobres, por la indignación ante el sufrimiento, por la denuncia y el desenmascaramiento de las injusticias, y por el gozo del anuncio de la buena noticia a los pobres, que la entienden y la celebran.

El caminar según ese Espíritu exige volver a la praxis y la espiritualidad de Jesús. Más aún, vivir una espiritualidad evangelizadora es sufrir sus consecuencias, en concreto, las tribulaciones que conllevan la denuncia y el servicio, la persecución y el martirio. Es necesario redescubrir al Cristo de los evangelios, a Jesús de Nazaret, desde el mundo de los pobres, para vivir una nueva espiritualidad. Hoy en día, el criterio fundamental de una verdadera espiritualidad es el seguimiento de Jesús. Un seguimiento contracultural a causa de las exigencias radicales del reino de Dios y su justicia, las cuales unen el espíritu y la praxis transformadora, algo fundamental para América Latina.

Por otro lado, una Iglesia “carismática” va más allá de las manifestaciones del Espíritu: profesa una fe responsable con su historia, vive una espiritualidad práctica, se compromete con su contexto y se esfuerza por transformarlo. Todo ello pone de manifiesto la presencia de la espiritualidad cristiana, que

---

37. F. de Aquino Júnior, “Temas fundamentales de la teología de la liberación”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 100 (2017), 21.

38. J. Sobrino, *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, p. 152 (Santander, 1985).

hemos de profesar personal y comunitariamente. Johann Baptist Metz pide “una mística de ojos abiertos”<sup>39</sup>, en contraposición a la fe *ciega*, que pide “cerrar los ojos” o “saltar sin paracaídas”. Al igual que Jesús, la mística opta por la visibilidad del que sufre. De ahí que, de acuerdo con José Comblin, “las experiencias del Espíritu Santo no pueden separarse del obrar concreto”<sup>40</sup>. Esas experiencias conducen inexorablemente a la transformación y la conversión, las cuales imprimen fuerza y luz para comunicar la palabra, para ser Iglesia y para servir comunitaria y socialmente a los necesitados. En este sentido, cabe destacar aquí la crítica que Víctor Codina hace a la Iglesia latina por olvidar al Espíritu, mientras que el pentecostalismo,

en medio de su gran pluralismo, es una crítica seria a una religiosidad cristiana excesivamente racional, fría, poco humana y poco sensible a los problemas y las necesidades vitales del pueblo que, en un mundo tan duro y cruel como el actual, busca la experiencia espiritual, necesita conversión, salud y sanación espiritual y corporal, consuelo, inclusión social, alegría, fiesta, etc. Y por esto se acoge al Espíritu de Pentecostés [...] En el fondo, postulan un mayor reconocimiento teórico y práctico del Espíritu en la vida cristiana de hoy<sup>41</sup>.

En segundo lugar, desde la perspectiva evangélico-pentecostal, existe aún una deuda con la religiosidad popular de América Latina. En esos círculos, esta religiosidad es asociada con la idolatría, el paganismo, lo diabólico y lo mundano. Los evangélicos y los pentecostales han perdido de vista la riqueza del legado de las tradiciones indígenas y la religiosidad nacida del encuentro con el cristianismo, y la diversidad de significados surgidos de ese encuentro. La religiosidad popular nace de las experiencias de lo divino en lo cotidiano y, en ese sentido, es una fuente de espiritualidad. Es una religiosidad llena de ritos y de símbolos que, lejos de ser una práctica abstracta, es una cosmovisión viva<sup>42</sup>.

La religiosidad popular, a la luz de la teología latinoamericana, invita a descubrir la espiritualidad de las mayorías excluidas, que sostienen su fe en el Dios de la vida, frente a los verdaderos ídolos de la muerte. Leonardo Boff nos advierte que

---

39. Ver J. B. Metz, *Por una mística de ojos abiertos* (Barcelona, 2013).

40. J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, p. 36 (São Paulo, 1987).

41. V. Codina, “Prioridad teológico-pastoral de la pneumatología hoy”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 86 (2012), 177.

42. R. Cardenal, “Religiosidad popular en América Latina: orígenes y funciones”, apuntes del curso Lectura teológica de la historia de la Iglesia latinoamericana, 01-2020.

No debemos olvidar que los portadores permanentes de la espiritualidad son las personas consideradas corrientes y vulgares, que viven la rectitud de la vida y el sentido de la solidaridad y que cultivan el espacio sagrado del Espíritu ya sea en sus religiones e iglesias, ya sea en su modo de pensar, de obrar y de interpretar la vida. ¡Cuántas veces me he encontrado con ellas y han sido ellas las que me han edificado a mí, aun cuando fuera yo quien tenía que hablarles!<sup>43</sup>

Por último, nos resultó muy enriquecedora la propuesta de Ivone Gebara de una espiritualidad desde lo cotidiano. Desde la perspectiva femenina de la espiritualidad, la teóloga constata que muchas mujeres latinoamericanas se han desilusionado con las religiones, porque se sienten vacías y buscan un sentido a su vida, que las religiones institucionalizadas y los ritos no les proporcionan. La espiritualidad desde lo cotidiano, en cambio, nace en la experiencia de todos los días, no de definiciones abstractas o de prácticas especiales. Es una espiritualidad que surge en el día a día y en las vivencias del “mundo personal”, que comprende la totalidad del ser, esto es, el cuerpo, la alimentación, el trabajo, la familia, las amistades y los sentimientos, las alegrías y las tristezas, los sueños y las esperanzas, las angustias y los sufrimientos. A pesar de la multitud de “recetas espirituales”, Gebara nos invita a “saborear” el agua de nuestro pozo y a intercambiar con otras aguas. En la escucha y el respeto de las experiencias de otros podemos encontrar caminos de salvación para nosotros y para el mundo<sup>44</sup>.

## 5. El discipulado cristiano: el seguimiento jesuánico

En las comunidades evangélicas más tradicionales, la cristología se estudia a la luz de la teología sistemática, entendida como la doctrina de Cristo, de su ser y su naturaleza, desde la soteriología. El Jesús histórico como persona de carne y hueso es dejado de lado. De alguna manera, esas comunidades piensan que ese enfoque aleja a Jesús de su divinidad y su misión soteriológica. La aproximación a Jesús como el Cristo, divino, santo y trascendente, facilita la adoración y el seguimiento.

Los estudios de maestría nos permitieron redescubrir la persona de Jesús no en su divinidad, sino en su humanidad. Ahí comprendimos que Jesús, además, habitó en medio de nosotros, nos mostró el amor y la misericordia del Padre, sobre todo, a los pobres y oprimidos, por quienes, según Sobrino, Dios

43. L. Boff, *Espiritualidad. Un camino de transformación*, p. 15 (Santander. 2002).

44. Ivone Gebara y Carmiña Navia conversan sobre espiritualidad femenina, en Casa Cultural Tejiendo Sororidades. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=hhxgMko2r4g&t=5s>.

“siente especial predilección y ternura”<sup>45</sup>. Por tanto, seguir a Jesús significa ocuparse de los despreciados y los más vulnerables, e imitar su celo y su radicalidad por la justicia del reino de Dios. Asimismo, significa indignarnos ante la injusticia, denunciarla, estar dispuestos a asumir riesgos y sufrir abandonos, rechazos, persecución e incluso la muerte.

Seguir a Jesús no es solo imitarle, para ser uno más perfecto o más santo; seguir a Jesús significa, ante todo, la comunión ilimitada de destino que, siguiendo al Maestro, no teme ni siquiera la privación y el sufrimiento. Esta comunión de destino apunta a un objetivo: el trabajo incondicional por el bien del hombre, mediante la solidaridad con todos los desgraciados de la tierra, llevando ese proyecto hasta el extremo de estar dispuesto a morir difamado por salvar y liberar a los marginados y oprimidos de este mundo<sup>46</sup>.

El Jesús de los evangelios replantea el concepto del discipulado. Jesús llama a los hombres y las mujeres, a los ancianos y los niños, a los ricos y los pobres, a los esclavos y los libres, a los instruidos y los analfabetos, a los judíos y los gentiles. Todos estamos llamados a formar parte de la familia de Dios. En la sociedad judía, aquellos que no habían sido enseñados por un rabino o que no pertenecían a la élite sacerdotal o rabinica, eran considerados “sin letras”, del “vulgo”, incluso “anatemados” (Jn 7,49). Pero, para Jesús, eso no es un problema. El mensaje de las parábolas acerca de las verdades del reino es sencillo y profundo, pero los sabios de su tiempo no lo entendieron. El nivel socioeconómico no es un requisito. Las enseñanzas del reino de Dios no se pueden comprar. No tienen precio. Jesús llama a formar una nueva familia de hermanos y hermanas, de padres y madres, que sean *signo* de la llegada del reino de Dios.

El verdadero discípulo de Jesús muestra también el amor del Padre y, en consecuencia, se ocupa no solo de las necesidades espirituales de su prójimo, sino también de sus necesidades materiales, como el hambre, la sed, el abrigo y el refugio (Mt 25,35-37). El Jesús histórico no separó *la fe* de *las obras*. En él, lo divino y lo político, lo contemplativo y lo social encuentran su punto de equilibrio<sup>47</sup>. El mensaje del reino de Dios tiene una dimensión política inalienable, porque está destinado a los oprimidos y es contrario a la injusticia. En

---

45. J. Sobrino, *Jesús en América Latina. Significado para la fe y la cristología*, p. 33 (San Salvador, 1982).

46. J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*, p. 70 (Salamanca, 2005).

47. J. Hernández Pico, “El mensaje político de Jesús: otro Dios existe”, en J. Hernández Pico, *No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza*, pp. 47-470 (San Salvador, 2010).

consecuencia, se opone a los ídolos de la muerte, cuya mediación es el anti-reino y cuyos mediadores son los opresores. Dios, insiste Sobrino, es un Dios de vida, que actúa a través de su reinado y cuyo mediador es Jesús<sup>48</sup>.

Los seguidores de Jesús comprendieron la urgencia de comunicar las verdades del reino de Dios y su justicia, enseñadas por Jesús. Sin templos, sin muchos recursos y sin aprendizaje teológico, se reunieron en las casas, donde nacieron las primeras comunidades cristianas. Estas comunidades crearon un *ethos cultural*, cuyos fundamentos son el amor al prójimo, el servicio humilde y la renuncia a la posición social<sup>49</sup>.

El seguidor de Jesús experimenta una ruptura, ya que, según María Lucchetti, se transforma en el rostro, la boca y el cuerpo de Dios en el mundo, y se entrega en servicio y sacrificio.

La existencia cristiana, por tanto, desde el mesianismo de Jesús, es llamada a ser un constante discipulado de la esperanza. Es el aprendizaje del anuncio de la Buena Noticia de que aquél que ya vino, vendrá y reconocerá a todos los suyos, y por ellos será reconocido. Mientras tanto, el discípulo debe seguirlo, en la obediencia, en la humildad y en el servicio constante y despojado<sup>50</sup>.

La realidad histórica de Jesús de Nazaret nos vincula inevitablemente a su *humanidad* y al anuncio *kerigmático*, paradigmático y práctico del reino de Dios, que se ha acercado al mundo. Por esa razón, el Jesús histórico es el punto de partida de la cristología latinoamericana<sup>51</sup>. La cristología, por más erudita que pretenda ser, se queda vacía si no incluye el seguimiento de Jesús como principio y fundamento epistemológico. El seguimiento jesuánico exige concreciones inmediatas, que van más allá del estudio bíblico avanzado o de la búsqueda implacable de la imitación perfecta de Cristo.

El seguimiento pide una *metanoia* de lo que hemos aprendido de la persona de Cristo, como evangélicos y pentecostales. Esa conversión nos lleva a adoptar una actitud profética, no desde la predicción carismática, sino desde la denuncia y el desenmascaramiento del anti-reino. El creyente, en su vida diaria y en su compromiso eclesial, debe discernir los males históricos y denunciarlos valientemente, para así convertirse en instrumento de la libe-

---

48. J. Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, p. 213 (San Salvador, 2000).

49. G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, pp. 87-105 (Salamanca, 2002).

50. M. Lucchetti Bingemer, "Discípulos de Jesús hoy. Fundamentos bíblicos para una hermenéutica teológica", *Revista Theologica Xaveriana*, 156 (2005), 571.

51. Ver J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, o. c.

ración. El seguimiento reclama una actitud *evangélica*, más allá de la predicación y la misión. Debemos encarnar en nuestras vidas el evangelio de las buenas nuevas de Jesús. No para una satisfacción personal, sino para convertirnos en *signos* de la presencia del reino de Dios.

El seguimiento exige una praxis. El discipulado nos pone al servicio del reino de Dios y su justicia, que implica el abajamiento y la humillación, para insertarnos en la humanidad sufriente y excluida de hoy en día. En consecuencia, cada uno, desde nuestras comunidades de fe, debemos experimentar la renuncia y el servicio a los más humildes. En palabras de Sobrino, en la *inhumanidad* en la que viven, debe hacerse manifiesta la *humanidad* de Dios, como abajamiento amoroso, tierno y alegre.

## 6. A modo de conclusión

A esta altura de nuestra reflexión, resulta difícil hablar de “conclusiones”. Las cuestiones que hemos abordado, lejos de estar cerradas, han abierto nuevas posibilidades para “un nuevo andar”. Al tronco principal le han brotado nuevas ramas, que nos invitan a continuar la exploración. Por eso, nos limitamos a unos comentarios finales, que pueden servirnos como punto de partida y como desafíos de la teología latinoamericana al pentecostalismo.

En primer lugar, uno de los retos es elaborar un *proyecto teológico pentecostal decolonial* y más latinoamericano. Si bien este debe descansar en nuestra identidad evangélica con raíces históricas europeas, también debe impulsar la construcción de una identidad y unas concreciones que respondan a la realidad latinoamericana actual. Esto exige recuperar la misión de Jesús y de las primeras comunidades, esto es, anunciar un evangelio universal, contracultural, inclusivo y esperanzador.

En segundo lugar, es necesario superar los viejos temores del supuesto peligro que conlleva creer y pensar latinoamericanamente. Si bien la elaboración de una teología pentecostal latinoamericana pasa por la confrontación con el marxismo y el ateísmo, realidades que forman parte de nuestra historia, no podemos seguir paralizados por el temor y la duda. Ambos temas pueden iluminar la reconstrucción de nuestra fe y de nuestra esperanza.

En tercer lugar, debemos atrevernos a construir una teología ecuménica e interreligiosa. Es urgente entablar un diálogo con las otras confesiones religiosas, en particular, con nuestros hermanos católicos, quienes, nos guste o no, ya llevan mucho camino recorrido. El diálogo debe llevarnos a “hacer teología juntos” y a comprometernos con la transformación de la realidad.

El trabajo abnegado y comprometido de muchos teólogos y teólogas nos ha dejado un valioso legado, que debemos retomar, meditar y transmitir a las nuevas generaciones. No debemos olvidar que esa riqueza teológica heredada se abrió paso en medio de luchas, persecuciones e incluso muerte.

En consecuencia, desde estas páginas queremos hacer un llamado sincero y fraternal a nuestros hermanos y hermanas evangélico-pentecostales para que amplíemos nuestros horizontes y renovemos nuestra teología y nuestra pastoral de siempre. Esta es una invitación para atrevernos a ser valientes y para abandonar nuestra comodidad teológica y eclesial. Estamos invitados a vivir desde la contracultura y a deconstruir, a nadar en aguas más profundas, en busca de herramientas novedosas y creativas, que nos permitan seguir trabajando en la construcción del reino de Dios y su justicia. Si bien Dios nos ha permitido vivir dentro de su proyecto de salvación para la humanidad, también nos ha llamado a volvernos hacia los vulnerables y los excluidos de nuestro tiempo.

Una de las cosas que más nos apasiona a los pentecostales es leer, estudiar y enseñar la Biblia. Disponemos de un sinfín de comentarios, diccionarios y enciclopedias bíblicas, y de toda clase de textos teológicos, devocionales y evangélicos, con información vital para comprender mejor la palabra de Dios. Se nos ha acusado, con justa razón, de absolutizar e idolatrar la Biblia. Estamos convencidos de que Dios ya habló en ella y que fuera de ella no hay nada más. Nuestra hermenéutica y exégesis siguen siendo muy rígidas y autorreferenciales. Sin embargo, creemos que tanto conocimiento bíblico no pasa de ser una acumulación vacía y erudita. Nos falta encarnar la palabra de Dios en clave latinoamericana.

De alguna manera, gracias a ese conocimiento, identificamos a los destinatarios de cada uno de libros de la Biblia, pero no sabemos bien quiénes son los destinatarios actuales. Solemos impartir el conocimiento bíblico a nuestras comunidades. Vamos a conferencias y participamos en campañas y eventos, donde siempre hablamos entre nosotros mismos. Pero estamos en deuda con muchos temas y destinatarios de “las buenas nuevas de la salvación”, como el feminismo y el eco-feminismo, los colectivos LGBTIQ+, los movimientos ecologistas, los inmigrantes y las comunidades indígenas y afro-latinoamericanas. En Chile, ignoramos el conflicto mapuche del sur y los inmigrantes del norte. En El Salvador, obviamos la conflictividad asociada a la marginalidad y la violencia social. También estamos en deuda con el acontecer político y económico, la violencia y la pandemia.

¿Cómo contribuimos a la encarnación del evangelio en estas realidades y en estas personas? ¿Cómo enriquecer nuestros estudios bíblicos, predicación

y evangelización desde una perspectiva más esperanzadora? La teología, la eclesiología, la pastoral y la praxis pentecostal deben tomar partido, tal como lo hizo Jesús con los pobres, los excluidos, los rechazados y los condenados de su tiempo. Junto con Gustavo Gutiérrez, nos preguntamos respetuosamente, ¿cómo hablar de Dios en un continente de todas las sangres?

Estamos convencidos de la urgente necesidad de repensar la configuración de nuestras iglesias. Las iglesias pentecostales deben ser un signo de salvación, entre la utopía y las concreciones. En la actualidad, nuestras iglesias se han convertido peligrosamente en fortalezas de elevados muros, que separan el mundo de los “santos” del de los “impíos”. La pertenencia a estas iglesias está condicionada por el cumplimiento de una serie de requisitos y lo diferente no tiene cabida en ellas. Pero, como comunidades de fe, nuestras iglesias están llamadas a responder a las nuevas realidades y a quienes las experimentan. Ese llamado obliga, porque son portadoras y voceras de la salvación. Por consiguiente, deben ser un *signo* que haga presente y efectiva la salvación en la historia, mediante una encarnación. La misión y los carismas son interpelados y configurados por la historia. Por tanto, las comunidades de fe están llamadas a dar esperanza aquí y ahora, no en el último día ni en el más allá.

Si la Iglesia desea ser signo de salvación y caminar junto al pueblo crucificado de hoy, debe, en primer lugar, recuperar su dimensión *profética*. Los males históricos actuales la interpelan directamente. En segundo lugar, debe retomar su *imago Dei*. Por tanto, debe convertirse en una comunidad de fe inclusiva, misericordiosa y solidaria. Solo así puede reflejar al Dios amoroso y justo, que no es indiferente al sufrimiento, sino que toma partido por los que sufren. En tercer lugar, la Iglesia debe rescatar su vocación de *servicio*, para lo cual debe rehuir ser servida, debe renunciar a los privilegios y debe abajarse para colocarse al lado de los que sufren. La Iglesia está llamada a lavar los pies de todos los prójimos de esta tierra y a hacerse mártir con los que padecen.

Finalmente, la Iglesia debe esforzarse para comunicar un mensaje *esperanzador*. Está llamada a anunciar buenas noticias en medio de la pobreza, las guerras y las catástrofes medioambientales. Estas realidades reclaman un mensaje esperanzador, no advertencias de tiempos apocalípticos. Estas tareas concretan el ser eclesial como signo escatológico del reino de Dios y de una resurrección que se puede vivir aquí y ahora, digna de ser celebrada.

Al concluir nuestros estudios, nos encontramos con muchas interrogantes sobre el Espíritu Santo y sobre la espiritualidad o las espiritualidades. Es urgente hacernos cargo de la percepción negativa que la sociedad tiene de nosotros y responder bíblica y teológicamente. Esa apreciación no se ha

formado de un día para otro. Tristemente, responde a los mensajes, signos e imágenes, muchas veces distorsionadas, que hemos transmitido a lo largo de muchos años. Por tanto, estamos obligados a desmentir y a corregir. La espiritualidad jesuánica no aparecerá en nuestros templos, ni en nuestra teología, sino a través de la praxis del amor, del servicio y de la esperanza, en medio del mundo.

En segundo lugar, el bautismo y la plenitud del Espíritu Santo, de los cuales los pentecostales nos jactamos, no deben ser entendidos como una experiencia personal e íntima, que nos confiere una santidad privilegiada, con respecto al resto de la humanidad y de la creación. Al contrario, es una experiencia de conversión, que nos transforma en servidores y en transmisores del reino de Dios. Entonces, el mismo Espíritu que condujo a Jesús, actuará en nosotros.

En tercer lugar, hemos de aprender a respetar, a comprender y a amar a quienes practican una espiritualidad distinta a la pentecostal. Pero eso solo será posible si dejamos de lado una buena parte de la doctrina fundamentalista e intolerante aprendida. En particular, debemos superar la división entre lo mundano y profano y lo santo y puro. Debemos esforzarnos por vivir en el Espíritu siempre, no solo en el templo, sino también y sobre todo en la vida cotidiana, entre quienes nos rodean, sin excepción de personas. Solo así podremos encontrar el camino hacia una espiritualidad más evangélica, jesuánica y liberadora.

En nuestro quehacer evangélico, el discipulado resuena con fuerza. En la jerga pentecostal, el discipulado está asociado al estudio avanzado de la doctrina cristiana, bajo la dirección de un maestro. Últimamente, por influencia del movimiento neopentecostal, el discípulo es un hombre, casi nunca una mujer, *ungido* y dotado de un conocimiento, de una gracia y de un poder especial. Es un líder espiritual que goza del reconocimiento y la admiración popular. Por lo general, goza de una posición socioeconómica muy cómoda.

La maestría que hemos cursado nos ha dejado tres aspectos muy claros. En primer lugar, el discipulado cristiano no consiste en estudiar a Cristo, sino en una opción por seguir las huellas de Jesús, con sus consecuencias. En segundo lugar, el discipulado no consiste solo en el estudio teórico, doctrinal o contemplativo, sino también en una praxis liberadora a favor de las víctimas, esto es, de las grandes mayorías. En tercer lugar, el discipulado cristiano posee una fuerte conciencia liberadora y evangelizadora, y se relaciona con el bien común, lo cual implica una dimensión política, no simplemente partidista.

Un discípulo de Cristo, llamado a evangelizar, descubre en la promoción humana el instrumento para llevar a cabo su misión y concretar su llamado a la santidad. La promoción humana coloca en el centro la dignidad humana y, en consecuencia, promueve y defiende los derechos humanos. El discipulado cristiano así entendido y fundamentado en el mensaje liberador de Jesús es urgente y necesario en nuestras sociedades, que cotidianamente atentan contra la vida y los derechos humanos. En resumen, debemos profundizar en la riqueza bíblica del discipulado y ser Iglesia con los de a pie. Así, podremos decir con verdad, al igual que Jesús e Isaías: “El Espíritu de Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva” (Lc 4,18a).