

**“¡Oh Señor de los cielos,
danos poder en la tierra!”**

El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina*

Heinrich Schäfer**

El fundamentalismo religioso puede ser visto como una estrategia para reconquistar simbólicamente la capacidad de acción autoafirmativa en el campo social y la legitimidad de una posición de poder social relativo como algo absolutamente propio. En situaciones de crisis², el fundamentalismo religioso responde a una pérdida de orientación en las relaciones en las que uno vive, en

* Este artículo apareció en la revista *Mesoamérica* 33 (junio de 1997), pp. 125-146. Lo reproducimos con permiso del editor.

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

1. Uso el concepto "campo" siguiendo al sociólogo francés Pierre Bourdieu. En último término proviene de la tradición fenomenológica (*Lebenswelt* según Husserl) y, por tanto, no tiene nada que ver con la ontología social. En Bourdieu se trata de conceptualizar relaciones (y) sociales en lucha por el poder, *praxis*. Por ello, el *campo* es comparable a un campo magnético con diferentes imanes, pero en forma alguna a un campo espacial confinado. En cuanto a las personas, según Bourdieu, al *campus* corresponde el *habitus*, como incorporación de las condiciones de vida que hacen los individuos a los niveles cognitivo, afectivo y corporal. De ese modo, las condiciones de vida, tanto materiales como simbólicas, de los individuos sociales (y religiosos) se deciden en un campo de lucha social.
2. El concepto "crisis" incluye la situación material y simbólica. En este sentido, una crisis puede ser inducida, tanto por un cambio material como por un cambio en las

cuanto que, de manera simbólico-religiosa³, reconstituye el poder⁴ sobre ese espacio vital. En diferentes estratos sociales, el fundamentalismo se reviste de formas (*Gestalten*) respectivamente diferentes, pero siempre plantea la postura del grupo en términos absolutos. Para ello elimina la diferencia categorial entre lo divino y lo humano. De esta manera, el fundamentalismo contribuye poderosamente al crecimiento actual del protestantismo en este continente.

Nuestro aporte consistirá en poner en relación una tesis teológica sobre el fundamentalismo con un análisis del protestantismo en América Latina o, más específicamente, en Centroamérica. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no nos ceñimos al protestantismo en cuanto tal, sino que tratamos de discutir cuál es el planteamiento adecuado de lo que es el fundamentalismo, y sacar algunas conclusiones. Nuestra investigación abarca aquellas iglesias protestantes que, gracias al distanciamiento de la Iglesia católica por parte de muchas personas en América Latina, consiguen el mayor número de adeptos: sobre todo las iglesias carismáticas y neopentecostales⁵, las pentecostales y, en parte, las evangélicas. En este trabajo, sin embargo, no voy a referirme al protestantismo histórico ni a las tendencias fundamentalistas dentro del catolicismo⁶. Sí hay que

estructuras simbólicas. De todas formas, la crisis rompe el vínculo existente entre la vida material de una persona, o de un colectivo, y el sistema simbólico correspondiente, entre la experiencia y la interpretación del mundo. Cuando esto ocurre, el campo de las relaciones se cierra a la acción y —en última instancia— a las posibilidades de reproducción de la vida.

3. Los conceptos "símbolo" y "simbólico" los uso, de nuevo, siguiendo al sociólogo de la cultura Pierre Bourdieu, quien proviene de la tradición de Ernst Cassirer, pero reinterpreta el concepto de símbolo de Cassirer desde la sociología de la cultura, o sea, en el marco de una "sociología de las formas simbólicas". Así, las formas simbólicas existen como formas colectivas para percibir y clasificar el mundo experimentado, de modo que los procesos de conocer y de reconocer una cierta "realidad" social son, al mismo tiempo, procesos de formación de sistemas simbólicos y de agrupaciones (clases) sociales y, o religiosas.
4. El concepto "poder" lo uso en el sentido amplio de —como dice Max Weber— la "posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena" (*Economía y sociedad*, p. 696). Del poder imponerse de diferentes maneras proviene la "dominación" de ciertos campos de acción.
5. "Movimiento carismático", como concepto genérico, significa aquí un nuevo movimiento espiritual en el cristianismo, surgido en Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo XX. En sentido más estricto, el mismo concepto se aplica a la corriente de este movimiento que surge alrededor de 1960, en Van Nuys, California, dentro de las denominaciones históricas, y luego en la Iglesia católica. "Movimiento neopentecostal" designa, más bien, a los carismáticos que han surgido de la tradición eclesial pentecostal desde los inicios de los años cincuenta. Recientemente, entre los evangélicos existe la así llamada "tercera ola". Los cristianos carismáticos en Centroamérica pertenecen casi exclusivamente a la corriente pentecostal.
6. El término "evangelical" designa aquí, al igual que en el inglés y en el portugués de Brasil, la corriente conservadora y tradicionalista entre los "evangélicos". De este modo, las iglesias históricas bien pueden tener un ala evangelical. Para tipificar el

subrayar que ninguna de las corrientes del protestantismo tiene por qué ser vista, en sí misma, como fundamentalista, aunque haya corrientes fundamentalistas, más o menos fuertes, en cada una de ellas. Junto a la tesis anteriormente expuesta, hay que preguntarse si el protestantismo fundamentalista, como estrategia de reconquista del poder, no se dirige, quizás, contra la vieja alianza católica entre el trono y el altar, establecida en el siglo XVI en América Latina. Digamos, por último, que, al investigar en detalle ciertos movimientos que, a primera vista, presentan visos de fundamentalismo y que en un contexto norteamericano o europeo se comportan como tales, pudiera suceder que, a la postre, no lo sean del todo.

La misión protestante en el que desde 1492 había sido el “continente católico” —dejando ahora aparte algunas excepciones con vinculaciones étnicas— comenzó en el siglo XIX. La misión que partió de Estados Unidos hacia América Latina estaba íntimamente vinculada a los intereses de la tierra madre sobre ella —lo cual no se diferencia del todo de la misión española en el contexto de la conquista del subcontinente—, pero respondía también a la manifiesta necesidad de una alternativa religiosa en los diferentes estratos sociales. Esto se refleja sobre todo en el acelerado crecimiento del protestantismo desde los años sesenta del presente siglo. Las sociedades fueron sometidas a un proceso radical de modernización, que desembocó en una crisis estructural, en gobiernos militares, en confrontaciones violentas y, por último, en una masiva pobreza. El protestantismo, a través de sus corrientes más recientes sobre todo, tales como el movimiento pentecostal y el movimiento neopentecostal, respondió de manera adecuada a la experiencia de mucha gente, y, por consiguiente, creció rápidamente. En una cierta oposición a este protestantismo está, como se ha señalado con frecuencia, el surgimiento de las comunidades de base católicas y el de la teología de la liberación, a partir del Vaticano II (desarrollo con el cual, dicho sea de paso, algunas corrientes del protestantismo histórico y del movimiento pentecostal han tenido un encuentro positivo). Con respecto a Centroamérica es posible mostrar cómo las comunidades de base, con su teología y su praxis social, fueron verdaderamente capaces de enfrentar las consecuencias de la modernización para los marginados y de replantearlas en el plano religioso⁷. Pero a

protestantismo latinoamericano según estas corrientes, véase mi tesis doctoral, *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur* (Frankfurt, Alemania: Lang, 1992); o bien, *Protestantismo y crisis social en América Central* (San José, Costa Rica Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992). En lo que sigue sólo puedo analizar muy por encima algunos problemas complejos, y por eso remito a los lectores al último trabajo mencionado, en especial para los asuntos relacionados con el fundamentalismo, el milenarismo, el movimiento carismático, la tipología del protestantismo, crisis y conversión, difusión del protestantismo en Centroamérica, etc.

7. El protestantismo, en condiciones sociales semejantes, ha crecido mucho más rápidamente en diócesis conservadoras que en las progresistas.

fines de los años setenta estallaron las protestas y las insurrecciones, la aplanadora de la contrainsurgencia militar arrolló a los países, las economías nacionales comenzaron a funcionar deficitariamente y la pobreza se transformó paulatinamente en miseria. Crecieron, entonces, de manera explosiva, los movimientos neopentecostales y pentecostales, mientras el movimiento católico era sometido a una creciente presión y perdía adeptos.

Este fenómeno se explica, entre otras cosas, por el hecho de que el carácter fundamentalista de algunas de las ofertas religiosas permite, al menos a corto plazo, una superación eficaz de la crisis. Para explicar esta relación, expondré a continuación una noción de "fundamentalismo", que está determinada por la estructura y la función (no por los contenidos)⁸.

Lo relativizado y lo absoluto

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

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

En semejante operación, ya sea por medio de la razón, de la vivencia religiosa o de cualquier otra instancia, pueden distinguirse tres pasos. En primer lugar, el individuo, a partir de sus intereses y necesidades, sale de su situación y entra

8. Para la comprensión de este concepto véase el artículo, más reciente que el presente aporte, "Fundamentalism: Power and the Absolute", en *Exchange* 23, 1 (1994) pp. 1-24.

en relación con una representación de lo divino; o sea, las personas leen la Biblia o el Corán, buscan una vivencia extática o alguna otra experiencia comprendida como revelatoria. Así, esta representación de lo divino forma parte de su "mundo" emocional y racional.

Después, el individuo entabla una relación inmediata con el objeto religioso (lo divino). La distancia entre el objeto y el sujeto (actor) —que "experimenta" o "conoce"— queda abolida: en la interpretación del texto sagrado se proclama una supuesta inmediatez de la razón, en lugar de una conciencia hermenéutica; en el rito acaece la fusión extática en vez de la adoración.

En un tercer momento, el individuo adjudica una nueva cualidad al objeto de su accionar religioso, la de lo absoluto. De esa forma, el fundamentalismo rompe la diferencia categorial entre lo divino y lo humano, la fe y la visión, la confianza y la gnosis. Transforma lo propio de los individuos (en definitiva, sus necesidades y sus intereses) en algo absoluto con validez universal. Esto ocurre, primero, al acercarse al texto o a la experiencia sagrada a partir de precomprensiones (las cuales pasan desapercibidas la mayoría de las veces a los mismos sujetos) y determinadas por la propia posición (personal, social, política, etc.), transformando así el texto o la experiencia en un espejo —si bien opaco— de los intereses propios. Y, segundo, al adjudicar validez absoluta y universal a esta experiencia cognitiva o emocional, necesariamente particular. El fundamentalismo religioso (ya sea de corte protestante o católico) usa la alteridad sagrada como vía para recuperar lo propio de manera nueva, o sea, como algo sagrado.

Lo otro y lo ajeno, por tanto, nunca pueden ser sagrados para el fundamentalismo; en relación a lo propio se trata siempre de algo ilegítimo e impío. De ahí la estricta separación entre lo interno y lo externo en los círculos fundamentalistas. En los sistemas religiosos fundamentalistas simplemente se expresa, o se refleja, el propio interés por sobrevivir en medio de la crisis o por mantener o ampliar el poder, pero sin una transformación cualitativa a través de una elaboración teológica, como sería el interés por la supervivencia del otro (en cuanto tal) o en una renuncia consciente al poder. La expresión religiosa de lo propio es más bien, para las diferentes formas de fundamentalismo, la única interpretación válida del mundo, y por eso también la base para la única forma legítima de encontrarse con el mundo: es ejercer poder sobre él y asimilar sin miramientos lo ajeno a lo propio. De ahí que la praxis social del fundamentalismo resulta, a la vez, radical y orientada hacia el poder.

En sentido sociológico, el fundamentalismo como concepto designa la transformación de una experiencia de crisis en otra de adquisición de poder. El fundamentalismo, como modo operativo del conocimiento, reconquista —a nivel de sistemas simbólico religiosos— la capacidad (el "poder") para actuar sobre el mundo, que se encuentra amenazada en el campo personal, social, eco-

nómico y político. Las relaciones sociales adquieren nuevos significados y los individuos entran en nuevas relaciones recíprocas. Por medio de la nueva interpretación religiosa de la situación social o personal, al creyente se le hacen accesibles nuevas perspectivas de acción frente a la crisis, nuevos medios para su superación e incluso una legitimación de medios que antaño habían sido rechazados. Así, en el fundamentalismo religioso, como en cualquier otra religión, se trata de una técnica para la reconquista simbólica y práctica del mundo. El elemento crucial específico del fundamentalismo es simplemente que, en esta reconquista religiosa del campo de acción, los fundamentalistas, como decíamos antes, reclaman para sí una identificación con lo absoluto. Esta pretensión, y la convicción consecuente, les concede a ellos y a sus sistemas religiosos la capacidad para causar un impacto decisivo en situaciones de crisis especialmente profundas o en situaciones de agudo contraste entre una leve crisis y exigencias y metas desmedidas.

El fundamentalismo religioso transforma, pues, la experiencia de crisis social y personal en una experiencia religiosa de poder, en una nueva visión del mundo y en una nueva posibilidad para la superación práctica de la crisis, incluso a través de la búsqueda del poder social, si ése es el caso. De esa manera bien podría designársele como un medio para la reconquista simbólica del mundo, en cuanto espacio absolutamente propio. Esto puede ocurrir de diferentes formas, según sea la mediación de la que se hace uso o según sea la situación social de los adeptos a una determinada forma de fundamentalismo.

En el protestantismo centroamericano, las estrategias fundamentalistas se sirven principalmente de la mediación de la tradición evangélica, pentecostal y neopentecostal. La postura evangélica no se distingue mucho de la del fundamentalismo clásico de Estados Unidos de principios de siglo. Dicha postura incorpora la situación soteriológica fundamental de una antigua clase media que se enfrenta a la modernización, que se encuentra al borde de la ruina y pugna, por lo tanto, por detener, al menos simbólicamente, tal desarrollo social, refugiándose en una hermenéutica escriturística ahistórica, vinculada al modelo epocal antihistórico del dispensacionalismo.

La postura evangélica tiene una importancia relativamente menor y, además, su influencia es decreciente, si se toma como parámetro la penetración del movimiento pentecostal y neopentecostal. Por razones de espacio no trataré el evangélicismo, sino que me centraré, en primer lugar, en el fundamentalismo carismático. Con la experiencia inmediata del Espíritu Santo en la glosolalia, el movimiento pentecostal clásico abrió un acceso empírico propio a lo absoluto. Esto fue incorporado y transformado posteriormente por el movimiento carismático. No todos los pentecostales y carismáticos son fundamentalistas, pero su enfoque puede ser comprendido (y en muchos casos lo es) de tal manera que los convierte en fundamentalistas.

El Espíritu contra el demonio

Para la concepción fundamentalista de la experiencia espiritual, compartida por gran parte del movimiento neopentecostal en América Latina, es válido, al igual que para el fundamentalismo clásico, el mismo principio empiricista: experiencias religiosas, tales como, por ejemplo, hablar en lenguas (glosolalia), danzar en el Espíritu, profetizar, hacer curaciones milagrosas, entre otras cosas. Todas ellas son concebidas como presencia *inmediata* del Espíritu Santo, como acción “sobrenatural” de Dios, que a partir de lo “sobrenatural” irrumpe desbordando los límites de lo natural, tanto del sentimiento como de la razón, identificándose con los creyentes y dándoles participación en lo absoluto: por medio de la experiencia “poseen” el Espíritu Santo. Aquí lo más importante es —sobre todo en la tradición del movimiento de santidad Keswick— el estar “lleno” del Espíritu o de su poder, más que la purificación a través del Espíritu —como mantiene la tradición wesleyana. “El que cree es salvo. Mas en algún culto... tendría que estar recibiendo la investidura del poder... Un 80 por ciento (de la comunidad, HS) tiene al Espíritu Santo” (Entrevista 92, Pastor). Un dentista neopentecostal de Guatemala cuenta: “Brotan nuevas lenguas, no es un emocionalismo, permanecen, me edifican, me hacen sentir que realmente yo soy un ente sobrenatural con Dios; creado a Su imagen y Su semejanza” (Entrevista 58/87, Dentista).

El empirismo subyacente, que piensa según las categorías de las ciencias naturales, no puede imaginarse la acción de Dios de otra manera que no sea extra o sobrenatural. Por ello, a partir de la experiencia religiosa sus adeptos deducen el conocimiento de un mundo “sobrenatural”, de una “realidad” en la que —y éste es un nuevo paso— los conflictos del mundo natural son representados como conflictos sobrenaturales. De la “realidad” de Dios se deduce, por lógica, la “realidad” de Satanás. Esto lleva a presuponer un conflicto de fondo entre Dios y su adversario Satanás (que en su relación con los hombres es igualmente poderoso), así como entre sus respectivos poderes. Los creyentes participan en esta lucha a través de su identificación con el Espíritu. “Hermano”, dice un predicador, “estamos ante la realidad de los ministros del diablo con poderes extraordinarios y sobrenaturales... ¡Y somos ministros de Dios, del Todopoderoso! ¡Imagínese! Ahora, lo que yo creo, hermano, es que estamos a punto de un enfrentamiento a nivel mundial de los poderes satánicos, sus ministros y los poderes genuinos de los ministros de Dios” (Sermón 97, “Apóstol”).

En el plano “sobrenatural” se escinde el mundo entre el bien y el mal; ambos están en pugna; lo otro, lo ajeno, es el adversario, mientras que lo propio se transforma en lo absolutamente bueno. Identificarse con el lado bueno de lo absoluto, poder cerciorarse de ello y sentirse revestidos de su poder, adquiere para los miembros un significado central: “¡Qué hubiera sido de Moisés y Aarón si ellos no llevan poderes, si sólo hubieran llevado palabra! En realidad, herma-

no, los poderes de Moisés y Aarón superaron a los poderes de los magos" (Sermón 97). De ello se deduce: "No puedes ir a todas partes con autoridad a menos que la persona de Cristo sea una experiencia interior, las Escrituras te estén abiertas, tu entendimiento esté abierto y el poder esté sobre tu vida... ¡Vayan a enfrentar a Satanás, vayan a enfrentar a los demonios, vayan a enfrentar a todas las dificultades habidas y por haber! ¡Tomen poder!" (Sermón 106, "Apóstol").

Los conflictos sociales, representados en el plano "sobrenatural" como antagonismo cosmológico fundamental, se proyectan a su vez —comprendidos ahora de esta nueva forma— sobre el plano social. "Guatemala tiene en sí misma su pueblo escogido. Satanás también tiene pueblo aquí, a Egipto. Este es Israel y Egipto dentro de Guatemala" (Entrevista 118, mujer de negocios). La ganancia es que ahora la posición propia de los individuos aparece como legitimada y autorizada por Dios. El poder recibido por el Espíritu se traduce en fuerza para luchar en medio de los conflictos presentes: "¡Oh Señor del cielo y de la tierra, danos poder en la tierra! Porque el poder en el cielo no va a ser admirable tanto como aquí, amén!" (Sermón 109, "Apóstol").

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

Este fundamentalismo apela a la situación soteriológica fundamental de personas de clase media alta y de clase alta, sobre todo de los sectores modernizantes. Desde mediados de los años setenta, estas clases se sienten amenazadas en sus posibilidades de ascenso social por múltiples y violentos conflictos. Los adversarios sociales de estos círculos, que propugnan la industrialización neoliberal, son, por una parte, la vieja oligarquía terrateniente, que en muchas partes controla el ejército, si bien no el Estado, y, por otra parte, el movimiento popular en la forma de sindicatos, asociaciones campesinas, movimien-

los indígenas y guerrillas. La decadencia y los conflictos han provocado en esta clase hondas heridas psíquicas y han causado perturbaciones que se sanan y resuelven por medio de la espiritualidad neopentecostal, en el marco del sistema de creencias anteriormente esbozado. La absolutización de lo propio en el contexto de una pugna "sobrenatural", junto al consiguiente acceso al poder, lleva a solucionar los problemas sociales en el campo simbólico religioso y crea las condiciones subjetivas para una praxis social ofensiva.

La negación absoluta

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

Muchas de las grandes iglesias misioneras pentecostales se orientan según la expectativa de un rapto inminente de la Iglesia, que la sacará del mundo. Estos cristianos modifican su experiencia: de la alteridad (el "mundo" pecaminoso) que les niega todo derecho a existir pasan a la esperanza de que esa alteridad (el "mundo") pronto será negada: el rapto de la Iglesia hacia el cielo y la aniquilación del mundo. Con ello, la experiencia fundamental de que el mundo es completamente malo y niega la vida se convierte, en sí misma, en condición de la esperanza salvífica: "La misma Biblia lo dice de que cuando el fin del mundo se acerca, todo esto acontecerá. Tiene que haber guerra, tiene que haber violencia, tiene que haber muchas cosas. Y muchos van a sufrir de hambre, porque no hay para dónde. Entonces Cristo dijo: 'Cuando veis estas cosas ya es porque el reino del Señor está cerca' (Mc 13, 29)" (Entrevista 12, trabajador informal

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

indígena). Más drásticamente aún: "¿Qué haríamos nosotros, esperando la venida de Cristo y de repente ya no hay guerra y viene abundancia de comida? ¡Entonces seríamos mentirosos y haríamos mentiroso a Dios!" (Entrevista 41, celador).

Esto refleja bien que se toma en serio la situación soteriológica fundamental de desesperación frente a las condiciones de vida, y que a los afectados se les posibilita soportar con dignidad una situación que se experimenta como inexorable. Cuando de esta experiencia se deduce una visión de lo absoluto como promesa, ello no ocurre en un sentido fundamentalista, lo cual se confirma por que la mayoría de los miembros de estas iglesias no consideran consumada aún su unión con lo absoluto: se encuentran más bien en una expectativa escatológica premilenaria; y bien pueden perder su salvación (así lo plantea el arminianismo que sostienen), si no obran con temor y temblor para poder salvarse¹⁰. Todo esto implica que con un pequeño cambio de la situación social también se pueden transformar los elementos de esta soteriología escatológica, abriéndola hacia lo otro, hacia "el mundo". Este sistema teológico no está, pues, de por sí, cerrado herméticamente a lo ajeno, a lo otro.

Sin embargo, también puede darse una identificación fundamentalista de lo propio con lo absoluto, como cuando se abren perspectivas de transformación del mundo, de cambiar una situación de desesperación, pero éstas no se aprovechan, porque aun entonces se mantiene la expectativa del rapto inminente junto con la negación generalizada del mundo. Eso es lo que sucedió a principios de los años ochenta en Nicaragua, bajo la presión de la dirigencia de las Asambleas de Dios. En la fundamentación teológica del movimiento hacia una postura fundamentalista juega un papel central el hecho de que las teologías pentecostales oficiales a menudo han dejado tras sí, desde hace tiempo, la fuerte efervescencia y la carencia de sistematización bíblica del premilenarismo de las clases bajas, y han concentrado su expectativa anhelante en el rígido esquematismo del modelo epocal dispensacionalista de Darby y Scofield. Este modelo se prestó, desde su formulación, a domesticar la imprevisibilidad premilenarista, pues no tiene ningún interés serio en el fin de la historia, sino que está friamente interesado en su estancamiento. Cuando el premilenarismo auténtico se vuelve dispensacionalista, entonces, en la expectativa del fin inminente de los tiempos se introduce un fundamentalismo escatológico¹¹. Los promotores de este modelo epocal

10. Aquí digamos sólo que dicho arminianismo no ejerce del todo la función de una ley que mata, sino la de un evangelio que vivifica y confiere dignidad.

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

dispensacionalista —al igual que en el fundamentalismo clásico— son sobre todo las autoridades eclesiásticas, los pastores y los laicos de clase media. Pero cuando la membresía, en situación de frustración se deja guiar por este modelo y no percibe, por ello, oportunidades objetivas para cambiar su situación social, entonces habrá que hablar, en sentido estricto, de una absolutización de la propia posición (como Iglesia), aunque se trate, claramente, de un concepto alienado de lo propio.

Es notable, además, que la pneumatología y las manifestaciones del Espíritu en el culto tienen poca importancia en la mayoría de las agrupaciones pentecostales establecidas. A menudo se las asocia con el ministerio o con la obediencia a la autoridad eclesiástica: “Y yo, en cuanto a la manifestación del Espíritu Santo, en todo el tiempo de mi perseverancia (en la Iglesia, HS) he tratado de someterme a Dios, pero solamente he recibido la unción¹². Ahora, la manifestación, o sea, el bautismo del Espíritu Santo, no lo hemos contemplado en la Iglesia” (Entrevista 53, habitante de un barrio marginal).

Nuevo lenguaje

Las pequeñas agrupaciones pentecostales independientes se diferencian claramente en este punto. En ellas, la pneumatología ocupa un lugar central en la forma de glosolalia y del éxtasis durante el culto. Generalmente, las iglesias son muy pequeñas y el desarrollo doctrinal está muy vinculado a la situación soteriológica fundamental que vive su membresía y es, por lo tanto, flexible y plural. A continuación voy a exponer el caso de una pequeña congregación indígena campesina, cuya situación soteriológica, frente a la miseria creciente y a la represión militar, se caracteriza por una experiencia de inviabilidad y enmudecimiento total.

La experiencia religiosa de la presencia del Espíritu Santo en el culto pone a los miembros en una nueva relación con su experiencia cotidiana, puesto que los coloca en contacto con lo absoluto. Pero eso no ocurre de tal manera que absolutice o exalte una posición de relativo poder social, como es el caso en las iglesias neopentecostales. La experiencia del Espíritu en el culto contradice más bien la experiencia de una negación total de posibilidades de vida y de acción en su cotidianeidad. “Entonces las mujeres entraron en oración y sintieron la presencia del Espíritu Santo. Una hermana, que hablaba en lengua, hasta habló en inglés, inglés o no sé, yo no puedo, hermano, cómo se llama pues, no puedo explicarlo, solamente Dios lo sabe, ¿verdad?¹³. Entonces, como le digo yo pues,

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

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

de que allí donde se sienta la presencia de Dios" (Entrevista 14). Dios, por lo tanto, todavía está presente en un mundo completamente impío; aún se le puede hablar en la glosolalia. Simultáneamente, la glosolalia es una transformación simbólico religiosa del enmudecimiento que se vive en una experiencia de articulación. Una vez que los miembros se han habituado a esta habilidad de articulación simbólica, la pueden aplicar también al campo de las relaciones sociales.

Por ejemplo, en un culto al cual asistí, el predicador interrumpió a unas mujeres en oración extática, porque quería predicar "la Palabra de Dios". Las mujeres inicialmente cedieron ante su intervención tajante, pero al finalizar el culto, un grupo de miembros de la comunidad —sobre todo estas mujeres— le exigió al pastor que en el futuro se abstuviera de semejante comportamiento. Un miembro de la comunidad comentó luego: "...es muy necesario que se deje la libertad al Espíritu Santo, que obra en cada uno de nosotros o en la congregación en la que estamos. Pero si hay uno que dice: '¡No, momento, momento, momento!', pues Dios no va a obrar. Ya uno, pues, no es espiritual, sino que ya es pura carne y siendo carne es cuando uno dice: 'No, porque yo tengo que predicar'" (Entrevista 14). La glosolalia se perfila de este modo como una protesta simbólica contra la prohibición a hablar y como fuente de poder para hablar, aun más allá de los límites de la Iglesia.

Orando en lenguas y sintiendo la presencia de Dios en la comunidad, acontece la absolutización del poder de Dios (!) para hacerse presente en una situación humana de perdición y muerte y para dar la palabra a los mudos. (Nótese la íntima conexión entre la teología de la cruz y la de la resurrección referidas a la experiencia.) En esta experiencia religiosa Dios, sin embargo, permanece en su alteridad y no es subsumido en lo propio. Aun cuando la comunidad se opuso a la interrupción de la oración en lenguas por parte del predicador, la presencia del Espíritu no se considera posesión del que cae en éxtasis, sino como un regalo de Dios en una situación determinada: "Por eso se necesita dejar el Espíritu de Dios en libertad, para que podamos, pues, obtener de lo que Dios nos regala. Porque no es una cosa comprada ni vendida, sino que únicamente es gratuita. ¡Regalada!" (Entrevista 14). En esa forma, la presencia del Espíritu, a pesar del acto de identificación con él durante el éxtasis, no se transforma en la base de un dualismo cosmológico especulativo entre Dios y Satanás, entre lo interno y lo externo (por más que, naturalmente, también pueda hablarse de Satanás). Por el contrario, el Espíritu vincula lo interior con lo exterior, el corazón del creyente con la creación de Dios¹⁴, como subraya mi interlocutor indí-

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

gena, a partir de una visión: “Entonces de lo que más a mi me toca (en la Escritura, HS) es esto: en el principio, Dios creó los cielos y la tierra, formó el hombre, formó la mujer. Pero el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de la tierra; pero hoy se está moviendo en cada corazón, porque hablamos con Dios, porque cantamos a Dios...” (Entrevista 14).

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

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

La sociedad

Al situar estas corrientes del protestantismo en las condiciones sociales latinoamericanas que las contextualizan, o sea, en una situación social y política muy polarizada, lo primero que llama la atención es que al mencionado "ecumenismo de la vida" se contraponen un "ecumenismo del poder", o más exactamente, un ecumenismo del poder neoliberal en expansión. Para el nuevo desarrollo religioso en América Latina es sintomático, por lo tanto, que el catolicismo y las diversas iglesias protestantes comiencen a superar sus frentes genéricos confesionales y a relacionarse mutuamente alrededor de determinados intereses y movimientos sociales, de forma más diferenciada y orientada hacia proyectos concretos y con un impacto teológico variable.

En el movimiento neopentecostal y en el católico carismático se encuentran sectores sociales con intereses económicos neoliberales y con un programa político de incorporación de América Latina a la cultura nortatlántica. De parte de las iglesias neopentecostales, este proyecto político es visto a menudo como una "reforma": "Estados Unidos, Inglaterra, todo fue fundado dentro de un cristianismo evangélico y son naciones que a pesar de los errores, siguen siendo grandes potencias" (Entrevista 59/87, Dentista). Aquí, el cristianismo, o mejor dicho, su vertiente neopentecostal, es comprendido como fundamento de la prosperidad económica de los miembros de estas iglesias. Para imponer los modelos neoliberales en contra de la mayoría de la población del tercer mundo, se necesita una buena dosis de violencia estatal y paraestatal, la cual es legitimada por muchos miembros y dirigentes de las iglesias neopentecostales como una forma de exorcismo de los poderes demoníacos de las naciones¹⁵. Los contactos ecuménicos entre el movimiento neopentecostal y el movimiento católico carismático son sorprendentemente estrechos —teniendo en cuenta los rígidos frentes tradicionales existentes entre el catolicismo y el protestantismo en América Latina—, aunque en el neopentecostalismo exista, a la vez, un distanciamiento respecto al catolicismo oficial: "No quisiera sentarme con un dignatario católico a la par, pero sí con cualquier católico que haya nacido de nuevo, yo quisiera compartir y tener relación... Tuve aquí, hace dos semanas, a un prominente católico, un hombre... finquero de la costa sur... Su experiencia de conversión hará unos meses, siendo de la Iglesia católica, debido al trabajo del movimiento carismático" (Entrevista 69/78, Pastor). Dada la posición social de sus miembros, para este "ecumenismo de la expansión del poder" hay cada vez mayores posibilidades para influenciar la política, el ejército y la economía del subcontinente.

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

El “ecumenismo de la vida”, en cambio, se pone en marcha más lentamente, por lo que parece. Esto se explica, entre otras cosas, por la represión militar y por la situación económica. En los años setenta fueron sobre todo las comunidades de base católicas las que organizaron la resistencia política, colaborando con otras organizaciones. La virulenta contraofensiva militar de los años ochenta, a través de las medidas gubernamentales de contrainsurgencia, hizo que la abierta identificación con este movimiento religioso fuera peligrosa, desviando a las personas comprometidas de la resistencia política a una articulación simbólico religiosa de resistencia e hizo que las iglesias protestantes figuraran como alternativa religiosa. Además, el premilenarismo pentecostal y el dispensacionalismo fundamentalista se ofrecían como explicaciones plausibles de la incontenible depauperación. A partir de estas realidades se configura un frente que sólo puede ser superado lentamente y tan sólo allí donde la dirigencia eclesiástica fundamentalista no bloquee tal desarrollo. Además, muchas personas se ven forzadas, por su situación desesperada, a retirarse completamente del compromiso, de modo que la transformación del mundo, como campo de una praxis ecuménica común y de un aprendizaje ecuménico, queda vedado. No obstante, siempre hay una colaboración ecuménica, esporádica pero creciente. Los grupos pentecostales pequeños, sobre todo en el medio indígena y negro, a partir de su pneumatología vivencial, recobran un espacio cada vez más importante dentro de un “ecumenismo de la vida” y se orientan hacia la solución práctica de los problemas apremiantes de la existencia precaria que llevan. Dentro del protestantismo surgen, además, organismos interconfesionales, que trabajan a favor de este ecumenismo, como por ejemplo, la asociación de comunidades de diversas confesiones de Guatemala (CIEDEG). En este contexto, cabe mencionar también la creciente disposición de iglesias pentecostales a participar en el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

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

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

El quehacer teológico

Teniendo en cuenta esta situación se pueden formular algunas consecuencias para el quehacer teológico de los cristianos interesados en el ecumenismo de la vida. La reflexión teológica contemporánea en América Latina ya no está muy configurada por los tópicos clásicos de la teología de controversia: las contradicciones entre el catolicismo y el protestantismo, así como entre el liberalismo y el fundamentalismo. Esta constelación de tópicos se está desmoronando por el hecho de que las fronteras confesionales ya no se acatan —en la praxis de la fe cristiana, sobre todo en el protestantismo— a no ser por la autoafirmación de élites eclesiales. Teológicamente, más bien es importante el hecho de que es desde las bases, desde los contextos concretos de la praxis de la fe —y de acuerdo también al ritmo de crecimiento de nuevos movimientos sociales en la sociedad civil—, como se está reorganizando el campo religioso. Desde ahí se plantea —hoy más que nunca— el desafío para reformular el quehacer teológico como una búsqueda comunitaria de respuestas cristianas a las diversas necesidades religiosas y vitales (prácticas) que se experimentan en contextos muy variados; es decir, se impone el desafío de re-examinar y reconstruir el quehacer teológico por lo que toca a sus propias condiciones de producción y a un método teológico que combine el contexto social y el conocimiento teológico de manera sistemática, transparente y justificable. Según el conocido esquema de ver, juzgar y actuar, la tarea sería la de profundizar más en los detalles de la relación entre ver y juzgar. Un examen crítico, epistemológico y sociológico de las condiciones de producción teológica revelaría, entre otras cosas, la necesidad de métodos específicos (que van más allá de lo acostumbrado en teología) para

entender la teología implícita de las tradiciones orales del cristianismo (cuya importancia, por lo que toca al movimiento pentecostal, fue resaltada por Walter Hollenweger hace ya treinta años) a partir del estudio de sermones, entrevistas y prácticas rituales. Sólo así —distinguiendo bien los diferentes campos de producción teológica, las diferentes dinámicas sociales e intereses dominantes y las diferentes formas de expresión de cada uno— puede darse un diálogo y un proceso de aprendizaje crítico y autocrítico entre la teología académica y las diferentes corrientes de las "teologías del pueblo" que están surgiendo. Sólo así se evitará una mera adaptación de fragmentos discursivos a contextos ajenos, y, por lo tanto, se evitarán los trastornos y la alienación teológica y pastoral.

Ante el fenómeno del fundamentalismo, este método permite —como hemos visto— entender el "fundamentalismo" de corrientes religiosas que llevan tal etiqueta, ante todo como una estrategia de recuperación de campos de acción autónoma y de dignidad humana, en situaciones de crisis vitales. Situando los discursos teológicos de estos individuos religiosos en el contexto concreto de las relaciones de poder social, ha sido posible detectar el significado socio-teológico de los discursos. Y esto ha permitido distinguir entre movimientos de base con matiz fundamentalista (llamémoslos para-fundamentalistas) y movimientos propiamente fundamentalistas, siendo el criterio de distinción teológica y social el acceso de cada uno de esos movimientos al poder social (y con eso al poder discursivo sobre sectores sociales en términos de hegemonía) y la extensión de éste frente a otros sectores sociales y religiosos. Sólo detectando el "sentido social" (Bourdieu) de los sistemas simbólico religiosos de lo que se llama fundamentalismo, se detecta su sentido teológico, y con ello se puede ir distinguiendo entre posibles interlocutores para un diálogo y una praxis ecuménica, por un lado, e individuos fundamentalistas, por el otro, con los cuales difícilmente se puede llegar a un entendimiento. Además, se pueden sacar a luz las teologías implícitas y las contextuales, identificando así elementos teológicos válidos, que puedan servir, en principio, para un diálogo teológico, en conexión con aspectos prácticos; y válidos también para ayudar a una cooperación práctica.

Esto vale también para el análisis de los diferentes pentecostalismos que se han examinado en el presente ensayo. Sólo un método de análisis contextual saca a luz los distintos significados que pueden tener los mismos elementos discursivos y las mismas prácticas en diferentes contextos. Esto parece una banalidad; sin embargo, sólo teniéndolo metódicamente presente en las reflexiones teológicas, se evita la equivocación y el trastorno de los conceptos. No es suficiente retomar algunos elementos de la espiritualidad de un movimiento religioso creciente (por ejemplo, la glosolalia, el éxtasis, la referencia primordial al Espíritu Santo, la expulsión de demonios, la sanidad divina, etc.) desde otro contexto de producción teológica para ir formulando una "nueva" teología. Un diálogo serio con tales movimientos crecientes toma en serio sus propuestas religiosas, analizándolas dentro de su contexto de uso y destacando —primero y

por lo menos para sí mismo— las diferencias entre las posiciones para captar bien la dinámica de cada una de ellas. Una propuesta teológica propia, por otro lado, tiene que tener en cuenta las condiciones reales de producción teológica, sobre todo en dos puntos. En primer lugar, tiene que contar con la diferente posición entre los que producen “teología” y forman “teólogos”, por un lado, y los movimientos eclesiales populares, destinados a trabajar con tales teólogos formados, de modo que cabe preguntarse, ¿quién es “nosotros”? cuando los teólogos dicen, por ejemplo, “nosotros tenemos que resaltar la importancia del Espíritu Santo”. En segundo lugar, tiene que concentrarse en el significado contextual de los signos teológicos y, por tanto, antes que nada, en el análisis de la necesidad religiosa prevaleciente en el contexto que se debate, de modo que no interesan tanto los conceptos teológicos (el Espíritu Santo, el reino de Dios, etc.) en cuanto tales, sino su uso y su función liberadora dentro de determinados contextos. Un análisis contextual, como el que subyace a este ensayo, muestra, por el contrario, que el significado de los conceptos varía considerablemente con sus contextos de uso. En este sentido, el denominador común de una teología comprometida con el ecumenismo de la vida, no puede ser el uso de ciertos conceptos teológicos como tales. El denominador común debe ser más bien la decisión misma de empezar el quehacer teológico (y con ello, la formación teológica) por los desafíos concretos presentados por los diferentes contextos de lucha y la búsqueda de su significado teológico, según el testimonio de Jesús de Nazaret.