

# integralidad

Revista **Digital** del CEMAA

## **CEMAA**

Centro Evangélico de Misiología Andino-  
Amazónica

Jr. Las Monjas 140 Urb. Santa Felicia  
La Molina. Lima 12- Perú

[www.cemaa.org](http://www.cemaa.org)

Tel. (511) 349-9088

[feorlandocostas@cemaa.org](mailto:feorlandocostas@cemaa.org)  
[febe@cemaa.org](mailto:febe@cemaa.org)  
[prodies@cemaa.org](mailto:prodies@cemaa.org)

Director: Rubén (Tito) Paredes

## **integralidad**

Revista Digital del CEMAA

[integralidad@cemaa.org](mailto:integralidad@cemaa.org)

Director Asociado: Marcos Paredes Sadler

Consejo Editorial: Tito Paredes, Marcos  
Paredes Sadler, Joy de Paredes, Liliana Córdor  
y Elsa Apaza.

**AÑO 8 EDICIÓN 20**  
**Noviembre - 2015**



## **La columna del Director**

2

### **Misiología**

Los movimientos migratorios y sus prácticas de fe  
*Rafael Vallejo*

6

### **Evanglio y liturgia**

Evanglio y liturgia: música, danza y cultura  
*Rubén (Tito) Paredes*

19

### **Ciencias sociales y literatura**

Cambios de la realidad socio-cultural en los personajes  
de “el zorro de arriba y el zorro de abajo” de José  
María Arguedas, como una muestra de lo que sucede  
al migrante peruano del campo a la ciudad.  
*Patricia Adrianzén de Vergara*

27

### **Teología**

Matrimonio y divorcio en quince historias: reflexiones  
bíblicas y pastorales.  
*Martín Ocaña Flores*

40

Homo totus interpres: la necesidad de incorporar la  
experiencia espiritual a la reflexión teológica  
*Horacio R. Piccardo*

50

Nos es muy grato presentarles esta nueva edición de la revista Integralidad. En el pasado hemos publicado algunos artículos en portugués de autores brasileños. En esta edición añadimos nuestro primer artículo publicado en inglés con su respectiva traducción al español. Se trata del artículo del pastor Rafael Vallejo, de la Iglesia Presbiteriana en Toronto, Canada. Él nos presenta un resumen de su investigación sobre la fe de los migrantes en Canadá. Este es un tema muy pertinente en nuestro mundo globalizado y que además, desde la fe, se encuentra poco estudiado.

El segundo capítulo, de Tito Paredes, es un extracto de su libro “*Con Permiso para Danzar*”, donde discute la relación de los evangelicos con la cultura, la música y la danza. El autor nos desafía a reflexionar sobre el rol de la cultura y nuestra actitud hacia ella en la interpretación del evangelio y las implicancias en los temas de la música y la danza.

El tercer artículo, por Patricia Adrianzén, también es un estudio de las migraciones, pero en el contexto del Perú. Nos presenta un creativo y original análisis de este tema a través de la obra literaria “el zorro de arriba y el zorro de abajo” de José María Arguedas. La autora nos guía por el texto comentando y trayendo a luz una serie de elementos

importantes para comprender la problemática de la migración en el Perú.

El cuarto artículo, por Martín Ocaña, nos trae unas reflexiones bíblico-teológicas sobre el matrimonio y el divorcio ilustrados en quince historias. Estas historias reflejan la problemática real de las personas de carne y hueso. Nos estimulan a pensar y reflexionar en base a casos difíciles pero cotidianos que no siempre pueden ser fácilmente atendidos bajo una concepción de “blanco y negro” del matrimonio y el divorcio.

El quinto artículo, por Horacio Piccardo, nos estimula a reflexionar y tomar seriamente en cuenta el rol que la experiencia espiritual del cristiano debe tener en la reflexión teológica. Nos alegra poder presentarles esta edición de Integralidad y confiamos que será de estimulación espiritual y ministerial para nuestros lectores.

Gracias, y Dios los bendiga

Marcos Paredes Sadler.  
Director Asociado

## **Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazonica (CEMAA)**

Es un Centro Evangélico que promueve la misión integral de la Iglesia dentro del contexto de los países e iglesias de la zona andina. CEMAA busca incentivar la reflexión, capacitación y acción para la misión integral acompañando a la Iglesia dentro y desde su contexto socio-religioso y político. CEMAA surgió dentro del fermento de reflexión de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en la Consulta de Itaici, Brasil en 1977. En aquella oportunidad se formó una comisión de trabajo sobre la comunicación transcultural del Evangelio. Esta comisión organizó la Consulta Bolivariana de Huampaní en Noviembre de 1977, donde surgió el Centro Misiológico Andino; éste llegó a formalizarse el 10 de Abril de 1981. Desde 1983 CEMAA está afiliado al Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). En 1990 iniciamos lo que podría denominarse la segunda fase de CEMAA con la implementación de nuevos programas:

### **CEMAA-FEOC: FACULTAD EVANGELICA “ORLANDO E. COSTAS”**

El propósito de este programa es ofrecer entrenamiento a nivel de post-grado a pastores y líderes cristianos (varones y mujeres) de experiencia en el área de Misiología, ofreciendo el grado de Licenciatura y Maestría a nivel de post-grado. Para la Maestría tenemos convenio con el South African Theological Seminary. También tenemos vínculos con el Programa Doctoral Latinoamericano (PRODOLA) para el Doctorado en Misiología.

### **PROMOCION DE LA MUJER “FEBE”**

Se ha formado para brindar apoyo y estímulo a los esfuerzos de las mujeres líderes evangélicas en el desafío de vivir y comunicar el Evangelio en nuestra sociedad. Asimismo, promueve la participación de la mujer en el hogar, Iglesia y comunidad, incentivando a los líderes a la oración y el estudio de la Palabra de Dios, fortaleciendo la capacitación y edificación para un ministerio eficaz de la mujer.

### **COOPERACION EN LA MISION (COMI)**

Este programa tiene como propósito apoyar a la Iglesia e instituciones afines en proyectos de misión; en el pasado CEMAA ha colaborado con TAWA, el Seminario Evangélico de Lima, etc. Recientemente CEMAA colabora con instituciones teológicas en la enseñanza de misiología, y con entidades como el CONEP y PRODOLA.

### **DOCUMENTACIÓN, INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS SOCIO-RELIGIOSOS – PRODIES**

Este programa está dividido en dos partes: El Área de Documentación, que tiene como objetivo brindar información, tanto bibliográfica, hemorográfica y archivística a los alumnos del programa de la Facultad y a investigadores en general; y el Área de Investigación, que tiene como propósito promover y realizar investigaciones interdisciplinarias sobre la realidad misiológica de la Iglesia.

Se busca que los programas funcionen integradamente y complementariamente dentro de la visión de misión integral de CEMAA que podría sintetizarse bajo el lema del CLADE III “Todo el evangelio para todos los pueblos en y desde América Latina”.

**LOS ARTICULOS SON ESCRITOS DENTRO DEL MARCO DE PLENA  
LIBERTAD DE LA COMUNIDAD DEL CEMAA Y NO  
NECESARIAMENTE EXPRESAN LA OPINIÓN OFICIAL DE LA  
INSTITUCION.**

## | NOTICIAS |

- Del 19 al 23 de mayo se llevó a cabo el segundo módulo de maestría 2015: “Misión en el Nuevo Testamento: el mensaje social y político de Lucas”. El profesor que dictó el módulo fue el Dr. Darío López.



- El 13 de junio se realizó la Conferencia: «Teología Pública en América Latina – Desafío para establecer una cultura de valores y justicia», con el historiador Tomás Gutiérrez Sánchez. Donde se reunieron un buen número de líderes, maestros, pastores, (varones y mujeres) quienes participaron y dialogaron con el expositor.



- Del 26 al 27 de junio se llevó a cabo el curso Seminario: «Misión Intercultural – Las Tres Olas Misioneras», a cargo de nuestra hermana misionera Irma Espinoza, candidata doctoral de PRODOLA.



- El 11 de julio se presentó la Conferencia Pública: «Inteligencia Artificial, Robots, Fabricas de Humanos, y el Futuro Tecnológico – Implicancias para el Cristianismo», la exposición del tema estuvo a cargo de Miguel Paredes, investigador y candidato doctoral de Massachusetts Institute of Technology.

- Del 14 al 18 de julio se desarrolló el tercer módulo de maestría 2015: «Historia y Misión en América Latina», a cargo del profesor Tomás Gutiérrez Sánchez. Agradecemos la participación de todos los líderes y lideresas que nos acompañaron en dicho curso.



- El 01 de agosto tuvimos un desayuno de confraternidad y dialogo con amigos del CEMAA y Mark Sargent, Rector y Decano de Westmont College.
- El 18 y 19 de agosto se llevó a cabo el curso Seminario: «Ciencia y religión», a cargo del profesor Marcos Paredes, candidato doctoral de PRODOLA.
- El 20 y 21 de agosto se dictó el curso Seminario: «Introducción a la Misiología», a cargo del profesor Marcos Arroyo, candidato doctoral de PRODOLA.

- El 22 de agosto se realizó la Conferencia Pública: «Filosofía y Teología en el Mundo Contemporáneo», con el Dr. Hugo García Salvatecci.



- Del 11 al 13 de setiembre tuvimos el privilegio de ser anfitriones del encuentro internacional de líderes de los pueblos originarios de América Latina, el encuentro se llamó: “¿Quién hace la historia? Espiritualidad e identidad indígena de la misión”. En el CEMAA, Lima – Perú.



- El 18 y 19 de setiembre se desarrolló el curso Seminario: «Misión Intercultural», a cargo del profesor Roger Márquez, candidato doctoral de PRODOLA.

- Del 05 al 09 de octubre se llevó a cabo el cuarto módulo de maestría 2015: Misión en el Nuevo Testamento: El mensaje de los Hechos de los Apóstoles. El profesor que dictó el modulo fue el Dr. Darío López.

- El 10 de octubre se presentó el Foro Panel: «Los Evangélicos y las Elecciones 2016 – Desafíos y Oportunidades», con los panelistas: Raquel Gago, Víctor Arroyo, Reynaldo Serra, Milton Guerrero y Tito Paredes.E



# Los movimientos migratorios y sus prácticas de fe

## Introducción

Este ensayo surge y es provocado por los acontecimientos actuales durante el verano del 2015. En particular, me refiero a los refugiados migratorios huyendo de la guerra en el Oriente Medio y buscando refugio en la Europa Occidental. Se ha escrito mucho sobre qué es lo que produce este y tipo de desplazamientos que experimentamos hoy día.

En el momento de esta redacción, miles de migrantes están entrando a Europa Occidental, huyendo en busca de seguridad, mediante todos los medios posibles. Este ensayo explora la pregunta: ¿Qué nos pueden enseñar los movimientos migratorios y sus prácticas de fe sobre la Misión de Dios en el mundo?

Planteo el papel de la religión y las prácticas de fe en la migración. Tengo curiosidad por saber qué diferencias pueden surgir con las prácticas de fe, si es que las hay, en las vidas de los migrantes y sus familias. Actualmente, estoy trabajando en la etnografía de las prácticas de fe de las familias migrantes en Toronto, Canadá.

Como estudiante de misiología, me interesa el papel de la religión y las practicas de fe en como los movimientos migratorios hacen significado del sufrimiento. Estoy convencido que “la necesidad de dar voz al sufrimiento es la condición de toda verdad” (Adorno, 1973). Veo mi estudio sobre los movimientos migratorios y las practicas de fe como un acto de resistencia, un modo de dar voz a sus sufrimientos.

Hoy día cuando alguien habla sobre los movimientos migratorios y sus prácticas de fe, se crea inevitablemente, una conversación sobre cómo tratar las diferencias. Cuando yo hablo de prácticas

de fe, por tanto, incluyo no solamente al Dios retratado como una divinidad singular en las religiones monoteístas sino que incluyo a toda “presencia adorada” en diversas tradiciones vivas.

## Retando la teoría del refugiado como víctima

La compasión hacia los movimientos migratorios que sufren se evoca en las fotos, videos e historias que retratan la triste situación de los refugiados y otras personas parecidas. Dicho esto, se crea una especie de narrativa que apoya el estereotipo del “refugiado como víctima”. Los movimientos migratorios comparten una experiencia común de sufrimiento, perdida, y humillación. Hay circunstancias (por ejemplo, guerras, desastres, medio ambiente, necesidades económicas, cambios climáticos) que les obligan a moverse. A veces, son retenidos en sus hogares, en contra de su voluntad y son sometidos a detenciones y procesos de deportaciones que violan los derechos humanos fundamentales.

En estos contextos, algunos refugiados construyen a su dios como su proveedor, y protector. Algunos reclaman un orden moral inscrito en el universo en el cual dicen esta “la mano de Dios”. También hay aquellos que son persuadidos de que las dificultades son una forma de juicio que Dios hace sobre ellos. Esto viene de la imagen de un Dios que exige obediencia y castiga a aquellos que no cumplen mientras que bendice con la prosperidad a los que obedecen.

Algunos estudiosos del tema discuten diciendo que algunas personas en un entorno inseguro naturalmente recurrirán sobre lo que les da una “seguridad ontológica”. Para algunos movimientos migratorios, esto proviene de una confianza en Dios

y oraciones incesantes.

Aquellos que se limitan a una forma ordenada de hablar de Dios, la creación, el pecado, la redención, y la resurrección, utilizando las creencias y doctrinas eclesiásticas, pueden encontrar las ideas expresadas por algunos refugiados como retadores. Esa fue mi experiencia cuando cambie mi propio método de misiología, utilizando métodos creativos e imaginativos para contar de nuevo la historia de la fe y las migraciones. Esta experiencia la tuve mientras yo caminaba por las calles de Toronto con gentes que apenas invocaban a Dios o a la religión como motivo para su lucha por la justicia.

En mis conversaciones con ellos, los movimientos migratorios reclaman que la religión puede portar el capital moral y espiritual que necesitan para sentirse protegidos y seguros. Me pregunto si esto es lo que explica la fortaleza de los refugiados y los que buscan asilo y que pasan años viviendo en campos y centros de detención en muchos continentes incluida América Latina.

Los movimientos migratorios en estos campos no tienen ni ciudadanía, ni derechos. Son lo que Frantz Fanon denomina como *damnes de la terre*, los condenados de la tierra. Son migrantes sostenidos por y a veces totalmente dependientes de las agencias de ayuda humanitaria y de organizaciones basadas en la fe, para sus necesidades básicas. En una sociedad civil, otro grupo de actores que dicen representar el sufrimiento de estos refugiados abogan por los derechos humanos y culturales.

## Los movimientos migratorios y sus prácticas de fe

En mis investigaciones sobre las familias migrantes, hago el argumento de que la fe continua viva en estas comunidades a pesar de sus circunstancias difíciles. Los movimientos migratorios pueden sacar sentido de sus vidas en el exilio, trabajando con lo poco que tienen. Al aferrarse a sus tradiciones de fe y al crear rituales en la práctica de sus quehaceres diarios, pueden sostener lo que el filósofo Italiano Giorgio Agamben denomina “las vidas desnudas” (Agamben 1998).

Los movimientos migratorios reclaman que es su fe

lo que les mantiene vivos en la esperanza de poder regresar a su tierra incluso cuando parece imposible en el momento. Pone anclas a sus sueños de un nuevo día en el que puedan reunirse con la gente que han dejado atrás. Por eso se afligen tanto cuando no pueden o les prohíben expresar su fe.

Se convierten creativos y llenos de recursos en las formas en que practican su fe. Encuentran que ciertos rituales practicados individualmente y en comunidad les aportan no solo consuelo espiritual sino que les da una continuidad en sus vidas desplazadas. La oración se convierte en una forma de estar unidos a aquellos que están lejos. Hay momentos en el que sienten que la oración es lo único que pueden hacer (Agier 2008).

Las acciones rituales cuando se realizan tienen el sentido añadido de hacer que las cosas adquieran un equilibrio al mismo tiempo que fortalece los lazos de pertenecer a aquellos con quienes los realizan. Al emplearlos para fines de sanción, es una forma de sentir “la mano de Dios” activamente presente en sus vidas.

Las historias biográficas y las narrativas personales de los movimientos migratorios contienen experiencias vividas durante el curso de su viaje de migración que también ven como una metáfora de fe. Una y otra vez al escuchar sus relatos uno oye imágenes bíblicas como “el exodo” y “el exilio”. Durante las entrevistas me muestran objetos rituales y símbolos que representan sus creencias y que les da esperanza para el futuro. La acción ritual (la oración, liturgia, vudú, la santería), así como los objetos rituales (iconos, crucifijos, rosarios, amuletos, etc.) se convierten en estrategias de supervivencia que ocupan un lugar especial en su “imaginario” (Appadurai 1996).

En ausencia del templo, sinagoga, y mezquita, los movimientos migratorios pueden crear espacios sagrados para nutrir sus almas. En estos espacios, pueden conectar con sus ancestros, tener acceso a la divina ayuda y sentirse como en casa. Durante estos momentos pueden ejercer vitalidad incluso mientras viven en estructuras de desplazamiento forzado.

# Narrativas migratorias y misiología

A pesar de la evidencia creciente que estos movimientos migratorios reviven la religión en estos espacios para hacerlos más humanos, hay una continua falta de estudios sobre la función de la religión en la migración, la formación de comunidades, y la expresión política. En la mayoría de la literatura que he investigado, los movimientos migratorios y la experiencia de la migración (forzada y voluntaria) se describen en términos seculares sin ninguna referencia a la religión.

Hay poca mención de las prácticas religiosas o de fe en los estudios de investigación de migraciones. En algunos, se omiten totalmente como si no tuvieran relevancia alguna en el fenómeno social bajo investigación. Tatal Asad, la traza a una definición muy occidental de la religión como “la interioridad” (Asad 1993)

Hay una forma de leer las narrativas de las migraciones como las preguntas existenciales de un pueblo en el exilio parecido a los que se encuentran en las escrituras de Israel. Sin embargo, son mucho más que eso. Son narrativas que interrumpen la narrativa dominante del colonialismo y del capitalismo. Retan a las construcciones occidentales de fronteras nacionales y estados nación que, desconocido a muchos es una noción reciente creada por el Tratado de Westfalia en 1648.

Yo digo que la religión y las prácticas de fe son aspectos sobresalientes del misiología y la migración y que merecen nuestra atención. La religión es una de las maneras en las cuales los movimientos migratorios reconstruyen sus identidades. Las prácticas de la fe les permiten reclamar la agencia sobre sus vidas desplazadas en espacios limitados como los campos de refugiados.

Las teorías clásicas definen la migración simplemente como “un movimiento de un país a otro”. El exilio, sin embargo, y cuando es utilizada por los movimientos migratorios, es una palabra cargada de muchos simbolismos. Sugiere opresión y violencia que viene de ser desarraigados de su tierra. Para ellos, el sufrimiento que viene como resultado de la pérdida de su país puede conducir

rápidamente a una pérdida de identidad.

Las construcciones narrativas de su lucha son, por tanto, de mucha ayuda para entender la relación entre Fe y Migración, prácticas de fe y movimientos migratorios, identidad y comunidad. Estas prácticas basadas en la fe son constantemente formuladas, contestadas y negociadas.

Las narrativas retan nuestra comprensión de hogar, comunidad, ser extranjero, ciudadanía, el país-nación, estado y fronteras, todo lo cual requiere un cambio radical de conceptos. Quizás nuestros teólogos en torno a “la Misión de Dios” pueden utilizar un repaso similar para poder apreciar las preguntas profundas y difíciles que puedan hacer los movimientos migratorios.

Un nuevo lenguaje híbrido está empezando a formarse a través de las disciplinas en torno a este fenómeno social al cual se refiere simplemente como la migración. Nuestros marcos teóricos en teología pueden mejorarse escuchando lo que nos dicen los movimientos migratorios. Nuestro discurso misiológico puede ampliarse utilizando el nuevo vocabulario que proviene de estas lenguas híbridas.

Los movimientos migratorios se juntan no solamente para consuelo y protección o apoyo mutuo, sino porque sienten que a través de la comunidad ellos podrán dar sentido a su mundo. Es importante que se investigue lo que impulsa estos movimientos. Necesitamos reconocer que “la condición del exilio esta en el centro de la cultura de una nación” (Derrida 1994).

En sus acciones y decisiones, los movimientos migratorios se tropiezan constantemente contra una lucha de poder que reclama una soberanía sobre ellos. Ofrecen una forma de representar una sociedad donde “nadie es ilegal”. Esto parece aproximarse a una visión de una comunidad de paz “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Apocalipsis 21) imaginado por comunidades de resistencia que luchaban contra el imperio Romano.

Nuestra identidad como “comunidad imaginada” (Anderson 1991) y un hogar de fe son definitivamente mucho más grandes que simplemente ser ciudadanos de una específica nación estado. En la tradición de Jesús, ningún



régimen está por encima de la investigación. El poder es condicional y nunca absoluto. Los pobres son bendecidos y los humildes heredan la tierra. Los seguidores del Camino de Jesús aman a Dios mostrando un cuidado especial a “los más pobres de estos”.

## Los movimientos migratorios como el nuevo *locus teologicus*

Mi esperanza es que este ensayo pueda persuadir al lector de que los movimientos migratorios que están sin país y son humillados en nuestro entorno son los nuevos *locus teologicus* de nuestro tiempo. Los movimientos migratorios pueden abrir nuevos portales que nos abren nuevas formas de responder fielmente al llamado del evangelio de dismantelar estructuras y categorías de dominación.

Las respuestas a preguntas como: “¿Quién soy?” pueden tomar una trayectoria totalmente distinta cuando es respondida por Guillermo Gómez Peña, quien se describe así mismo como un “itinerario de múltiples lugares de origen mezclados”. Esta descripción conlleva derrocar una lógica binaria de “país de origen” y “país de destino”.

Nuestra misiología puede volver su mirada hacia los movimientos migratorios como “los sujetos sin hogar” de nuestro tiempo. Podemos construir nuevas teologías distintas a las formuladas por la cultura dominante. La experiencia de estos movimientos migratorios confirman la teoría de que la identidad es relacional. No se forma antes de relacionarse, sino viviendo en el interior de las relaciones. Hemos sido creados y nos convertimos en imagen de Dios en comunidad. Es un proceso, no muy distinto a convertirse en “una nueva creación de Cristo”.

Los movimientos migratorios forzados al exilio de la memoria de su tierra y su cultura hablan la verdad en contra de “los otros dioses” que emplean las guerras para soportar una economía construida alrededor del privilegio, la acumulación, el consumerismo y la explotación de otros.

Contrastemos estos con la visión de Jesús en una

sociedad donde las relaciones se construyen entorno al “amor de Dios”, “amor al prójimo” y “amor al enemigo”.

Los cristianos que ven esta nueva identidad que viene de ser un seguidor de Cristo debe ser crítico de las opiniones exclusivistas de la religión. Vivimos dentro de una casa de diferencias, una casa con muchas ventanas de cultura humana como una unidad (Said 1992). En este hogar, el Jesús de Juan dice que hay “muchas moradas” (Jn 14:2) y hay una habitación preparada para uno y para todos.

## Enmarcando de nuevo la migración y los movimientos migratorios

La migración se puede enmarcar de nuevo, no ya como “un movimiento de un país a otro”, sino como un proceso de negociar diferencias. En este aspecto, los movimientos migratorios se convierten en actores claves en la construcción de nuevas culturas de diferencias en lugar de víctimas sin ayuda totalmente dependientes de las organizaciones humanitarias internacionales y agencias de ayuda en los desastres, para su supervivencia.

Se pueden convertir para nosotros en nuevos modelos de fidelidad. En la ausencia de templos, sinagogas e iglesias en el campo de refugiados, sus hogares se convierten en espacios sagrados y lugares de adoración. La hora en que la gente pueda adorar realmente “en espíritu y la verdad” ha llegado, “no en ningún monte ni en Jerusalén”. La práctica de la fe ya no se define por un lugar y las rubricas de un espacio ritual. Los movimientos migratorios nos están demostrando como se puede hacer.

Las antiguas sociologías de la migración representaban a la gente en términos del trauma causado por la irrupción de sus vidas en sus países de origen. Además de inscribir el estereotipo dominante de movimientos migratorios como víctimas, al cual aludía anteriormente, esto oscurece cualquier significado importante de la migración.

Uno de estos significados que estoy actualmente

explorando es como los movimientos migratorios en la tierra realizan acciones colectivas aunque a veces sin “ninguna organización liderada”, que galvanice a las gentes y las transforme en comunidades de resistencia. Retan al sistema que los empuja contra las diferencias y en su lugar les anima a la igualdad.

En la humillación de las naciones-estado y sus ciudadanos que los reciben con hostilidad y los tratan como un yugo indeseado, los movimientos migratorios ofrecen una visión alternativa que los distingue como “sin fronteras”. Retan a las naciones-estado exponiendo las limitaciones de su gobernabilidad. Dicen al mundo que “el emperador no lleva ropa” mostrando a estas naciones estados que insisten en la soberanía y autonomía que están siendo controlados continuamente por intereses de las corporaciones transnacionales.

## Un compromiso misiológico de migración

Veo que para hacer una misiología de migración hoy en día, necesito anclarme en el contexto en el cual está pasando. Tengo que prestar atención a las narrativas de las migraciones presentadas por los medios de comunicación controlados por las transnacionales y aquellas comunicaciones sociales y compararlas con las producidas por los movimientos migratorios. Debo leer constantemente como las otras disciplinas como la antropología, la economía, las leyes, y la psicología se encaran con la migración como un fenómeno del siglo 21 y que sugieren sus investigaciones.

Las narrativas orales y escritas de los movimientos migratorios se convierten para mí en las escrituras de nuestros tiempos. En ellas se puede escuchar la palabra de Dios y ver lo que el Espíritu dice en las iglesias. En los movimientos migratorios encuentro una terminología para la Misión de Dios en este mundo. Escondido en su lucha es una lectura alternativa de “¿Cuál es el reino de Dios?”, “Su experiencia de ser desechables y abandonados me ha conducido a un nuevo entendimiento de las doctrinas de la Providencia.

Los cuerpos migratorios nos señalan una misiología que saca su energía, no de las doctrinas ni de las

reclamaciones de una transcendencia sino en su habilidad de llamar y resistirse al sufrimiento social impuesto en los diferentes lugares del mundo.

La migración como la religión involucran a una multitud de caminos cuyos resultados son impredecibles. Cuando trazo el camino de las migraciones de grupos específicos en la historia de la Cristiandad, noto el impacto de los movimientos migratorios sobre sociedad específicas (los Menonitas en Paraguay), y el efecto que han tenido en un determinado momento y lugar (los Nestorianos en China).

Sera posible que los movimientos migratorios que constituyen nuevas comunidades de resistencia también son comunidades misionales? ¿Es posible que los movimientos migratorios sean los nuevos actores en la misión de Dios en el mundo?. ¿Hay alguna misiología oculta en las narrativas de los movimientos migratorios que se resisten a borrar sus historias y su presencia? Que necesita ocurrir para que abramos nuestras fronteras a ellos?

## Movimientos migratorios y la construcción de la modernidad

Las teorías mas recientes sobre las migraciones hacen un reclamo mucho más atrevido, los movimientos migratorios tienen una función importante en la construcción de la modernidad. La modernidad vino como resultado de las migraciones. De la misma manera, la producción de las migraciones hoy en día es el resultado de la globalización geopolítica y de la economía de Guerra. No se puede explicar mediante teorías corrientes y modelos de “causa y efecto” solamente. Necesitamos una teoría que ofrezca una explicación de lo que está pasando.

El problema visible de miles de personas moviéndose a través de Europa por tierra, mar y aire, continúa nuestra conversación sobre “el proyecto incompleto de la modernidad. (Habernas, 1987) Algún día, no muy lejano, si no ya mismo, las migraciones pueden moverse desde los márgenes a convertirse en el centro de los debates internacionales.

# Retando a las categorías dominantes de ciudadanía y nación

Los movimientos migratorios están retando las categorías dominantes de ciudadanía que definen la humanidad de acuerdo con el lugar de nacimiento/residencia dentro de una nación estado. Lo que pocas personas entienden es que la idea de una nación-estado es un invento moderno que ha venido principalmente por el Tratado de Wesfalia de 1648. Hoy día debe su existencia a las corporaciones multinacionales y al colonialismo Euro/Americano.

Yo pienso que la migración y la globalización están cambiando las cosas, como están en todas partes del mundo. Por tanto, es hora de revisar nuestros marcos teóricos, “nuestra ontología de nosotros mismos” (Foucault) y levantarnos en solidaridad con los refugiados migratorios para preparar un futuro donde las sociedades multiétnicas en lugar de los estados-nación sean la norma. Una cosa me es clara, los refugiados no son desechables y no van a ser “desaparecidos”.

## Resumen y Conclusiones

Sugerí en este ensayo que la teoría crítica y la política cultural nos podrían ayudar a ver un mapa conceptual de la migración. Asimismo, nos pueden ayudar a analizar las prácticas religiosas y de fe en el contexto de la migración. Una de mis presuposiciones es que la política es una dimensión importante en la misiología.

Yo reto la idea del movimiento migratorio como víctima y ofrezco una construcción alternativa de los migrantes como actores en la misión de Dios en el mundo. Sugerí que sus narrativas pueden movilizar la hospitalidad y la esperanza entre nosotros como seguidores de Jesús y amantes de Dios.

Emplee las categorías de las ciencias sociales de “agencia” y “estructura” para enmarcar el estudio de las misiones entorno a los migrantes y la migración. Como estos movimientos migratorios localizan a “Dios” en sus experiencias de

desplazamiento y subordinación continua siendo el foco de mis investigaciones.

Discutí que las prácticas de religión y de fe son aspectos significativos en el viaje de las migraciones que a menudo son ignoradas. Mientras que el lenguaje doctrinal no cuentan toda la historia ni capturan “el todo” (Foucault), la fuerza simbólica de la religión y el poder de sus imágenes poéticas no se pueden descartar. La falta de reconocimiento y análisis de los movimientos migratorios y las prácticas de la fe en los trabajos académicos actuales funcionan a detrimento nuestro.

No descarto la posibilidad de que hubiera otra dimensión de la realidad que esté por encima y más allá del mundo, la historia, el tiempo y el espacio. Reclamé que no podemos apreciar el significado misiológico de la migración a menos que estemos dispuestos a desbancar nuestra teología. Solamente entonces podrán las narrativas de los movimientos migratorios cambiar la forma en que pensamos sobre nuestra amada comunidad (*ekklesia*), el Reino de Dios (*basileia*) y lo que significa ser un ser humano.

Por último, propuse que los movimientos migrantes pueden convertirse en una nueva hermenéutica que puede potencialmente transformar nuestra comprensión recibida y discurso sobre “Dios”, “ser humano”, “iglesia” y “misión” en un mundo post-teológica, post-secular.

Me considero entre los que están trabajando en nuevas construcciones teológicas que ven la migración como un “acontecimiento de Cristo” que redime al mundo de su violencia una y otra vez. En sus narrativas, los movimientos migrantes llevan el “agon” (*sufrimiento*) del mundo. Se convierten en un “sacramento” del Cristo de Dios crucificado por nosotros.

En proyectos pasados, hice misiología explorando lo que la historia de grupos Cristianos como los Nestorianos, los Acadios, los Hugonotes, los Puritanos y los Menonitas (Vallejo, 2014).

Asimismo, he realizado investigaciones sobre narrativas de las migraciones en las escrituras de Israel, sobre todo en las historias de José y Daniel, Rut y Ester con el fin de descubrir como Dios

“utiliza” a los migrantes como actores en la misión de Dios en el mundo. (Vallejo, 2015).

He sugerido que cuando se utilizan conjuntamente, la teología y las ciencias sociales pueden ayudar a llevarnos a una misiología de la realidad vivida de las familias migratorias y sus prácticas de fe (Vallejo, 2015).

En este ensayo hice estudios de misiones enganchando los acontecimientos actuales, y relacionándolas con algunas tradiciones bíblicas y eclesíásticas en la iglesia global. Quería demostrar que nuestras teologías no solo determinan “lo que se ve” y “lo que se puede decir”. También determinan quien es permitido hablar y ser escuchado.

No puedo hablar por los movimientos migratorios, pero puedo ayudar a organizar comunidades de resistencia para que sus voces sean escuchadas. Sin embargo, con el fin de ser vistos y escuchados, los movimientos migratorios primero tienen que ser “reconocibles” (Butler, 2009) como actores sociales en “el escándalo de la dominación y la explotación de una parte de la humanidad por otra” (Fabian, 1983). La investigación de los movimientos migratorios y sus prácticas de fe, el escuchar sus narrativas como escrituras de luchas, abriendo nuestras fronteras a ellos, son algunas de las cosas que podemos hacer para movernos hacia adelante.

**(Versión Ingles)**

## Introduction

This essay is occasioned and provoked by current events during the summer of 2015. I refer in particular to migrant refugees fleeing war in the Middle East and seeking refuge in Western Europe. Much has been written about migrant bodies but less about what produces them and the kind of displacements that we are experiencing today.

At the time of this writing, tens of thousands of migrant bodies are streaming into Western Europe fleeing for safety by every means imaginable. This essay explores the question “What might migrant bodies and their faith practices teach us about the

Mission of God in the world?”.

I problematize the role of religion and faith practices in migration. I am curious to know what difference faith practices make, if any, to the lives of migrants and their families. I am currently working on ethnography of faith practices of migrant families in Toronto, Canada.

Of interest to me as a student of Missiology is the role that religion and faith practices play in how migrant bodies make sense of suffering. I am persuaded that “the need to give voice to suffering is the condition of all truth” (Adorno, 1973). I see my research on migrant bodies and faith practices as an act of resistance: a way of giving voice to their suffering.

Today when one talks of migrant bodies and faith practices; it invariably becomes a conversation about how to deal with difference. When I talk about faith practices therefore, I include not just the “God” portrayed as a singular divinity in monotheistic religions but all “revered presences” in various living traditions.

## Challenging the narrative of the refugee as victim

Compassion towards suffering migrant bodies is being evoked by photos and videos and stories that depict the “sad plight of refugees” and similar “persons of concern”. All told, this creates a narrative that supports the stereotype of “the refugee as victim”. Migrant bodies share a common experience of suffering, loss and humiliation. There are circumstances (e.g. war, environmental disasters, economic need, and climate change) that force them to move. Sometimes they are held in place against their will and are subjected to detention and deportation processes that violate basic human rights.

In these contexts some migrant bodies construct their “God” as their “provider” and their “protector”. Some claim a moral order or laws inscribed in the universe which they claim to be the handiwork of God. There are also those who are persuaded that their hardships are a form of God’s judgment on them. This comes from a portrait of

God who demands obedience and punishes those who do not comply while rewarding with prosperity those who do.

Some scholars argue that in an insecure environment people will naturally default on what gives them “ontological” security. For many migrant bodies, this comes from a complete trust in God and unceasing prayer.

Those who confine themselves to an ordered speaking of God, creation, sin, redemption and resurrection using church creeds and doctrines may find some of the views expressed by migrant bodies as challenging. That was my experience as I reworked my own Missiology using creative and imaginative ways to re-tell the story of faith and migration. It came to me as I marched on the streets of Toronto with people who rarely if ever invoked God or religion as a motive for their commitment to the struggle for justice.

In my conversations with them, migrant bodies claim that religion is able to provide the moral and spiritual capital that they need to feel protected and secure. I wonder if this might explain the demonstrated resilience of refugees and asylum seekers who spend years living inside camps and detention centers in many continents including Latin America.

Migrant bodies in these encampments are deprived of citizenship and rights. They are what Frantz Fanon referred to as the “*damnes de la terre*” (the wretched of the earth). They are bodies sustained by and sometimes totally dependent on humanitarian aid agencies and faith-based organizations for their daily needs. In civil society, a different set of actors who claim to represent the suffering of migrant bodies advocate for their human and cultural rights.

The code of conduct among these service providers to migrant refugees insist that aid will not be used to further political/religious viewpoints. Missionizing aimed at promoting religion and seeking converts are frowned upon as is evangelism under the guise of humanitarian aid.

## Migrant bodies and faith practices

In my research on migrant families, I argue that faith continues to thrive in these communities in spite of or because of their difficult circumstances. Migrant bodies are able to make meaning of their lives in exile by working with whatever little they have. By drawing on their faith traditions and creating rituals in the practice of everyday life, they are able to sustain what Italian philosopher Giorgio Agamben names as “bare lives” (Agamben 1998).

Migrant bodies claim that it is their faith that empowers them to keep alive the hope of return to their homeland even if it seems impossible at the moment. It anchors their dreams for a new day when they could be reunited with the people they left behind. This is why they are distressed when they are unable or prevented from expressing their faith.

They become creative and resourceful in the ways they practice their faith. They find that rituals performed individually and in community provide not just spiritual comfort but continuity to their displaced lives. Prayer becomes a way of being together with those who are far away. There are times when they feel that praying is the only thing they can do (Agier, 2008).

Ritual actions when enacted have that added significance of bringing things back into balance at the same time that they strengthen bonds of belonging among those who perform them together. When employed towards healing, it is one of the ways they feel “the hand of God” actively present in their lives.

Life histories and personal narratives of migrant bodies contain their lived experience over the course of their migration journey which they also see as a metaphor for faith. Now and again when listening to their stories one hears biblical images like “exodus” and “exile” being employed. During interviews they show me ritual objects and symbols that represent their beliefs and give them hope for the future. Ritual action (prayer, liturgy, voodoo, santeria) and ritual objects (e.g. icons, crucifixes, prayer beads, amulets, etc.) become survival strategies that occupy a special place in their

religious “imaginary” (Appadurai, 1996).

In the absence of temple, synagogue and mosque, migrant bodies are able to create sacred spaces to nourish their spirits. In these spaces they are able to connect with ancestors, access divine guidance and feel “at home”. During these moments they are able to exercise agency even while living inside structures of forced displacement.

## Migrant narratives and missiology

In spite of growing evidence of migrant bodies enacting religion in these spaces in order to make them more human, there is a continued lack of scholarship around how religion plays into migration, community formation and political expression. In most of the literature I surveyed, migrant bodies and the experience of migration (forced and voluntary) are described in secular terms, with no reference made to religion.

There is little mention of religion or faith practices in migration research studies. In some, they are left out altogether like they have no relevance to the social phenomenon under investigation. Talal Asad, traces it back to a very western definition of religion as “interiority” (Asad, 1993).

There is a way in which the narratives of migrant bodies can be read as the existential questionings of people in exile similar to those found in the scriptures of Israel. They are however more than that. They are narratives that interrupt the dominant narrative of coloniality and capitalism. They challenge western constructions of national boundaries and the nation-state, which unknown to many is a fairly recent notion brought in large part by the Treaty of Westphalia in 1648.

I argue that religion and faith practices are salient aspects of Missiology and migration and that they deserve our attention. Religion is one of the ways that migrant bodies reconstruct their identities. Faith practices allow them to reclaim agency over their displaced lives in liminal spaces like refugee camps.

Classical theories defined migration simply a

“movement from one country to another”. Exile on the other hand when used by migrant bodies is a loaded word with many symbolic nuances. It hints at oppression and violence that comes from being forcibly uprooted from the homeland. For migrant bodies the suffering that comes as a result of this loss of country can very quickly lead to a loss of identity.

Narrative constructions of their struggle are therefore helpful in understanding the relationship of Faith and Migration, faith practices and migrant bodies, identity and community. These faith based practices and discourses are constantly being constructed, contested and negotiated.

The narratives challenge our settled understandings of home, community, stranger, host citizenship, nation-state and borders all of which require a radical re-conceptualization. Perhaps our theologies around the “Mission of God” can use a similar review in order for it to appreciate the deep and difficult questions that migrant bodies raise.

A new hybrid language is beginning to form across the disciplines around this social phenomenon that is simply referred to as migration. Our current theological frameworks can be enhanced by listening to what migrant bodies are telling us. Our missiological discourse can be expanded by using some of the new vocabulary coming from these hybrid languages.

Migrant bodies come together not just for comfort and protection or mutual support but because they sense that it is through community that they will be able to make sense of their world. It is important then to research what gives this moment its start. We need to acknowledge that “the condition of exile is at the center of a nation’s culture”. (Derrida, 1994).

In their actions and decisions, migrant bodies are constantly bumping against a power structure that claims sovereignty over them. They offer us another way of representing society where “no one is illegal”. This comes closer to the vision of a peaceable community, a “new heaven and the new earth” (Rev. 21:1) imagined by communities of resistance while struggling against the empire of Rome.

Our identity as an “imagined community” (Anderson 1991) and a “household of faith” is definitely bigger than just being citizens of a particular nation-state. In the Jesus tradition, no regime is above review. Power is conditional and never absolute. The poor are “blessed” and the meek “inherit the earth”. Followers of the Way of Jesus love God by showing special care for “the least of these”.

## Migrant bodies as the new locus theologicus

My hope is that this essay will persuade the reader that the migrant bodies who stand stateless and humiliated in our midst are the new locus theologicus of our times. Migrants may become the new portal that opens us into new ways of responding faithfully to the gospel call to dismantle structures and categories of domination.

The answers to questions like “Who am I?” could take a totally different trajectory when answered by someone like Mexican performance artist Guillermo Gomez Pena who describes himself as an “itinerary of multiple and mixed places of origin”. This description subverts fixed binary logics of “country of origin” and “country of destination”.

Our missiology can turn its gaze on migrant bodies as the “homeless subjects” of our time. We can construct new theologies that are different from those funded by the dominant culture. The experience of these migrant bodies confirms the theory that identity is “relational”. It is not formed prior to relating, but by living on the inside of relationships. We are created and we “become” the image of God in community. It is a process, not unlike that of becoming a “new creation in Christ” (2 Cor 5:17).

Migrant bodies forced into exile from homeland and cultural memory speak truth to power, against “other gods” that employ war to support an economy that is built around privilege, entitlement, accumulation, consumption and exploitation of others.

Contrast this with the Jesus’ vision of a society where social relations are built around love of God,

love of neighbor and love of enemy. This leads to a new construction of identity/hybridity that is spoken of in the pages of Second Testament and the Pauline corpus.

Christians who are read into this new identity that comes from being a follower of Jesus should be critical of exclusivist views of religion. We live inside a house of difference, a “large, many windowed home of human culture as a whole” (Said, 1992). In this place, John’s Jesus says “there are many rooms” (Jn 14:2) and a room is prepared for one and all.

## Reframing migration and migrant bodies

Migration can be reframed, no longer as “a movement from one country to another” but as a “process of negotiating differences”. In this regard, migrant bodies become key actors constructing new cultures of difference rather than “helpless victims” totally dependent for their survival on international humanitarian organizations and disaster relief agencies.

They can become for us the new role-models of faithfulness. In the absence of temple, synagogue and church in refugee camps, their homes become their sacred spaces and places of worship. The time spoken of when people are able to worship truly in spirit and truth, “not on this mountain nor in Jerusalem” (Jn 4:23) has now come. Faith practice is no longer defined by location and the rubrics of ritual space. Migrant bodies are showing us how it can be done.

Earlier sociologies of migration represented migrant bodies in terms of trauma caused by the disruption of their settled lives in their countries of origin. Apart from inscribing the dominant stereotype of migrant bodies as victims that I earlier alluded to, this obscures other more important significations of migration.

One of these significations I am currently exploring is how migrant bodies on the ground perform collective action, through oftentimes “leaderless organizations” that galvanize people and transform them into communities of resistance. They

challenge a system that pushes back against difference and encourages sameness instead.

In the face of humiliation from some nation-states and their citizens who receive them with hostility and treat them as an unwelcome burden, migrant bodies offer an alternative worldview that distinguishes itself as being “without borders”. They challenge the nation-state by exposing the limits of its governance. They tell the world that “the emperor has no clothes” by showing how nation-states who insist on their sovereignty and autonomy are increasingly being controlled by the vested interests of transnational corporations.

## An engaged missiology of migration

I find that in order to do a Missiology of migration today, I need to be grounded in the context in which it is being played out. I have to pay attention to migration narratives presented by the corporate-controlled media and those on social media and compare them with those produced by migrant bodies. I must constantly read up on how other disciplines like sociology, anthropology, economics, law and psychology are approaching migration as a 21st century social phenomenon and what their latest findings suggest.

The oral and written narratives of migrant bodies have become for me the scriptures of our times. In them I can listen for the word of God and what the Spirit is saying to the churches. In migrant bodies I find a new hermeneutic for the Mission of God in this world that God so loves (Jn 3:16). Hidden in their struggle is an alternative reading of “what the Kingdom of God is like” (Mt 13 and Lk 13:18).

Their experiences of being “disposable” and abandoned has led me to newer understanding of doctrines of Providence.

Migrant bodies point us to an engaged Missiology that draws its energy not from doctrine or claims of transcendence but in its ability to call out and resist imposed social suffering in multiple sites in the world.

Migration like religion involves a multiplicity of

paths whose outcomes are by and large unpredictable. When I traced the paths of migration of specific groups in the history of Christianity I noted the impact of migrant bodies on particular societies (e.g. Mennonites in Paraguay) and the effect they had at a particular time and place (e.g. Nestorians in China).

Might it be then that migrant bodies who constitute new communities of resistance are missional communities as well? Can it be that migrant bodies are the new actors in God’s mission for the world?

Is there a hidden Missiology in narratives of migrant bodies who resist those who seek to erase their stories and their presence? What needs to happen for us to open our borders to them?

## Migrant bodies and the construction of modernity

Newer theories of migration make a much bolder claim: migrant bodies are major players in the construction of modernity itself. Modernity came about as a result of migration. In much the same way, the production of migrants today is the result of the geopolitics and globalization of the market/war economy. It cannot be explained by current theories and models of cause-and-effect alone. We need a more robust theory that offers a more adequate explanation for what is going on.

The visible problem of thousands of people moving across Europe by land, sea and air continues our conversation about “the incomplete project of modernity” (Habermas, 1987). Someday soon, if it isn’t already, migration may move from the margins to become the center of international debates.

## Challenging dominant categories of citizenship and nation

Migrant bodies are challenging the dominant categories of citizenship that define humanity according to place of birth/residence within a nation state. What few people realize is that the idea of a



nation state is a modern invention brought about in large part by the Treaty of Westphalia of 1648. Today it owes its continued existence to transnational corporations and Euro-American colonialism.

My sense is that migration and globalization are changing “the way things are” everywhere in the world. It is therefore time to revisit our conceptual frameworks, our “ontology of ourselves” (Foucault) and stand in solidarity with migrant refugees to prepare for a future where multi-ethnic societies rather than nation-states become the norm. One thing is clear to me: refugees are not disposable and they will not be “disappeared”.

## Summary and conclusion

I suggested in this essay that critical theory and cultural politics can help us arrive at a “conceptual” map of migration. As well, it can help us with analyzing religious and faith practices in the context of migration. One of my presuppositions is that the political is an important dimension of the missiological.

I contest the idea of the migrant as victim and offer an alternative construction of migrants as actors in God’s mission in the world. I suggested their narratives can mobilize hospitality and hope among us as “followers of Jesus” and “lovers of God”.

I employed social science categories of “agency” and “structure” to frame a Missiology around migrants and migration. How migrant bodies locate “God” in their experience of displacement and subordination continues to be my research focus.

I argued that religion and faith practices are significant aspects of the migration journey that are very often ignored. While doctrinal language does not tell the whole story or capture “the entirety” (Foucault), the symbolic force of religion and the power of its poetic imagery cannot easily be dismissed. The lack of acknowledgement and analysis of migrant bodies and faith practices in current scholarship works to our detriment.

I do not discount the possibility that there is another dimension of reality that is “above and beyond” world and history, time and space. I made the claim

that we cannot appreciate the missiological significance of migration unless we are willing to unsettle our theology. Only then can narratives of migration as constructed by migrant bodies change the way we think about beloved community (ekklesia), the “Kingdom of God” (basileia) and what it means to be a human being.

Lastly, I proposed that migrant bodies can become a new hermeneutic that can potentially transform our received understandings and discourse about “God”, “being human”, “church” and “mission” in a post-theological, post-secular world.

I count myself among those who are working on new theological constructions that view migration as a “Christ event” one that redeems the world from its violence all over again. In their narratives, migrant bodies bear the “agon” of the world. They become a “sacrament” of the Christ of God crucified by us.

In past projects I did Missiology by exploring what world history and the history of Christianity tell us about the relationship between migration and mission by investigating the migration paths of Christian groups like the Nestorians, Acadians, Huguenots, Puritans and Mennonites. (Vallejo 2014).

I have also researched migrant narratives in the scriptures of Israel, in particular the stories of Joseph and Daniel, Ruth and Esther in order to discover how God “uses” migrants as actors in God’s mission in the world. (Vallejo, 2015).

I have suggested that when used together, theology and the social sciences can help bring us to a more adequate Missiology of the lived reality of migrant families and their faith practices (Vallejo 2015).

In this essay, I did Missiology by engaging current events and connecting them with some biblical and ecclesial traditions in the world church. I wanted to show how our theologies not only determine “what is seen” and “what can be said”. It also determines who is allowed to speak and be heard.

I cannot speak for migrant bodies, but I can help organize communities of resistance so that their voices can be heard. In order to be seen and heard however, migrant bodies first need to be

“recognizable” (Butler 2009) as social actors in this “scandal of domination and exploitation of one part of mankind by another” (Fabian 1983). Researching migrant bodies and their faith practices, listening to their narratives as scriptures of struggle, working to open our borders to them are some of the things we can do, going forward.

## Bibliography

ADORNO, Theodor (1973) *Negative Dialectics*, New York/London, Continuum International Publishing Group

AGIER, Michel (2008) *On the Margins of the World: The Refugee Experience Today*. Polity Press, Malden MA

AGAMBEN, Giorgio (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford CA, Stanford University Press

ANDERSON, Benedict (1991) *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of Nationalism*, London, Verso.

APPADURAI, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Discussions of Globalization*. Public Worlds Vol. 1, Minneapolis: University of Minnesota

### Sobre el Autor:

Rafael Vallejo es un ministro ordenado de la Iglesia Presbiteriana en Canadá. Comenzó sus estudios de maestría en divinidad (M.Div) en el San Francisco Theological Seminary and the Graduate Theological Union in Berkeley en el 2007 para continuar en el Toronto School of Theology donde se graduó con distinción en el 2011. En el 2012, recibió el Guthrie Scholar Award del Columbia Theological Seminary en Atlanta, Georgia. Rafael se dedica al ministerio con los indigentes y los migrantes en la ciudad de Toronto. Actualmente se encuentra completando el doctorado en teología (PhD) en PRODOLA (Programa Doctoral Latinoamericano) realizando una investigación sobre el tema, “Prácticas de fe de las familias migrantes de Toronto”.

Rafael Vallejo is an ordained minister with the Presbyterian Church in Canada. He started his Masters in Divinity (M.Div) at San Francisco Theological Seminary and the Graduate Theological Union in Berkeley in 2007 and then continued on at the Toronto School of Theology where he graduated with distinction in 2011. In 2012, he received the Guthrie Scholar Award from Columbia Theological Seminary in Atlanta, Georgia. Rafael does ministry with the homeless and migrants in the city of Toronto. He is currently completing his PhD with Prodola, doing missiological research on “Faith Practices of Migrant Families in Toronto”.

BUTLER, Judith. (2009) *Frames of War: When is life Grievable*. New York, Verso

DERRIDA, Jacques (1994) *Specters of Marx: The State of Debt, the work of mourning and the New International*. NY Routledge

FABIAN, Johannes (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes the Object*. New York: Columbia University Press

HABERMAS, Jurgen (1987) *Modernity: An Incomplete Project in Postmodern Culture* ed, Hal Foster . London, Pluto Press

TALAL, Asad (1993) *Genealogies of Religion*. Baltimore, MD, John Hopkins University Press

SAID, Edward (1992) “Culture and the Vultures”, *Times Higher Education Supplement*, 24 January

VALLEJO, Rafael (2014) “Migrants, Migration and the Mission of God” Tutorial 1 with Justo Gonzales, Prodola.

\_\_\_\_\_, (2015) “Migration in the Biblical Narrative”, Tutorial 2 with Charles Van Engen, Prodola

\_\_\_\_\_, (2015) “ Faith Practices of Migrant Families: A Social Science Framework” with Ruben Paredes, Prodola.

# Evangelio y liturgia: música, danza y cultura

¿Cuál es la actitud de los cristianos hacia la cultura?, la respuesta a esta pregunta es de suma importancia para la discusión sobre la música y la danza en la liturgia y vivencia evangélica. Si la música y la danza son expresiones culturales universales. ¿Cómo los cristianos se relacionan con ella?, esto es un tema de vital importancia que en este artículo queremos abordar.

## 1. Los cristianos y la cultura<sup>1</sup>

A través de la historia de la iglesia de Jesucristo los cristianos se han relacionado con el tema del evangelio y la cultura de la siguiente manera:

- a. Cristo contra la cultura
- b. Cristo en la cultura
- c. Cristo sobre la cultura
- d. Cristo en y transformando la cultura

### a. Cristo contra la cultura

Esta es una actitud que muchos cristianos han tenido a través de la historia por medio de la cual consideran que el evangelio está contra la cultura. La cultura es considerada completamente pecaminosa que debía ser rechazada; también, se le aplica el concepto pecaminoso de cosmos (mundo) en su sentido negativo. Aquí debemos notar que el término cosmos (mundo) de la Biblia tiene varios usos como por ejemplo<sup>2</sup>:

- i. El mundo es la suma total de la creación, el

---

<sup>1</sup> Esta es una versión modificada del trabajo de Richard Neihbur sobre Cristo y La Cultura. Ediciones Península, Barcelona 1968.

<sup>2</sup> PADILLA, René C.; Para un tratamiento mas exhaustivo de este concepto ver el artículo: “El Evangelio y la Evangelización” en Misión Integral. Nueva Creación. Buenos Aires 1986: 1 al 44

universo, “los cielos y la tierra” (Juan 1:10) que Dios creó en el principio que recreará al fin<sup>3</sup>.

- ii. En un sentido más limitado, el mundo es el presente orden de existencia humana, el contexto espacio-temporal de la vida del hombre<sup>4</sup>.
- iii. El mundo es la humanidad, reclamada por el evangelio, pero hostil a Dios y esclavizada por los poderes de las tinieblas<sup>5</sup>.
  - El mundo reclamado por el evangelio.
  - El mundo hostil a Dios y esclavizado por lo poderes de las tinieblas<sup>6</sup>.

Los evangélicos hemos usado el término mundo mayormente en su sentido negativo, un ejemplo sería el rechazo de los evangélicos tanto en el campo, como en la ciudad hace más de treinta años de los instrumentos musicales autóctonos y de la diversidad de música y ritmos, ya que estos eran considerados instrumentos pecaminosos y del diablo. En el día de hoy esto ha cambiado significativamente.

### b. Cristo en la cultura

Esta es la actitud de muchos cristianos mediante la cual sacralizan su cultura o su ideología política; se piensa, se cree, que la cultura o la ideología política de uno es la cristiana. Muchos hermanos que han venido de Europa o Norteamérica han pensado que sus culturas son cristianas; los primeros judíos cristianos pensaban también que la cultura judía era la cultura cristiana de Dios (ver Hechos 10, 15).

---

<sup>3</sup> Ibid. pág. 2

<sup>4</sup> Ibid. pág. 3

<sup>5</sup> Ibid. pág. 4

<sup>6</sup> Ibid. pág. 5

Por ejemplo unos piensan que el capitalismo es el sistema económico aprobado por Dios; otros han pensado que el socialismo es el sistema aprobado por Dios.

Hace unos años atrás hubo un movimiento político llamado cristianos por el Socialismo; por otro lado en la India se llevó a cabo la “Conferencia de Economía y Fe Cristiana en Akra India” en 1997 donde se intentó sacralizar el sistema capitalista como el sistema económico de Dios.

Debemos tener cuidado de no sacralizar nuestras posturas políticas, ideologías o culturas con el evangelio. CRISTO trasciende las culturas y no puede ser monopolizada por estas.

### c. Cristo sobre la cultura

Esto se manifiesta en la actitud y creencia que Dios se ha desentendido de su creación, de las culturas, que él no está involucrado activamente en ellas; por lo tanto a menudo se produce una actitud escapista del mundo; ejemplos de estos serían:

- i. Los monjes del medioevo que se encerraban en sus monasterios o en sus cuevas, apartándose del “*Mundanal ruido*”
- ii. Otro ejemplo podría ser los Amish del este de Pennsylvania que no quieren saber nada o poco con la tecnología moderna.

La Biblia es clara en mostrarnos que Dios no solo creó el mundo sino que Él la sustenta y esta personalmente involucrado en él. Las huellas de Dios están en toda su creación y en todas las culturas.

### d. Cristo en y transformando la cultura

Esta es la creencia y actitud mediante la cual se acepta que Dios está involucrado íntimamente con su creación y las culturas, la Biblia nos dice que Dios sustenta su creación (Salmo 19 y 29, etc.). También, la Biblia nos dice que en Cristo todas las cosas son hechas nuevas (2° Corintios 5:17 – 19). De esto deducimos que Cristo está íntimamente relacionado con su creación y culturas y esta activamente buscando su transformación mediante la salvación de todos los seres humanos y también

la liberación de la creación de tal forma que podamos ver nuevos cielos y nuevas tierras, la Biblia nos dice que la creación gime por su liberación.

Esta última posición nos parece que es la más bíblica y también la más concordante con el mensaje del evangelio y el modelo de misión de Jesucristo según Mateo 9: 35 - 37.

Si esto es así entonces el Evangelio afecta a la totalidad de la cultura; el evangelio apunta a la transformación de todos los seres humanos y sus culturas.

Mientras Jesucristo no regrese a llevarnos con Él, necesitamos vivir en este mundo, en nuestras culturas, con nuestras músicas, dentro de una tensión dinámica y creativa sintiéndonos en casa (nuestra identidad y ciudadanía terrenal) y al mismo tiempo debemos recordar que somos peregrinos y nuestra verdadera ciudadanía está en el Reino de los cielos.

## 2. Música - liturgia en el contexto local

El uso de la música local en las iglesias evangélicas, ha sido un tema muy controversial; no solamente aquí en el Perú sino también en el resto de América Latina. El problema de fondo tiene que ver con la relación Evangelio y Cultura. Dios al revelarse al mundo, a los pueblos, se ha dado a conocer a través de las culturas; es decir, a través de los estilos de vida, maneras de pensar e idiomas de la gente, concretamente Jesucristo se encarnó en la cultura judía. Esta es la manera como Dios se ha comunicado y sigue haciéndolo con nosotros.

Como parte de la cultura, los pueblos también tienen su propia música y danzas, estos son canales de comunicación, de expresión de su idiosincrasia, de los anhelos y expresiones más profundas, de las emociones del alma, las alegrías y tristezas de un pueblo. La música es un regalo de Dios.

Todos los pueblos tienen música, y así como el pecado ha afectado a todos los seres humanos, el pecado también ha afectado a la música; pero al mismo tiempo cuando Dios se da a conocer a los seres humanos, persigue como propósito su

redención, su salvación, su liberación, Dios también quiere la redención de todo pueblo, de toda cultura –incluyendo la música y danza– entonces podemos hablar de que Dios quiere la redención de la música de los pueblos, para que esta sea no sólo para su deleite o para fines idolátricos sino para la alabanza y adoración a Dios.

Dios nos ha dado música e instrumentos a todos los seres humanos y Dios quiere que utilicemos la música y estos instrumentos para su Gloria y alabanza; en este sentido como cristianos que vivimos en diferentes partes del mundo: África, América Latina, Asia y Europa, todos tenemos el desafío de redimir la música de nuestros pueblos para alabanza y la gloria de Dios. (Salmos 150: 1 - 6)

El evangelio llegó a nosotros, a nuestros pueblos a través de hermanos y hermanas de otras culturas que tenían otro color de piel, otra manera de pensar, otro estilo de vida y otros idiomas. Estos hermanos y hermanas, vinieron y trataron de ser fieles al llamado de Dios de predicar el evangelio a toda criatura. La himnología que estos misioneros nos trajeron por lo general reflejaba la música y folklore de los pueblos de donde ellos venían. Muchos de los himnos que ellos nos han traído y que los cantamos en nuestras iglesias, han surgido del folklore de sus propias culturas. Ellos han hecho uso de su propia música y lo han volcado hacia la alabanza a Dios; lo mismo pueden hacer todos los pueblos de la tierra, lo mismo podemos hacer nosotros aquí en el Perú, en la costa, en la sierra y la selva. La música de nuestros pueblos puede ser usada y redimida para alabanza y gloria de Dios.

Es cierto que esto es muy fácil decirlo, pero es mucho más complicado ponerlo en la práctica; debemos de tener bastante sensibilidad al Espíritu de Dios, bastante compromiso con su Palabra, con la iglesia de Cristo y el pueblo en el cual vivimos. Debemos tomar en cuenta que hay toda una historia en las iglesias evangélicas que no podemos negarla, ni ignorarla. Es decir, muchos hermanos y hermanas que se convirtieron al Señor dejaron de lado algunas prácticas culturales de nuestros pueblos, donde los instrumentos musicales y la música asociadas con borracheras y otros pecados contribuyeron a su perdición y alejamiento del Señor Jesucristo. Al convertirse estos hermanos renunciaron a esta música, a las danzas y a estos

instrumentos musicales, por ello cuando estos hermanos escuchan esta música recuerdan su vida pasada, antes de entregarse a Cristo; y esto viene a ser una piedra de tropiezo para su fe, es por eso que ellos la censuran.

Las hermanas y los hermanos que salen de este contexto deben tratar de comprender a las nuevas generaciones de evangélicos, quizás sus propios hijos que no han sido afectados por la música de huayno, vals, salsa, merengue, baladas, mariachis, etc. y además no han andado en parrandas y borracheras en las cuales sus padres anduvieron, por lo tanto, no han sido afectados por esta música negativamente. Ellos deben tratar de comprender a sus hijos, a los jóvenes de su iglesia u otros hermanos que no tienen este problema y les gusta esta música. Por otro lado, también debe haber una comprensión por aquellos hermanos que están a favor de la utilización de la música folklórica de nuestros pueblos para la gloria de Dios y al mismo tiempo debe existir una comprensión por los otros hermanos que se oponen a la utilización de esta música. También, la tolerancia mutua, solo así, creo que el Señor va a ser glorificado. De otro modo, la música va a causar –controversia, división, faccionalismo– y creo que Dios no quiere esto.

Debemos tener la apertura en nuestras vidas, mentes y corazones al Espíritu de Dios para leer lo que nos dice en cuanto a la alabanza y adoración. Una de las cosas que la Biblia nos dice es que debemos adorar a Dios sinceramente, espontáneamente, con alegría y que todo lo que respire alabe al Señor, incluyendo los aspectos rescatables de la música, instrumentos y cultura de nuestros pueblos<sup>7</sup>.

Una alabanza y adoración sincera a Dios debe tomar en cuenta nuestra manera de ser, nuestra idiosincrasia e identidad latinoamericana. Somos latinoamericanos: bolivianos, colombianos, caribeños, peruanos: costeños, serranos, selváticos. Desde esa identidad cultural diversa, debemos expresar nuestra alabanza y adoración a Dios. Sin embargo, no debemos caer en una imitación mediocre que la música de nuestro alrededor nos ofrece. Me parece que como cristianos tenemos un desafío y responsabilidad grande, de no copiar así nomás la música de nuestro medio, poniéndole “*letra cristiana*” a cualquier ritmo. No estoy

---

<sup>7</sup> Salmos 100, 103 y 150: Nueva Versión Internacional 1999.

diciendo que esto esté necesariamente mal como un punto de partida, pero debemos ir más allá. Debemos –bajo la ayuda del Espíritu Santo– buscar una nueva creatividad, en nuestra alabanza y adoración a Dios, no solo copiando, sino creando nuevas expresiones musicales, usando todos los instrumentos incluyendo la danza para la gloria y honra de Dios y la edificación de la iglesia de Cristo en nuestra América Latina. Esto es parte de nuestro mandato cultural. (Génesis 1: 26 - 28)

### 3. El baile en perspectiva bíblica

El conocido historiador, pastor y teólogo argentino, Pablo Deiros, en su obra “Latinoamérica en llamas”, en la conclusión de su libro nos dice:

“...la iglesia cristiana es una comunidad doxológica, es decir una comunidad que celebra el amor del Padre, la Victoria del Hijo y la presencia del Espíritu Santo. Este espíritu festivo debe manifestarse en el contenido y en las formas de nuestra adoración. Debemos procurar que nuestra adoración sea celebradora, popular, contextualizada, integral y participativa”<sup>8</sup>.

En los últimos años hemos visto el desarrollo de una alabanza y adoración de este tipo que incluye la danza (por no decir el baile).

En el último simposio de historia del Protestantismo Evangélico en América Latina y el Caribe que se realizó en Octubre del año 2002, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMS) tuve el privilegio de presentar una ponencia titulada “*Con Permiso para Danzar*”, en la cual argumentamos que los cristianos evangélicos han encontrado una manera de alabar a Dios y al mismo tiempo expresar su idiosincrasia fiestera latinoamericana. Esta nueva música y liturgia que se ha desarrollado en los últimos 25 años utiliza los distintos géneros musicales latinoamericanos para alabar, danzar y adorar a Dios. Parte de esta ponencia la estamos plasmando en este libro.

Al final de mi ponencia una de las preguntas que se

<sup>8</sup> DEIROS, Pablo A. y MRAIDA, Carlos; “Latinoamérica en llamas” Editorial Caribe: 1994: 283.

nos hizo fue, ¿Cuáles son las bases bíblicas y teológicas de la danza? Esta es una pregunta importante y relevante que debe ser contestada por los evangélicos en general y especialmente los que creen, como yo, que es legítimo alabar a Dios si así uno lo siente o lo cree: levantando las manos, aplaudiendo y danzando. ¿Cuáles son estas bases bíblicas y teológicas que podemos explorar?

#### a. El baile en el antiguo testamento:

El diccionario bíblico describe al baile:

“Entre los judíos, expresión extemporánea de alegría secular o religiosa; jamás por puro placer, siempre de día era practicado generalmente por la mujeres. (Ex. 15:20; Jue. 11:34; 21:21; 1 S. 18:6,7; Jer. 31:4,13), a veces por los hombres solos (2 S. 6:14-23; Sal. 30:11; 49:3; Lm. 5:15; Lc. 15:25).

Entre los hebreos se utilizaba el baile para celebrar efemérides nacionales (Ex. 15:20,21) para recibir a los héroes (Jue. 11:34; 1 S.18:6) y para manifestar regocijo por alguna bendición especial (2 S.6:14; Jer. 31:4, 13; Lc. 15:25) También figuraba en los servicios religiosos y actividades que tenían que ver con expresiones de la fe (Sal.149:3; 150:4)”<sup>9</sup>.

Una de las cosas que podemos observar claramente en la cultura judía del Antiguo Testamento es que el baile o danza eran parte esencial de sus festividades y vivencias. Por ejemplo: cuando el pueblo de Israel cruzó el mar Rojo después de su liberación de Egipto, muchos de los caballos y carros de Faraón que perseguían a los hebreos, se ahogaron y perecieron; en Éxodo leemos:

“los Israelitas sin embargo cruzaron el mar sobre tierra seca. Entonces Miriam la profetiza, hermana de Aron, tomó una pandereta y mientras todas las mujeres la seguían danzando y tocando las panderetas, Miriam les cantaba así: Canten al Señor que se ha coronado de triunfo arrojando al mar caballos y jinetes”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado, Vila Escuin, Editorial CLIE, España, año 1985: 99-100 (Danza)

<sup>10</sup> Éxodo 14: 19 -21: Santa Biblia. Nueva Versión Internacional. Sociedad Bíblica Internacional

La expresión de alegría y celebración por *ver el gran poder que Dios había desplegado en contra de los egipcios*<sup>11</sup>; movió a Miriam y a muchas mujeres hebreas a alabar a Dios danzando.

Mas adelante, cuando David estaba al mando del ejército del rey Saúl, regresó victorioso de una batalla donde mató al filisteo Goliat, dice la escritura<sup>12</sup> lo recibieron a Saúl y a David cantando y danzando:

“Aconteció que cuando volvían ellos, cuando David volvió de matar al filisteo, salieron las mujeres de todas las ciudades de Israel cantando y danzando, para recibir al rey Saúl, con panderos, con cánticos de alegría y con instrumentos de música. Y cantaban las mujeres que danzaban, y decían: Saúl hirió a sus miles, y David a sus diez miles.”

Este incidente le causo a David su enemistad con el rey Saúl, él sentía celos y envidia de David, esta canción que cantó y danzó el pueblo de Israel era famosa porque era conocida no solo en todo Israel, sino también en otros países; por ello en 1° de Samuel 21: 10 - 11 se lee lo siguiente:

“Ese mismo día David, todavía huyendo de Saúl, se dirigió a Aquis, rey de Gat. Los oficiales le dijeron a Aquis: No es este David, el rey del país? No es él por quien danzaban y en los cantos decían: Saúl destruyó a un ejercito pero David aniquiló a diez?”

Uno de los incidentes más conocidos en la Biblia en relación con la danza, tiene que ver con la experiencia del Rey David, narrada en 2° Samuel 6. Como sabemos, la historia nos dice, empezando en el versículo 12 de este capítulo, que le contaron al rey David que por causa del arca, el Señor había bendecido a la familia de Obed Edom y toda su hacienda. Dice la escritura que David fue a la casa de Obed Edom y “en medio de gran algarabía trasladó el arca de Dios a la ciudad de David (ver. 12); también añade en el versículo 14 que David se puso a bailar ante el Señor con gran entusiasmo y David con todo el pueblo de Israel llevaban el arca

del Señor. David y todo el pueblo aparentemente bailaban ante el Señor.

Sigue contando la historia que la esposa de David, Mical se asomó a la ventana y “cuando vio que el Rey David estaba saltando y bailando delante del Señor, sintió por él un profundo desprecio. Cuando David regresó a su casa, su esposa Mical le reprochó diciendo: “*que distinguido se ha visto hoy el rey de Israel, desnudándose como un cualquiera en presencia de las esclavas de sus oficiales*”. (ver. 20)

A esto David respondió: “*lo hice en presencia del Señor... de modo que seguiré bailando en presencia del Señor* (versículo 21) El pasaje termina diciendo que Mical murió sin tener hijos.

Vemos en este primer pasaje que el mismo rey David bailó con regocijo, alegría y gratitud y con gran entusiasmo delante del Señor. El desprecio de Mical no fue sólo porque David danzaba, sino, nos parece, porque estaba danzando con el pueblo y desde su punto de vista su esposo se estaba rebajando a un nivel que no le correspondía como Rey. A esto la respuesta de David fue contundente, en afirmar que la danza no sólo es un medio de adoración a Dios; sino también que debe hacerse en un contexto de rompimiento de barreras y prejuicios sociales, económicos y religiosos. *De esto deducimos*, aunque no es normativo u obligatorio que hay libertad y es legítimo alabar y adorar a Dios con el baile o la danza.

En el Salmo 30, el salmista David nos dice:

“Has cambiado mi lamento en baile; desataste mi cilicio, y me ceñiste de alegría. Por tanto a ti cantaré, gloria mía, y no estaré callado. Jehová Dios mío, te alabaré para siempre”<sup>13</sup>

El salmista hace referencia al hecho que su situación de prueba, agonía y aún posibilidad de muerte por la gracia y misericordia de Dios se torna en vida, esperanza y alegría; por ello literalmente puede decir con gran regocijo y celebración que Dios ha tornado su lamento en baile. El baile en este contexto como para muchos se constituye en la expresión máxima de alegría, alabanza y adoración

<sup>11</sup> Éxodo 14: 30-31: Santa Biblia - Nueva Versión Internacional – Sociedad Bíblica Internacional.

<sup>12</sup> Versión Reina Valera Revisada 1960. SBU: 1° de Samuel 18: 6-7

<sup>13</sup> Versión Reina Valera Revisada – SBU – Revisión de 1960: Salmos 30: 11 - 12

a Dios.

En el libro de Jeremías en el capítulo 31, donde el profeta habla del regreso de los israelitas a su patria después del exilio babilónico, profetisa que el dolor, el lamento, el lloro del exilio se tornará en baile y alegría al regresar a Israel.

“...Te reconstruiré, de nuevo vendrás con panderetas a bailar alegremente. Volverás a plantar viñedos en las colinas de Samaria y los que plantan viñas, gozarán de sus frutos<sup>14</sup>...Las muchachas bailarán alegremente, lo mismo que los jóvenes y que los viejos. Yo les daré consuelo: convertiré su llanto en alegría y les daré una alegría mayor que su dolor”

En el libro de Eclesiastés capítulo 3, dice que todo tiene su tiempo, y que el baile o danza también tiene su tiempo (versículo 4). Esto implica que el baile es visto como algo que es parte de la vida de los pueblos, incluyendo a los cristianos.

A base de esta somera visión sobre la danza en el pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, podemos concluir que los judíos no sólo danzaban y bailaban en forma social, sino también, para alabar y adorar a Dios. Los cristianos en el día de hoy, también podemos, si así lo sentimos, alabar y adorar a Dios con la danza.

Sólo para muestra otros pasajes bíblicos de los muchos que hay, sobre la alabanza:

“Alaba alma mía al Señor, alabe todo mi ser su Santo Nombre”<sup>15</sup> (todo mi ser en el pensamiento bíblico implica lo físico, lo espiritual, lo social)

“Aclamen alegres al Señor, habitantes de toda la tierra; adoren al Señor con regocijo. Preséntense ante el con cánticos de júbilo...”<sup>16</sup>

“¡Aleluya! ¡Alabado sea el Señor! Alaben a Dios en su santuario, alábenlo en su poderoso firmamento. Alábenlo por sus proezas, alábenlo por su inmensa grandeza. Alábenlo con sonido de trompeta, alábenlo con el arpa y la lira. Alábenlo con panderos

y danzas, alábenlo con cuerdas y flautas. Alábenlo con símbolos sonoros, alábenlo con címbalo resonantes. ¡Que todo lo que respira alabe al Señor!<sup>17</sup>

“...Que alaben su nombre con danzas; que le canten salmos al son de la lira y el pandero...”<sup>18</sup>

## b. El baile en el nuevo testamento

En el Nuevo Testamento también vemos que el pueblo judío en sus ocasiones festivas tanto sociales como religiosas, expresaban su alegría y devoción a Dios a través de los bailes; en las bodas podemos ver que habían bailes que contribuían a la alegría y regocijo de todos los participantes, incluidos los novios. Los judíos no tenían problemas con el baile, era parte de su cultura y también parte de la manera como ellos expresaban su alabanza y adoración a Dios.

El libro de Juan es bastante específico en mencionar que Jesús participó en las bodas de Canaán y contribuyó a hacer la fiesta más amena, transformando el agua en vino. Las bodas en el pueblo de Israel estaban acompañadas por música y bailes en los cuales participaban los asistentes. El Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado en relación con las bodas en Israel menciona, “El novio, ataviado también con sus mejores ropajes, y con una corona en su cabeza (Cnt. 3:11; Is. 61:10). Salía de su casa con sus amigos (Jue. 14:11; Mt.9:15), dirigiéndose, al son de la música y de canciones, a la casa de los padres de la novia. Si se trataba de un cortejo nocturno, había portadores de lámparas. Los padres de la desposada la confiaban, velada, al joven, con sus bendiciones. Los amigos daban sus parabienes (Gn. 24:60; Rut 4:11) el casado invitaba a todos a su casa, o a la casa de su padre, en medio de cánticos, de música y de danzas (Sal. 45:15, 16; Cnt. 3:6-11)<sup>19</sup>

En el libro de Apocalipsis en el capítulo 19, se describe las bodas del Cordero, como un evento de

<sup>17</sup> Salmos 150: 1 – 6, NVI

<sup>18</sup> Salmos 149: 1 – 9, NVI

<sup>19</sup> Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado, Vila Escuin, Editorial CLIE, España, año 1985: 740 (Matrimonio) Las negrillas son nuestras.

<sup>14</sup> Jeremías 31: 6

<sup>15</sup> Salmos 103: 1, NVI

<sup>16</sup> Salmos 100: 1 – 5, NVI



gran alegría, regocijo y alabanza a Dios, este pasaje nos dice: en el verso 3 y verso 9 ¡Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria! Ya ha llegado el día de las bodas del Cordero. Su novia se ha preparado... ¡Dichosos los que han sido convidados a la cena de las bodas del Cordero!

Siendo este gran evento a la manera de una gran boda, festiva, es posible que haya danza y baile como parte de la alabanza y adoración a nuestro Dios cuando estemos con El por la eternidad. Probablemente muchos danzarán y bailarán con libertad.

También las peregrinaciones del pueblo judío a Jerusalén para participar en las fiestas, donde la danza era parte de ellas, eran muy común en la época de Jesús; Miriam Feinberg Vamosh, nos dice que:

“Muchos peregrinos llegaban a la ciudad con sus animales de carga y con toda la comida que necesitaban para la familia durante su estancia, y también con los animales para el sacrificio, El peregrinaje era una ocasión alegre y en el momento que divisaban Jerusalén, los peregrinos se ponían a cantar y a bailar”<sup>20</sup>

Podemos apreciar también que en el libro de Mateo, capítulo 11, se hace referencia a Jesús y a Juan el Bautista, Jesús hace una analogía con la vivencia de su tiempo, *de niños que se sentaban en las plazas a tocar y a cantar, de tal forma, que cuando se toca la flauta los niños deberían danzar y cuando cantaban por los muertos la gente deberían de llorar*. De esto se desprende que los niños también danzaban, al respecto el Nuevo Diccionario Bíblico, nos dice “que la danza era tan común en la vida diaria que entraba en los juegos infantiles (Mt. 11:17; Lc. 7:32 cf. Job 21:11)”<sup>21</sup>

En Lc. 15:11-32, Jesús narra la parábola del hijo perdido, cuando regresa el hijo perdido a su hogar, el padre hizo una gran fiesta, el versículo 25 dice mientras tanto “el hijo mayor estaba en el campo, al volver cuando se acercó a la casa, oyó la música del baile”. Cuando el hijo mayor le reclamó porque

hizo fiesta cuando ese hijo ha despilfarrado su fortuna, el padre le dijo “hijo mío... tú siempre estas conmigo y todo lo que tengo es tuyo, pero teníamos que hacer fiesta y alegrarnos, porque este hermano tuyo estaba muerto, pero ahora ha vuelto a la vida...” Podemos ver, pues que, también en los hogares cuando se hacía fiesta por acontecimientos especiales, había alegría, había baile.

En el libro de los Hechos 3: 1 al 10; se narra la historia de la sanidad de un cojo que acostumbraba a pedir limosna en la puerta del Templo La Hermosa, un día en que Pedro y Juan ingresaban al Templo, el cojo les pidió limosna y Pedro y Juan mirándole fijamente le dijo:

“No tengo plata ni oro, pero lo que tengo te doy. En el nombre de Jesucristo de Nazaret levántate y anda... al instante los pies y los tobillos del hombre tomaron fuerza. De un salto se puso en pie y comenzó a caminar. Luego entró con ellos en el templo con sus propios pies, saltando, danzando y alabando a Dios”<sup>22</sup>.

Como vemos el gozo, la alegría de ser sanado y ver el poder de Dios en acción a favor de su vida, hizo que el cojo saltara, posiblemente danzando (danzara) y alabando al Señor. La gratitud, la alegría, el gozo puede llevarnos a alabar a Dios danzando espontáneamente.

Un principio del Nuevo Testamento que podemos aplicar a la danza sería lo que dice 2º Corintios 10: 23 - 26:

“Todo está permitido, pero no todo es provechoso, todo está permitido pero no todo es constructivo. Que nadie busque sus propios intereses sino los del prójimo. Coman de todo lo que se vende en la carnicería sin preguntar nada por motivos de conciencia, porque del Señor es la tierra y todo cuanto hay en ella”

También en Efesios 5:19 dice:

“Anímense unos a otros con salmos, himnos y canciones espirituales. Canten y alaben al Señor con el corazón”

<sup>20</sup> Miriam Feinberg Vamos: *“La Vida Diaria en Tiempos de Jesús”*: Barcelona 2000: 30

<sup>21</sup> Nuevo Diccionario Bíblico, Ediciones CERTEZA, 1982; 1991, primera edición en español, pp 340 (danza, baile)

<sup>22</sup> Santa Biblia – Nueva Versión Internacional de la Sociedad Bíblica Internacional.

Podemos concluir en base a esta breve exploración sobre la danza que hemos hecho, tanto en el Antiguo y Nuevo Testamento, que la Biblia da por sentado *que la danza o el baile es parte de la cultura de los pueblos*, en este caso del pueblo de Israel. Por lo tanto, puede ser utilizado legítimamente para expresar alegría, regocijo, alabanza y adoración a nuestro Dios. Por supuesto, como expresión humana afectada por el pecado puede ser usada solo para nuestro deleite personal y para alabar y adorar a otros dioses<sup>23</sup>.

Los cristianos debemos de tener cuidado que nuestras canciones y bailes sean para el Señor. Debemos también aclarar que en Cristo hay libertad para bailar o no bailar; no podemos exigir que todos bailen, esto es un asunto personal, pero tampoco debemos prohibirlo, ya que la Palabra de Dios no lo prohíbe. Por lo tanto, sigamos la exhortación bíblica que nos dice *“En conclusión, ya sea que coman o beban o hagan cualquier otra cosa, háganlo todo para la gloria de Dios”*<sup>24</sup>

### **Sobre el autor:**

Rubén (Tito) Paredes Alfaro, Ph.D. en Antropología, UCLA; M.Div, Fuller Theological Seminary, es Director de la Facultad Evangélica Orlando Costas del CEMAA. También es profesor en PRODOLA (Programa Doctoral Latinoamericano). Está casado con Joy y tiene tres hijos: Tania, Miguel y Marcos. Radica en Lima (Perú)

---

<sup>23</sup> Este es el caso del baile del pueblo de Israel al becerro de oro, que ellos habían hecho, porque Moisés tardaba en bajar del monte de Sinaí con las tablas de la ley. Dice la escritura en Éxodo 32: 19: *“Cuando Moisés se acercó al campamento y vio el becerro y las danzas, ardió en ira y enojo, arrojó de sus manos las tablas de la ley, haciéndolas pedazos al pie del monte...”*

---

<sup>24</sup> 1° Corintios 10:31

# Cambios de la realidad socio-cultural en los personajes de “el zorro de arriba y el zorro de abajo” de José María Arguedas, como una muestra de lo que sucede al migrante peruano del campo a la ciudad

## Introducción

Esta investigación pretende dar una lectura de la realidad socio-cultural de una esfera de nuestra sociedad conformada por los migrantes insertados en una nueva realidad urbana.

José María Arguedas como escritor indigenista retrató al Perú profundo en sus novelas *Los Ríos profundos* y *Todas las Sangres* y en sus cuentos. En su última novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, publicada póstumamente evidencia la necesidad de analizar las diferentes capas sociales y ambientes que forman el Perú, expresando siempre su solidaridad con los marginados. En esta ocasión da cuenta de la segregación social, el cambio que se produce en la conducta del hombre andino en la ciudad, la realidad de una naturaleza urbana cambiante, el retrato del Perú en su integridad.

La novela da cuenta de dos mundos opuestos, dos zorros antagónicos, dos realidades distintas que se fusionarán en el diálogo de los dos zorros el de arriba y el de abajo. El de la sierra y el de la costa. Y las tensiones conflictivas que generan, nuevamente como en sus anteriores novelas vemos al dominante y al dominado, el rico y el pobre, el idioma español y el idioma quechua, el costeño y el serrano, el progreso económico industrial y la pobreza de las mayorías, pero esta vez ubicados en el contexto urbano.

Históricamente sabemos que en el Perú, se da una oleada inmigratoria hacia la ciudad de Lima a partir

de los años 40 con grandes consecuencias sociales, políticas y culturales.

Un sociólogo describe el fenómeno de esta manera: “La concentración masiva somete las estructuras espaciales y sociales del mundo urbano a tensiones nunca antes vistas en la historia del país” (Matos, 2004, pp 71) generando el centralismo. Pero no solo a Lima es el nuevo escenario donde se concentrarán grandes masas de inmigrantes sino también otras ciudades costeras ya que los hombres del campo, ven en la industrialización una posibilidad de sobrevivencia. Se emigra en la búsqueda del progreso. La novela que nos ocupa registra el boom pesquero del puerto de Chimbote. Mario Vargas Llosa hace un estudio también de esta obra donde describe este escenario: “la ciudad de Chimbote, cifra y símbolo de esa riqueza marina y del frenesí industrial que generó, y microcosmos de los cambios sociales y culturales que trajo consigo para el Perú.” (Vargas Llosa, 1979, pp 4)

A raíz de este acontecimiento, investigado personalmente por el autor, Arguedas da cuenta de una nueva fisonomía, un nuevo Perú que surge a mediados del siglo XX. Documentando así el fenómeno de migración de los años sesenta que siguió dándose en la siguientes décadas hasta nuestros días.

Esta nueva realidad es la que propicia que Arguedas desvíe su mirada del campo a la ciudad, a la par que sus personajes entregándonos en esta ocasión una novela urbana.

Eva Valero, Doctora en Filología y Profesora de Literatura Hispanoamericana escribe:

“En *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, la mirada andina, o sea, el punto de vista mítico, se enfoca hacia la ciudad costeña en profunda transformación desde mediados del siglo XX. Chimbote surge así como encrucijada del Perú cuyas dos progenies principales, la criolla y la indígena, se dieron la cita definitiva en la costa, con el aluvión migratorio de las provincias. Arguedas, que se presenta en la obra como escritor novel de la urbe, experimentó una nueva ecuación literaria, que combina la literatura urbana con la literatura mítica. Para ello, utilizó el mito de los zorros andinos que aparecen en el texto quechua *Dioses y hombres de Huarochirí* –traducido por primera vez al español por él mismo en 1966– para retratar el nuevo Perú de la segunda mitad del siglo XX”<sup>1</sup>.

La novela entonces da testimonio del encuentro de dos cosmovisiones entre dos culturas diferentes, la criolla y la indígena, en el escenario de la costa, como producto del mencionado aluvión migratorio de las provincias, y de los Andes, a algunas de sus ciudades: Lima, principalmente, pero también Chimbote, cuya atracción a su seno se produjo por el boom de la pesca en aquellos años. Dando lugar a una nueva fisonomía de las ciudades, grandes cambios sociales y un nuevo Perú de la mitad del siglo XX.

“Arguedas asume la voz del zorro de arriba que desciende a la costa tras las huellas de sus compatriotas andinos, convertidos en migrantes. Y aunque desde los años 50 la generación del «neorrealismo urbano» estaba originando las primeras obras que registraron la magnitud del cambio nacional en su capital, sólo un escritor intensamente andino y quechuhablante

como es Arguedas podía captar el sentir, el hablar y el actuar del serrano ante la gran maquinaria de ese puerto pesquero en el que el mar se convierte en la «gran zorra» que pare billetes”<sup>2</sup>.

Pero no solo es la ciudad la afectada con los cambios migratorios. Cuando el indígena baja a la ciudad experimenta también una transformación cultural. Podemos asegurar que a pesar de las tensiones conflictivas que se vivieron en la sierra con los indígenas y los terratenientes, con los conquistadores y los conquistados, registrados en sus obras anteriores; el movimiento migratorio de la sierra a la costa producen nuevas relaciones entre estas dos regiones totalmente divorciadas. Como sugiere la novela en su título “*El zorro de arriba y el zorro de abajo*” no se habían encontrado. Arguedas hace descender a los zorros míticos de “*Dioses y hombres de Huarochirí*” y se da un encuentro en el escenario de la cultura costeña.

¿Qué es lo que produce esta fusión, esta intersección que se da en la vida de las barriadas? La visión del autor no es nada esperanzadora. Retrata la marginalidad, la corrupción, la explotación intencional del menos favorecido, y al mismo tiempo la configuración de un nuevo estilo de vida, que se aferra a la vida en medio de la podredumbre. La configuración de una nueva cultura nacional. Constituye una mirada aguda de los cambios sociales que se generan con el fenómeno migratorio en las ciudades del tercer mundo.

“*El zorro de arriba y el zorro de abajo*” es pues, una mirada andina sobre la ciudad. Sobre la realidad política y económica del Perú de la etapa que escribe. Históricamente registra los intensos cambios en las ciudades criollas. En esta novela Arguedas se abre a la sociedad capitalista industrial y a la ciudad moderna.

Considero que el análisis de los cambios de la realidad sociológica de los personajes de esta novela es un espejo de la realidad peruana y un retrato del Perú profundo, que debemos considerar en nuestra labor misional. Ya que ministramos en

<sup>1</sup> Tomado de: [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/26478/1/ASN\\_17\\_11.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/26478/1/ASN_17_11.pdf)

<sup>2</sup> Tomado de: [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/26478/1/ASN\\_17\\_11.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/26478/1/ASN_17_11.pdf), pg. 101.

un país que vive esta realidad y más concretamente en la ciudad de Lima, una ciudad marcada fuertemente por la migración, donde algunos dicen hiperbólicamente que “lo más difícil de encontrar en Lima ahora es un limeño”. Han pasado varias décadas desde que se inició la ola migratoria del campo a nuestras ciudades costeras, se ha configurado un nuevo rostro social en nuestras ciudades que debemos tomar en cuenta si queremos ser efectivos en la predicación del evangelio.

Como se refiere un autor a la novela que nos ocupa: “Los extraños diálogos del *Zorro de arriba y el Zorro de abajo* agregan una voz supra comprensiva del mundo indígena de la sierra con las raíces de su tradición, junto al mundo cosmopolita de la costa con la experiencia de la gran ciudad pesquera, prostíbulo y esperanza”. (Barnechea, 1978, pp 290-291)

¡Tenemos ante nosotros un gran desafío, una nueva realidad urbana! A la que debemos saber cómo responder.

## 1. Acerca de la novela

*El zorro de arriba y el zorro de abajo* es la última novela del escritor peruano José María Arguedas publicada póstumamente en 1971. El argumento se halla intercalado por unos diarios personales e intimistas que el autor iba escribiendo paralelamente, donde revela sus angustias, para finalmente anunciar su inminente suicidio. Complementan la obra dos cartas y un epílogo. La novela pinta las consecuencias del acelerado proceso de modernización del puerto de Chimbote, motivado por el *boom* pesquero; hacía allí llegan miles de inmigrantes andinos atraídos por la oportunidad de ganarse la vida en una pujante urbe industrial, y al mismo tiempo asimilarse a la llamada «modernidad», todo lo cual, según la óptica del escritor, trae consecuencias nefastas: la pérdida de la identidad cultural del hombre andino y su degeneración moral al sucumbir ante los vicios de la ciudad, en bares y burdeles.

La novela tiene una estructura muy peculiar: está dividida en dos grandes partes. La primera parte contiene los primeros cuatro capítulos y tres de los diarios intercalados. La segunda parte es una sola

no está dividida en capítulos y contiene además el último diario. Concluye con un epílogo. Se cree que fue una novela inconclusa. Otra peculiaridad es que no tiene personajes principales ni un argumento lineal. A mi entender la novela responde al estado emocional del autor, al delirio de un hombre que sigue describiendo la realidad que le duele y le circunda al borde de una muerte por él ya decidida. Mario Vargas Llosa expresa esta misma idea de la siguiente manera:

“No hay duda, que el clima de acabamiento, de podredumbre moral y material, de desvarío, de disolución lingüística que domina esos episodios, expresa también –acaso con más fidelidad que los capítulos confesionales– la tortura psíquica, los vaivenes de depresión y de fugaz entusiasmo en que se debatió Arguedas en esos dieciocho meses, cuando ya había tomado la decisión de que la vida no merecía ser vivida”. (Vargas Llosa, 1979, pp 6)

Los zorros a los que hace referencia el singular título de la obra (el de arriba y el de abajo) son personajes mitológicos tomados por el autor de unas leyendas indígenas recopilados a fines del siglo XVI o comienzos del siglo XVII por el doctrinero don Francisco de Ávila en la provincia de Huarochirí. Estas leyendas escritas en quechua fueron traducidas al castellano y editadas por el mismo Arguedas bajo el título de *Dioses y hombres de Huarochirí* (1966).

La leyenda de los zorros dice que en tiempos remotos dos zorros se encontraron en el cerro Latausaco, en Huarochirí (sierra del actual departamento de Lima), junto al cuerpo dormido de Huatyacuri, hijo del dios Pariacaca. El mundo se hallaba dividido en dos regiones, de donde provenía cada zorro: La región de abajo, cerca al mar, estrecho litoral caluroso donde no llueve; y la región de arriba, de montañas y abismos de altura. (La costa y la sierra). Los zorros se convierten en consejeros de Huatyacuri, quienes le ayudan a vencer los retos que le impone el yerno del dios Tamtañamca, pero a la vez son observadores discretos y algo burlones de todo lo que ocurre.

Estos zorros según el plan original del autor debían ser los guías o narradores de la historia, como símbolos de cada una de las mitades del Perú y que se reencuentran luego de 2,500 años en lo alto de un cerro de arena a cuyos pies se extiende Chimbote, un puerto que se hallaba entonces en plena efervescencia motivada por el *boom* pesquero. Chimbote está situado en la «región de abajo» y hacía allí llegan miles de inmigrantes provenientes de la sierra o la «región de arriba». Estos zorros debían entrometerse de vez en cuando en los sucesos narrados para comentarlos y orientarlos. Sin embargo, tal plan no se desarrolla a plenitud. Los zorros solo figuran en dos ocasiones con nombre propio, al final del Primer Diario y del capítulo I; otras veces parecen encarnarse en el capítulo III en las figuras de don Ángel Rincón Jaramillo (el zorro de abajo) y don Diego (el zorro de arriba), aunque de manera no muy clara.

Lo que sí es claro es que es una novela totalmente diferente a las anteriores de Arguedas, tanto en la temática (urbana) como en su estructura y hasta en el nivel lingüístico. Y a la vez da cuenta de la crisis existencial del autor, sus delirios y sus angustias que finalmente lo llevarán al suicidio.

Como señalé en la introducción la novela da cuenta de dos mundos opuestos, dos zorros antagónicos, dos realidades distintas que se fusionarán en el diálogo de los dos zorros el de arriba y el de abajo. El de la sierra y el de la costa. Y las tensiones conflictivas que se generan, en el contexto urbano. Que son las que nos interesan para nuestro análisis sociológico.

## 2. Cambios de la realidad socio-cultural en los personajes de “el zorro de arriba y el zorro de abajo”

### 2.1. El fenómeno de migración y los cambios socio-culturales

“La mafia antigua hizo correr la voz, como pólvora de que en Chimbote se

encontraban tierras buenas para hacer casas propias, gratis; que había trabajo en fábricas y en lanchas bolicheras, mercados, ladrilleras, tiendas, bares, restaurantes. Y así fue. La gente “humilde”, como se llaman a sí mismos, bajó de la sierra a cascadas, porque en la sierra, ¡yo he visto!, los hacendados grandes y chicos se mean en la boca y en la conciencia de los indios y les sacan el jugo, un pobre juguito reseco, y se lo sacan fácil, a fuerza de la pura costumbre no más. ¡Claro! ...los balean de vez en cuando y ascienden inmediatamente a los oficiales que ordenan hacer fuego. Más razón para que la llamarada de Chimbote alumbrara lejos salvadoramente.” (Arguedas, 2011)

Iniciamos esta sección con una cita textual de la novela que revela las motivaciones para emigrar del campo a la ciudad en busca de mejores oportunidades de vida. José Matos, antropólogo peruano, califica el fenómeno migratorio como un “desborde” que altera la sociedad, la política y la cultura del país, creando incesante y sutilmente nuevas pautas de conducta, valores, actitudes, normas, creencias y estilos de vida, que se traducen en múltiples y variadas formas de organización – social, económica y educativa– lo cual significa uno de los mayores cambios de toda nuestra historia. (Matos, 2004, pp 17-18)

El autor va más allá y nos asegura que el proceso de modernización produce una crisis. “Un cambio producido por combinación entre el intenso crecimiento demográfico, la explosión de las expectativas, el mayor acceso de las masas a la información, la urbanización sin industrialización y una crisis económica sin precedentes” (Matos 2004, pg 19). Todo esto lo vemos retratado en la novela de Arguedas y en otros escritores de la generación del 50 como Enrique Congrains Martin y Carlos Eduardo Zavaleta, que escribieron sobre esta realidad. Ni Lima, ni otras ciudades como Chimbote estaban preparadas para recibir oleadas de migrantes y proveerles óptimas condiciones de vida.

En su análisis Matos sostiene que el Estado no tiene

la capacidad de responder a las necesidades de las masas y “enfrenta a un pueblo que cuestiona y desarrolla creativamente múltiples estrategias de supervivencia y acomodo, contestando y rebasando, el orden establecido, la norma, lo legal, lo oficial, lo formal” (Matos 2004, pp19). Todos podemos dar fe de este hecho, el comercio informal, la gran cantidad de ambulantes es una prueba palpable de esas múltiples estrategias de supervivencia y de la creatividad del peruano.

El antropólogo agrega que el reto sería lograr que el Estado asuma ahora el insólito proceso de transformación que vive la sociedad peruana, sin olvidar que detrás de ese ascenso de las masas está la historia del Perú. “Ello implica un esfuerzo enorme de integración de las minorías marginadoras con las minorías marginadas” (Matos, 2004, pp 20). En la novela no se da esta integración, por el contrario se enfatiza el divorcio de las clases sociales y la marginación y las relaciones sociales de desigualdad que se generan a raíz del fenómeno migratorio.

La novela da cuenta de estos cambios estructurales de la sociedad. Pero es nuestro interés hacer un análisis más profundo y tomando como base la problemática que describe Arguedas en *El Zorro de arriba y el zorro de abajo*, preguntarnos: ¿Cuáles son los cambios socioculturales que se dan a partir de esta problemática? ¿Y qué desafíos plantean estos cambios para la iglesia hoy?

Como veremos al migrar a la ciudad en el caso de la novela los valores ancestrales cambian. La concepción de solidaridad comunitaria entre otros está en riesgo frente a una nueva realidad. La fascinación por la ciudad, el interés económico, la lucha por la supervivencia, la ruptura con su propia cultura, la soledad, la marginación, etc. todos estos son elementos que los afectarán profundamente. En la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas presenta a personajes que se corrompen.

Como reconoce el antropólogo Tito Paredes: “Las consecuencias del pecado se manifiestan no sólo a nivel personal sino también a nivel sociocultural. El hombre pecador construye estructuras pecaminosas... Las sociedades humanas y sus estructuras pecaminosas también están bajo el juicio

de Dios” (Paredes 2000, pg 67-68).

Con el fenómeno migratorio se gesta una persistente discriminación entre serrano y costeño, indio y criollo, entre lo rural y lo urbano. Hay una distancia cultural, social, política, económica (Matos 2004, pp 24) que Arguedas retrata muy bien en su novela. Se da el pecado de la discriminación y la marginalidad. Y otros más que corrompen la moral.

## 2.2. Identificación de los cambios de las dimensiones de la realidad socio-cultural andina.

El antropólogo Tito Paredes define “el cambio socio-cultural como cualquier modificación de las dimensiones ideológicas, sociológicas, tecno económicas y ecológicas de un pueblo, causada por factores internos y/o externos que actúan dinámicamente sobre él a través del tiempo” (Paredes, 2000, pg 67). He tomado estas categorías para hacer el análisis de la novela.

Como veremos estas dimensiones están relacionadas, el cambio de una va a afectar a todas las demás. Examinemos como se da este cambio sociocultural en el ambiente y en los personajes de la novela:

### **a. Dimensión ideológica:**

Arguedas escribe desde su tradición andina conservando los elementos de la oralidad. En la novela refleja la misma tensión que él siente en su experiencia vital entre pueblo y ciudad.

“Durante un tiempo la problemática del Perú se concentró en el antagonismo Sierra/Costa. Arguedas heredó tal concepción dualista y empezó a escribir basado en ella. Al romperse el aislamiento entre sierra y costa e irse modernizando el país, se hicieron más visibles dos fenómenos: la transformación de las comunidades indígenas con la consiguiente amenaza de pérdida de la identidad y destrucción

de sus valores; el avance del imperialismo capitalista sobre la economía y los propios módulos culturales de la nación. La preocupación por este proceso conforma distintas etapas de la obra literaria de Arguedas y de sus paralelos estudios etnográficos. Las dualidades indígena/blanco, sierra/costa, quedan al final incluidas (pero sin borrarse) en las dualidades país colonizado/imperialismo, pueblos centrales/pueblos marginales” (Barnechea, 1978, pg 310).

Hay en la obra de José María Arguedas una progresión de la sierra hacia la costa. En algunos capítulos de *Yawar Fiesta* y *Todas las sangres* hay escenarios de la costa. Aunque siempre para denotar que los vínculos económicos políticos tienen su concentración de poder en la costa.

Martín Lienhard escribe:

“En *El Sexto*, la costa se oculta detrás de los muros de la cárcel, el verdadero escenario de la novela, microcosmos del Perú entero. En este texto se expresa con fuerza una idea obsesiva bastante difundida en la superficie y en las profundidades de los escritos arguedianos: la costa es el origen del mal (histórico, cultural, sexual, moral, etc.)” (Lienhard, 1981, pp 173).

Y esta visión de la costa es la que encontramos en la novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. La adaptación a la ciudad implica un violento y traumático cambio de valores que en la novela hace crisis. Se vive un proceso acelerado de adaptación, se asumen nuevos estilos de vida, nuevas formas que afectan sus valores, su cosmovisión de la vida en su lucha por la sobrevivencia sobre todo es un sistema tan deshumanizante como es la fábrica. La cultura andina pierde su pureza, su autenticidad. Los migrantes se inician en los vicios costeños. La novela da cuenta de un plan certero para mantener en sometimiento a los provincianos y no dejarlos prosperar. Un plan urdido por la mafia:

“Las borracheras y putas, etcétera,

etcétera, que les metíamos por las narices, por la lengua, por todos los orificios donde el gusto entra pero a cambio de gastos y endiablamientos” (Arguedas, 2011)

Augusto Ascencios Príncipe lo explica de esta manera:

“Entonces, es así que los Braschi crean la 2da MAFIA (que era el fomento del machismo derrochador, mediante el cual (como buenos zorros de abajo) hacen gastar su dinero a los indios mediante el consumismo y el lucro comercial y prostibulario. Y es así, que la presencia chavetera y burdelera convierte a los indios en Incas convertidos en mendigos sin esperanza, que tienen su reflejo en su espejo que es el alcastraz, también venido a menos”.<sup>3</sup>

Arguedas lo registra en la novela de esta manera:

“A los pobrecitos serranos les haremos enseñar a nadar, a pescar. Les pagaremos unos cientos y hasta miles de soles y ¡carajete! Como no saben tener tanta plata, también les haremos gastar en borracheras y después en putas y también en hacer sus casitas propias que tanto adoran estos pobrecitos” (Arguedas, 2011, pp 89).

Leamos como describe algunas de estas prácticas uno de los personajes:

“-Al prostíbulo vamos, señor –le dijo– Tomaremos cerveza mismo en el burdel. ¡Oiga, amigo, oiga pues! Ahistá me hermana, me mojar también. Ahora escoges. ¡Gratis para ti, hembra, trago! Iba hablando Tinoco tras el hombre que apuraba el paso y no se dejaba alcanzar. -...”Ojo de paloma”, le dicen a me mojar en prostíbulo. ¡Oiga, amigo!

<sup>3</sup> Tomado de:

<http://www.monografias.com/trabajos82/migracion-zorro-arriba-y-zorro-abajo/migracion-zorro-arriba-y-zorro-abajo2.shtml#ixzz3bZPbt6YD> (“La migración y otros problemas contemporáneos en El Zorro de arriba y el Zorro de abajo”. Enviado por Augusto Ascencios Príncipe)



Estaba preñada. Se quería hacer operación, oiga, pa abortar. Yo le dije: “No, Gerania, déjalo, quizás es gringuito, rubio. Los gringos de barcos grandes...” (Arguedas, 2011, pg 75)  
“-Pescador siempre maleante, oiga, chofer. Sano, borracho, en la mar, en prostíbulo, todo, todo, siempre maleante. Tú asustaste, ¿no? Ya; guardamos chaveta, pagamos fuerte a chofer obediente, Llévame hotel Florida”. (Arguedas, 2011, pg 75)

La imagen que proyecta el migrante, ahora en su nuevo oficio y su nuevo espacio es la de “maleante”. Así es como empieza a percibir al “cholo” el resto de la sociedad. ¡Qué diferentes a los campesinos que retrató anteriormente en el mundo quechua! Que conservaban la pureza de la cultura andina. A los que dignificó con sus obras indigenistas y a los que ahora sitúa en la vorágine de la ciudad que los atrapa con sus vicios. Sin embargo la realidad es que el migrante lucha en la ciudad por conservar su identidad. Lienhard lo explica de la siguiente manera:

“Ilustra este fenómeno la costumbre muy difundida de festejar en la costa las fiestas de los pueblos de origen (fiestas patronales, de la cosecha, etc.), de celebrar las fiestas familiares al modo serrano (arpa, violín, comida serrana, canto, quechua, etc.) o también de regresar al pueblo para contraer matrimonio según los ritos de la comunidad, etc. Aun cuando no es posible cuantificar o definir con precisión todas las características de la cultura quechua en la costa, su fuerza y gran extensión queda fuera de duda”. (Lienhard, 1981, pp 176-177).

Manuel Marzal elige estudiar este fenómeno en su libro *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, él empieza reconociendo que “los pobres de la ciudad no solo satisfacen sus necesidades básicas de supervivencia, sino también reorganizan su visión del mundo, a partir de experiencias anteriores y las nuevas experiencias que, incluso en la situación de marginalidad que viven, les ofrece la ciudad”. (Marzal, 1989, pg 18).

De esta situación que describe Marzal es que nace la iglesia cultural. Y otras manifestaciones culturales como la llamada “música chicha” que sería otro amplio tema de estudio.

### ***b. Dimensión tecno-económica:***

En el caso que retrata la novela específicamente del puerto de Chimbote, al migrar a la ciudad el poblador indígena cambia de oficio de campesino labrador de la tierra a pescador y obrero para sobrevivir. Se inserta en un nuevo sistema productivo: la pesca marítima y la industria de la harina de pescado con todas las demandas y el peligro que sus nuevos oficios le confieren.

“-Pescador juerte, machazo...Ochinta toneladas, anchovita yo”. (Arguedas, 2011, p 44)

La novela registra el actuar del serrano frente a esta gran maquinaria que son las fábricas pesqueras. La industria pesquera en un momento florece, la industria del pescado produce mucho capital y requiere de mano de obra migrante; pero luego con la modernidad llegan las maquinarias y ocurre el despido masivo de los obreros, los cuales formarán parte de una gran masa desempleada.

“Así es ahora Chimbote, oiga usted: y nadie nos conocemos. Le dije que reducimos los obreros de doscientos cincuentaicho a noventiséis, ¿no? Esta lloqlla come hambre. Más obreros largamos de las fábricas, más llegan de la sierra. Y las barriadas crecen y crecen, y aparecen plazas de mercado en las barriadas con más moscas que comida”. (Arguedas, 2011, pp 85)

La otra opción de vida es el comercio ambulatorio, los puestos de mercado en el mejor de los casos, sino las grandes calles. La novela registra también este hecho:

“A la vuelta, en el depósito de la calle Buenos Aires, le dijeron que su mujer, había conseguido “de milagro” y con la ayuda de doña Juliana de Liriobamba, un puesto de primera en el mercado

municipal de Bolívar Alto. Mercado triste, piso de cemento rojo, lejos de las líneas de colectivos, con poca clientela, más allá de la zona del ferrocarril, cerca de las barriadas y médanos, pero en zona urbana “calificada”... Detrás del mostrador, el antiguo dueño del puesto adjudicado a Jesusa había dejado, quizá por olvido, una banquita de madera. Allí se estiró don Esteban, por demás tranquilo, mientras Jesusa arreglaba el puesto.

Ya no necesitarían guardar las papas y cebollas todos los días en un depósito lejano, ni menos ir a buscarlo en la madrugada. Ampliarían la venta a verduras, granos y hasta fruta”. (Arguedas, 2011, pg 152)

Como hemos leído son pocos los que logran conseguir algún puesto en el mercado. La mayoría optan por el comercio ambulatorio en las calles, evidenciando una capacidad creadora y transformadora y desafiando la legalidad y la formalidad.

### *c. Dimensión ecológica:*

“La parte novelesca muestra el orbe abigarrado de Chimbote, puerto de unas de las industrias pesqueras más grande del mundo, donde los peruanos ricos y los extranjeros –principalmente los norteamericanos– explotan a indios, negros, mestizos y zambos”. (Barnechea, 1978, pp 290)

Para nuestros personajes, el espacio físico natural era la serranía, que es cambiada por un puerto pesquero. En la novela “la ampliación geográfica hace crisis” (Lienhard 1981, pp 75). La Costa es el escenario del relato reflejando la nueva situación demográfica y sociocultural del país. Los personajes más específicamente cambian su espacio natural de la serranía por una barriada.

En cuanto al origen de las barriadas se da por la invasión de áreas marginales posibles de ser urbanizadas. Los migrantes se convierten en invasores de terrenos llegando en muchos casos a

apropiarse de ellos por la fuerza.

“Las migraciones masivas tropezaron, desde sus comienzos, con la rigidez impuesta por un régimen urbano concebido como reducto de la vida criolla y nunca pensado como hábitat para poblaciones provincianas. El encuentro de la poderosa corriente migratoria con esta barrera produjo ya en la década de 1950 las primeras rupturas de la legalidad tradicional. Enfrentadas a un problema de vivienda, sin solución en los términos impuestos por el desarrollo normal de la estructura urbana de la propiedad, iniciaron la ocupación de facto de terrenos y predios, públicos y privados, imponiendo, por vía de la protesta popular y la violencia, el reconocimiento de su derecho a un lugar para vivir. El migrante tuvo que adaptarse al contexto que le ofrecía la ciudad y encontrar soluciones en las posibilidades dadas por su experiencia previa” (Matos, 2004, pp 75).

La novela describe el humo, el fuego, la fetidez de las fábricas que convertían la anchoveta en harina y aceite. Esta industria exitosa también produce la contaminación ambiental “el humo rosado” en la novela. Así describe la contaminación que producen las fábricas y tiene consecuencias nefastas en el medio ambiente. Las aves marinas agonizan tristemente de inanición al perder su alimento que es absorbido por el monstruo llamado industria pesquera. Los alcatraces deambulan desesperadamente por el puerto, buscando alimento en los basurales y son víctimas fáciles de los hombres y los perros. Una humareda densa y un hedor domina toda la ciudad, que ha caído en la degeneración física y moral.

Todo esto es el marco del espacio urbano marginal, la podredumbre de las barriadas y los prostíbulos. La imagen de la barriada adquiere un protagonismo central.

“Los niños de la barriada corrieron de las calles, cuesta abajo, hacia la carretera. Sus perros los siguieron más

flacos y más bulliciosos que sus dueños.

La luz de las islas guaneras de la bahía ya se estaban dorando a esa hora y llegaba, fuerte, a las hondonadas y cumbres de San Pedro. Respiraban esa luz en el hueso del hueso, la gente que había hecho sus casas en el menospreciado cerro de arena que dominaba todos los horizontes de Chimbote”. (Arguedas, 2011, pg 68).

Aquí encontramos la andinización de las ciudades: los migrantes construyen sus casitas en las barriadas, en los cerros, en los arenales cambiando la fisonomía de la ciudad. Los migrantes invaden las ciudades con sus tradiciones, su pobreza, su economía paralela. Arguedas describe la barriada “El Totoral” un barrio miserable. Y otras más que se van formando.

“Los perros de la barriada San Pedro ladraban, tantísimos. Cuatro, cinco por cada familia; cuanto más pobres, más perros. Ladraban por tropas, peor que en los pueblos medio vacíos de la sierra y de las punas”. (Arguedas, 2011, pg 74)

Esas barriadas que crecen y crecen: “-Y las barriadas crecen y crecen, y aparecen plazas de mercado en las barriadas con más moscas que comida”. (Arguedas pp 85)

Está también la imagen del prostíbulo de dos clases: “el corral” para los más pobres y “los pabellones” para los que tienen dinero. También tienen sus categorías y evidenciaban la segregación racial:

“Negros, zambos, injertos, borrachos, cholos insolentes o asustados, chinos flacos, viejos; pequeñas tropas de jóvenes, españoles e italianos curiosos caminaban por el “corral”. Hacían marchas y contramarchas; pasaban por las puertas de los cuartuchos, mirando, deteniéndose un poco”. (Arguedas, 2011, p 45)

#### ***d. Dimensión del tiempo:***

Los personajes se mueven entre su pasado andino y su presente costero. La nostalgia siempre será un elemento presente. El recuerdo del tiempo pasado que no volverá en esa nueva realidad.

Hay unos personajes a quienes se les agota el tiempo en la novela pues provienen de las minas y han contraído una enfermedad pulmonar. Tal es el caso de Esteban de la Cruz, cuyos pulmones se encuentran llenos de polvo de carbón de piedra, que empieza a expulsarlos como esputos negros que recoge en hojas de periódico para guardarlos y pesarlos, pues un curandero le asegura que se habrá curado cuando expulse cinco onzas de carbón. Éste descubre que sus antiguos compañeros de trabajo ya han fallecido. Curiosamente la esposa de este personaje se ha convertido al evangelio y quiere que su esposo también lo haga pero éste no se decide.

#### ***e. La persona y su ciclo vital:***

La persona es afectada en su ciclo vital. Cambió el ciclo vital de sus antepasados de nacer, vivir (trabajar) morir en el campo. Al migrar a la ciudad le ocurren cambios que lo afectan como persona. Ahora son los invasores, los desposeídos. Portadores de una cultura que entra en choque con la urbana.

“La persona es un ente concreto cuya conducta y ciclo vital son observables a través del tiempo. La cultura la condiciona y la capacita para desenvolverse adecuadamente dentro de ella. Pero la persona no es un autómata, no es una computadora programada que no tiene conciencia de lo que hace. Aprende cuál es la conducta aceptable dentro de su cultura y puede optar – como sucede en la mayoría de los casos– por adherirse a ella, o no hacerlo y acogerse a las consecuencias”. (Paredes, 2000, pg 65)

En el caso de la novela, los cholos son influenciados por los vicios de la ciudad y caen en ellos, principalmente en el alcoholismo y la prostitución. La novela sugiere que son incitados,

dirigidos hacia esto, pero finalmente son ellos los que eligen este modelo de conducta. Se hace referencia también a dos mujeres del campo que al llegar a la ciudad se convierten en prostitutas Orfa y la Florinda.

### ***f. Entorno sociocultural:***

La novela da cuenta de la lucha de grupos étnicos y clases sociales. Al migrar al puerto costeño, el campesino tiene que relacionarse con el mestizo, con el poblador costeño, con los magnates de la pesca. Se da el encuentro entre dos culturas donde lamentablemente la suya está en desventaja, bajan hacia la marginalidad. Los conflictos sociales están presentes en la novela desde el mismo título.

Aparece la complejidad social de Chimbote, en distintas clases sociales, que se dan a conocer a través del lenguaje que usan se configuran los status sociales. Por ejemplo, la novela registra un habla popular cargada de lisuras y vulgaridad (caso de Chaucato y otros).

Lienhard también hace referencia a esta característica de la novela añadiendo el elemento de la violencia:

“La acumulación de lisuras y términos técnicos sirve para crear un “clima” narrativo de signo violento, adecuado para la representación literaria de un universo literario referencial igualmente violento. La irrupción del discurso de Chaucato, contrariamente a las descripciones de actos de violencia física extraliteraria de las novelas naturalistas, introduce la violencia en el mismo tejido lingüístico de la obra, volviéndola tangible para el lector.” (Lienhard, 1981, pp 73)

Lienhard postula la construcción artificial de un lenguaje de violencia, que a nuestro entender refleja la situación de las nuevas relaciones sociales que se generan.

Como ya hemos mencionado se da otro tipo de explotación, creando toda una mafia para que el migrante no prospere sino que invierta su mísero

capital en vicios, como el alcohol y la prostitución. Arrinconándolos siempre a la marginalidad.

A la vez, Chimbote se ha convertido en una ciudad mestiza en la que como ya hemos mencionado se dan cita en el prostíbulo «negros, zambos, injertos, borrachos, cholos insolentes o asustados, chinos flacos, viejos...» (Arguedas, 2011, pp 45) configurando una nueva fisonomía de la ciudad.

## **3. Desafío para la iglesia evangélica**

La novela también registra la participación de la Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica en este nuevo escenario sociocultural de las barriadas. Resulta muy interesante que Arguedas haya creado personajes religiosos que cumplen una misión social. Están en primer lugar teniendo un mayor protagonismo los curas “yanquis” venidos del extranjero, que no hablan bien el español y que causan un poco de desconfianza en la población:

“Ah, ah, la vida la muerte, la pestilencia de harina de pescado, de fraile norteamericano yanqui, caballero que no pronuncia el castellano como es debido. El yanqui cura, sacerdocio, oigan, oigan, pues no va a poder hablar nunca jamás como es debido el castellano- ¡Eso no importa” No vienen a imponer. Aquí predicán, se peligran caballeros entre las pestilencias”... (Arguedas, 2011, p 61)

Aunque por ser norteamericanos generan un poco de desconfianza, resalta la figura del padre Cardozo, un cura progresista que tiene en su despacho un cuadro del Che Guevara encima del de Cristo. Que confiesa que busca “revolucionariamente la salvación del hombre” (Arguedas 2011, pg 174)

“Un retrato al óleo del Che Guevara medio que presidía la oficina del padre Cardozo...Maxwell y Ramírez se fijaron que debajo del Che colgaba otro cuadro, un Cristo desigual pintado en una hoja grande de papel, forrado en nylon. Había sido pintado con lápices

cera-escolares. El rostro de Cristo aparecía muy indianizado por el color, la forma de los ojos, que eran unas rayas oblicuas hechas a tinta, y por un loro azul dibujado a un costado del cuerpo, junto a la herida. La herida de lanza se mostraba muy grande, y luego de ver esa mancha, Maxwell se dio cuenta que también el rostro y el cráneo de Cristo eran no desproporcionados sino como intencionalmente muy grandes y que la expresión del cuadro estaba centrada allí, en el peso de la cabeza y la figura del lanzazo del pecho. El retrato del Che, aunque aparentemente imaginado, no impresionaba sino por el tamaño y el lugar que ocupaba en la sala”. (Arguedas, 2011, p 179)

El retrato del Che junto al de Cristo en la oficina del sacerdote evidencian las ideas progresistas y la influencia de la Teología de la Liberación del autor al escribir esta novela. Sabemos que Arguedas tuvo cierta amistad con el Padre Gutiérrez y Cardoso puede ser una reminiscencia del mismo.

“El Che –dijo Bazalar– Ya el Che ha entrado en todas partes. Aquí el padre lo tiene alto, pintado destinto. Será como muestra que este oficina nu hay sosto al comunismo que le llaman; más bien al contrario. Defensa del pobre no hace solo comonista. ¿qué dice usted míster? (Arguedas 2011, pg 180)

La novela no registra el trabajo de la iglesia popular específicamente con comunidades de base pero sí presenta a un sacerdote que tiene la opción por los pobres y que anhela la libertad integral del ser humano. Como confiesa su personaje:

“-Joven- continuó Cardozo- ¿en dónde hay más poder...?  
-¡Estados Unidos es la más grande potencia del mundo! Yo lo afirmo de convencimiento padres- dijo el invitado.  
-Joven: hay que destruir la dependencia, no hay salvación completa del alma en los países subdesarrollados”. (Arguedas, 2011, p 181).

Ellos estaban allí en una parroquia de barriada haciendo presencia. Esta tipología de sacerdote corresponde a lo que Arguedas estaba conociendo en ese entonces del surgimiento de las teologías de la liberación.

Pero también está la presencia de la iglesia evangélica. Se menciona a un hermano que ayudaba desinteresadamente en la construcción de las casas. Y que les predicaba el evangelio:

“Hemos alzado casa adobe, piedra, cimiento, piso ripiado. Yo sé amanzar lozadal, has dicho, hablando, Me gusta. Dispues ya Hermano evangélico más mejor ha visitado Totoral, bastante ha venido, homilde, bonito hablando. Ha leído Biblia. A la Jesusa se ha llevado premero a so inglesia, con me lecencia”. (Arguedas, 2011, p 139)

“El evangélico no chupa, no miente, es limpio-dijo- pero---su aliento, quiero decir, su vida, tomado en su completo, es desabrido. No tiene sal, compadre, menos pimienta”. (Arguedas, 2011, p 139)

La novela registra la labor silenciosa de un evangélico en las barriadas. Y la presencia de una iglesia a la que llegan a acudir algunos de los personajes como la Jesusa. Hecho que históricamente es también valedero ya que en esa época los evangélicos empezaban a tener mayor libertad de culto y para fundar sus iglesias. Sabemos que varias denominaciones se instalan en las barriadas.

Este panorama sociocultural tan bien descrito en la novela nos desafía a la iglesia en nuestra labor misional. El evangelio debe ser presentado tomando en cuenta la integralidad de la persona y su entorno socio cultural. La iglesia es esa comunidad consoladora que puede acoger al migrante y brindarle el calor de hogar que necesita en un hábitat que le es nuevo y a veces hostil. El antropólogo Tito Paredes desafía a la iglesia evangélica a hacer esta tarea y nos hace ver la necesidad de relacionarse y ser parte de una comunidad que acepte a los inmigrantes. El enumera los aspectos prácticos de necesidad en que

la iglesia puede colaborar y que a continuación resumo:

- El sentimiento de soledad que los migrantes experimentan al llegar a la ciudad produce en ellos la gran necesidad de encontrar amistad y calor humano, un grupo con el cual se puedan sentir aceptados y consolados en medio de su soledad e intento de adaptarse a la gran ciudad. La Iglesia, como parte del testimonio de un evangelio de servicio a los migrantes, está en una posición clave para proveerles un hogar y una comunidad donde los migrantes puedan sentirse en casa y así combatir su soledad. (Paredes, 2000, pg. 208).
- Necesidades concretas de los migrantes, como vivienda, un trabajo para poder sobrevivir, un lugar donde estudiar, etc. La iglesia con amor y visión de esta realidad puede ayudar concretamente a encontrar la vivienda, el trabajo y el colegio adecuado para el migrante.
- La necesidad de adaptarse a la ciudad, aprender y conocer cómo movilizarse en la gran ciudad, las rutas de transporte, los centros para comprar productos baratos y los lugares de esparcimiento recreativo y cultural. Cómo vivir, movilizarse y funcionar en la ciudad se convierte en un conocimiento crucial para ellos. Un ministerio de la iglesia entre migrantes debe ayudar en este aspecto de la adaptación a la ciudad.
- La vida precaria de los migrantes en la ciudad, especialmente en los primeros años de adaptación a la gran ciudad, puede traer consecuencias negativas para la salud. Un acercamiento integral del evangelio a los migrantes también incluirá una preocupación por su salud: es necesario dar información sobre los servicios de salud que presta el Estado, la municipalidad u otros centros como una manera de apoyar el cuidado de la salud de los migrantes. (Paredes 2000, pp 208-209)

Todas estas cosas prácticas que sugiere Paredes deben ser tomadas en cuenta para un ministerio efectivo de amor, consolación y ayuda con los migrantes. Considerando a la persona integral, su cultura, su nueva situación en un nuevo hábitat, las condiciones de marginalidad en la que viven.

Nuestra responsabilidad es encarnar el evangelio y encarnarnos en la cultura. Como el personaje evangélico de la novela que ayudó en la construcción de una de las casitas participando así de unas de las necesidades básicas. Esto le permitió después ser oído.

La novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* nos llama a considerar la realidad pluri-cultural de los migrantes que pueblan nuestras ciudades. Y a examinar los cambios socio-culturales que se generan para tener bien presentes su realidad y sus necesidades. La corrupción moral que describe la novela también nos llama a una urgente evangelización.

## Conclusiones

- 1) *El zorro de arriba y el zorro de abajo* plantea un nuevo tipo de novela urbana, hecha a partir de las cosmovisiones, los discursos plurales y la ritualidad tradicionales y contemporáneos de 'los de abajo' venidos en este caso del campo a la ciudad.
- 2) Con el análisis de esta novela presentamos una lectura de la realidad sociocultural de una esfera de nuestra sociedad conformada por los migrantes insertados en una nueva realidad urbana. La novela surge en los años sesenta y es fiel testigo de los cambios socio-culturales que se generaron en nuestro país a raíz del fenómeno migratorio.
- 3) La novela da cuenta de dos mundos opuestos, dos zorros antagónicos, dos realidades distintas que se fusionarán en el diálogo de los dos zorros el de arriba y el de abajo. El de la sierra y el de la costa. Y las tensiones conflictivas que generan, nuevamente como en las anteriores novelas de Arguedas vemos al dominante y al dominado, el rico y el pobre, el idioma español y el idioma quechua, el costeño y el serrano, el progreso económico industrial y la pobreza de las mayorías, pero esta vez ubicados en el contexto urbano.
- 4) La novela plantea directamente el problema sociocultural y político que se genera a raíz de las grandes olas migratorias del campo a las ciudades. En este caso particular de los Andes a la ciudad de Chimbote que en aquel entonces estaba en su apogeo por el boom pesquero. Mario Vargas Llosa dice que: *El*

*zorro de arriba y el zorro de abajo*, es, a su modo, una dramática reflexión sobre los sufrimientos del Perú, que son muy semejantes a los de otros países pobres y atrasados del mundo. (Vargas Llosa, 1979, pp 3).

- 5) La novela nos permitió reflexionar sobre el problema migratorio en el Perú, calificado por el antropólogo Matos como “un desborde” de las masas y analizar los cambios socio-culturales que él mismo genera.
- 6) La trama y los personajes de la novela nos permitieron aplicar las categorías que el antropólogo Tito Paredes hace al considerar los cambios socio-culturales. En este caso, analizamos los cambios de las dimensiones de la realidad sociocultural andina del migrante en la ciudad. Considerando las dimensiones ideológicas, tecno económicas, ecológicas, del tiempo, la persona y su ciclo vital y el entorno socio cultural. La novela permitió visualizar con claridad estos cambios.
- 7) La novela presenta también la realidad religiosa que se da en las barriadas con la presencia tanto de la iglesia católica como la evangélica.
- 8) En cuanto a la iglesia católica se intuye la teología política de Arguedas como partidario de la teología de la liberación. En el personaje del cura Cardoso.
- 9) En cuanto a la iglesia evangélica describe la presencia de evangélicos que evangelizan en las barriadas. Especialmente la presencia de “un hermano” que colabora con la gente y les enseña la Biblia.
- 10) La novela nos plantea un desafío misional en la ciudad. El evangelio debe ser presentado tomando en cuenta la integralidad de la persona y su entorno socio cultural. La iglesia es esa comunidad consoladora que puede acoger al migrante y brindarle el calor de hogar que necesita en un hábitat que le es nuevo y a veces hostil.

### **Sobre la autora:**

Patricia Adrianzén de Vergara (Peruana), casada con Roger Vergara. Trabaja en Alianza Cristiana y Misionera Pueblo Libre, Lima – Perú, y Ediciones Verbo Vivo: Forjando una sociedad con valores para el siglo XXI, es Directora y Editora del mismo desde 1996. Estudió Literatura en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Actualmente es estudiante del Programa Doctoral Latinoamericano en Teología (PRODOLA).

**integralidad**

## **Bibliografía**

ARGUEDAS, José María. (2011) *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*. Lima: Editorial Horizonte.

ASCENCIO PRÍNCIPE, Augusto. (sin fecha) (Recuperado el 29 de Mayo del 2015) *La migración y otros problemas contemporáneos en el Zorro de Arriba y el zorro de abajo*. Tomado de: <http://www.monografias.com/trabajos82/migracion-zorro-arriba-y-zorro-abajo/migracion-zorro-arriba-y->

BARNECHEA, Ana María. (1978) *Escritor, escritura y “materia de las cosas” en los zorros de Arguedas*. Textos hispanoamericanos: de Sarmiento a Sarduy. Caracas: Monte Avila Editora.

LIENHARD, Martín. (1981) *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Latinoamericana Editores.

DE LLANO, Aymar. (2004) *Pasión y Agonía. La escritura de José María Arguedas*. Argentina: Editorial Martín en co-edición con Centros de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar (CELACP) y Latinoamericana Editores.

PAREDES, Tito. (2000) *El Evangelio, un tesoro en vasijas de barro*. Buenos Aires: Kairós.

VALERA, Eva. (sin fecha) (Recuperado el 29 de Mayo del 2015) *Y Chimbote es el Perú. La construcción mítica de la ciudad costeña en El zorro de arriba y el Zorro de abajo*. Tomado de: [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/26478/1/AS\\_N\\_17\\_11.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/26478/1/AS_N_17_11.pdf)

VARGAS LLOSA, Mario. (1979) *Literatura y suicidio: El caso Arguedas. El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima. Febrero 1979. revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/.

# Matrimonio y divorcio en quince historias: reflexiones bíblicas y pastorales

Porque Dios, para mí, no es un ser suprahumano al punto de desinteresarse por el pacto que él mismo instituyó entre el hombre y la mujer, ni soy yo mismo un ser tan espiritual que desprecie el aspecto terreno de la vida.

Soren Kierkegaard

(O Matrimónio. Campinas, Sao Paulo: Editorial Psy II, p. 126.)

## Planteamiento del tema

El presente tema no es estrictamente “doctrinal” o “teológico” aunque esté en la Biblia y haya sido pensado por la teología evangélica. Tampoco es un tema al que “una buena exégesis” responde con precisión a todas las preguntas y experiencias contemporáneas que nos hacemos o conocemos<sup>1</sup>. Lo que sucede es que reflexionar sobre el matrimonio, y particularmente sobre el divorcio, es espinoso debido a que aborda: (1) al ser humano en toda su complejidad, y (2) un tipo de vinculación que se considera sagrada: el matrimonio. Por lo mismo, el tema no es fácil de abordar, pues cada persona es un mundo complejo, con historias particulares, trasfondos y universos familiares diferentes, y con anhelos o sueños de los individuos.

Hace unos años el destacado escrito evangélico Ronald Sider escribió el libro *The Scandal of the Evangelical Conscience. Why are the Christians living just like the rest of the World?*<sup>2</sup>, en el cual demuestra que los evangélicos norteamericanos se divorcian en los mismos porcentajes que los norteamericanos que no son cristianos. Más aún, en algunos estados los evangélicos se divorcian en mayores proporciones que el promedio nacional.

<sup>1</sup> Ejemplo de esto es el libro de Duy Gutty. *Divorcio e Novo Casamento*. Belo Horizonte, Brasil: Editora Betânia, 1979. (Hay traducción en español).

<sup>2</sup> Grand Rapids, MI: Baker Books, 2005.

Este comentario ¿Significa que hay que resignarnos a ese “punto final” al que llegan algunos cristianos evangélicos casados? De ninguna manera. Significa, por el contrario, que tenemos que abordar el tema, la problemática, con la verdad bíblica y con la compasión y la gracia de Dios. La iglesia finalmente es una comunidad sanadora.

## Matrimonios ¿cristianos?

Usé en el párrafo anterior la palabra “problemática” adrede. La razón estriba en que el divorcio es en realidad un serio problema, aunque algunos no lo vean así. Por eso hay que saber con quién nos casamos. El matrimonio es, debe ser, para toda la vida. Y, por si acaso, el divorcio no es un dato más que llega a ser parte de la hoja de vida de alguien que estuvo casado, pues nadie con ideales y sueños se casa un día con la idea de divorciarse a los dos años. Se sabe bien que el divorcio —o la separación— es lo no deseado por los sufrimientos que acarrea. Pero en realidad “no se sabe” realmente hasta que se lo experimenta en carne propia.

Existe la opinión de que divorciarse “es fácil”. Legalmente en el Perú ahora lo es. ¿Pero qué de los aspectos familiares, emocionales e incluso espirituales? Si hay niños éstos son afectados negativamente en espacios como la escuela, las relaciones con los amigos y “la familia que queda”,



a lo que hay que sumar efectos emocionales y espirituales (traumas, inseguridad, rechazo, ansiedades diversas, incluso algunos tienen problemas de identidad lo que puede devenir en homosexualidad o lesbianismo). Si hay propiedades y deudas es complicado buscar alternativas justas y las disputas se arrastran a veces hasta a los tribunales. Generalmente la mujer –si es que no tiene un ingreso fijo– será la más afectada económicamente. Ambos –varón y mujer– cambian totalmente su percepción respecto al matrimonio y la familia. Se vuelven negativos, pesimistas, desesperanzados y hasta vengativos. Generalmente caen en “adicciones sentimentales” cuando no en vicios (alcoholismo, por ejemplo). La relación con la familia del ex-cónyuge también se ve afectada. Y por añadidura, los divorciados –con justicia o no– siempre llevarán el estigma social del fracaso.

Las experiencias que voy a contar las conozco personalmente. Todos los mencionados son o eran miembros de iglesias evangélicas. No es el momento de hacerse preguntas como “¿Y por qué hacen estas cosas los cristianos?”. De hecho, no pretendo responder esa pregunta. Voy a resumir las historias y ocultar los nombres verdaderos de los protagonistas.

Historia N° 1: Amalia y Samuel siempre andaban peleando. La relación de enamorados y novios se caracterizaba por las peleas constantes. Los dos eran tercios y con ideas bastante raras. A alguien escucharon que casándose los problemas acabarían. Se casaron por civil mas no por religioso. Cuando les pregunté por qué respondieron “por si acaso”. “Si no funciona nuestro matrimonio entonces nos divorciamos y todo se acaba sin mucho escándalo”. Efectivamente, con el paso de los años se separaron. Se cumplió lo que estaba en sus cálculos. Ella se unió a un “hermano” de esos que es conocido por “sacavueltero”. Éste engañaba a su esposa (siendo él pastor) y ahora se unió a Amalia con quien tiene un hijo.

Historia N° 2: Andrea y Gustavo parecen ser muy fieles, muy entregados a la obra. Ambos están de novios. Ella, sin embargo, le guarda sus “secretos”: él toma licor y frecuenta a otras mujeres. Dice él que es adicto al sexo (de esto nos enteramos años después). Pero ella cree que lo puede “salvar”.

Con ella –cree ingenuamente Andrea– él dejará esa vida secreta, paralela, sucia: “Cuando nos casemos todo será distinto”. Sí, todo fue distinto después de la boda. Él siguió tomando y engañándola, además que la maltrataba psicológica y físicamente. Tuvieron una hija pero nada arregló el matrimonio. Se han divorciado. Ahora él tiene otra mujer y ella ya consiguió nuevo novio.

Historia N° 3: Brenda y Eleuterio. En ellos todo es pelea, gritos e insultos. Pelean por cualquier motivo todo el día y delante de los hijos. Así se conocieron y así viven cada día. Hasta parece que tienen un lema conyugal: “peleo, luego existo”. Alguien les aconsejó que si los casaba un misionero (extranjero) esa relación se iba a arreglar. Efectivamente, así fue. Consiguieron a un misionero que los case pero el siervo de Dios no obró el milagro que esperaban, pues Brenda y Eleuterio siguen peleando como siempre. Varias veces han estado al borde del divorcio y si no lo han hecho se debe a que hay hijos aún pequeños. Ciertamente asisten –de forma intermitente– a una iglesia, pero a juzgar por sus hábitos sólo van como parte de una religiosidad o, tal vez, con la idea mágica de que “Dios salvará su matrimonio”. Está claro que no quieren entregar sus vidas ni su matrimonio al Señor. Todos intuyen en qué acabará esa relación.

Historia N° 4: Raquel es, como se dice, “un caso”. A lo largo de su vida se ha involucrado con varios hombres sin importar si éstos eran casados o no. Llegó posteriormente a conocer al Señor pero parece que no ha aprendido de los golpes de la vida. Y es que a Raquel le dominan sus emociones, sus sentimientos. En cada hombre que la trata con atención o que le propone algo “emocionante” ve al “hombre ideal”. Ella no quiso escuchar consejos pastorales cuando anunció su boda con alguien que acababa de conocer y que se decía cristiano. Se casaron intempestivamente y de la misma manera –tan sólo esperando que se cumplan los plazos que da la ley– inició los trámites de divorcio. Hoy Raquel está divorciada aunque sigue esperando “al hombre que Dios le enviará”, porque dice ella (a pesar que tiene dos hijos) “no me imagino mi vida sola”.

No vaya a creer el lector que me regocijo contando estas historias. Por el contrario, me apena y en

extremo porque esas historias de vida en realidad son historias de engaños, de amargura, de sufrimiento, de dolor, de desesperanza. Para los involucrados en esas historias “Dios” –o la idea que tienen de él– no funciona en las cosas concretas de la vida (el matrimonio). Y los pastores frente a casos como éstos muchas veces –como se dice– no sabemos qué hacer. Quiero proponer, a la luz de lo que la Biblia enseña, que veamos el matrimonio como algo mucho más serio de lo que piensa la familia, la escuela, la sociedad, el Estado, y aún ciertos líderes eclesiales (por más renombrados que éstos sean).

## El matrimonio en la biblia

Vivimos en una sociedad muy laxa respecto al matrimonio y al divorcio. No siempre fue así, pero así es hoy. Las causas de las separaciones no las analizaré y sólo me remitiré al hecho concreto. Una vez conversé con una señora que a veces venía a la iglesia la cual tenía fuertes problemas con su pareja. Siempre discutía con su conviviente (pues en realidad no estaban casados) por la más mínima razón. ¿Por qué te uniste a este hombre? le pregunté. Me dio una respuesta que hasta ahora la recuerdo: “por despecho”, “para hacerle sufrir a “x” (la anterior pareja de ella)”. Me quedé sin reacción.

El Perú actual, se dice, es “un país con leyes modernas”. Pero en este “moderno país” las tasas de divorcio son muy altas. La ley, incluso, ha hecho que los trámites de divorcio ahora sean más rápidos y menos costosos, lo cual sin proponérselo lo alienta. ¿Quiénes hacen las leyes? No quiero caer en eso de “argumento ad-hominem” pero la verdad es que las leyes con frecuencia las hacen personas divorciadas y que valoran poco el matrimonio. De ahí que ya desde hace algunas décadas en el Perú hasta los convivientes se hayan favorecido de leyes que los amparan casi como si fueran un matrimonio “con todas las de la ley”.

Un cristiano sabe, sin embargo, que hay una ley superior a todas las leyes (la Biblia) y que hay una autoridad suprema por sobre todo los poderes terrenales (Dios). Este es nuestro punto de partida. Y con ello está, además, la convicción de que si somos fieles a Dios y su Palabra seremos bendecidos en todo, lo cual incluye el matrimonio. Debo advertir que en la Biblia hay diversas

referencias al matrimonio (y al divorcio), pero no siempre es fácil hacerlas concordar, pues los textos bíblicos responden a diversos contextos y a veces quieren subrayar un aspecto en particular de una realidad amplia y compleja.

Según la Biblia “el matrimonio consiste en una unión mutua, exclusiva, y que dura toda la vida, entre un esposo y una esposa; es una relación caracterizada por el *compromiso*. Este término tiene connotaciones de fidelidad, verdad, confianza y amor”<sup>3</sup>. Como dicen James & Shirley Dobson: “La única estabilidad verdadera en el matrimonio es la que se produce por un compromiso sólido que mantiene a dos personas firmes cuando las emociones fluctúan desenfrenadas. Sin este tipo de determinación, aún la mejor relación está destinada a desintegrarse”<sup>4</sup>.

Por eso, si no existe la capacidad de entender el matrimonio como un serio compromiso para toda la vida *mejor es no casarse*. Así de sencillo y claro. ¿Ha escuchado como hablan los irresponsables, entre los que se incluyen algunos cristianos? “Si me resulta mal el matrimonio, me divorcio”. Y es que para algunos el matrimonio es como tirar los dados “a ver qué sale”. El matrimonio es parte de la suerte o el azar, nunca de la responsabilidad humana, mucho menos de enmarcarlo dentro de la voluntad de Dios.

Hay que decirlo claramente: Dios diseñó el matrimonio como el elemento fundacional de toda la sociedad humana. El matrimonio es anterior al Estado –y sus leyes– o a los sistemas religiosos. Como dicen los manuales de teología “es un orden de la creación”. El matrimonio es la unión entre un varón y una mujer (Génesis 2:18, 21-24; Mateo 19:5-6), y se inserta dentro de ese proyecto de Dios en el cual deben procrear hijos y administrar la creación (Génesis 1:26-28)<sup>5</sup>. Sin embargo, una realidad antropológica trastocó el plan de Dios: el

<sup>3</sup> J. Olthuis “Matrimonio”, en: D. Atkinson y otros, eds., *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*. Barcelona: CLIE – Andamio, 2004, p. 784.

<sup>4</sup> James & Shirley Dobson. *Una luz en la noche. Un libro de lecturas devocionales para matrimonios*. Miami, FL: Editorial Unilit, 2003, p. 45.

<sup>5</sup> La Biblia descarta de plano y de forma rotunda la sola idea de matrimonio entre homosexuales o lesbianas. Tal cosa no es sino evidencia del pecado, de la degeneración en la raza humana (Rom 1:25-27).

pecado. Y debido a éste encontramos en la Biblia muchas disfuncionalidades en el marco de la vida matrimonial y la familia, tales como la dominación del varón sobre la mujer (Génesis 3:16), el trabajo alienado (Génesis 3:18-19), la bigamia o la poligamia (Génesis 4:19; 1 Samuel 1:2; 1 Reyes 11:1-3), y un largo etcétera.

Debido al pecado, con efectos disfuncionales evidentes, es que el Antiguo Testamento regula muchas cosas como son los pecados sexuales (Levítico 20:10-21) o la falta de descendencia (Deuteronomio 25:5-10). En algunas experiencias incluso se tuvieron que disolverse matrimonios (Esdras 10; Nehemías 13:3, 25-26). Y es que para Dios el matrimonio es mucho más que “un papel”, un contrato legal, es un pacto (Malaquías 2:15-16). Por esto justamente el Nuevo Testamento dice que el matrimonio debe ser honrado, tenido en alta estima (Hebreos 13:4). Efectivamente, Jesús en ese mismo espíritu participó, al menos, de una boda (Juan 2:1-2), y él mismo enseñó que el matrimonio es una unión para toda la vida (Mateo 19:3, 6-9). La enseñanza del apóstol Pablo caminó en la misma línea del Señor Jesús: un cristiano debe casarse solamente con quien comparte la misma fe (2 Corintios 6:14-18).

Y aunque en el párrafo anterior se resumen las ideas fundamentales del matrimonio, lo cierto es que en la vida concreta las decisiones de algunos cristianos no siempre se toman siguiendo el consejo de Dios. Cuando la “carnalidad”, el interés monetario, la urgencia sexual, la presión familiar y social, el despecho, la desesperanza, etc., dominan al cristiano y sus decisiones, éstas siempre traerán o generarán situaciones tóxicas. ¿En dónde? ¿En qué espacios? En todo lugar (en la persona misma que tomó la decisión, en la familia nuclear y extendida, en la sociedad y, por supuesto, en la misma iglesia).

## El divorcio ¿una salida?

Quiero contar otras cuatro historias reales, aunque oculto una vez más los nombres verdaderos.

Historia N° 5: Hugo es un fiel creyente y siempre es muy voluntarioso en las cosas de la iglesia. Dios está presente en su vida. Tiene, sin embargo, un lado en el cual Dios “no funciona”: su vida

sentimental. Está seguro que Mayra –su novia de religión católica– “está a un paso de convertirse”. Se le ha aconsejado que no se case con alguien que es de una familia católica muy tradicional. Pero ellos ya tomaron esa decisión. A los pocos días de la boda Mayra se quita la careta: ahora que lo ha atrapado le exige que él más bien participe de sus fiestas y romerías católicas. Y la familia de ella presiona a Hugo a que deje su fe y la iglesia evangélica. Hastiado de la presión y la incompatibilidad con su esposa, Hugo decide apartarse y Mayra inicia los trámites de divorcio. Él, ahora en condición de divorciado, sigue en la iglesia sirviendo al Señor.

Historia N° 6: Cecilia tuvo una vida complicada desde pequeña. De adolescente tuvo una hija y, por esas cosas de la vida; se casó con un hombre que apenas conocía, con tal que la saque de la casa de sus padres. Un día su esposo abusó de la hijastra y se armó un escándalo que terminó en divorcio. Cecilia llegó a la iglesia donde conoció a Felipe, un viudo con el cual se llegó a vincular sentimentalmente. Entonces decidieron casarse “con todas las de la ley”, pero el pastor le exigió que regrese a su esposo –aún vivo y con otra esposa– porque de lo contrario sería disciplinada por “adúltera”. Cecilia no podía creer lo que escuchaba de labios del pastor, pero éste se mantuvo en su decisión. Cecilia y Felipe resolvieron irse de la iglesia.

Historia N° 7: Guillermo es casado, tiene dos hijos pequeños aún y es afortunado materialmente. Predica muy bonito en la iglesia y siempre anda coqueteando con las chicas, pero nadie le dice nada porque “así es él”. En realidad no le dicen nada porque tiene plata y da “buenos diezmos”. Guillermo, en todo lugar siempre es muy atento con las damas y ya comienza a haber rumores de infidelidad. Su esposa le aguanta esas cosas tal vez porque él le da de todo. Ella dice que él es juguetón y gracioso, pero nada más. Incluso una vez dijo indignada: “Es que le tienen envidia”. En realidad no quiere ver lo que todos ven. Un día Guillermo fue sorprendido en un paraje solitario acompañado de una señorita de la iglesia en “una situación incómoda” dentro de su auto. Ya eso fue demasiado. La esposa se divorció y él se fue a otra iglesia donde ya se ha vinculado a otra señorita.

Por cierto, la ex-esposa atraviesa una situación económica difícil, pues tiene que mantener a sus hijos incluso con el apoyo de sus padres. Guillermo no aporta ni una sola moneda para los gastos.

Historia N° 8: Carlos es el pastor principal de una iglesia grande. Su esposa se siente muy orgullosa de él y está convencida que su esposo es un gran siervo de Dios. Su relación de pareja es magnífica. Ambos crían a sus hijos en el temor de Dios. Pero, Carlos ha adquirido gran poder: dirige una iglesia grande y con varias propiedades. Se mueve en la iglesia mucho dinero, tal vez demasiado. Y en la administración hay personal asalariado femenino, señoritas que cada día se relacionan y reciben órdenes del pastor Carlos. Ocurre que un día al pastor lo invitan a dar una conferencia a otro país. Lo que él ignora es que algunas hermanas de la iglesia también van a viajar porque quieren darle una sorpresa a su pastor: hacerle un reconocimiento público. La sorpresa se la llevaron ellas: pillaron al pastor con una de las secretarias de la iglesia, con la que siempre pareció “su favorita”. Se armó el escándalo. El pastor fue expulsado de la iglesia y no le quedó más que divorciarse. Posteriormente abrió un ministerio en otro país y ya tiene una nueva relación. Su ex-esposa también ha abierto un ministerio y es la pastora principal.

Históricamente el divorcio ha sido mal visto en la iglesia<sup>6</sup>. Orígenes, León Magno, Juan Crisóstomo, San Ambrosio, Lactancio y otros más, se opusieron al divorcio porque “alteraba el diseño original de Dios”<sup>7</sup>. Aquí hay que hacer una distinción necesaria. No es lo mismo divorciarse como “católico” que como “evangélico”. La razón estriba en que para la Iglesia Católica Romana (ICR) el matrimonio constituye un “sacramento” –mientras que para los evangélicos no– y por tanto en la ICR el matrimonio es, por definición, “indisoluble”<sup>8</sup>. Jorge León amplía el tema aunque de forma

<sup>6</sup> Marco Ramos. *La pastoral del divorcio en la historia de la iglesia*. Miami, FL: Editorial Caribe, 1988, p. 55.

<sup>7</sup> Antonio Miralles. *El Matrimonio. Teología e Vita*. Torino, Italia: San Paolo, 1995, p. 224.

<sup>8</sup> Recientemente, el 24 de junio del 2015, el Papa Francisco ha señalado que hay ocasiones en que el divorcio es moralmente necesario, especialmente cuando hay heridas y violencias en el seno familiar. Dato tomado de: <http://www.eltiempo.com/mundo/europa/papa-francisco-a-veces-el-divorcio-es-necesario/16001245>

abreviada:

Las iglesias evangélicas latinoamericanas históricamente han mantenido una gran diversidad de enfoques. Algunos grupos fundamentalistas asumen una posición similar a la de la ICR. No aceptan el divorcio y por lo tanto, no permiten un segundo casamiento. Otras denominaciones consideran al divorcio como un mal menor y permiten un segundo casamiento. Entre ambas posiciones extremas hay una variedad de posiciones intermedias. Aun dentro de una misma denominación encontramos diferentes posiciones en diferentes países, sobre todo en las iglesias nacionales que gozan de autonomía. (...) El divorcio se considera, por la mayoría de los evangélicos, como una falta comparable con otras fallas del hombre pecador<sup>9</sup>.

Lo único cierto es que –tanto para católicos como para evangélicos– “en ocasiones el vínculo entre esposo y esposa se rompe completamente y, a pesar de grandes esfuerzos y de la labor de la consejería, no se puede restaurar. Lo que debería suceder, es decir, un matrimonio revitalizado, no llega a pasar. En su lugar tenemos algo que no debería suceder, es decir, un matrimonio muerto. En tales momentos, es especialmente importante que la iglesia cristiana practique el evangelio de la gracia y el perdón”<sup>10</sup>.

Las historias que he contado nos recuerdan lo complejo que es abordar “el divorcio”, así en abstracto; pues no todos los casos son iguales y por tanto, nuestra “base bíblica” a veces no alcanza a explicar cada situación en particular. ¿Qué hacer en cada caso? A veces pensamos que comprendemos tales situaciones, y más aún, creemos que dándoles unos versículos bíblicos ya tienen suficiente orientación pastoral para arreglar sus vidas. La realidad es otra. Los sentimientos de fracaso y culpabilidad, las necesidades diarias que satisfacer, las emociones dañadas o desechas, los reclamos de los hijos y de la familia, y aun la crítica severa de los hermanos de la iglesia –muchas veces en voz baja– no siempre permiten “explicar”, “entender”, “racionalizar”, lo que se debe hacer en caso de ruptura matrimonial.

<sup>9</sup> Art. “Divorcio”, en: Wilton Nelson, edit., *Diccionario Historia de la Iglesia*. Miami, FL: Editorial Caribe, 1989, pp. 350-351.

<sup>10</sup> Olthuis, Op. Cit., p. 787.

Sabemos que el matrimonio es un pacto entre un varón y una mujer. Un pacto tan serio como el que hizo Dios con su pueblo. Por eso, es que Dios aborrece el divorcio (Malaquías 2:16). Y si bien es cierto que el divorcio está en el Antiguo Testamento como *una posibilidad*, lo cierto es que Moisés lo permitió tan sólo por la dureza de corazón (Deuteronomio 24:1-4; 22:13-19,28-29; Mateo 19:7-8). Jesús también permitió el divorcio –en contra de la opinión mayoritaria que había en su tiempo–, pero sólo en caso de infidelidad (Mateo 5:31-33; 19:9). No es que animó a que se divorcien los casados. No. Lo permitió, nada más, y con esa salvedad. Cierto es que una infidelidad puede ser perdonada, pero eso está en la decisión del cónyuge engañado(a). Nadie le puede obligar a perdonar esa falta grave. Por su parte, el apóstol Pablo también permitió el divorcio, siempre y cuando se trate de matrimonios mixtos y que ya no fuese sostenible tal relación (1 Corintios 7:12-15).

## Actuando pastoralmente

James Dobson ofrece un consejo atinado a la luz de la Biblia y de su experiencia como consejero familiar:

No permita ni que le pase por la mente la *posibilidad* del divorcio. Aun en los momentos de enorme conflicto y desaliento, el divorcio no es la solución. Lo único que hace es traer una nueva clase de sufrimiento para los que quedan atrás. Protejan su relación conyugal de todo lo que pudiera dañarla, como si estuvieran defendiendo sus propias vidas<sup>11</sup>.

Si bien es oportuna esta opinión en términos generales y amplios, lo cierto es que a veces este consejo no alcanza al corazón de quienes por años han sufrido agresiones, maltratos, vejaciones.

Historia N° 9: “Cuando por fin me divorcié del sinvergüenza de mi ex-marido, después de tantas infidelidades, al día siguiente mi hija mayor me dijo: ¿Por qué te demoraste tanto tiempo en divorciarte de papá?”. Esas fueron las palabras de Laura. Ella sola, sin ayuda de nadie, tuvo que criar

<sup>11</sup> James Dobson. *Amor para toda la vida*. Nashville, TN: Editorial Caribe, 1990, p. 110.

dos hijas y –como se dice– “sacarlas adelante”. Por la gracia de Dios ella fue sanada emocionalmente y prosperada en su trabajo. Ahora sus hijas se casaron y la han hecho abuela. Pero en Laura los sentimientos de amor que pudiera haber por un hombre murieron para siempre. Nunca más creyó en ellos (“todos los hombres son iguales”).

Quiero citar ampliamente una reflexión de la Alianza Evangélica Española:

Si el divorcio es una cosa odiada por Dios y denunciada por Jesucristo, la Iglesia no puede transigir en el momento de reconocer y proclamar que el divorcio es siempre una desgracia y una manifestación del pecado en el mundo. Sin embargo, habiendo dicho esto, conviene reconocer también lo delicado y difícil del problema. Se trata de una cuestión compleja en la que se entrelazan factores psicológicos, éticos, jurídicos, religiosos e incluso biológicos. Cualquier postura rígida o extremadamente dogmática es impropia, tanto desde el punto de vista teológico como pastoral; tampoco se ajusta a la orientación bíblica, siempre equilibrada entre las santas demandas divinas y las tristes realidades humanas. No puede considerarse cristiana una posición tan radicalmente antidivorcista que carezca de comprensión y simpatía, y sea totalmente ajena a los horribles dramas que viven infinidad de familias en que los vínculos matrimoniales han sido destrozados<sup>12</sup>.

Yo comparto plenamente esta perspectiva pastoral. Y también comparto la opinión de que en estos tiempos la cuestión del divorcio y del nuevo matrimonio es algo que la iglesia tiene que pensarlo bien, pero dentro de los parámetros que ofrece la misma Palabra de Dios<sup>13</sup>. Justamente sobre esto quiero reflexionar.

Hay dos relatos bíblicos que vienen bien al caso. El primero está en el Antiguo Testamento. Números 27:1-11 cuenta la historia de cinco hermanas que quedan huérfanas y que, además, *tan sólo por el*

<sup>12</sup> Alianza Evangélica Española “El divorcio y las iglesias evangélicas”, en: J. Maldonado, edit., *Fundamentos bíblico-teológicos del matrimonio y la familia*. Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2006, pp. 173-174.

<sup>13</sup> Johann Arnold. *Sex, God & Marriage*. Farmington, PA: The Bruderhof Foundation, 2002, p. 183.

*hecho de ser mujeres* se les niega la posibilidad de heredar la tierra de su padre fallecido. Esa ley que consideran injusta las mueve a reclamar a Moisés y toda la nación. Moisés entonces consulta a Dios. ¿Qué responde Dios? *Que la ley se modifique*. Que en adelante la ley incluya a las mujeres en las herencias. Es algo así –hablando figuradamente– como que a Dios “se le pasó” ese dato o realidad. Pero nunca es tarde para modificar la ley por ser una cuestión de justicia, un asunto de vida.

Luego, en Números 36:1-13, se complejiza la historia anterior. Cuando esas hijas se casaran las tierras que heredaron serían ahora de sus cónyuges. Y si éstos eran de otras tribus las tierras pertenecerían legalmente a estas tribus. ¿Qué problema! Pero Dios siempre está dispuesto a modificar su ley con tal de proteger a los suyos y hacer justicia. Dios clarifica la ley que dio. La reglamenta, diríamos hoy. Las hijas deben casarse pero sólo con varones de su misma tribu. De esta manera Dios protege a la familia y la tierra<sup>14</sup>. ¿Qué lección aprendemos? Las leyes se deben ajustar a las nuevas realidades, las leyes deben modificarse todas las veces que sea necesario con tal de salvaguardar la vida, la familia, según el modelo de Dios.

El segundo relato se encuentra en el Nuevo Testamento. En Mateo 19:1-12 Jesús enseña sobre el matrimonio y el divorcio. Y en los vv. 8-9 habla acerca del varón que repudia a la mujer. Pero este texto conoce de otra versión en Marcos 10:1-12. Todos sabemos que el evangelio de Mateo fue escrito pensando en lectores judíos que conocían la Escritura y que guardaban ciertas costumbres y tradiciones propias de los hebreos. Pero también sabemos que el evangelio de Marcos se escribió pensando en lectores no-judíos (gentiles), particularmente romanos. Estos cristianos no judíos ni conocían la Escritura ni las costumbres hebreas. Más bien tenían otras costumbres, como por ejemplo que sus mujeres tenían más derechos y libertades que aquellas que estaban en Palestina<sup>15</sup>.

Los lectores de Marcos –que son distintos a los

<sup>14</sup> Cf. el comentario riguroso de esta sección en: Philip Budd. *Word Biblical Commentary. Volume 5. Numbers*. Dallas, TX: Word Books Publisher, 1984.

<sup>15</sup> Se puede leer con provecho: Judith Evans. *Women and the Law in the Roman Empire. A sourcebook on marriage, divorce and widowhood*. London – New York: Routledge, 2002.

lectores de Mateo– sabían que en su cultura las mujeres, al tener mayores derechos que en otros países, podían incluso “repudiar a sus maridos”. Sí, las mujeres podían tomar la iniciativa legal en caso de divorcio. Esto que hubiera sido algo extraño en Palestina no lo era tanto en Roma. Y es interesante que el Evangelio de Marcos cuando narra la misma historia según Mateo, incluya este dato: “y si la mujer repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio” (v. 12). ¿Qué significa esto? ¿Qué aprendemos de este último versículo? Que aun la enseñanza de Jesús hay que entenderla a partir de los diversos contextos donde llega el evangelio de salvación<sup>16</sup>.

De los dos relatos anteriores bien se puede concluir que ni la ley de Moisés ni la enseñanza de Jesús (sobre la familia o el divorcio) están “cerradas”. Hay que leer siempre la Palabra a la luz de las nuevas situaciones. Esto no es traicionar la enseñanza de la Biblia. Por el contrario, es leer la Biblia con el mismo espíritu en que fue escrito.

Todas las historias de matrimonios y divorcios que he contado son reales. Esas personas existen. Y esas mismas personas tienen hijos, nietos, familia extendida y que sufren con ellos a causa del divorcio. Como ha observado correctamente el pastoralista Mihály Szentmártoni “el sufrimiento es una parte inevitable e inseparable de la situación de divorcio”<sup>17</sup>. Tengo una doble propuesta: ¿Podríamos dejar de ver a los divorciados como “pecadores” y comenzar a tratarlos como a personas que sufren y necesitan de nuestra comprensión y ayuda? Y ¿Podríamos dejar de utilizar la Biblia como si fuera un garrote con el que se debe golpear todas las veces que se pueda a los divorciados?

Historia N° 10: Mariela nunca se podrá divorciar. La razón es sencilla: nunca se casó. Pero tiene un hijo que ya es joven –al cual lo niega cada vez que

<sup>16</sup> Craig Keener lo dice de esta manera: “A diferencia de la ley romana, la ley judía palestina no permitía que una mujer se divorciara de su esposo (...). Marcos, que escribe para lectores que vivían donde las esposas podían divorciar a sus maridos, resalta las implicaciones de la enseñanza de Jesús para ellas también”. *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2003, p. 157.

<sup>17</sup> *Manual de psicología pastoral*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 196.

puede– fruto de una decisión tan pragmática como equivocada: “no necesito un hombre, me han hecho sufrir”, “sólo quiero uno que me embarace”, “si mi mamá me crió sola a mí ¿Yo por qué no puedo criar un hijo también sola?”. Efectivamente, Mariela se hizo embarazada, tuvo su hijo y que al momento arrastra problemas de todo tipo. Y claro, cómo no va a ser un “hijo problema” cuando la mamá más bien es el problema y, además, el hijo ha crecido sin la presencia de su padre. ¿Cómo es que Mariela se hizo embarazada de esa manera siendo una señorita cristiana?

Historia N° 11: Joaquín es un caso raro (desde el punto de vista evangélico “tradicional”). Él dice que es un “cristiano “progresista”, de esos que andan según la moda teológica. Habla bastante de política y del Reino de Dios, y está al día con la fraseología teológica contemporánea. En nombre del “Reino de Dios” –dice él– está dispuesto a sacrificar todo (lo que incluye a su familia). ¿Su concepto de pecado? La opresión social, la injusticia, el abuso contra los pobres. En su concepto de “ética social” se puede fumar, beber licor y acostarse con diversas mujeres. Esos son “pecadillos”, dice él, y que “la micro-ética del sistema” condena pero la Biblia no. A Joaquín, sin embargo, lo disciplinaron en su iglesia no por “progresista” sino por borracho y adúltero. Su esposa lo dejó, se divorciaron y se repartieron los hijos. Él ahora está casado con una teóloga “progresista”, aunque no se sabe si comparte el mismo concepto de “pecadillos” que su marido tiene. Ambos se unieron a una “iglesia” –si es que así se le puede llamar a esa agrupación– que acepta a todos esos casos raros que están por ahí.

Historia N° 12: Andrea es creyente desde hace treinta años. Ya es abuela pero algunos de sus hijos/as viven en su casa, obviamente con los nietos (a pesar que ellos tienen sus propias casas). Ella vive para los nietos, para nadie más. Su esposo literalmente está abandonado, tanto así que Andrea ni se da por enterada si ese día él comió o no. No le importa en lo absoluto, le importan los nietos. Cuando él se ha puesto mal ha tenido que ir solo al hospital, pues ni los hijos ni la esposa se preocupan de él. Y aunque son esposos hace muchos años que duermen en cuartos separados. Por otro lado, pelean todo el tiempo “por causa de los nietos”. En

realidad pelean por necios. Hubo un tiempo que no se hablaron como dos meses. Andrea y su esposo van a la misma iglesia, viven bajo el mismo techo pero parecen personas separadas. Hace años que en la práctica están “divorciados”.

Historia N° 13: Zenaida es realmente un caso extremo (aunque bastante común). Creció sin padre pues éste abandonó a su mamá cuando ella era aún pequeña. Su objetivo desde adolescente fue hacerse de marido “extranjero y con plata”. Y lo decía sin rubor alguno. Decía también que su sueño era “casarse de blanco” en una iglesia grande y bonita. Como el plan no dio resultado entonces comenzó a vincularse con cualquiera que estuviera a su alcance, sea soltero o casado. No tenía vergüenza en reconocer que se había acostado con varios hombres (“todo el mundo lo hace”) y tampoco le importó en destruir un hogar (“yo no tengo la culpa”). Lo triste –y lamentable para el testimonio cristiano– es que ella era miembro de una iglesia. Su pecado un día le alcanzó. Alguien la embarazó y la abandonó con una criatura. En Zenaida se repitió la misma historia de su mamá. Su sueño se frustró y lo más probable es que ella sola críe a su hija (al igual que su mamá).

Historia N° 14: Gerardo con Gaby tuvieron un noviazgo de cinco años. Parecían la pareja ideal, siempre estaban juntos y se comprendían perfectamente. Nunca se les vio pelear. Se casaron muy ilusionados. Y aunque tuvieron tres hijos el matrimonio no funcionó. Gaby nunca asumió su rol de esposa (ni de madre). Era en extremo irresponsable, descuidada y siempre se refugiaba en su mamá (que vivía a pocas cuadras). Por más que Gerardo era pastor nunca pudo manejar esa situación conyugal y los que pagaron los platos rotos fueron todos (los hijos incluidos). Para colmo de males Gaby, en vez de arreglar su matrimonio, se involucró sentimentalmente con un tercero. Eso fue demasiado. El matrimonio se rompió a pesar que Gerardo hizo denodados esfuerzos por salvarlo. Se divorciaron y ella, al cabo de un tiempo, se casó pero con otro que apareció por ahí. Gerardo dejó el pastorado. Sentía que no tenía autoridad para nada. Estaba emocional y sentimentalmente destruido. Comenzó a congregarse en una iglesia y ahí conoció a una señorita con quien comenzó a enamorarse, pero la relación se terminó pronto. Ahora él congrega en

otra iglesia, ahí sirve al Señor, pero ya no quiere saber nada con el amor.

Historia N° 15: Olmedo, un joven cristiano, viajó a estudiar al extranjero y ahí conoció a una chica cristiana con la cual enamoraron dos años. Llegó la boda y ¡qué emoción para todos! Él se casaba con una extranjera (y ella también). Vinieron al Perú a los pocos meses de casados pero ese matrimonio nunca funcionó en esta tierra. Ella no se adaptó a nuestro contexto y vinieron las riñas y más riñas. La relación se tornó definitivamente insostenible. Todo de pronto se hizo incompatible. Al final ella se fue a su país para no volver más. Están divorciados desde hace cinco años. Olmedo ha comenzado una nueva relación, esta vez con una peruana.

## Reflexiones finales

El presente ensayo no tuvo como propósito “ayudar a los divorciados” en el sentido de darles una serie de versículos bíblicos, alcanzarles un libro de consejería o sugerirles un buen psicólogo cristiano o la terapia x. No. El propósito fue *pensar el tema* de forma concreta lo más ampliamente posible, pero desde la Biblia y con corazón pastoral. Y en este esfuerzo nos damos cuenta que no hay dos casos iguales en lo que divorcio respecta (basta ver las quince historias contadas además de las muchas más que el lector conoce).

¿Es pecado el divorcio? ¿Todos los divorciados están en pecado? ¿Qué de los que provocaron el divorcio? ¿Qué de las víctimas del divorcio? ¿La iglesia debe perdonar a los divorciados? ¿Se les debe incorporar a los ministerios como si nada hubiera pasado? ¿Después de qué tiempo? ¿En qué casos sí y en qué casos no? ¿Dios los ha perdonado? ¿Dios nunca perdona a los divorciados? ¿Estamos seguros de esto? ¿Cómo lo sabemos? ¿Podemos probar con la Biblia todos nuestros juicios de valor? Con toda honestidad no tenemos respuesta para todo y –por añadidura– tampoco hay “respuestas universales”. Por lo mismo nunca hay la misma receta para todos los casos. Pero no hay receta posible sin la Biblia. En ese sentido John McArthur tiene razón cuando dice que muchos cristianos nunca han examinado lo que dice la Biblia sobre el matrimonio y el divorcio, pero a pesar de ello

toman decisiones<sup>18</sup>.

El párrafo anterior nos debe hacer pensar en la urgente necesidad de reflexionar el tema del divorcio (y otros temas apremiantes más que hay en nuestra realidad), en la cual debe participar –en lo posible– toda la comunidad cristiana y no sólo su liderazgo. Todos necesitamos trabajar el tema pues nadie está libre de situaciones similares y que con frecuencia no percibimos todas sus implicaciones.<sup>19</sup> Además todos debemos aprender primero para luego responder a situaciones que a veces están en la misma familia (nuclear o extendida) y que requieren de una orientación cristiana que pueda ayudar en la calidad de vida de las personas, en este caso, divorciadas. Se necesita, por lo anteriormente dicho, que la iglesia –y no sólo el liderazgo– desarrolle *una auténtica pastoral del divorcio* (con los ex-cónyuges y, si los hay, con los hijos). Creemos que el divorcio no es –no debe ser– el fin de una persona. A veces puede ser incluso el comienzo de una nueva vida, una nueva oportunidad para crecer.

Leí en un folleto lo siguiente: “Un divorcio entre cristianos tiende a hablar mal del Señor Jesucristo. Los incrédulos pueden verlo como una indicación de que la fe en Cristo no es tan transformadora como proclamamos que es”<sup>20</sup>. En verdad me dejó pensando este comentario. Y es que una de las consecuencias del divorcio entre cristianos echa por la borda gran parte de lo que decimos creer (“tenemos un Dios poderoso”, “Jesucristo ha transformado mi vida”, “el cristiano es una nueva criatura”, etc.). En ese sentido, sí, el divorcio es un pésimo testimonio que afecta no sólo al divorciado sino también a la iglesia. Hasta alguien –de afuera– podría decir “Esos son unos hipócritas, parecen tan felices pero míralos cómo viven. ¡Para qué voy a ir

<sup>18</sup> *El dilema del divorcio. La Palabra de Dios para un compromiso permanente*. El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 2013, pp. 7-8.

<sup>19</sup> Como dice Esly Carvalho, en el divorcio hay demasiadas *pérdidas*: (1) la convivencia conyugal y familiar, (2) la casa (alguien tiene que salir, a veces los dos); el estado civil; (3) el uso de los nombres; etc. Por otro lado también hay que reorganizarse como personas (o familias) en lo afectivo; hay que evitar caer en patrones disfuncionales de comportamiento, etc. *Familia en crisis. Una oportunidad para crecer*. Lima: Puma, 2006, pp. 92-99.

<sup>20</sup> Herb Vander Lugt. *Divorcio y nuevo matrimonio ¿Qué enseña la Biblia?* Grand Rapids, MI: RBC Ministries, 2009, p. 22.



a la iglesia!”. En realidad no tengo justificaciones sobre esto. Lo que sí tengo es la seguridad de que el Señor puede hacer una gran obra en la vida de todas las personas, lo que incluye a los divorciados.

Una gran lección sacamos de todo esto. Tenemos que trabajar en la iglesia (en el discipulado, con los adolescentes, con los casados, etc.) de forma preventiva y orientadora el tema del matrimonio. Y es que hay una batalla que los cristianos tenemos

que ganar: la batalla por la familia. Mientras en el mundo hay mucho relajamiento y crisis, la iglesia debe ser “sal” y “luz” aun en esto. Creo que los matrimonios cristianos tienen que ser nuestra mejor “carta de presentación” en un mundo dividido y caótico. Un matrimonio estable, sólido, que vive en una calidad espiritual y conforme a la dignidad del evangelio es una forma de presentar poderosamente un aspecto del Reinado de Dios y del poder transformador de Jesús el Mesías.

### Sobre el autor:

Martín Ocaña Flores (Peruano), Pastor de la Iglesia Evangélica Bautista de Moquegua - Iglesia Central. Magíster en Ciencias Teológicas (UBL, Costa Rica). Actualmente es estudiante del Programa Doctoral Latinoamericano en Teología (PRODOLA). Es docente del CEMAA así como de diversos centros y seminarios teológicos.



# Homo totus interpres: la necesidad de incorporar la experiencia espiritual a la reflexión teológica

## Resumen

Herederos como somos del pensamiento griego, no hemos podido escapar de muchos de los moldes cognitivos y cosmovisionales nordatlánticos. A la luz de ellos y el consabido racionalismo que inundó el mundo teológico, aún hoy, después de la crítica postmodernista, seguimos excluyendo las emociones y las experiencias espirituales de la reflexión teológica, junto con otros elementos que hacen a la persona humana, elementos que no son malos en esencia (son parte de la humanidad creada por Dios). En este artículo buscamos reflexionar sobre la necesidad de incorporar las experiencias con el Espíritu Santo a la reflexión teológica, ya que consideramos que tienen la capacidad de cambiar nuestra estructura cosmovisional y renovar nuestra categorías cognitivas.

Así que primero consideraremos lo que llamamos el problema interpretativo occidental, luego introduciremos el neologismo *homo totus interpres* para señalar que el hombre interpreta integralmente y finalmente dialogar con las neurociencias para ver cómo afectan las experiencias espirituales en el cerebro.

## Palabras clave:

Cosmovisión, experiencias, Espíritu Santo, neurociencias, Latinoamérica

## Abstract:

Heirs as we are of the Greek thought, we could not escape from many North Atlantic cognitive and worldview molds. In the light of them and the well-known rationalism which flooded the theological world, even today, after the postmodern

critic we continue excluding emotions and spiritual experiences from theological reflection, along with other elements that are proper of the human beings, elements which are not evil in essence (they are part of the humanity created by God). In this article we search for reflecting on the need of introducing the experiences of the Holy Spirit into the theological reflection, since we consider they have the capability of changing the our worldview structure and renewing our cognitive categories.

Therefore, we first consider what we call the Western interpretative problem, then we introduce the neologism *homo totus interpres* in order to pinpoint the fact that human beings interpret in an integral way and finally we dialog with neurosciences in order to see how spiritual experiences affect our brain.

## Key-words:

Worldview, experiences, Holy Spirit, neurosciences, Latin America

## 1. Problema interpretativo occidental

El contexto teológico-bíblico latinoamericano se halla invadido o impregnado de toda una conceptualización occidental que viene a través de la historia propia del continente, como ser el producto de las misiones, la fundación de institutos y seminarios bíblicos, y literatura bíblico-teológica moldeadas según los patrones nordatlánticos. De modo que debemos comenzar planteando y estudiando el problema de ese contexto, para tratar de explicar, de alguna manera, una de las variables que afectan el nuestro.

## 1.1. Planteamiento del problema y el contexto latinoamericano

George Reyes, planteando la problemática de los criterios interpretativos que ciertos líderes del movimiento neopostólico latinoamericano, señala la necesidad de plantear una hermenéutica que termine finalmente con un tipo de Dios: un Dios metafísico, ultra-trascendente, aislado, porque no produce vida ni comunión, en un continente que desesperadamente la necesita.<sup>1</sup> Un Dios que es producto de un tiempo, de una filosofía, y que ha producido finalmente una cosmovisión (CV) y una teología que ha divorciado, por ejemplo, el seminario de la iglesia.<sup>2</sup>

También menciona el influjo exegético-hermenéutico del nordatlántico<sup>3</sup> contra una alternativa que se da en Latinoamérica como es el movimiento neopostólico con una estructura de poder (interpretativo) casi esclavizante.<sup>4</sup>

Pero el planteo que Reyes no se circunscribe a América Latina, sino que se extiende a todo Occidente. En Efecto, Karl Popper hace un interesante análisis sobre la influencia de Parménides en el mundo occidental, y señala que el eleático “[F]ue el primero que anunció un programa racionalista. *La razón más bien que los sentidos.* El pensamiento puro, la argumentación lógica crítica más bien que el sentido común, la plausibilidad, la experiencia y la tradición”<sup>5</sup> (itálicas del autor). Y a pesar de la crítica que recibió por sus innovaciones “...consiguió hechizarnos a los racionalistas escépticos y reacios, a los teólogos occidentales y a los científicos occidentales”<sup>6</sup>. El “hechizo” era la existencia un mundo más real que el de las apariencias: el de la argumentación (diferente al primero)<sup>7</sup>. Parménides

<sup>1</sup> Reyes, George, “El paradigma neopostólico en América Latina: Un diálogo hermenéutico”. *Pentecostalidad*. 2006, secc. El subjetivismo, parr. 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, nota al pie N° 34.

<sup>3</sup> Reyes, George, “Giro hermenéutico contemporáneo: Lectura de tendencias”. 2005, parr. 6. En: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/reyes.htm>.

<sup>4</sup> Reyes, “El paradigma”, secc. El subjetivismo, parr 8.

<sup>5</sup> Popper, Karl R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Buenos Aires: Paidós. Trad. C. Solís, 1999, p. 212.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 212.

“inventó el primer sistema deductivo” y la evaluación de las teorías que compiten “mediante la discusión crítica”. Introdujo el determinismo (en una versión extremadamente seria) y conectó la explicación con la deducción lógica”. Y así sentó las bases para el método científico<sup>8</sup>.

Contrastando con esta metodología, John H. Yoder sugiere poner en yuxtaposición las historias bíblicas con nuestras historias, y permitirle al Espíritu Santo que ilumine los paralelos y contrastes, y así darnos la gracia para ver nuestra era a la luz de Dios y en la verdad de Dios y transmitirla en nuestras propias palabras<sup>9</sup>.

Pero además de esta influencia racionalista, sugerimos, a riesgo de parecer simplistas, que la iglesia cristiana de Occidente es heredera de un problema interpretativo que a falta de un nombre mejor lo llamaremos problema interpretativo occidental (PIO), cuyas raíces podemos vislumbrarlas inclusive en la misma caída, y explica en algún sentido esta confianza en la razón que desarrolla Parménides. Desde la perspectiva bíblica, el ser humano, al caer, quedó cuádruplemente alienado: alienado de Dios, de su prójimo, de sí mismo y de la naturaleza. El PIO puede verse caracterizado por algún aspecto relevante en cada una de estas cuatro áreas. Sin pretender ser exhaustivos, podemos decir lo siguiente:

- Ha erradicado a Dios del proceso interpretativo, entronando las capacidades humanas como vehículos exclusivos para llegar a la verdad<sup>10</sup>.
- Ha erradicado al otro del proceso interpretativo, haciéndose fuertemente individualista y definiendo así muchos conceptos desde esta perspectiva
- Ha erradicado las experiencias (espirituales) y las emociones del proceso interpretativo, haciendo un trabajo fundamentalmente lógico-racional<sup>11, 12</sup>.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>9</sup> Yoder, John H., “The Use of the Bible in theology”. En Johnston, Robert K. (Ed.), *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options*. Louisville, KY: John Knox Press, 1986, parr. 6.

<sup>10</sup> Al referirnos a Dios, incluimos también a todo el mundo espiritual.

<sup>11</sup> Distinguimos entre emociones y experiencias espirituales. Veremos más adelante que científicamente se ha probado

- Ha olvidado a la naturaleza y el medio ambiente.

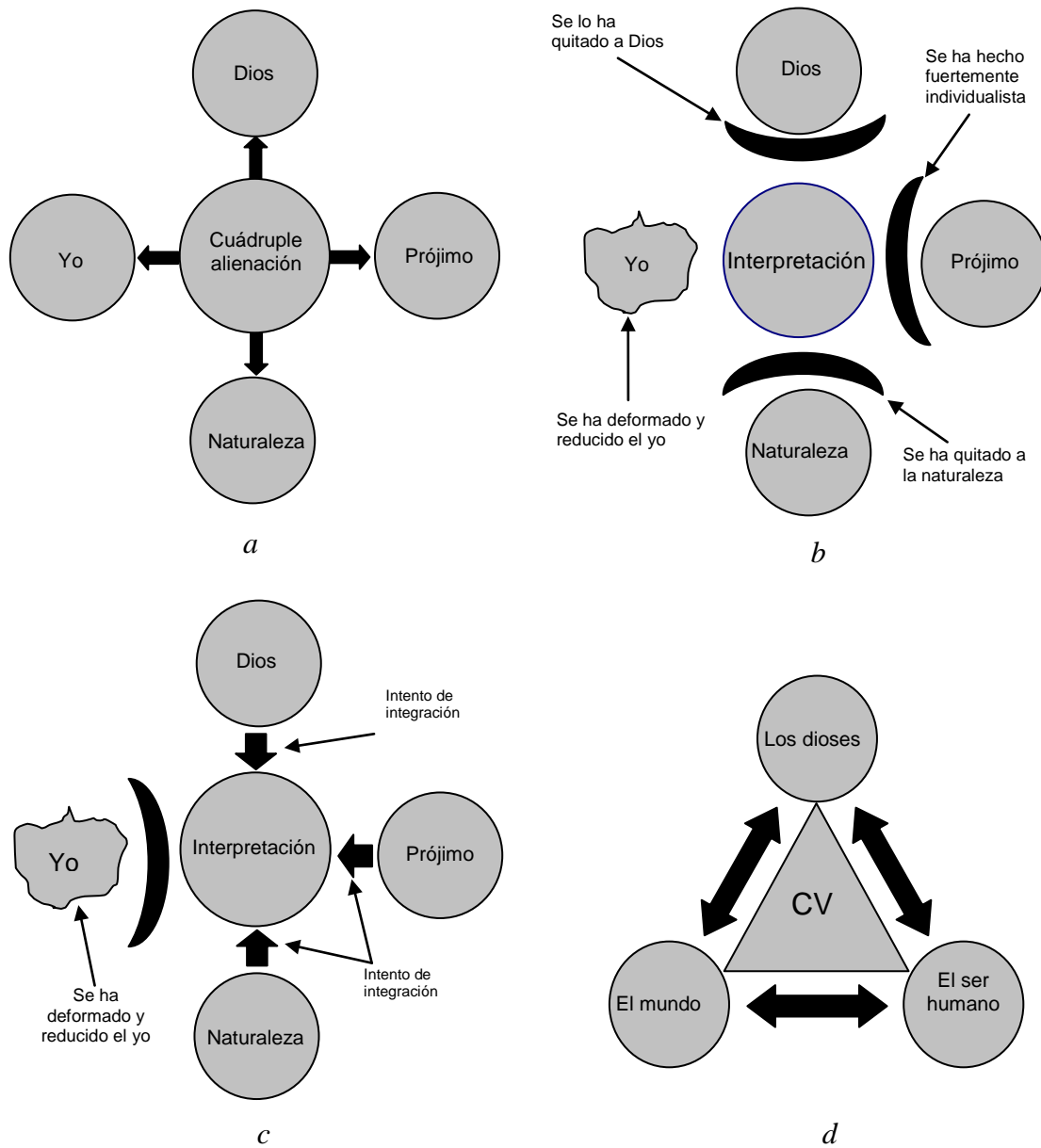


Figura 1: Los efectos de la cuádruple alienación del pecado original sobre la interpretación occidental: a) Áreas en las cuáles afectó; b) Resultado en la interpretación; c) “interpretación” indígena; d) grandes esferas temáticas de la cosmovisión indígena.

que las emociones y las experiencias espirituales activas zonas diferentes del cerebro. Sin embargo, las experiencias espirituales pueden afectar las áreas emocionales.

<sup>12</sup> Reyes, “Giro hermenéutico”, parr. 24.

En la Figura 1a se muestran estos cuatro ámbitos de los cuales el hombre quedó alienado, y en consecuencia en la 1b cómo particularmente el acercamiento interpretativo al texto bíblico –sobre todo en Occidente– lo sacó a Dios, al prójimo y a la

naturaleza, y deformó el sujeto interpretante, en lo que se supuso ser, en tiempos modernos, la lectura objetiva de aquella realidad<sup>13</sup>. De más está decir, que el concepto de Dios, como el del prójimo y el de la naturaleza también están deformados.

Un quinto aspecto que podríamos entonces añadir tiene que ver con la forma en que ese “yo” deformado se acerca y lee la realidad, y esto es característico de Occidente:

- Está fuertemente influida por una carga legal propia del Derecho Romano y del consecuente paradigma culpabilidad –inocencia –ley que se convirtió en el vehículo interpretativo de las Escrituras y que realimentó la cultura occidental para formarla. Junto con esta está fusionada la visión trascendentalista, metafísica y especulativa que nos viene del mundo griego<sup>14</sup>

Pero quizá el elemento que más fuertemente marcó, y que ya desde hace varias décadas está mencionado en los comentarios de varios eruditos, es el poder que surge exclusivamente del mundo material<sup>15</sup>. En las últimas décadas han aparecido libros que muestran este PIO, que si bien no es el que vive el “grueso” de Latinoamérica, ciertos sectores evangélicos –sobre todo aquellos de denominaciones confesionalistas o más arraigadas al mundo nordatlántico ya sea por herencia histórica o por interés racionalista<sup>16</sup>– llegan a leer el texto

<sup>13</sup> Nótese que en la dimensión vertical está lo “no humano”, mientras que en la horizontal, lo exclusivamente humano. Es interesante observar, que en el intento de los pueblos indígenas de interpretar la realidad (sobre todo los pueblos animistas), si bien cargada de misticismo, la dimensión vertical es muy importante. También, a diferencia del mundo occidental no le dan tanta importancia a la razón, pero sí en cambio a la comunidad. La Figura 1c trata de mostrar esto. El yo de alguna manera está inmerso en el prójimo, lo cual no quita que no esté deformado también. La Figura 1d es otra manera de mostrar lo mismo.

<sup>14</sup> González, Justo L., *Retorno a la historia del pensamiento cristiano. Tres tipos de teología*. Buenos Aires: Kairós, 2004.

<sup>15</sup> Entre varios títulos que se podría citar, véase Burnett, David, *Unearthly Powers. A Christian Perspective on Primal and Folk Religion*. Eastbourne: MARC. 1988, p. 24.

<sup>16</sup> Y aquí está el problema en los círculos académicos y el problema es de doble vía: el marco racionalista que se impone en cuanto al estudio y a la exigencia que le imprime un estudio moldeado por el método científico, y por el otro, el bagaje bibliográfico nordatlántico. Este método con su razón, observación y experimentación abrió el paso a la ilustración cuyas consecuencias en las ciencias humanísticas,

bíblico y la realidad en esta clave<sup>17</sup>.

El segundo y el cuarto punto se han comenzado a revisar en los últimos años. La misma autocrítica occidental se dio cuenta de lo fuertemente individualista que era, y comenzó a rescatar al otro, y así el concepto de cuerpo, de lo colectivo, de la comunidad. Asimismo, los grupos más liberales, insistieron con el área ecologista mostrando la importancia de la integración de la naturaleza. Pero estas críticas muestran que el modelo interpretativo occidental está mostrando ciertas debilidades propias de su estructura y resquebrajamiento, señal confirmatoria que nos aproximamos a la necesidad de un cambio de modelo interpretativo, estrechamente vinculado –argüimos– con un cambio previo de CV.

## 1.2. Algunas consideraciones críticas actuales

Shawn B. Redford, ha mostrado cómo lo que llama “teología bíblica de misión” hace una fuerte crítica a método interpretativo occidental por estar éste fuertemente unido y limitado a la cultura de Occidente. Por su parte, la teología bíblica de misión valida y desarrolla una nueva apertura a la dimensión espiritual como parte igualmente estimada del proceso interpretativo total<sup>18</sup>. En este sentido señaló que tanto el método liberal, como el evangélico y el fundamentalista adolecen del mismo problema: han hecho del método histórico-crítico o gramático-histórico el recurso por excelencia (y único) para la interpretación bíblica; o más genéricamente se basan en la CV moderna, que intenta usar la razón como método principal para

y particularmente teología, no tardaron en sentirse. Para el campo de la erudición bíblico-teológica afectada por esto, y sus diferentes corrientes, véase Arnold, Clinton E., *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992, pp. 169-182.

<sup>17</sup> Hiebert, Paul G., “The Flaw of the Excluded Middle”, *Missiology: An International Review* X (1), 1982, 35-47; *Anthropological Reflections of Missiological Issues*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994, pp. 189-201; Kraft, Charles H., *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of The Supernatural*. Ann Arbor, MI: Vine Books, 1989, pp. 23-49; Murphy, Edgard, *Manual de guerra espiritual*, Nashville, TN: Betania, 1994, pp. 3-9

<sup>18</sup> Kraft, Charles. H. (Ed.), *Appropriate Christianity*. Pasadena, CA: William Carey Library, 2005, p. 227.

interpretar las Escrituras<sup>19</sup>. Observa que la percepción teológica occidental ha terminado en una polarización en la cual las aproximaciones espirituales o experimentales a las Escrituras han sido puestas de lado como irrelevantes y sólo la razón tiene lugar<sup>20</sup>. Esto es así, porque los teólogos occidentales han visto en el pensamiento racional el camino objetivo y no polarizado para reflexionar sobre las Escrituras, calificando a las disciplinas espirituales con menos credibilidad –inclusive– que los métodos narrativos y experimentales, que si bien gozan de alguna estima, no llegan al nivel del que tiene el pensamiento racional. De modo que más que una lectura crítica de las Escrituras se ha hecho una escritura escéptica de las mismas.

Además debemos admitir que el auge de lo racional en la CV moderna había socavado y desdeñado todo tipo de experiencia espiritual a favor de la doctrina, al no poder ser aquella cuantificable<sup>21</sup>. Al ser fuertemente subjetiva, y prejuiciosamente aceptar que la razón puede llegar a conclusiones objetivas, las experiencias y emociones han sido erradicadas de la contemplación teológica y del aporte que ellas pudieran brindar al desarrollo de la teología. Esto ha implicado una deformación del ser humano como sujeto interpretante, ya que lo único que se considera válido de él, y única herramienta para llegar a la verdad –y verdad objetiva– es su capacidad de razonar<sup>22</sup>. Philip Steyne concluye que Occidente abrazó o sucumbió ante el gnosticismo, ya que piensa que la salvación yace en lo cognitivo (un conocimiento o conocimiento elitista)<sup>23</sup>.

Lo curioso es cómo esta CV occidental pone presión particularmente dentro del mundo latinoamericano para forzar una determinada interpretación y teología<sup>24</sup>. La espiritualidad que se

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 228-232.

<sup>20</sup> Reyes, "Giro hermenéutico"; "El paradigma neoapostólico".

<sup>21</sup> Kraft, *Appropriate*, p. 68.

<sup>22</sup> En definitiva ha creado un ser humano inexistente. Véase también Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 152s. Se ha creado una ficción del reflexionante, y así el producto va a ser muy cuestionable, por no describir la realidad.

<sup>23</sup> Steyne, Philip M., *Gods of Power. A Study of the Beliefs and Practices of Animists*. Houston, TX: Touch Publications, 1989, p. 241.

<sup>24</sup> Si contrastamos Figuras 1b con 1c se pueden dar dos situaciones extremas: la una, en la cual se da una desconexión total, lo cual hace a una interpretación totalmente caótica. La otra posibilidad es la de la integración

ve en las iglesias está algunas veces contrarrestada con el academicismo de ciertas instituciones educativas en lo que hace a teología<sup>25</sup>.

Además, aunque no lo hemos analizado, el proceso interpretativo que no esté fuertemente arraigado a una relación de comunión libre y de amor con Dios, va a estar también fuertemente restringido y –argüimos– deformado. Si fue el Espíritu Santo que dio a la iglesia primitiva la interpretación correcta de las Escrituras a la luz de ciertas circunstancias, ¿qué nos puede hacer pensar que esto ha dejado de ser así? Entonces no se puede sostener el hecho de que el Espíritu Santo dé tanta información y guianza, y no intervenga puntualmente en la interpretación de las Escrituras.

Y en este sentido, la oración –y no sólo la oración individual, sino una comunidad de oración– establece una comunicación vertical y una interacción horizontal que rompe con el individualismo y concepciones erradas que surgen de éste. La vida de oración es la puerta principal por la cual el Espíritu Santo va tomar intervención en el proceso interpretativo, y va a ser el trampolín para una vida llena del Espíritu Santo, que es requerimiento –argüimos– para la correcta interpretación bíblica.

Por otro lado, es bien sabida la importancia del lenguaje tanto en la expresión como en la formación (al menos, influencia) de una CV<sup>26</sup>. Ahora, es

---

de ambas.

<sup>25</sup> Algunas iglesias, viendo la necesidad de la educación teológica, han hecho sus propios programas locales, que siguen mayormente los delineamientos básicos, con matices ante el imperativo de una sociedad que demanda ciertas soluciones. Pero al encarar la materia "Hermenéutica" vuelven al método histórico-crítico o gramático-histórico, como "el método objetivo" o el que más se acerca a la verdad. Sin desestimarlos totalmente, lo que aquí se critica es su exclusivismo como método de aproximación a la verdad –típica del modernismo– y su monopolismo científicista.

<sup>26</sup> Dentro del estructuralismo lingüístico europeo, el español Ángel López García ha analizado algunas lenguas amerindias como reflejo de la CV de sus hablantes. Afirma que el español "no concibe la colaboración entre personas". Sostiene que lo que no ocurre es que el yo pueda colaborar con el tú, para que ambos formen una unidad superior enfrentada al mundo. Dice que esto es quizá por el individualismo y la egolatría propia de Occidente (Díaz Rojo, José A., "Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional". *Tonos Digital 7. Revista electrónica de estudios filológicos*, 2004, p. 34. Recuperado el 4 de junio del 2006 de:

cierto que no podemos buscar cambiar un lenguaje para hacer teología, pero no es menos cierto los presupuestos que pueden transportar y lo tendencioso que puede ser.

De modo que Charles Kraft sostiene la necesidad de un balance entre lo que es pensado o reflexionado (dimensiones estructurales y cognitivas) y lo que es vivido (el lado experimental de la vida cristiana). Así propuso en varios lugares la necesidad tres encuentros por los cuales debe pasar el cristiano: encuentro de entrega o lealtad, encuentro de verdad y encuentro de poder, que redundan en los resultados de relación, entendimiento y libertad respectivamente<sup>27</sup>.

## 2. Cosmovisiones

A estas consideraciones del PIO, debemos añadirle algunos elementos adicionales, que ciertamente están relacionados, como ser el dualismo, del cual mucho se ha hablado suficientemente y el modelo legal implantado en Occidente, ha cambiado el dinamismo propio de la concepción del paradigma vergüenza-honor y del miedo-poder.

Concentrándonos en el concepto de honor, David A. de Silva comienza su obra introduciendo el siguiente pensamiento: “La cultura del mundo del primer siglo fue construida sobre los valores sociales fundacionales del honor y deshonor”<sup>28</sup>. Pero sus raíces se encuentran desde los tiempos de Aristóteles, cosa que se ve también en la literatura medio oriental (Pr. 6:32s; 19:26; 21:21). El autor así muestra a la luz del vocabulario de honor propio del siglo I, que el honor puede ser adscrito, alcanzado y simbolizado, como también su aspecto dinámico y social<sup>29</sup>. Inclusive resulta importante la

---

[www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm](http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm). A esto agrega Díaz Rojo que en guaraní, como en quechua y en aymara existe el pronombre *yané* que integra el yo y el tú, como una expresión de la solidaridad grupal. *Ibid.*, p. 34.

<sup>27</sup> Kraft, *Appropriate*, pp. 99-104. En su *Anthropology for Christian Witness* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996, p. 454), él propone un proceso triple para la reproducción del cristiano.

<sup>28</sup> De Silva, David A., *Honor, Patronage, Kinship & Purity. Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, p. 23.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 27-35. Uno puede considerarse honorable cuando encarna aquellas acciones y cualidades que el grupo ve como

observación que hace sobre la lectura del Nuevo Testamento en otras latitudes<sup>30</sup>.

Por otro lado, el poder es un concepto importante en las culturas basadas en el miedo, como puede verse en las islas del pacífico, en las culturas indígenas americanas, en los esquimales y otros grupos. Este poder recibe distintos nombres, según el lugar<sup>31</sup>.

De modo que para plantear un modelo interpretativo no solamente debemos considerar restaurar las dimensiones observadas en la 1ra Figura, sino entender que uno vive inmerso en una cultura que maneja ciertos códigos que va a tender a darle un sesgo particular.

## 3. La persona como *homo totus interpres*

Dios creó al ser humano con capacidades múltiples, pero en particular con la capacidad de entender e interpretar a Dios, a sí mismo y al mundo que lo rodea. Es obvio que como ser finito toda capacidad está limitada, y que venido el pecado no sólo estas capacidades están más limitadas, sino que además

---

tales, pero también es el honor u honra entregada por el grupo en reconocimiento. *Ibid.*, p. 25.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>31</sup> “*Making Sense of Middle Eastern Religions*”, 2003, parr. 8. En: <http://nabatea.net/religions.html>. No deja ser importante notar que el catolicismo español que vino a Latinoamérica, estuvo influenciado por casi ocho siglos de Islam. Piccardo, Horacio R., “Esquizofrenia cosmovisional en Latinoamérica y la concepción de Dios en la formación de su propia identidad”. *Integralidad* 2, Nº 1. Revista electrónica del CEMAA, 2009. Así culturas basadas en el miedo fueron abordadas por una versión del cristianismo con un perfil fatalista, donde se combinaba lo legal de lo occidental, el honor de lo medio-oriental, y la búsqueda del poder del Islam popular. Particularmente, muchos estudiosos han visto el sincretismo que se ha hecho de las figuras del panteón católico (vírgenes y santos) con las distintas divinidades locales latinoamericanas. El autor anónimo de estas páginas del Reino Nabateo afirma que “esos poderes pueden tomar varias formas, tales como: espíritus, ancestros que viene entre la gente, espíritus en árboles o hendijas en los árboles, grandes rocas, montañas, tótems... o en determinadas formas...”. Los peregrinajes son comunes como forma de tratar con estos poderes y particular en tiempos de crisis. Hay diferentes formas de apaciguar estas fuerzas del universo, inclusive dinero, pero todo se reduce a un factor común: el miedo al poder invisible que es la norma de su CV.

están distorsionadas. Desde tiempos primitivos hubo diferentes teorías del conocimiento, pero venido el cristianismo se comenzó a entender que la capacidad de entender e interpretar no es exclusiva propiedad de la actividad racional. Es decir, que el primer filtro para alumbrar la mente era la fe. Pablo ora para que el los cristianos recibiesen espíritu de revelación y de conocimiento. La experiencia espiritual era fundamental. Sin embargo, con el tiempo estos conceptos fueron deteriorándose, pero siempre en el fondo de la teología el concepto de la fe fue radical para el entendimiento. Si bien la razón puede captar y elaborar mucho de la realidad, hay zonas que permanecerán inaccesibles, y ciertamente distorsionadas, porque ésta debe ser iluminada por la fe.

Al mismo tiempo Dios creó al hombre, y observó que no era bueno que estuviera sólo. De modo que el ser humano como individuo, y su consecuente enfermedad –el individualismo– no está capacitado para dar una interpretación correcta de la realidad. La correcta interpretación, por el contrario, la va dar en un contexto de interrelación personal, lo cual no quita, obviamente, el aspecto individual. Ya vimos el efecto de la caída en la interpretación de la realidad. De modo que la restauración en Cristo, no debe olvidar el elemento interpersonal (muy desconsiderado en el individualismo occidental) y el renovado nexo ecológico que recién en los últimos años comienza a valorizarse. John W. Dixon, Jr. apuntaba al final de los '60 que los experimentos reportados por Edward Hall mostraban que cada uno de nosotros tenemos un espacio que va más allá de nuestro límite corporal físico y varía de persona a persona y de cultura a cultura, y tanto experimentos con animales como observaciones con las personas mostraban que si este espacio es muy intensamente y continuamente comprometido, había serias consecuencias en el carácter y personalidad. Y sorprendentemente preguntaba: “¿Cuántos teólogos reconocen el espacio como una dimensión en su trabajo teológico?”<sup>32</sup>.

Uno puede aprender por procesos mentales (razonamientos) abstractos o por observación (en un sentido amplio), de modo que los sentidos físicos son filtros por el cual interpretamos la realidad. Las

<sup>32</sup> Dixon, Jr., John. W., “The Matter of Theology: The Consequences of Art for Theological Method.” *Journal of Religion* 49, 1969, pp. 162s

emociones presentan un cuadro bastante importante a la interpretación de la realidad. Factores biológicos (por ejemplo, el cambio hormonal en la adolescencia) revolucionan nuestra interpretación de la realidad, incluyendo la de nosotros mismos. A eso podemos agregarle un sinnúmero de experiencias que son “transformadoras” en muchos sentidos. Finalmente, podríamos incluir la incursión puntual de Dios en nuestras vidas, habilitándonos sobrenaturalmente a conocer cosas anteriormente veladas (Ef. 1:18s)<sup>33</sup>.

Más recientemente, James E. Loder sostendría: “Cualquier afirmación de la verdad que no reconoce y acepta su dependencia primaria de algún paso de imaginación, alguna comprensión, intuición o visión, es culpable de disimulación intelectual”<sup>34</sup>. Él observa que las experiencias muestran los bebés antes de comprender con la mente comprenden con el cuerpo<sup>35</sup>.

Unas cuantas décadas atrás, Edwin Burttt había señalado que en tiempos de crisis social han aparecido pensadores que rechazaron cualquier método –inclusive la posibilidad del mismo– que proveyera conocimiento religioso por la investigación racional, y es lo que él llama los teólogos irracionalistas. Entendían que la competencia de la razón humana no era suficiente y se requería de la recepción de la gracia salvadora de Dios que irrumpiera sobre ellos desde la realidad trascendente<sup>36</sup>. Obviamente el irracionalismo –

<sup>33</sup> Hay una relación entre experiencia y lingüística. Don Piper insiste que no puede expresar con palabras su experiencia celestial. Piper, Don. y Murphey, Cecil B., *90 minutos en el cielo: una historia real de vida y muerte*. Miami, FL: Unilit y Grand Rapids, MI: Revell. Trad.: Baker Publishing Group, 2007, pp. 24s, 33, 35. Véase también Kraft, *Appropriate*, pp. 240-252. Cf. 2 Co. 12:4

<sup>34</sup> Loder, James E., *The Transforming Moment*. Colorado Springs, CO: Helmers and Howard, 1989, p. 26.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>36</sup> Burttt, Edwin A., “The Problem of Theological Method”. *Journal of Religion* 1 (XXVII), 1947, January, pp. 2s. Más modernamente, Karla Poewe inicia su artículo estudiando el cristianismo carismático como forma religiosa experiencial prevaleciente que ocurre en toda las partes del mundo, aunque es particularmente viva en aquellas áreas que estaban bajo la presión del cambio... y/o está sujetas a una considerable transitoriedad humana”. Poewe, Karla, “The Charismatic Movement and Augustine: The Challenge of Symbolic Thought in The Modern World”. *PNEUMA* 1 (11) 1989, Fall, p. 21. Más adelante añade: “El movimiento carismático y otras religiones experienciales... expresan una



como Burt mismo sugiere— no construye ninguna metodología, pero sí tiene su valor positivo desde el lado negativo: “sirve para un búsqueda crítica de cualquier interpretación que puedan ofrecer las teologías racionalistas”<sup>37</sup>. Lo cierto es que en tiempos de avivamiento o despertamiento espiritual, un fuerte movimiento emocional ha tenido lugar, y éste fue un contribuyente para el debilitamiento de una CV y eventual cambio<sup>38</sup>.

De modo que el ser humano es un ser que interpreta integralmente, es un *homo totus interpres*, y es toda su persona —no sólo su razón— la que hace esta función. Reducir la interpretación de la realidad a la facultad racional es limitar y deformar al ser humano. Dixon, Jr. concluía algo importante: “Pensar no es una actividad de una ‘mente’ separada de un ‘cuerpo’. Pensar es un acto de todo el cuerpo. ‘El significado’ y ‘la verdad’ no son por lo tanto funciones de afirmaciones proposicionales solamente. Son funciones de la actividad corporal total”<sup>39</sup>. De alguna manera esto no es otra cosa que lo que históricamente sucedió, al pensar en un Dios diferente, un Dios griego que es impasible y que por nada está sorprendido (no experimenta nada). Sólo la razón de Dios, y la palabra como medio de comunicación fueron los objetos de estudio. Por lo tanto, la teología desarrolló un fuerte énfasis en lo racional, despreciando otras formas de conocer e interpretar.

## 4. Las experiencias espirituales y la ciencia

### 4.1. La necesidad de incorporar la experiencia a la reflexión teológica

De esto que la experiencia constituye un elemento fundamental en la teología, al punto tal que de no

---

pérdida de confianza en una u otra de las religiones mundiales principales, sólo para re-enfatizar facetas ignoradas anteriormente por ellas”. *Ibid.*, p. 22.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>38</sup> González, Justo L., *Historia del Cristianismo*. Miami, FL: Unilit, 1994, tomo 2, pp. 350, 367; Deiros, Pablo A. y Mraida, Carlos. *Latinoamérica en llamas: Historia y creencias del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos*. Nashville, TN: Ed. Caribe, 1994, pp. 41-43.

<sup>39</sup> Dixon, Jr., *Op. Cit.*, p. 165.

haber habido ninguna experiencia espiritual, no habría existido teología y ni siquiera Escritura. Helmut Thielicke afirma que “en la teología tratamos con la forma que la reflexión teológica da a la experiencia espiritual, conforme ha sido desarrollada a través de los siglos y especialmente por las grandes figuras de la historia de la iglesia”<sup>40</sup>. Tyron Inbody entiende que “nuestras experiencias y nuestras presuposiciones acerca de Dios moldean cómo oramos y qué oramos el medio del sufrimiento”<sup>41</sup>. Recientemente, en una corta reflexión, Matt Harmon, arguye que “para ser bíblicos, debemos abrazar ambos aspectos del conocimiento: el experiencial y el cognitivo. Perder de vista cualquiera de estas realidades resulta en una visión distorsionada del conocimiento cristiano”<sup>42</sup>. Kevin S. Seybold muestra como en el siglo XXI hay un renacer en el interés de la experiencia religiosa tanto por parte de los psicólogos como de las neurociencias. En los progresos que se han hecho en este campo, él muestra la importancia de la emoción en el conocimiento humano, el rol del cerebro al experimentar a Dios y lo innato de la espiritualidad<sup>43</sup>.

En una ponencia de Jorge Larrosa sobre la experiencia y sus lenguajes, dentro del tema de la educación, el expositor muestra cómo desde la filosofía clásica —tanto en Platón como en Aristóteles— la experiencia ha sido entendida siempre como un conocimiento inferior. De hecho la experiencia llega a ser un obstáculo para el verdadero conocimiento. Así señala que “en el origen de nuestras formas dominantes de

---

<sup>40</sup> Thielicke, Helmut., *A Little Exercise for Young Theologians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962, p. 9.

<sup>41</sup> Inbody, Tyron, “The Power of Prayer and the Mystery of Evil”. *Anglican Theological Review*, 81 (1) 1999, winter, 61-81, p. 3, secc. Praying and Our Experience of Suffering and Evil, parr. 5. En: [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3818/is\\_199901/ai\\_n8837587/?tag=content;col1](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_199901/ai_n8837587/?tag=content;col1).

<sup>42</sup> Harmon, Matt, “Knowledge in 1 John and the Postmodern Epistemological Crisis”. 2006, parr. 5. En *Biblical Theology*, Recuperado el 7 de marzo del 2007 de [http://bibtheo.blogspot.com/2006\\_09\\_01\\_archive.html](http://bibtheo.blogspot.com/2006_09_01_archive.html).

<sup>43</sup> Seybold, Kevin S, “God and the Brain: Neuroscience Looks at Religion”. *Journal of Psychology & Christianity* 24(2) 2005, summer, pp. 122-129. En: <http://www.thejpc.net/page/6/>; “The New Science of Neurotheology”, 2003. *Neurophilosophy* Recuperado el 25 de marzo del 2007 de: <http://neurophilosophy.wordpress.com/2006/03/16/the-new-science-of-neurotheology/> (fuera de la web).

racionalidad, el saber está en otro lugar distinto del de la experiencia”<sup>44</sup>. En un intento de producir una definición de experiencia, atina a decir que “sería el modo de habitar en el mundo de un ser que existe, de un ser que no tiene otro ser, otra esencia, que su propia existencia: corporal, finita, encarnada, en el tiempo y en el espacio, con otros”<sup>45</sup>. Es decir, que Larrosa acerca fuertemente la experiencia a la misma vida vivida. Es así como él pretende reivindicar la experiencia. Más adelante examina un texto del húngaro Imre Kertész, donde concluye lo siguiente:

Se diría que Kertész nombra aquí la relación clásica entre experiencia y formación: la experiencia es lo que me pasa y lo que, al pasarme, me forma o me transforma, me constituye, me hace como soy, marca mi manera de ser, configura mi persona y mi personalidad. Por eso el sujeto de la formación no es el sujeto de la educación o del aprendizaje sino el sujeto de la experiencia: es la experiencia la que forma, la que nos hace como somos, la que transforma lo que somos y lo convierte en otra cosa<sup>46</sup>.

La fuerza que tiene la experiencia como formadora (o deformadora) de la personalidad es algo que ha sido reconocido desde hace tiempo en distintos círculos del conocimiento. Jack Deere postuló que “la experiencia y la tradición determinan la mayor parte de lo que creen los asistentes a una iglesia, en vez de un estudio personal, cuidadoso, paciente de las Escrituras”<sup>47</sup>. Más adelante, el mismo autor sostiene:

Hay una razón básica para que los cristianos que creen en la Biblia no creen en los dones milagrosos del Espíritu hoy en día. Es sencillamente ésta: *no los han visto*. Su tradición, por supuesto, respalda su falta de fe, pero su tradición no hubiera podido tener éxito si no estuviera acompañada a su falta

de *experiencia* de lo milagroso. Permítame repetirlo: a los cristianos no le falta la fe en los dones milagrosos del Espíritu porque las Escrituras enseñen que esos dones ya cesaron. Más bien no creen en los dones milagrosos del Espíritu porque no los han experimentado (p. 63, itálicas del autor)<sup>48</sup>.

Por su parte, Charles Kraft había analizado el valor relativo que tienen los distintos tipos de conocimiento en la formación o modificación de la CV, donde el intelectual es el menos efectivo para esto, mientras que el experiencial es capaz de desarmar y armar otra.

Experiencias fuertes (no elaboradas) del pasado marcan indefectiblemente la psiquis de la persona, trayendo comportamientos anómalos<sup>49</sup>. Con esto queremos señalar que desde lo positivo o desde lo negativo, la experiencia (o falta de ella) deja una impronta indeleble en la persona, abriéndola o cerrándola para cierto entendimiento. En otras palabras, la experiencia es un factor epistemológico ineludible para contemplar, especialmente, en la reflexión teológica.

Esto comienza a respaldarse con estudios neurológicos<sup>50</sup>. Nina P. Azari *et al.* compararon recientemente experiencias religiosas y emocionales felices en grupos creyentes y no creyentes (sanos), con el objetivo de distinguir las redes neuronales que median en la experiencia religiosa y si es o no igual a la experiencia emocional feliz. Los resultados sugieren un desafío a la noción popular que sostiene que la experiencia religiosa está arraigada en una respuesta cerebral de tipo automático localizable en el sistema límbico y así definible como un sentimiento primitivo o una emoción desordenada. Por el contrario, estos

<sup>44</sup> Larrosa, Jorge, “Algunas notas sobre la experiencia y sus lenguajes”. Seminario Internacional “La formación docente entre el siglo XIX y el siglo XXI”, Buenos Aires 28-29 de noviembre del 2003, p. 3, secc. 1, párr. 2. En: [http://www.me.gov.ar/curriform/publica/oei\\_20031128/ponencia\\_larrosa.pdf](http://www.me.gov.ar/curriform/publica/oei_20031128/ponencia_larrosa.pdf).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 5, secc. 2, párr. 5.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 7, secc. 3, párr. 3.

<sup>47</sup> Deere, Jack, *Sorprendido por el poder del Espíritu*. Miami, FL: Carisma, 1996, pp. 59s.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 63, itálicas del autor.

<sup>49</sup> Los libros de sanidad interior básicamente trabajan sobre esta tesis. Véase por ejemplo De Westmeier, Arline. *Sanidad del alma herida: llevando cautivo todo pensamiento*. Tomo III. Miami, FL: Unilit, 1997, tomo 3, p. 35. Deere menciona que una de las razones por el rechazo a los dones milagrosos del Espíritu en la actualidad son las malas experiencias que algunos han sufrido. Deere, *Op. Cit.*, p. 64. Larrosa también lo concluye a través de la lectura de Kertész. Larrosa, *Op. Cit.*, p. 8.

<sup>50</sup> Véase el comentario de Hans Küng al respecto en Küng, Hans, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*. Madrid, España: Trotta. Trad. J. M. Lozano Gotor, 2007, pp. 177, 186.

investigadores concluyen que las experiencias religiosas son un fenómeno esencialmente cognitivo complejo y encarnado donde los pensamientos y creencias son centrales. No hay un núcleo pre-cognitivo de experiencia religiosa, el fenómeno se estructura a sí mismo en términos de creencias pasadas y presentes, significado percibido e interpretación del contexto experiencial dado. A diferencia de las emociones, las experiencias religiosas pueden no involucrar un sustrato neuronal límbico. Además pueden involucrar memoria visual como también un sentimiento de actividad mental referencial inmediata<sup>51</sup>. Los autores señalan:

Importantemente, este estudio sugiere que la cognición de la experiencia religiosa está mediada por unos amplios patrones de conectividad neuronal; correspondientemente, la experiencia religiosa (o cualquier objeto presumido de tal experiencia, es decir, Dios o ambos) no se localiza en un punto singular del cerebro, ni siquiera en un punto del sistema límbico<sup>52</sup>.

Más adelante agregan que las estructuras neuronales que eran más importantes por la carga que recibían –relacionada con la experiencia religiosa– incluían las áreas de las cortezas pre-frontales. Y esta área participa en una variedad de funciones cognitivas complejas. Y afirman:

Específicamente, los hallazgos de estudios recientes por imágenes funcionales sugieren amplias conexiones que involucran especialmente la corteza pre-frontal y medio-frontal son críticas para los procesos de razonamiento que son necesarios para las

interacciones sociales, particularmente, aquellos que involucran la mentalización –es decir, atribuir estados mentales independientes a uno mismo y a otros; reflexionar sobre los estados internos propios de uno y la lectura de la mente del otro...; detección de agencia...; auto-procesamiento intencional (vs. incidental)...; toma de decisiones en contextos sociales...; emociones complejas tales como empatía y simpatía...<sup>53</sup>.

En otro lugar, Nina Azari y Dieter Birnbacher habían determinado que las emociones son fenómenos mucho más ricos que el puro sentimiento o el puro pensamiento y que, correctamente entendidos, las emociones le dan a las experiencias religiosas su contenido y cualidad distintivos. En función de esto, ellos arguyen que “la experiencia religiosa no puede reducirse a un puro sentimiento o a un puro pensamiento”<sup>54</sup>.

Unos años antes James B. Ashbrook y Carol R. Albright sugerían, entre otras cosas, que las asociaciones emocionales guían el razonamiento<sup>55</sup>. “La razón y la emoción parecen estar integralmente entrelazadas”. Es así que Greg Peterson subraya:

En efecto, mucho de la investigación más

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>54</sup> Azari, Nina P. y Birnbacher, Dieter, “The Role of Cognition and Feeling in Religious Experience”. *Zygon*, 39(4) 2004, 901-917. En: <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=16327920>.

Aparentemente desentendido de estas experiencias o encaminado por otro tipo de pensamiento, Kevin Sharpe propone una serie de preguntas para la compatibilidad entre lo biológico y químico con lo divino, aunque no las llega a resolver. Sharpe, Kevin, *The Scientific Approaches to Love and Their Challenges to Theology*, 2005a. Recuperado el 24 de enero del 2008 de <http://www.ksharpe.com/Word/TM05.htm>; *The Empirical Approaches to Happiness and Their Challenges to Theology*. 2005b. Recuperado el 24 de enero del 2008 de <http://www.ksharpe.com/Word/TM05.htm>. Cabe la posibilidad de una actividad *kenótica* por parte de Dios, aunque los experimentos discutidos muestran otro tipo de actividad conjunta, aunque no incompatible con la teología *kenótica*.

<sup>55</sup> Ashbrook, James B, y Albright, Carol R., *The Humanizing Brain: Where Religions and Neuroscience Meet*. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1997, citado en Peterson, Greg. “God on The Brain: The Neurobiology of Faith”. *ChrCent* 27, 1999, January. En *Religion-online*. En: <http://religion-online.org/showarticle.asp?title=503>.

<sup>51</sup> Es clara la relación entre cerebro y pensamiento. Cuando se altera de alguna manera el cerebro, las funciones superiores del ser humano también quedan alteradas. Esto hace sugerir a los neurocientíficos materialistas que el cerebro es el que piensa. Sin embargo, Luis María Gonzalo Sanz sugiere que tanto la percepción como el pensamiento son actividades metaneuronales. Sanz, Luis M. G., *Entre libertad y determinismo: Genes, cerebro y ambiente en la conducta humana*. Madrid: Cristiandad, 2007 pp. 135-141.

<sup>52</sup> Azari, Nina P., Missimer, John. y Seitz, Rüdiger J., “Religious Experience and Emotion: Evidence for Distinctive Cognitive Neural Patterns!”. *The International Journal for the Psychology of Religion* 15 (4), 2005, pp. 272s. En: [http://www.leaonline.com/doi/pdf/10.1207/s15327582ijpr1504\\_1?cookieSet=1](http://www.leaonline.com/doi/pdf/10.1207/s15327582ijpr1504_1?cookieSet=1).

excitante de hoy se está realizando en las relaciones entre aquellos aspectos del ser que por largo tiempo hemos mantenido como opuestas: razón y emoción, mente y cuerpo, lo físico y lo mental. Estos dualismos que han permeado los modelos occidentales de pensamiento se están barriendo. Quizá sea este el lugar donde pueda llevarse a cabo la interacción más fértil entre teología y neurociencia, porque es el desafío a estas categorías tradicionales, el cual es singularmente relevante para los conceptos teológicos de uno mismo y posiblemente también de Dios<sup>56</sup>.

Pero estos autores aventuran aún más, ya que sugiere que mientras que cualquier conocimiento de Dios debe en realidad condicionarse por la experiencia humana, ellos sugieren que el cerebro no sólo clasifica nuestras experiencias con Dios, sino que su misma estructura puede informarnos sobre la naturaleza de Dios. Tal afirmación la basan en que el cerebro es ordenado y tiene un propósito así como lo tiene el universo: entonces estudiándolo uno puede hallar una comprensión más profunda de verdades teológicas<sup>57</sup>. De todos modos debemos ser reservados con todo tipo de comentario inductivo que podría aventurarse desde el conocimiento actual del cerebro<sup>58</sup>. También en estos últimos días un equipo de neuro-científicos afirma haber hallado el centro en el cerebro que controla la fe religiosa en los seres humanos, cosa

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 6, parr. 28.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 2s, parr. 11 (cf. *Institutos I:1:1s*, pp. 3s). Ashbrook en otro artículo nota que el cerebro del hombre y de la mujer tienen sus diferencias en el desarrollo y unos perciben a Dios en forma diferente. Ashbrook, James B., "Ways of Knowing God: Gender and The Brain". *The Christian Century*, Jan. 4-11, 1989. Disponible en *Religión-online.org*. Recuperado el 24 de noviembre del 2007 de <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=826>. De allí la importancia del diálogo y aún del matrimonio para el conocimiento de Dios (cf. Ef. 5:22-33). Estos descubrimientos de esta última década dan pie para afirmar con Pinnock, lo que decía sobre la Creación en Génesis y la razón: "la ciencia ciertamente me ha forzado a reexaminar aspectos de mi exégesis tradicional del texto, pero por ningún motivo ha tenido el efecto de desacreditar la fuente o forzarme a reinterpretarla existencialmente". Pinnock, Clark H., "How I use the Bible in doing theology". En Johnston, Robert K. (Ed.), *The Use of The Bible in Theology: Evangelical Options* (Capítulo 2). Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1985, p. 9, secc. 6, parr. 2. También en *Religion-Online*. En: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=9>.

<sup>58</sup> Küng, *Op. Cit.*, pp. 185-187.

que en otro tiempo se negaba, y cosa que no se da en otro lugar del reino animal<sup>59</sup>.

Pero el tema puede verse desde la perspectiva lingüística también. John R. Franke acierta que uno de los giros que el postmodernismo da respecto al modernismo es el lingüístico. "Los pensadores postmodernistas mantiene que los seres humanos no ven el mundo desde un lugar ventajoso objetivo o neutral, sino que estructuran su mundo a través de los conceptos que ellos le introducen, particularmente el lenguaje"<sup>60</sup>. Paul Hiebert señala que "no podemos percibir la naturaleza o pensar o comunicarla sin un lenguaje, pero el lenguaje, en una gran medida, también moldea lo que vemos y cómo lo vemos"<sup>61</sup>. Finalmente Franke concluye: "De aquí, el mundo que experimentamos es mediado en y a través de nuestro uso del lenguaje, significando que en alguna medida los límites de nuestro lenguaje constituyen los límites de nuestro entendimiento del mundo"<sup>62</sup>. Esto no deja de ser relevante ante los hallazgos de la neurociencia, donde las emociones afectan, entre otras cosas también las áreas del lenguaje<sup>63</sup>, mientras que la experiencia espiritual el aspecto socio-relacional. Peter Berger y Thomas Luckmann afirman: "El lenguaje tipifica experiencias, permitiéndome incluirlas en categorías amplias en cuyos términos adquieren significado para mí y para mis semejantes"<sup>64</sup>. Por lo tanto, las experiencias afectan el lenguaje y éste tipifica a las primeras. De modo que las experiencias espirituales y emocionales son

<sup>59</sup> "Afirman haber hallado una zona del cerebro que 'controla' la fe religiosa". *Clarín.com*. Recuperado el 10 de marzo del 2009 de <http://www.clarin.com/diario/2009/03/10/um/m-01874366.htm>.

<sup>60</sup> Franke, John R., *The Character of Theology: An Introduction to Its Nature, Task and Purpose*. Grand Rapids, MI: Baker Academia, 2005, p. 23.

<sup>61</sup> Hiebert, Paul G., *Cultural Anthropology*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, p. 119.

<sup>62</sup> Franke, *Op. Cit.*, p. 26.

<sup>63</sup> Azari, Missimer y Seitz, *Op. Cit.*, p. 273. Esto podría contribuir a explicar también el por qué de los cambios significativos en lenguaje y vocabularios de las distintas cartas de Pablo (especialmente en lo referente a las epístolas pastorales), que ciertos sectores no conservadores atribuyen a discípulos del apóstol o a una escuela por él iniciada. Piccardo, Horacio R., *Introducción al cuerpo epistolar del Nuevo Testamento: creciendo en lo intelectual, devocional y práctico*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Centro, 2006, tomo 2, pp. 166s.

<sup>64</sup> Berger Peter L. y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 55.

un factor decisivo para entender el mundo, es decir, formar una CV y tiene una fuerte carga epistemológica. Por lo tanto, las experiencias espirituales (y las emociones) no puede descartarse en un método teológico, porque sería negar que el *homo totus interpres* aprende a través de ellas.

Arthur McGill, por su lado, aplicando el modelo atanasiano de Dios, llega a afirmar que “La unidad de Dios es una unidad de amor, una unidad en la cual la identidad de cada parte no es tragada y aniquilada, sino establecida”<sup>65</sup>. La identidad de cada una de las Personas de la Divinidad se establece por la experiencia de la mutua entrega del amor que comparten. Y si nosotros somos hechos a imagen y semejanza de Dios, y lo que nos va a definir como discípulos de Jesús es el amor compartido entre nosotros (Jn. 13:35), entonces nuestra identidad es algo dinámico –no estático; no algo que se alcanza y se logra–, algo que se da mientras se brinda amor, entendiendo éste como la entrega de uno mismo hacia el prójimo. De allí que la experiencia del amor en la vida cristiana es definitoria para la identidad del cristiano. Así, la experiencia, buena o mala, es formadora de identidad.

Por otro lado, los aportes en modelos de reflexión teológica que presentan Graham *et al.*, más allá de darle a la experiencia –de diversa índole– un lugar singular, muestran que mucha de la teología que se ha formado responde a moldes occidentales, tomando elementos culturales (occidentales) extra-bíblicos y sintetizándolos en lo que hoy es la “ortodoxa” teología, de neto corte eurocéntrico<sup>66</sup>. Además, si vamos al aporte latinoamericano de la teología de la liberación y sus sucesivas modificaciones y ampliaciones, como ser su preocupación por culturas y razas oprimidas, la problemática del indio, el negro y la mujer, vemos que la experiencia nuevamente toma una relevancia singular y clave<sup>67</sup>. Es indiscutible que la

<sup>65</sup> McGill, Arthur. C., *Suffering: A Test of Theological Method*. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1982, p. 77.

<sup>66</sup> Graham, Elaine, Walton, Heather y Ward, Frances, *Theological Reflection: Methods*. London: SCM Press, 2005, p. 223.

<sup>67</sup> Scannone, Juan C., “Situación de la problemática del método teológico en América Latina (con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos instrucciones)”. En CELAM, *El método teológico*. Documentos CELAM 136, Bogotá, Colombia, 1994, pp. 32,37-51.

experiencia se recobra en estos últimos tiempos como *locus* de interpretación, poniéndose una clara tensión con la teología moderna, en la cual la razón ejercía plena hegemonía en el proceso interpretativo y así teológico<sup>68</sup>. Ya nos referimos a la crítica de la teología de Occidente que hace Shawn B. Redford sobre esta hegemonía racionalista que la ha caracterizado: “las formas narrativas y experienciales de conocer mantienen una más alta posición que los acercamientos espirituales, pero nada tiene el mismo nivel de estima que el pensamiento racional”<sup>69</sup>. Es decir, que los acercamientos espirituales han sido completamente obviados en el proceso interpretativo y teológico<sup>70</sup>.

Es así que debemos considerar el contenido de la experiencia cuidadosamente para evitar polarizaciones peligrosas que por un lado no contemplan al ser humano integral como *homo totus interpres*, sino parte de él, y de alguna manera así degradándolo, y, por el otro y a consecuencia de él, produciendo teologías que finalmente van a

<sup>68</sup> Cf. Loder, *Op. Cit.*, p. 18.

<sup>69</sup> Kraft, *Appropriate*, p. 231.

<sup>70</sup> En el mundo católico, el padre Víctor M. Martínez Morales afirma que para el siglo XVI se crean dos especializaciones más de la teología: la teología mística y espiritual y la teología pastoral. Y mientras que la segunda hace su aparición con honores y el impulso que le dio María Teresa de Austria, la primera se mantendrá al margen de las universidades hasta el siglo XX. Martínez Morales, Víctor M., “El método de las racionalidades especializadas en la labor teológica” s.f., p. 5, secc. Contexto próximo, parr. 10. En: [http://www.seminariobogota.org/Temas\\_estudio/seminario\\_teologia/metodo\\_de\\_racionalidades.htm](http://www.seminariobogota.org/Temas_estudio/seminario_teologia/metodo_de_racionalidades.htm). Por otro lado, Bernardo Campos sostiene que la teoría de la guerra espiritual puede arrojar luz para la elaboración de una hermenéutica del Espíritu. Sostiene: “por su propia especialización, la teoría de la GE ayuda a pensar en una hermenéutica del Espíritu, según la cual determinados pasajes de la Escritura adquieren una nueva luz, a partir de experiencias espirituales o enfrentamiento con potestades y gobernadores de las tinieblas... Esta hermenéutica del Espíritu, cuya base sería entre otras 1 Cor 2, deberá esclarecer las posibilidades y limitaciones de la experiencia del Espíritu para una lectura de las realidades espirituales. Una hermenéutica del Espíritu debe poder también privilegiar el desarrollo de una adecuada hermenéutica de la cultura. La polisemia del texto debe poderse aplicar también aquí”. Campos, Bernardo, “La teoría de la ‘guerra Espiritual’: un desafío a la misionología y teología actuales”. *Pentecostalidad*, s.f., parr. 12. Recuperado el 5 de marzo del 2008 de [http://www.pentecostalidad.com/index2.php?option=com\\_content&task=view&id=42&Itemid=51](http://www.pentecostalidad.com/index2.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=51).

resultar en perjuicio del mismo ser humano, porque van a partir no del ser humano que fue creado a imagen y semejanza de Dios (es decir, no parte de Dios, ni de la creación de Dios), sino de un ser humano que fue creado a imagen y semejanza de un dios, creado a su vez a imagen y semejanza del ser humano.

Todo esto debe tener en cuenta “la otra cara de la moneda”: nunca la revelación privada es normativa, lo cual no quiere decir que no exista y no sea revelación privada. Como señala Pinnock: “nos negamos a considerar tales revelaciones como normativas y obligatorias para la creencia, y exigimos que se pongan bajo el juicio de la verdad bíblica”. Pero al mismo tiempo admite: “Negar la posibilidad misma de la revelación privada implicaría que Dios está ahora callado. No obstante, debemos comprobar estas cosas”<sup>71</sup>.

## Conclusión

El ser humano es un *homo totus interpretis*: interpreta integralmente; todo su ser interpreta, y no sólo su mente. Es necesario, entonces introducir en el proceso de reflexión teológica y desde el proceso de interpretación mismo otras facultades además de las racionales. Los sentimientos y las experiencias (sobre todo aquellas con el Espíritu Santo, más allá de la conversión), entendemos que son clave para captar cierto contenido de las Escrituras que de otra manera no se podría hacer o se haría deformadamente. Es cierto, que la cuantificación de los sentimientos y las experiencias es un tema pendiente, pero no por ello debe descartarse.

El advenimiento del movimiento pentecostal, sobre todo en Latinoamérica, que es fuertemente experiencial y emocional, propone un desafío implícito a la interpretación occidental que todavía no ha hallado respuesta desde la perspectiva clásica nordatlántica. El tipo de teología e interpretación que se requieren necesitan contemplar estos factores analizados, que además desde distintos ángulos más “científicos” no admiten contradicción.

---

<sup>71</sup> Pinnock, Clark H., *Revelación bíblica: El fundamento de la teología cristiana*. Terrassa, Barcelona: CLIE, 2004, p. 126.

## Bibliografía

ARNOLD, Clinton E., *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992.

ASHBROOK, James B., “Ways of Knowing God: Gender and The Brain”. *The Christian Century*, Jan. 4-11, 1989. Disponible en *Religión-online.org*. Recuperado el 24 de noviembre del 2007 de <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=826>.

ASHBROOK, James B. y ALBRIGHT, Carol R., *The Humanizing Brain: Where Religions and Neuroscience Meet*. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1997.

AZARI, Nina P. y BIRNBACHER, Dieter, “The Role of Cognition and Feeling in Religious Experience”. *Zygon*, 39(4) 2004, 901-917. En <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsid=16327920>.

AZARI, Nina P., MISSIMER, John. y SEITZ, Rüdiger J., “Religious Experience and Emotion: Evidence for Distinctive Cognitive Neural Patterns”. *The International Journal for the Psychology of Religion* 15 (4) 2005, 263-281. En [http://www.leaonline.com/doi/pdf/10.1207/s15327582ijpr1504\\_1?cookieSet=1](http://www.leaonline.com/doi/pdf/10.1207/s15327582ijpr1504_1?cookieSet=1).

BERGER Peter L. y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

BURNETT, David., *Unearthly Powers. A Christian Perspective on Primal and Folk Religion*. Eastbourne: MARC. 1988.

BURTT, Edwin A., “The Problem of Theological Method” *Journal of Religion* 1 (XXVII), 1947, January 1-15.

CALVIN, Juan, *Institución de la religión cristiana*. Grand Rapids, MI – Buenos Aires: Eerdmans – Nueva Creación, 1988.

CAMPOS, Bernardo, “La teoría de la ‘guerra Espiritual’: un desafío a la misionología y teología actuales”. *Pentecostalidad*, s.f. Recuperado el 5 de marzo del 2008 de: <http://www.pentecostalidad.com/index2.php?option=co>

[m\\_content&task=view&id=42&Itemid=51.](#)

DEERE, Jack, *Sorprendido por el poder del Espíritu*. Miami, FL: Carisma, 1996.

DEIROS, Pablo A. y Mraida, Carlos, *Latinoamérica en llamas: Historia y creencias del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos*. Nashville, TN: Ed. Caribe, 1994.

DE SILVA, David A., *Honor, Patronage, Kinship & Purity. Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

DE WESTMEIER, Arline, *Sanidad del alma herida: llevando cautivo todo pensamiento*. Tomo III. Miami, FL: Unilit, 1997.

DÍAZ ROJO, José A., “Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional”. *Tonos Digital 7. Revista electrónica de estudios filológicos*, 2004. Recuperado el 4 de junio del 2006 de [www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm](http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm).

DIXON, Jr., John. W., “The Matter of Theology: The Consequences of Art for Theological Method”. *Journal of Religion* 49, 1969, 160-179.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998.

FRANKE, John R., *The Character of Theology: An Introduction to Its Nature, Task and Purpose*. Grand Rapids, MI: Baker Academia, 2005.

GONZÁLEZ, Justo L., *Historia del Cristianismo*. Miami, FL: Unilit, 1994.

GONZÁLEZ, Justo L., *Retorno a la historia del pensamiento cristiano. Tres tipos de teología*. Buenos Aires: Kairós, 2004.

GRAHAM, Elaine, WALTON, Heather y WARD, Frances, *Theological Reflection: Methods*. London: SCM Press, 2005.

HARMON, Matt, “Knowledge in 1 John and the Postmodern Epistemological Crisis”. 2006. En *Biblical Theology*, Recuperado el 7 de marzo del 2007 de: [http://bibtheo.blogspot.com/2006\\_09\\_01\\_archive.html](http://bibtheo.blogspot.com/2006_09_01_archive.html).

HIEBERT, Paul G., “The Flaw of the Excluded Middle”, *Missiology: An International Review* X (1) 1982, 35-47.

HIEBERT, Paul G., *Cultural Anthropology*. Grand Rapids, MI, EE.UU.: Baker Book House, 1983.

HIEBERT, Paul G., *Anthropological Reflections of Missiological Issues*. Downers Grove, IL, EE.UU.: InterVarsity Press, 1994.

INBODY, Tyron, “The Power of Prayer and the Mystery of Evil”. *Anglican Theological Review*, 81 (1) 1999, winter, 61-81. En [http://www.findarticle.com/p/articles/mi\\_qa3818/is\\_199901/ai\\_n8837587/print](http://www.findarticle.com/p/articles/mi_qa3818/is_199901/ai_n8837587/print).

KRAFT, Charles H, *Christianity with Power: Your Worldview and Your Experience of The Supernatural*. Ann Arbor, MI: Vine Books, 1989.

Kraft, Charles H, *Anthropology for Christian Witness*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.

KRAFT, Charles. H. (Ed.), *Appropriate Christianity*. Pasadena, CA, EE.UU.: William Carey Library, 2005.

KÜNG, Hans, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*. Madrid, España: Trotta. Trad. J. M. Lozano Gotor, 2007.

LARROSA, Jorge, “Algunas notas sobre la experiencia y sus lenguajes”. Seminario Internacional “La formación docente entre el siglo XIX y el siglo XXI”, Buenos Aires 28-29 de noviembre del 2003. En [http://www.me.gov.ar/curriform/publica/oei\\_20031128/ponencia\\_larrosa.pdf](http://www.me.gov.ar/curriform/publica/oei_20031128/ponencia_larrosa.pdf).

LODER, James E., *The Transforming Moment*. Colorado Springs, CO: Helmers and Howard, 1989. “Making Sense of Middle Eastern Religions”, 2003. En <http://nabatea.net/religions.html>.

MARTÍNEZ MORALES, V. M. (s.f.), “El método de las racionalidades especializadas en la labor teológica”. En [http://www.seminariodebogota.org/temas\\_estudio/seminario\\_teatologia/metodo\\_de\\_racionalidades.htm](http://www.seminariodebogota.org/temas_estudio/seminario_teatologia/metodo_de_racionalidades.htm).

MCGILL, Arthur. C, *Suffering: A Test of Theological Method*. Philadelphia, PA: The

Westminster Press, 1982.

MURPHY, Edgard, *Manual de guerra espiritual*, Nashville, TN: Betania, 1994.

PETERSON, Greg, "God on The Brain: The Neurobiology of Faith". *ChrCent* 27, 1999, January. En *Religion-online*. En <http://religion-online.org/showarticle.asp?title=503>.

PICCARDO, Horacio R., *Introducción al cuerpo epistolar del Nuevo Testamento: creciendo en lo intelectual, devocional y práctico* (Tomos 1-3). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Centro, 2006.

PICCARDO, Horacio R., Esquizofrenia cosmovisional en Latinoamérica y la concepción de Dios en la formación de su propia identidad. *Integralidad* 2, N° 1. Revista electrónica del CEMAA, 2009.

PINNOCK, Clark H., "How I use the Bible in doing theology". En Johnston, Robert K. (Ed.), *The use of the Bible in theology: Evangelical options* (Capítulo 2). Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1985. También en *Religion-Online*. En <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=9>.

PINNOCK, Clark H., *Revelación bíblica: El fundamento de la teología cristiana*. Terrassa, Bacerlona: CLIE, 2004.

PIPER, Don. y MURPHEY, Cecil B., *90 minutos en el cielo: una historia real de vida y muerte*. Miami, FL: Unilit y Grand Rapids, MI: Revell. Trad.: Baker Publishing Group, 2007.

POEWE, Karla, "The Charismatic Movement and Augustine: The Challenge of Symbolic Thought in The Modern World". *PNEUMA* 1 (11) 1989, Fall, 21-35.

POPPER, Karl R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. Trad. C. Solís, 1999.

REYES, George., "Giro hermenéutico contemporáneo: Lectura de tendencias". 2005. Recuperado el 31 de enero del 2008 de <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/reyes.htm>.

REYES, George., "El paradigma neoapostólico en

América Latina: Un diálogo hermenéutico". *Pentecostalidad*. 2006.

SANZ, Luis M. G., *Entre libertad y determinismo: Genes, cerebro y ambiente en la conducta humana*. Madrid: Cristiandad, 2007.

SCANNONE, Juan C., "Situación de la problemática del método teológico en América Latina (con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos instrucciones)". En CELAM, *El método teológico* (pp. 19-51). Documentos CELAM 136, Bogotá, Colombia, 1994.

SEYBOLD, Kevin S., "God and the Brain: Neuroscience Looks at Religion". *Journal of Psychology & Christianity* 24(2) 2005, summer, 122-129. En <http://www.thejpc.net/page/6/>

SHARPE, Kevin., *The Scientific Approaches to Love and Their Challenges to Theology*, 2005a. Recuperado el 24 de enero del 2008 de <http://www.ksharpe.com/Word/TM05.htm>.

SHARPE, Kevin., *The Empirical Approaches to Happiness and Their Challenges to Theology*. 2005b. Recuperado el 24 de enero del 2008 de <http://www.ksharpe.com/Word/TM05.htm>.

STEYNE, Philip, M. *Gods of Power. A Study of the Beliefs and Practices of Animists*. Houston, TX: Touch Publications, Inc., 1989.

"The New Science of Neurotheology". En *Neurophilosophy*, 2006. Recuperado el 25 de marzo del 2007 de: <http://neurophilosophy.wordpress.com/2006/03/16/the-new-science-of-neurotheology/> (fuera de la web).

THIELICKE, Helmut, *A Little Exercise for Young Theologians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962.

YODER, John H., "The Use of the Bible in theology". En Johnston, Robert K. (Ed.), *The Use of The Bible in Theology: Evangelical Options*. Louisville, KY: John Knox Press, 1984, Capítulo 6. También en: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=12>



### **Sobre el autor:**

Horacio Raúl Piccardo (Argentino), obtuvo la Licenciatura en Teología (1998) y la Maestría en Estudios Bíblico-teológicos (2000) en el IBBA y el Doctorado en Teología de PRODOLA. Además es Ingeniero Electrónico y en Sistemas de Control de Armas, egresado del Instituto Tecnológico de Buenos Aires (ITBA, 1984), Master en Ingeniería Electrónica (1987) del Philips Internacional Institute (Eindhoven, Holanda), y Ph.D. en Ingeniería Electrónica (1992) de la Delft University of Technology (Delft, Holanda). Es Pastor de la Iglesia Evangélica —El Mesías, en Banfield (Argentina), y se desempeña como profesor titular de Automatización Industrial en el ITBA, al tiempo que es profesor en diversos institutos bíblicos y seminarios teológicos. Ha publicado artículos profesionales en revistas nacionales e internacionales, como así también libros, manuales para institutos bíblicos, y artículos teológicos y ministeriales.



[www.cemaa.org](http://www.cemaa.org)