

Hacia una crítica de la razón wesleyana. Del wesleyanismo colonial nordatlántico al wesleyanismo mesiánico materialista

Mtro. Pedro Zavala-Ch.¹

Hay momentos para recitar poesías y hay momentos para boxear.

Roberto Bolaño

The greatest crimes in the world are not committed by people breaking the rules. It's people who follow orders that drop bombs and massacre villages. As a precaution to ever committing major acts of evil it is our solemn duty never to do what we're told, this is the only way we can be sure.

Banksy

Abstract

En este artículo intentamos la realización de dos lecturas críticas del cristianismo y la razón wesleyana. Esto es, la visión analítica de sus condiciones de posibilidad. La primera, una lectura histórico-crítica del cristianismo y su inversión. La segunda, una lectura crítica de su epistemología, como la base fundamental de su proceder práctico y eclesial, esto es, político. Lo anterior como método de pensar una crítica de la razón wesleyana en términos de teología, eclesiología y práctica del metodismo en la actualidad. Para lo anterior nos adentramos en una lectura decolonial a partir de las tesis de Enrique Dussel, Boaventura De

¹ Ciudad de México, 1981. Escritor, filósofo, teólogo y fotógrafo. Decano Académico del Seminario Metodista “Dr. Gonzalo Báez Camargo” en la Ciudad de México. Presidente del Consejo Editorial de la Casa Unida de Publicaciones (CUPSA), la Editorial Metodista en la Ciudad de México. Doctorando en el programa de Estudios latinoamericanos (Filosofía e historia de las ideas en América latina) por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro en Estudios latinoamericanos (Filosofía e Historia de las ideas en América latina) por la misma universidad. Bachiller y Licenciado en Filosofía (*Summa cum laude*) por la Universidad Pontificia de México (UPM). Realizó estudios de Teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, de la Compañía de Jesús en la Ciudad de México, así como en el Colegio de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús (CET, SJ) y en diversas instituciones teológicas en México y América Latina. Visitante honorable de la Ciudad de San Salvador, El Salvador, C.A. (2005); Bridwell Library Research Fellow, SMU, Dallas, Tx. (2014); Becario del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, México (CONACYT, 2011-2013); y Becario del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México (CONACULTA) en su programa Jóvenes Creadores (2017) en la categoría de novela. Ganador del Premio Penguin Random House – Mauricio Achar (2018) con la novela *All in, Sinatra*. Tiene su sitio web en www.petez.org. Su último libro lleva por nombre *Abajo los muros. Perspectivas wesleyanas en el mundo contemporáneo*.

Souza Santos, Franz Hinkelammert, Immanuel Wallerstein, Edgardo Lander, Walter Mignolo entre otros. A su vez, rescatamos la idea del mesianismo materialista desde la perspectiva de Walter Benjamin, pero desde nuestra lectura latinoamericana. De esta forma ahondamos en lo que llamamos la inversión del cristianismo y el eclipse del mesianismo. A partir de las lecturas que realizamos. En una segunda parte ahondamos en una propuesta actual práctico-política, a partir de la crítica que emprendemos.

1. Las inversiones del cristianismo. Intento de una lectura histórico-crítica

En este punto intentamos desarrollar de forma apretada, el argumento al que denominamos como inversión del cristianismo. Si bien es conocido desde distintas aristas y autores, nosotros seguimos en su desarrollo para esta ocasión, la perspectiva de pensadores latinoamericanos como Franz Hinkelammert (1931)², Enrique Dussel (1934)³ Boaventura de Souza Santos⁴ (1940) y Leonardo Boff⁵. El anterior, que en distintas obras podríamos resumir, realiza la siguiente afirmación y algunas variantes, que bien pueden señalar el objeto de este punto: el centro de la predicación de Jesús fue el Reinado de Dios (βασιλεία τοῦ θεοῦ) y no la Iglesia. El primero, utopía de revolución total y reconciliación de toda la creación. El segundo, la institucionalización del proyecto que trajo consigo una serie de repercusiones políticas y sociales de considerable importancia.⁶

Enrique Dussel, por su parte, dirige su atención a la epistemología colonial entrelazada con la epistemología de la teología cristiana. La misma que, llevó al mesianismo original hacia la institucionalización del cristianismo, traicionando en este primer momento el mensaje y proyecto de Jesús: el βασιλεία τοῦ θεοῦ. Transformándolo en Iglesia-institución-imperial-europeizante. De esta forma, la noción colonial presentará a ambas (mesianismo y cristiandad) en un plano temporal lineal. En el que la Iglesia-institución es el estado natural siguiente de maduración de un proyecto. En este caso el de Jesús y sus discípulos y discípulas. Eclipsando, invisibilizando e incluso omitiendo, las condiciones histórico-políticas que lo han permitido consolidarse, como cristiandad central y opresora. Intentamos ahora, pues, reconstruir aquí dicho argumento de forma breve para este evento.

1.1 Primera inversión. Del cristianismo a la cristiandad. Primeramente habrá que señalar que la comunidad del Mesías (Χριστός) primitiva, fue en sí una secta judía proselitista. Es decir, un grupo con apertura hacia los *goím*⁷ y a su vez, con un mensaje

² Cfr., HINKELAMMERT, F., *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, Costa Rica, 1981.

³ Cfr., DUSSEL, E., *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, AKAL, México, 2015; Cfr., DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 2011; Cfr., DUSSEL, E., *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.

⁴ Cfr., DE SOUSA SANTOS, B., *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Editorial Siglo XXI, México, 2015; Cfr., DE SOUSA SANTOS, B. – MENESES, M.P., *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, España, 2004.

⁵ BOFF, L., *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander, 2001, p. 27.

⁶ Cfr., BOFF, L., *Ibid.*

⁷ Los no judíos.

concreto: el βασιλεία τοῦ θεοῦ. La historia nos recuerda también, que esta secta ganó prontamente simpatizantes entre los pobres, los oprimidos, los esclavos, así como entre otros grupos mayoritarios del Impero helenístico-romano.⁸ La otra secta judía, una constituida en torno a la Ley, la sinagoga, desde la diáspora y exilio en Babilonia conservó sus costumbres sin incorporar a los *goím*.⁹ Sabemos también, que esta secta mesiánica constituida posteriormente en iglesia (cristiana) se opuso profundamente en su origen, al Imperio helenístico-romano. Negándole al παντοκράτωρ, el todopoderoso emperador e hijo de dios, pontífice máximo, la pretensión de ser una mediación con lo divino.¹⁰ Y arrebatándole de esta forma toda dignidad y poder. Así, los mesiánicos (Χριστιανοί) secularizaron al Imperio romano desacralizándolo.¹¹

Posteriormente los hombres y mujeres bajo el signo del Cristo fueron perseguidos y acusados de ser ateos ante los dioses romanos.¹² Murieron bajo la mano del poder, con todo tipo de tortura durante algunos siglos.¹³ Fue hasta el siglo IV a.e.c. que Constantino y su labor por vencer a los Césares, después de la muerte de Diocleciano, quien dialogó con los mesiánicos para dar libertad a su culto. La resolución: de ser una secta de perseguidos a ser un grupo tolerados y posteriormente, convirtiéndose en hegemonía al interior del Imperio. En este sentido entendemos el surgimiento de la cristiandad y la supresión del cristianismo/mesianismo. Esta, de forma breve, es desde nuestra exposición sucinta lo que comprendemos como primera inversión del mesianismo. Que va de lo mesiánico al cristianismo hegemónico triunfante.¹⁴ No es ociosa la distinción que se hace en la actualidad entre *Christedom*, *Christlichkeit*, *Chretiené*. En vez de *Christianity*, *Christendum*, *Christianisme*. Estos últimos, más cercanos a las pretensiones de Jesús y su mensaje mesiánico.

1.2 Una segunda inversión del cristianismo. Durante el período del s. IV-VII esta Cristiandad se transforma en una nueva cultura. Esto es a decir de Clifford Geertz: un nuevo "*sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales la gente se comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento sobre las actitudes hacia la vida*"¹⁵, como tal un entramado de bastante complejidad. Y generando así, una versión semita-cristiana, grecorromana. La anterior, subsumiendo los fundamentos teológicos, también, cosmológicos, míticos, simbólicos, culturales, rituales y filosóficos del mundo helénico-romano. Encontramos diversos ejemplos en donde podemos encontrar esta suplantación, en palabras de Dussel, fetichista. Uno de ellos es la suplantación fetichista del

⁸ Cfr., THEISSEN, G., - MERZ, A., *El Jesús Histórico*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.

⁹ Cfr., Ibid.; Cfr., MEIER, J., *Un judío marginal: Nueva visión sobre el Jesús histórico*, I-IV Tomos, Verbo divino, Navarra, 2001.

¹⁰ Cfr., PAGOLA, J.A., *Jesús. Aproximación histórica*. Ed. Claretiana, Bs. As., 2009; Cfr., ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J., (eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA, San Salvador, 1990.

¹¹ Cfr., AGAMBEN, G., *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

¹² En este caso bien puede verse el apartado "Acta martyria" en Cfr., QUASTEN, J., *Patrología*. Tomo I, BAC, Madrid, 2004.

¹³ Cfr., Ibid.

¹⁴ Cfr., DUSSEL, E., *Filosofías del sur...*

¹⁵ GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 89.

nacimiento del sol, el 21 de diciembre, incorporando al nacimiento del sol justo, Jesús, por ejemplo. Entre otras tantos ejemplos de este tipo.¹⁶

Esta subsunción, según el argumento que presetamos, va tomando forma alrededor del Mediterráneo, posteriormente ascendiendo por el Rin y el Danubio. Tomando fuerza entre los pueblos alejados del Imperio romano latino. Posteriormente con dos fenómenos, a saber: la del Sacro Imperio germánico, por un lado y con la coronación papal como Emperador de Carlomagno (rey franco), por otro, se sacraliza el Estado que se funda en la iglesia cristiana de la Cristiandad. Esto es, la Cristiandad (primera inversión) ahora establecida como centralidad, imperial (segunda inversión). En esta, el patriarca de la iglesia (el papa) se vincula con la consagración de los emperadores (dando origen al papocesarismo). Encontramos así, la inversión total. En donde el mesianismo queda subsumido en el principio de una religión justificante del Estado sacralizado. De modo más específico, el caso del Imperio bizantino. Ahí encontramos al emperador gobernando de facto a la Iglesia. En esta etapa no faltaron las críticas de este modelo, siempre minorías, perseguidas por el Estado y por la Iglesia, que proféticamente criticaron estas inversiones, como el caso de Juan Crisóstomo y los padres del desierto, entre otros.¹⁷

1.3 Tercero. No obstante, esta construcción de la cristiandad dominante y eurocéntrica es una recreación posterior, reciente. La misma que depende del mito del romanticismo alemán. Ligando a este con un pasado greco-latino, que culmina con la cultura del *Frühromantik*. Habrá que tomar en cuenta que, la cristiandad de los siglos VII al XV d.e.c. se presentan al margen de la civilización islámica. Cuyas barreras desde el siglo VII se levantan, dando inicio a su expansión civilizatoria y dejándola fuera. Como señalan los críticos del mito de la modernidad, excluida del sistema asiático-afro-mediterráneo, hasta el siglo XV (hasta 1492). Y también, por otra parte, hasta la caída del Impero otomano y Constantinopla, en el mismo siglo (1453). De tal modo que, para antes del siglo XV la cristiandad latina era subdesarrollada, así como insignificante:

“El mundo islámico, de Córdoba y Fez (Andalucía y Marruecos) hasta el Egipto fatimí, la Bagdad referencia del sistema antiguo, Afganistán, el Imperio mogol en la India y los reinos de Indonesia en torno a Malaka y finalmente presente en Mindanao en Filipinas, cruzando por Samarcanda los desiertos de la Ruta de la Seda hacia China, eran la conexión y el “centro del mundo” antiguo (antiguo para Adam Smith). La europa latino-germánica era sólo un mundo periférico, aislado, feudal en su “Edad oscura” (que contrastaba con la “Edad de la Ilustración”, de las “luces” del mundo clásico islámico, urbano, científico, aristotélico, mercantil).¹⁸

¹⁶ Cfr., DUSSEL, E., *Filosofías del sur...*

¹⁷ Cfr., *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 326: “El mundo islámico, de Córdoba y Fez (Andalucía y Marruecos) hasta el Egipto fatimí, la Bagdad referencia del sistema antiguo, Afganistán, el Imperio mogol en la India y los reinos de Indonesia en torno a Malaka y finalmente presente en Mindanao en Filipinas, cruzando por Samarcanda los desiertos de la Ruta de la Seda hacia China, eran la conexión y el “centro del mundo” antiguo (antiguo para Adam Smith). La europa latino-germánica era sólo un mundo periférico, aislado, feudal en su “Edad oscura” (que contrastaba con la “Edad de la Ilustración”, de las “luces” del mundo clásico islámico, urbano, científico, aristotélico, mercantil)”

Según la lectura que ahora exponemos, la cristiandad latino-germánica, alguna vez fue periférica y subdesarrollada, comenzó una expansión importante. Geográficamente, rodeada por el mundo islámico intentó a través de las cruzadas una especie de recuperación del santo sepulcro. El anterior, geopolíticamente indispensable para el comercio de las ciudades mercantiles italianas, para reconstruir la conexión económica con Asia. Pues el abrir una ruta a través del muro musulmán nunca pudo ser.¹⁹

España quiso entonces, con la expulsión de los últimos musulmanes de Europa, intentar llegar a China por el Occidente y de ahí, la historia de Cristóbal Colón que todos conocemos. La pretendida llegada a las Islas en el Mar Océano. Ahí, se desenclaustra europa y se abre al mundo. A partir del nuevo centro geopolítico de la navegación y del comercio: el Atlántico Tropical (controlado por España).

De este modo, esta cristiandad latino-germánica, construye (¿o depreda?) este Nuevo Mundo: América Latina. Previo al surgimiento de la Europa del Norte, anglosajona y germana o eslava, del siglo XVII. Traslapada a las colonias del este americano. Generando ya en este punto, una historia conveniente que inicia con la antigüedad griega, pasa por el nacimiento de Cristo, los Padres de la Iglesia, la Edad Media y sigue en la Modernidad. Idea anterior aparecida hasta el mundo romántico alemán del siglo XVIII.

1.4 La conclusión. Esta cristiandad se convertirá en un sistema de dominación, opresivo en nombre del Evangelio, desde el que, será necesario sacrificar/crucificar indígenas al Moloch de cara a mantener los sistemas de dominación vigentes: crucificar, en este caso indígenas, en nombre del crucificado.²⁰ Esta es, la conciencia crítica de ser colonial. Y como tal, el punto de partida para pensar, crítica y creativamente, la iglesia, la teología, los estudios wesleyanos, desde una subjetividad específica: la latinoamericana en mi caso. Pues, esta estructura colonial iniciada por Portugal y España tendrá seguimiento por parte de Inglaterra, Francia, Holanda y actualmente, por los Estados Unidos de Norteamérica. Convirtiéndose entonces, en la cristiandad ya no solo europea sino anglosajona, como el prototipo de la cultura humana, civilización universal aleccionadora, con derecho a dominar culturas y pueblos; que socorre y hace partícipes a los bárbaros, indígenas: niños inmaduros y pobres con necesidad de ser evangelizados, educados, ante el oscurantismo de su cultura, la perdición de sus gobernantes y el pecado de la pobreza. Esto es, los pueblos del sur, como hijos de la cristiandad imperial, adoctrinada y preeminente. Los cristianos del sur como cristianos de segunda. Los cristianos del sur, nosotros, como hijos de Dios de segunda clase.²¹

Finalmente preguntamos en este punto: ¿Es posible, análogamente, pensar en una inversión del wesleyanismo? ¿Existe la necesidad de una inversión que intente, al menos, colocar el mesianismo al centro de la cristiandad? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad, si es que la respuesta anterior es afirmativa?

¹⁹ Cfr., Ibid.

²⁰ Cfr., HINKELAMMERT, F., *Las armas ideológicas de la muerte...*

²¹ Cfr., DUSSEL, E., *Filosofías del sur...*

Al menos, nuestra respuesta a la primera cuestión, lamentablemente es positiva. Afirmamos entonces la necesidad de realizar la crítica al wesleyanismo colonial vigente, desde la descolonización epistemológica de la teología y los estudios wesleyanos, de cara a fundamentar una nueva razón wesleyana, contemporánea, que tematice la historia de las violencias y herencias coloniales en las regiones Sur-Sur. Pero para ello habrá que cobrar mayor relevancia sobre el tema que subyace la praxis de la iglesia wesleyana, metodista en nuestro caso. Como tal, la epistemología que yace latente, bajo el suelo de la teología y su praxis.

2. El eclipse del mesías. Intento de una lectura epistemológico-teológica como núcleo de la praxis de la iglesia

Como hemos mencionado, hubo un tiempo lejano, muy lejano, en el que el Cristo y el cristianismo se comprendían como la absoluta rebelión en contra el Imperio y en contra el mundo. Un tiempo en donde el mesianismo, con su mensaje apocalíptico desdeñaba al mundo al tiempo que desdeñaba al Imperio. Mostrándose como un claro grupo de resistencia ante la divinidad y opulencia del Imperator. ¿Qué significa en un nivel político, la figura de un bebé envuelto en pañales, nacido en un caravasar, como hijo de Dios, ante el poder omnipotente del hijo de dios, mediador, el emperador?

2.1 El mesianismo materialista. Walter Benjamin²² fue uno de los primeros en captar, desde su lectura, que el mesianismo había quedado relegado, eclipsado, en los márgenes de la teología cristiana. A través de las *Tesis sobre la historia*, escrita entre 1939 y 1940, previo a su suicidio en Port Bou, el autor plantea una lógica distinta a la lógica de la dialéctica progresiva, hegeliana. En ellas, el autor plantea una forma de dialéctica a través de la revelación de la imagen de redención del pasado. Esta lógica de detención mesiánica es presentada como dialéctica en estado de detención (*Dialektik im Stillstand*). En este punto, el autor se plantea que esta interrupción o detención del continuum es la lógica del mesianismo. Como tal es negatividad (en sentido crítico y material) así como ruptura. De tal modo que este evento (mesiánico) que rompe queda inmóvil, suspendido, sin síntesis (a la forma de la dialéctica hegeliana).²³

La filosofía de Benjamin llama a recuperar las historias olvidadas. Como tal, una obra que intenta llegar a aquello que quedó debajo, soterrado o detrás de. Hacia los años 1930 estudia marxismo y se transforma desde la crítica literaria, en marxista. Más cercano a los textos políticos (18 brumario, etc.) que al Capital, por ejemplo. No abandonando su trasfondo judío. Posteriormente, Walter Benjamin planteó la idea entonces, de un *mesianismo materialista*. Lo que a oídos de Gersom Sholem es una metáfora, en tanto que, siguió estudiando o acercándose de primera mano al judaísmo. Michel Löwy, un pensador brasileño judío, especialista en Benjamin ha afirmado que el alemán es un judío marxista

²² Filósofo y hombre de letras. Escribió principalmente sobre arte, literatura e historia, una obra bastante singular, que en la actualidad ha tenido un impacto importante. En el panorama actual del siglo XX, su obra inconclusa, fragmentaria y en ocasiones hermética. Ha sido incomprendido en diversas ocasiones.

²³ Cfr., BENJAMIN, W., *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2007; Cfr., LÖWY, M., *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, FCE, México, 2012.

que concilia ambos espacios. La intuición de Benjamin se realiza en América Latina. Explicitándose completamente a través del mesianismo materialista con la teología de la liberación. Que desde diversos ámbitos (filosófico, político, cultural, etc.) ha dado frutos inesperados.²⁴

¿Qué entendemos por *materialismo*? Valgan parafrasear un par de ejemplos desde la racionalidad mítica para aclarar que entendemos por ello. En la tradición del antiguo Egipto, hace 5000 años Osiris en el juicio al espíritu del difunto frente a él preguntaba, en el Sortilegio 125 del *Libro muertos*: *¿qué hiciste bueno en tu vida para merecer la resurrección en los campos de Aaru?* El espíritu del difunto respondía y era medido su corazón con respecto a su vida. Decía: di de comer al hambriento, di de beber al sediento, di de vestir al desnudo y una barca al peregrino. Esto es, la respuesta a las cuatro necesidades fundamentales del ser humano, como criterios éticos del juicio final. Un juicio final que no es árabe ni judeocristiano, sino egipcio. Posteriormente, 30 siglos después el Cristo utiliza los mismos criterios. Y posteriormente en el prólogo del *Origen de la familia*, Engels comenta que las cuatro necesidades del ser humano son: comer, dar calefacción, vestir y tener casa. En vez del agua del Egipto seco del primer ejemplo, un cambio por la calefacción en la fría Alemania. De tal modo que esto es lo que entendemos por *materialismo*: la atención fundamental del criterio material de la ética, que es la corporalidad viviente. A diferencia del materialismo dialéctico leninista decadente de la ex URSS, entendido como ideología productivista: todo es materia. Nosotros claramente, estamos alejados de esta última afirmación.²⁵

Ahora bien, el *mesianismo*. Entendemos por *mesianismo* en el pensamiento de W. Benjamin, el momento en el que la redención entra en la historia y a través del que, podemos comprenderla. Como tal, son los mesías quienes reconstruyen la historia. Siendo el mesías, el ser que redime la historia en la acción. Pero una acción en específica. No cualquier acción. Pues hay que interpretar la historia desde la redención. Esto es, la historia se entiende en los grandes momentos en los que se rompe el tiempo continuo. Pues Benjamin ha comprendido bien esto. Que la historia se ha concebido en la modernidad, como un *continuum* del tiempo. Esta visión es una que no aporta en el sentido de ruptura, en tanto que permite una visión y políticas anti-revolucionarias, pues se revela como continuidad progresiva.²⁶

Así, Benjamin se nutre de una visión mesiánica y materialista. Criticó al marxismo también, que adoptó la visión de la historia como *continuum*. En este sentido, para

²⁴ Cfr., LÖWY, M., *Walter Benjamin: aviso de incendio...*

²⁵ Cfr., DUSSEL, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI Editores, México, 2017. Habrá que ver que por ejemplo, el plust tiempo de plustrabajo, el trabajo vivo crea valor de la nada. Usa la expresión creación de la nada: *ex nihilo*. Pues el capital no paga salario para crear plusvalor. Esto es, Marx desde su visión de la esencia de la economía, tiene una metafísica de la creación de la nada, que pocos cristianos se imaginan. Pensamos también en este punto, que habrá que leer mucho y con bastante atención a Marx. En esta lectura, afirmamos, no hay alguna contradicción entre el materialismo que presentamos, con el pensamiento semita, específicamente en el tema del mesianismo.

²⁶ Cfr., LÖWY, M., *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, FCE, México, 2012.

Benjamin la *dialéctica del mesianismo* es la *dialéctica de la ruptura*. Pues en esta se muestra la lógica interna de lo mesiánico. Y así lo afirma:

“Para la detención mesiánica del acontecer se podría aprovechar la definición del estilo “clásico”, según Focillon: “Breve minuto de plena posesión de las formas, se presenta (...) como una felicidad fugaz, como el akme de los griegos: el fiel de la balanza no oscila sino débilmente. Lo que espero no es verla pronto iniciarse nuevamente, menos aún el momento de la fijación absoluta, sino, en el milagro de esa inmovilidad dubitativa, del temblor ligero, imperceptible, que me indica que vive”²⁷

Miramos a través de esta visión de Benjamin que la detención es en esencia algo mesiánico. Planteando la idea de que, la forma de estructurarse del mesianismo es a través de esta detención. En este sentido, pensamos, más allá de las concepciones de la temporalidad como linealidad, circularidad o repetición. Que encontramos en diversas culturas. Es importante también, resaltar en este punto de cara a una teología práctica eminentemente wesleyana, cristiana que, en los sistemas cristiano como judío, la concepción de temporalidad se presenta como final, advenimiento o llegada de un evento o mesías, que realizaba esta acción. De tal modo que la detención es una atribución del mesías, desde la perspectiva benjaminiana.²⁸

Ahora bien, esta noción de detención como parte inherente de la presencia mesiánica, se revela como la aparición de una imagen o una escena en que se trae a colación un vínculo o *constelación*, en términos de Benjamin, como bien lo señala en la tesis VI. Esto es, que lo mesiánico ya ha acontecido en algún tiempo, alguna vez, con una detención particular. En donde tensiones históricas de la redención pasada, se hacen presentes como un *relámpago*, siguiendo la lectura de los textos de Benjamin. Así, este relámpago irrumpe y desaparece, pues es la imagen de redención que viene del pasado: revelación, que puede ser tomada por el ahora mesiánico.²⁹ De esta forma, la irrupción en esta perspectiva es referida a un instante, breve, fugaz. Un *kairós*, un tiempo propicio, que acontece, dejando tras de sí un destello o estela que permite aprehender o hacer patente y cognoscible su imagen.³⁰

Habrá que señalar también, que esta irrupción acontece como temporalidad específica. Por un lado, mirar al pasado y recuperar las etapas perdidas de la historia. Las historias negadas. Las historias eclipsadas por el poder opresor. Y por otro lado habrá que señalar que en Benjamin, el *jetztzeit*, la idea del *tiempo ahora*, el tiempo ruptura, según Agamben, proviene a partir de una lectura de Pablo de Tarso. En específico a partir de la Carta a los Romanos, bajo la expresión griega *ho nut kairós*. El *tiempo ahora* es la ruptura con el tiempo continuo y es el tiempo del peligro, como se señala en la tesis VI: “*Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como fue en concreto”, sino más bien*

²⁷ BENJAMIN, W., *Tesis sobre la historia*, Ítaca, México, 2008, p. 63.

²⁸ Cfr., LÖWY, M., *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis...*

²⁹ *Ibid.*, p. 70-73.

³⁰ *Ibid.*, p. 73-74.

adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro".³¹ Este en concreto, sería el caso del militante político, en cuya búsqueda por el cambio está presente la acción política, rebelde y como tal, la presencia del peligro. Nos atrevemos aquí, a decir análogamente, también es el caso de cierto cristiano al interior de la Iglesia. Cuando se critica al poder institución y se pende en un hilo. O más bien, se está al pie del abismo. Es el tiempo del peligro, entonces, en donde cada día aparece como una eternidad. El *kairós* entonces es el momento en el que esta aparición mesiánica se enfrenta a los poderes institucionalizados, en nuestro caso, en contra de la iglesia-institución. Mesianismo desde la perspectiva de Benjamin es la revolución. Es el *tiempo ruptura*. Podríamos preguntarnos en este punto ya: ¿quiénes podrían redimir hoy, como figuras mesiánicas a la iglesia fetichizada que nos toca presenciar en la actualidad?

Finalmente y de forma apretada pensamos que este *mesianismo materialista* del que requiere el cristianismo para subvertir su historia, puesta de cabeza. O más bien, eclipsada por otra figura que impide la llegada del tiempo final, apocalíptico, a través del *relámpago* de la rebeldía mesiánica.³²

2.2 El eclipse del mesías. Siguiendo con el argumento que hemos planteado en el primer punto, a partir de un intento de una lectura histórico-crítica, queremos intentar ahora ahondar en un nivel más sutil, pero no por ello menos potente. En este caso intentamos de forma breve, la lectura crítica de la epistemológica de la teología de la cristiandad, que en su base encuentra el *eclipse del mesianismo*. Esto es, el freno del mismo, así como su negación al interior de la práctica cristiandad. O más bien, la reclusión del mesianismo (en sentido de su apuesta política y de la rebeldía que promueve) en el núcleo de la cristiandad-institución.

El argumento que retomamos tiene relevancia en el sentido de la teología política actual. En donde el debate entre Carl Schmitt (1888-1895) y Erik Peterson (1890-1960) suscitó algunas ideas. Y en el que actualmente aparece como alternativa relevante la figura de Walter Benjamin (1892-1940). De igual forma, aparecen hoy en el debate las nociones de filósofos como Jacob Taubes (1923-1987), Giorgio Agamben (1942), Slavoj Žižek (1949), quienes miran en la teología de Pablo de Tarso una puesta política a tomar en cuenta. También entra en ello mismo Alain Badiou (1937). No obstante este debate contemporáneo encuentra su base en el tema de lo mesiánico, teológico-político, lo apocalíptico y lo profético, así como la relación en ultimidad que guarda con el cristianismo. Y su impacto práctico-material en el mundo. En este caso, intentamos rastrear en la noción del mesianismo, de tal modo que podemos vislumbrar las implicaciones eclesiológicas, así como teológicas y político prácticas que devienen del aquel.³³

³¹ BENJAMIN, W., *Tesis sobre la historia...*, p. 40.

³² Gramsci señala que cuando el liderazgo pierde el consenso, se transforma en poder se dominante. Y los excluidos se vuelven constituyentes de un nuevo sistema. Parafraseando a Pablo: no es la ley el criterio del acto bueno o justo, porque la ley mata. Si no hay fe, esta fe, consenso crítico de los oprimidos, es el nuevo criterio de justificación. Para Walter Benjamin las víctimas son el criterio de interpretación de la historia.

³³ Para un acercamiento al debate de la teología política en perspectiva actual, la bibliografía básica es la siguiente: AGAMBEN, G., *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006; BADIOU, A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 1997; TAUBES, J., *La teología*

De esta forma planteamos el intento de una lectura epistemológico-teológica de la cristiandad invertida, previamente ejemplificada (y desde nuestra lectura histórica poscolonial, siguiendo el argumento de Dussel) como núcleo de la eclesiología, la teología e incluso una vertiente de la praxis wesleyana, que explicitaremos posteriormente.

Ahora bien, con eclipse del mesías entendemos lo siguiente: el movimiento en el que el impulso mesiánico se ve ocultado por la figura del *katéchón*. En este sentido comprendemos que, el movimiento del Cristo y del cristianismo primitivo, se constituía como hemos dicho en una rebelión absoluta en contra del Imperio. Posteriormente, en el momento de expandirse, tomó algunas formas políticas del mundo hacia otros niveles. En este caso, incorruptibles, lejanos, alejados, pues se encontraban en el mundo o el ámbito de lo celestial. Esto es, que el Mesías que irrumpió en el mundo y muerto por el mismo, fue ascendido, elevándose a los cielos. Relegándose desde los sistemas de poder a ese espacio, intocable. En este momento se da el paso a una nueva inversión o secuestro. Llevándose la política, así como la rebelión y el final apocalíptico que traía el Mesías, a un mundo que no nos es posible acceder de forma plena. Erik Peterson en su propuesta dejaba libre a la teología de la política y la rebelión, más bien, ajustándolos bajo la figura de un poder legítimo celestial. Sustraídos al reino escatológico. De esta forma, el mesianismo fue eclipsado y capturado (¿o arrancado, muerto y sepultado?) para estabilizarse y fundirse con el mundo, a través de la forma de un soberano con poder sin igual. La otra, constituyéndolo como un rey pero ahora en los cielos. Así y bajo la figura del *katéchòn* se detiene un final revolucionario, conservando la Ley y el Estado. En nuestro caso particular preguntamos: ¿la estructura de la Iglesia metodista, piramidal, el peso de la Disciplina, así como los mecanismos burocráticos (casi-estalinizados), sus tribunales y en sí, la iglesia-institución proclaman de forma encubierta una forma similar de exclusión o sepultura del mesianismo, conforme hemos expuesto?

Así, la detención del mesías o lo que hemos denominado como *eclipse del mesías* funge como el aplazamiento del final que el mundo no conocerá. En este caso, el hecho no es menor, pues se retrasa el final apocalíptico anunciado. Lo hace, según la tesis de Benjamin suplantado este momento hasta el advenimiento del Reino de Dios. Hacia el que la historia se dirige de forma *progresiva*, y en cuyo *futuro* se ha postergado el final del tiempo mesiánico, fundamentado por una lectura bíblica de la incógnita o misterio, *ad hoc* con la parte más conservadora y reaccionaria de la iglesia, que en sí no estaría o está dispuesta a un destello del *relámpago*, pues: “*ni los ángeles mismos conocen el día y la hora*”.³⁴

Afirmamos entonces, junto con otros estudiosos, que el cristianismo comienza su decadencia en el momento en donde la cristiandad legitima el imperio romano con Constantino. Esto es: cuando el emperador romano y la forma del Imperio político

política de Pablo, Trotta, Madrid, 2007; SCHMITT, C., *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009; PETERSON, E., *Tratados políticos*, Cristiandad, Madrid, 1966; BENJAMIN, W., *Tesis sobre la historia...*

³⁴ Cfr., Mc 13, 32; Mt 24, 36.

universal, ya no son contrarias al cristianismo y su mensaje mesiánico, rebelde. Dejando de ser un poder anticristiano.³⁵

De esta forma, la inversión del cristianismo y su mensaje mesiánico resulta en la neutralización del mismo. Pues, la corriente general comprende al cristianismo en términos absolutamente históricos. En sentido de *continuum*, esto es, de continuidad histórica. En donde la revelación divina se muestra mediante un hijo de Israel, a través de un mensaje (*euangelion*) de redención universal. Su propagación posterior conquistó al Imperio, para legitimarlo posteriormente. Generando una nueva función histórica de Poder. En donde la cristiandad fue subsumida por el Imperio. Haciéndose un mecanismo más de cierta teología política opresora. Jacob Taubes ya lo señalaba en una frase que ejemplifica lo que hemos tratado de argumentar: “*Se reza por la conservación del Estado, porque, Dios no lo quiera, si no permanece, irrumpe el caos, o, aún peor, ¡el reino de Dios!*”³⁶

De esta forma, la *lógica-del-poder-que-detiene*, parte del cristianismo pero va en contra de su propia naturaleza y mensaje mesiánico. La lógica de la iglesia-institución es una operación de detención contra mesiánica. Que proviene de la fuerza apocalíptica adormecida y domesticada. Deteniendo así la revolución. El mesías de la institucionalidad, desde nuestra lectura, es inserto en la continuidad del tiempo convirtiéndose en el poder que frena. De esta forma tiene que pactar con el mundo y sus potencias para poder conservarse.³⁷ Siendo una nueva pieza teológica de legitimación política y el *katéchòn*, la figura que oculta y a la vez que sustituye la figura del redentor mesiánico. De tal modo que tenemos en la Iglesia-institución una detención, conservación, en vez de irrupción y rebeldía. La conclusión que se sigue es la siguiente: el mesianismo queda atrapado en una forma conservadora, la forma Imperio, situada en una continuidad histórica y sin el cumplimiento de su labor apocalíptica. Si el lector lo ha comprendido ya, el *mesías eclipsado* es la detención del tiempo final, que no logra llegar. Pues este *eclipse* del mesías aplaza el continuo del tiempo, y al demorarlo, al alejarlo, va disminuyendo el impulso mesiánico y su cometido apocalíptico. Alejando el conflicto, deteniendo el final, salvando a la cristiandad del mismo. Salvando a la Iglesia-institución del mismo. Concediendo una prórroga para ordenar todas las cosas domingo a domingo. En una simulación de cambio pero que en el fondo todo sigue igual.

Desde nuestra perspectiva, la cuestión no es si la coyuntura actual de la iglesia metodista a nivel mundial permite una posibilidad de cierta adhesión ideológica. Pues este argumento se encuentra de igual forma en la circularidad de la Institución. Sino que, lo que está en discusión es la posibilidad de acercar de nuevo el mesianismo a la Iglesia. Una re-evangelización de la misma. Un acercamiento al mesianismo del que partió y que ha eclipsado, aplazado, olvidado.³⁸ En este punto: ¿qué podríamos decir de la eclesiología, las misiones, las agencias y sus apuestas, así como la praxis de fe del metodismo mundial?³⁹

³⁵ Cfr., BADIOU, A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 1997.

³⁶ TAUBES, J., *La teología política...* p. 169.

³⁷ *Ibid.*, p. 169.

³⁸ Es preocupante leer textos de algunos “reputados” teólogos wesleyanos, que vergonzosamente se prestan a legitimar la exclusión (en el caso de los derechos para LGBTQ al interior de la UMC, por ejemplo) desde una versión reaccionaria del metodismo en la UMC, que presentan como “ortodoxa, bíblica y doctrinal”. Están en una racionalidad alejada ya, de lo que intentamos explicar aquí en términos epistemológico-críticos

3. El wesleyanismo colonial nordatlántico: ¿inversión del cristianismo y freno del mesianismo?

Con la aparición de las obras *Los condenados de la tierra*⁴⁰ (1963) y *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Frantz Fanon (1925-1961) asistimos a la crítica de las herencias coloniales, entnocéntricas, europeizantes o nordatlánticas en territorios del Sur. El psiquiatra y escritor martiniqués señaló la psicopatología provocada por la ocupación colonial. En la que intervenían torturadores y torturados. En específico, el estudio de Fanon intentaba responder a la pregunta: ¿por qué los negros adoptan los valores de los subyugadores blancos? Así como intentaba ahondar en los resultados que ese fenómeno produce, de forma especial entre los oprimidos. En sus palabras: "*Estamos tratando de entender por qué al negro de las Antillas le gusta tanto hablar francés*".⁴¹

Posteriormente con la aparición de la obra *Cultura e imperialismo* (1993) del filósofo Edward Said⁴² (1935-2003) presenciamos el análisis crítico de la cooperación y colaboración que existe entre cultura y política. Relación nada casual o inocente. Pues produjo un sistema de dominación extendido en formas e imágenes, finalmente comprometiendo, penetrando y subyugando el imaginario de los dominados. Said remarca entonces la tesis sobre *orientalismo* y *occidentalismo*. A través de las que hizo patente la construcción del *Oriente* como el *otro*. Haciendo patente en su visión, un sistema de opresión total, que va más allá de las armas. Un sistema verdaderamente íntegro, en donde el dominado a su vez reproduce esta herencia colonial en sí mismo, en sus relaciones, etc. Reavivando la postura de Fanon. Tampoco podemos olvidar las ideas valiosas de Aimée Cesaire en contra del colonialismo.⁴³

profundos. No comprendieron que el debate en este nivel no está en relación con la asunción de una corriente teológica específica (ortodoxa a progresista y sus intermedios) basada en cierta lectura historia de la misma iglesia, arraigada a localidades concretas del los Estados Unidos. O que incluso el debate más profundo no está en elegir entre una serie de planes para resolver un problema. Se trata, pues, del nivel ulterior, de repensar/retornar/hacer presente el mesianismo de la iglesia metodista. Esto, pienso, está más allá un berrinche de cisma global (retomando la frase a *Fresh Hope for an Orthodox Version of the United Methodism*) que hunde sus raíces en esa interpretación rancia, entremezclada con lecturas bíblicas pobres y una incapacidad de dialogar con perspectivas actuales, más allá de una lectura malsana del wesleyanismo. Esta, para ser francos, es una de las tragedias más importantes del mundo wesleyano y su resquebrajamiento intelectual: el encumbramiento de "figuras teológicas" en posiciones académicas de poder, con la incapacidad de generar una teología acorde con los *signa temporum*, de los algunos actores del círculo académico nordatlántico hoy. Así como de comprender que es muy posible que la teología haya dejado las aulas, iglesias y espacios eclesiales, para presentarse ahora en forma de referentes simbólico-culturales, en las calles. Por lo que hacen falta herramientas epistemológicas más allá de la teología para enfrentar tal situación.

³⁹ Desde nuestra lectura, no dudamos que existen intentos honestos y serios de fieles, laicos y pastores, que intentan día a día resolver conflictos o involucrarse de modo fehaciente para dar ayuda al necesitado. Para ayudar en situaciones de opresión y pobreza desde la Iglesia. No obstante, desde el ejercicio que emprendemos en este artículo, nos parece que cualquier forma de *detención o eclipse mesiánico*, que no toque finalmente la posibilidad de ruptura del *continuum*, se presenta finalmente como un cuidado meramente paleativo.

⁴⁰ Acompañado del excelente prefacio del filósofo francés Jean Paul Sartre (1905-1980).

⁴¹ FANON, F., *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 2010, p. 27.

⁴² Considerado como el fundador de la teoría poscolonial.

⁴³ Cfr., CÉSAIRE, A., *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.

Después, las teorías de la subalternidad con influencia de los autores señalados hicieron manifiesto el entramado de un sistema de dominación global. Y así, ante las críticas decoloniales y poscoloniales, encontramos la necesidad de repensar el vínculo entre saber y poder. De esta forma, los estudios poscoloniales latinoamericanos sugieren cuatro esferas de la colonialidad: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber, la colonialidad del ser y la colonialidad de la naturaleza. Entremos ahora en la segunda de estas tipificaciones, para reflexionar en torno a cierta teología práctica, los estudios wesleyanos y cierta eclesiología.

3.1 Colonialidad y colonialismo. Señalamos desde aquí, que lo que entendemos como colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Pues cuando hablo sobre colonialidad me refiero en una primera aproximación, al concepto desarrollado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1930-2018), el pensador argentino Walter Mignolo (1941) y al filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel principalmente. Y cuya influencia está en el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein (1930) a partir de su concepto *Sistema mundo*.⁴⁴ Así, la *colonialidad* (a diferencia del colonialismo) para Aníbal Quijano es:

"(...) uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y *opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal*".⁴⁵

Por lo anterior podemos precisar lo siguiente: la *colonialidad* se presenta como un modelo, total, determinado, de poder permanente, cotidiano y presente en las más diversas dinámicas de la sociedad actual. Proviene, claro está, de la experiencia histórica del colonialismo, pero ya no lo necesita para sobrevivir. Pues la *colonialidad* ha quedado más que enquistada: ha hecho metástasis en los patrones societales del mundo moderno. De tal modo que la *colonialidad* es la consecuencia directa de siglos de colonialismo. Y es la creación, presencia y permanencia de un hábito en el sistema mundo.

⁴⁴ A través de este, Wallerstein quiso entender las dinámicas que permitían la asimetría económica y de poder que existe entre el norte y el Sur del mundo. Es decir, una lectura epistémico-crítica, que intentó tematizar la larga historia de las herencias y sometimientos coloniales en la región, que terminaban en violencia de diversos tipos.

⁴⁴ La misma tuvo el objetivo de pensar *quo modo*, los países de la América Latina se encontraban situados de forma desigual en cierto sistema de carácter global, con rasgos opresivos, dominantes, que condenaban a aquellos a una violencia económica, primordialmente, al hacerlos países dependientes de ciertas centralidades del poder. De igual forma el diálogo que emprendió esta postura en cierto modo, trajo a la mesa un debate en torno a las filosofías latinoamericanas, sus métodos y dinámicas. El subrayado es nuestro.

⁴⁵ QUIJANO, A., "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall 2000, 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein. Part I, p. 345.

3.2 Colonialidad del saber. Ha quedado claro que, en nuestra exposición, colonialismo y colonialidad no son lo mismo. Ahora bien, habrá que decir que la *colonialidad del saber* es solo una de los niveles que nos ayudan a comprender la mecánica de la colonialidad, como fundamento constitutivo de las relaciones sociales, que han permitido el dominio de occidente sobre el resto del mundo. Este nivel sobre el que ponemos nuestra atención y señalamos, podría ser entendido como la implantación del orden eurocéntrico/anglocéntrico, como el modo más preciso, único, validado y por tanto superior, de conocer el mundo. Esto es, siguiendo a Walsh, una determinada colonialidad que implica la negación de la producción intelectual, epistemológica, de alteridades (latina, indígena, afro, chicana, feminista, etc.) como conocimiento.⁴⁶

De esta forma, la colonialidad del saber es entonces una instancia de control, un dispositivo (institucional en ciertas ocasiones) que siguiendo a Edgardo Lander fue, es y será generado por la colonialidad del poder para sostener el control y la legitimidad del conocimiento. En donde las posturas eurocéntricas y nordatlánticas (instituciones educativas, por ejemplo) se presentan como universales y en donde sus académicos, voces, etc., se convierten en los mensajeros legítimos y sancionados para diseminar lo "europeo" y "anglosajón". De igual forma, la finalidad de este dispositivo inteligente e ingenioso ha sido y es, que los saberes locales, ancestrales, orientales y los pueblos originarios olviden sus saberes, culturas, conocimientos, tradiciones. Los anteriores que constituyen parte de su ser. Se busca así, que estos sectores colonizados se ilustren y abracen las enseñanzas que los harían mujeres y hombres modernos, cultos, educados, limpios, nuevos, bajo la perspectiva europea o anglosajona. Así, el rechazo de los multidiversos saberes de conocimiento subalternos no son rechazados más por la premisa de la raza, colonial. Sino que son rechazados bajo la premisa del saber, legitimado, sancionado, científico: colonialidad del saber.

Nos preguntamos en este punto y después de haber presentado los argumentos que creemos necesarios, si análogamente cierta eclesiología wesleyana, los estudios wesleyanos y cierta teología práctica metodista: ¿fueron, son y serán dispositivos de control, que comparten elementos de esta colonialidad del saber, reproduciendo modelos en sectores latinoamericanos, asiáticos, africanos de corte wesleyano?

3.3 Iglesias metodistas y la colonialidad del saber. Respondemos a la pregunta planteada anteriormente que sí. Las primeras organizaciones de iglesias en América Latina fueron reproducciones eclesiales y económicas de las matrices norteamericanas de las que provenían. Su meta era sostener a sus misioneros, por un lado y por otro, la evangelización que trajo conversos a la nueva fe. Posteriormente llegó el levantamiento de edificaciones, iglesias, como signos del nuevo credo metodista.

⁴⁶ Cfr., WALSH, C., "Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica en el capitalismo global*, CASTRO GÓMEZ, S., - GROSFOGUEL, R., (eds.), Editorial Siglo del Hombre, 2007.

En las iglesias locales el modelo a seguir fue similar. Apelando a las matrices a partir de elementos como: culto dominical y participación de los conversos en el mismo; traducción y producción de cantos e himnos; el uso de la Biblia y su lectura; escuelas dominicales para niños, reuniones de jóvenes, de hombres y de mujeres. En este sentido se privilegiaron los grupos dedicados a cada edad, sexo, en torno de la actividad religiosa. La misma, que al menos, en gran parte de América Latina se mantiene así en la actualidad.

La historia nos dice que posteriormente, al lado de los templos se levantaron escuelas. Práctica propia del metodismo y de la iglesia presbiteriana. Un primer boom educativo abarcó escuelas primarias. Posteriormente secundarias. La característica fue la de ser bilingües (español/inglés). Luego vino el levantamiento de escuelas normales para señoritas, luego para diaconisas. Por último llegaron los colegios, a partir de un modelo que llegó hasta el pre-universitario, hoy universitario en algunos casos. Argentina, Brasil y México fueron países beneficiados por esta configuración, en un primer momento.

Los primeros profesores de las escuelas primarias fueron pastores misioneros. Y así, valores primordialmente modernos, liberales ligados a la predicación del evangelio fueron difundidos. El deporte jugó un rol importante. También los círculos de lectura y las actividades culturales.⁴⁷ Esto es, una crítica del barbarismo y atraso al sector católico latinoamericano del que, a la fecha, al protestante y metodista le impide reconocer a aquellos como sus hermanos o iguales. En la actualidad el debate en torno al ecumenismo en la región es un claro ejemplo de ello.

Apareció la imprenta, que fortaleció la literatura de los grupos evangélicos con sus publicaciones. Los hospitales y la clínica tuvieron una difusión reducida en este período, que posteriormente se consolidaría.

También, la difusión de las iglesias evangélicas a principios del s. XX dependió económicamente del capital norteamericano. Se siguió la conformación de nuevos grupos y espacios religiosos como seminarios.⁴⁸ La lectura común: ¿la iluminación de las sociedades latinoamericanas por parte del mundo metodista nordatlántico, para salir de sus atrasos? Es probable, no obstante, todo pretendido “desarrollo” tiene un anverso. En el caso que estudiamos, el anverso del poder.

Así y desde nuestra visión, escuelas, primarias, secundarias, universidades, agencias, fundaciones, fueron y son parte de estos dispositivos de poder/saber. En cierta forma, depositarios del saber y determinadas visiones de mundo (*Weltanschauung*), en este caso eurocéntrica y anglosajona, de supuesta superioridad. Fueron y aún son jueces que validan, califican o niegan, lo que está más allá de sus perspectivas y prácticas, como algo

⁴⁷ La cruz de Malta, distintivo de las Ligas de jóvenes e intermedios metodista (grupos juveniles) señalan cuatro áreas de un desarrollo que denominan integral: social, cultural, bíblico y deportivo.

⁴⁸ Cfr., RUÍZ GUERRA, R., *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, CUPSA, México, 1992.

de que necesita ser apoyado, levantado al primer nivel, pues tiene, aunque no se explicita literalmente, algo de bárbaro o provincialista.⁴⁹

A partir de la literatura poscolonial que intentamos ahora, podemos señalar que la *colonialidad del saber* puede comprenderse desde diversos varios modos complementarios, activos en la conciencia y en las prácticas materiales, un entramado complejo. Un dispositivo de poder que pasa por diversos espacios de la vida social.

Por todo lo anteriormente planteado, afirmamos que si los saberes actuales, coloniales europeizantes/anglosajones no son cuestionados y son asumidos como superiores/universales, generan saberes de dominación. Así como relaciones de eurocentrismo o de anglocentrismo. De tal modo que caemos en la imposibilidad de re pensar el mundo, en este caso la iglesia, desde las experiencias de los pueblos del sur. De esta forma, los debates epistemológicos son debates políticos de primer orden. Al interior de la iglesia y fuera de ella.

4. Ahora bien, el campo de investigación al interior de la tradición wesleyana, metodista, dedicado en la actualidad al estudio de su corpus doctrinal y de su historia lleva por nombre Estudios wesleyanos. Así como la teología inspirada en John Wesley y el movimiento metodista. Preguntamos aquí: ¿es posible que esta teología wesleyana/estudios wesleyanos/práctica de la iglesia wesleyana, presente características análogas con los sistemas de dominación colonial, replicando este fenómeno en América latina o África, por ejemplo? ¿Es posible que, estos dispositivos pueden ser considerados como parte de la colonialidad del saber, diseminando sistemas teológicos que funcionaron y funcionan como velos de encubrimiento sociocultural, político y económico? ¿Es posible que el pensamiento teológico wesleyano de europeos y norteamericanos como expresión de civilización, modernidad y progreso haya convertido a los pueblos del sur, como dice José Martí, en “*una máscara con calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España*”, alejada de sus problemas y realidades presentes?

Nosotros pensamos que sí. De cara a una crítica de la razón wesleyana, a partir de las recientes posturas decoloniales y poscoloniales, que otorgan elementos imprescindibles para una tarea tan necesaria hoy en día.

Los anteriores realizados generalmente con mayor difusión y tenacidad desde instituciones académicas, en la centralidad de los Estados Unidos de Norteamérica y con cierta medida en el Reino Unido. Los mismos que han jugado (y juegan) un papel fundamental en el aleccionamiento, o digamos enseñanza, en la región latinoamericana y en toda la globalidad wesleyana. Su fuerza de propagación está vinculada a grandes pensadores, una rica tradición en torno a la investigación de asuntos históricos, primordialmente. Debido a la posesión de documentos de valía histórica para la tradición, la cercanía idiomática e historia que liga a ambas regiones mencionadas. Y posteriormente a sus establecimientos misionales, hasta la actual capacitación de agentes de pastoral en diversas regiones. Con una mayor fuerza durante el primer tercio del siglo XX.

⁴⁹ Aunque en la actualidad, los viajes de inmersión son parte de la formación académica para los estudiantes norteamericanos, pensamos que en diversas ocasiones estas operan más como cierto turismo académico. Como tal, una pantalla ideológica en términos de Paul Ricouer.

No obstante, pensamos que la reproducción acrítica y el trasvase de los contenidos propios de la tradición wesleyana al territorio latinoamericano se ha realizado y se realiza en la mayoría de las ocasiones, a partir de parámetros y paradigmas coyunturales propios de la cultura anglosajona. Es decir, que la asunción de problemáticas de esta tradición (metodista) en más de uno de los países latinoamericanos, se dio a partir de los parámetros norteamericanos, y desde una lectura unívoca doctrinal. De tal modo que yuxtapone los debates en torno a la pureza doctrinaria; aparición histórica de cortes periódicos de tal tradición, interpretaciones de los textos wesleyanos, situados en la figura de su fundador y su contexto histórico.⁵⁰ En México del 2019, por ejemplo, se sigue discutiendo año con año en los Congresos Doctrinales (sí, doctrinales) las correctas formas de comprensión del entramado teológico. Discusiones en término histórico, mínimamente dedicadas a la realidad actual del país, en donde la pureza de la doctrina y de lo que distingue a estos grupos de los católicos o los pentecostales, es el principal motivo de discusión. Esto es, temáticas en torno de una *correcta* interpretación de la narrativa wesleyana. O de la pureza bíblica o incluso sobre la erudición en ciertas áreas bíblico-teológicas. Todas estas reproducen finalmente planteamientos anglosajones o eurocéntricos como si fueran propios del latinoamericano, desde una hermenéutica bastante retorcida, en la mayoría de los casos.⁵¹ Elementos que hacen pensar en la posesión de los derechos reservados, por parte de los grupos académico o jerárquicos norteamericanos, que en ocasiones los diseminan sin pensar en las consecuencias. El caso más triste y vergonzoso desde mi punto de vista, es el del teólogo wesleyano, poseedor de la cátedra Albert Outler en SMU. Quien en su ensayo *A birth pang...*, en torno a los grupos LGBTQ presenta como solución ante tal problemática: se alinean o se van.

En este sentido pensamos, ciertos estudios wesleyanos generalizados y determinada teología wesleyana norteamericana se realiza como ideología. En tanto que se presenta la

⁵⁰ Salvo algunos casos como el de Maddox: *Rethinking Wesley's theology for contemporary methodism*, Kingswood books, Nashville, 1998, en donde el metodismo se piensa desde otras latitudes. Como por ejemplo, algunas inclusiones de Míguez Bonino en la discusión centralizada norteamericana. No obstante, la parte decolonial aún no aparece en estos espacios. Hay que atender también, casos como el de Colón-Emeric, que emprende un estudio comparativo entre el pensamiento wesleyano y los planteamientos de los primeros teólogos en América Latina, en el s. XVI. Pensamos que tiene esto mucha valía pues alienta al diálogo de la tradición, pero: ¿por qué tendríamos que recurrir siempre a la lectura anglo-académica del Sr. Wesley para obtener aprobación de nuestros conocimientos o teologías latinoamericanas, indias, originarias? ¿Es esto una especie de argumento *ad verecundiam* soterrado? Finalmente, pensamos que en la actual producción de estudios wesleyanos, las discusiones giran en torno al reconocimiento de elementos de la obra y persona de Wesley, sus contemporáneos y notas eruditas al tiempo y pensamiento wesleyano, así como del legado de los primeros asentamientos metodistas. Generando de esta forma la privatización del metodismo, restringido a la legitimidad académica y su producción. El problema se viraliza cuando se exportan tales visiones centralizadas-privatizantes, y son asumidas por los asentamientos de esta confesión en la región latinoamericana por ejemplo, sin el uso de herramientas hermenéuticas básicas. Produciendo reflexiones situadas en medio de la extrema pobreza, asesinatos, desapariciones, muerte, violencia de género, marginación, desempleo, violencia desmedida, extrema polución, corrupción, narcotráfico, asesinatos de peridotistas, crisis ambientales, crisis migratorias, racismo, inequidad de género, etc., que discurren alrededor de una doctrina e identidad monolíticas, generando así verdaderos fenómenos opiáceos e ideológicos.

⁵¹ Es importante destacar que incluso en la actualidad existen intentos de reflexión de esta tradición de fe, a partir de *Congresos de doctrina metodista*. No han reparado aún, en la reproducción acrítica de esta *pantalla-ideológica* en términos de Paul Ricoeur.

religión como encubrimiento cultural, retomando al filósofo mexicano Leopoldo Zea. Así, se presenta bajo encubrimientos de la cultura, de los pueblos Europeos y Norteamericanos como expresión de civilización, modernidad y progreso. Convirtiéndonos, como dice Martí, en: “una máscara con calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España”⁵² o también: “Éramos charreteras y togas en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza”.⁵³

Señalamos entonces, la función alienante y opresiva que el trasvase de una cierta ortodoxia wesleyana, o cierta visión wesleyana colonial nordatlántica en la actualidad. Que causa en las interpretaciones regionales latinoamericanas de esta tradición de fe algunos fenómenos bastante barrocos. Al asumir como propios los postulados en torno a la pureza doctrinal y correcta interpretación de la misma corriente. Así, se presenta la asunción acrítica de esta rama en América Latina como ideologizante siempre que obnubilen los problemas propios de las coyunturas históricas, locales, en las que se sitúan los latinoamericanos ligados a esta tradición religiosa. No es posible discutir en torno a la doctrina y la historia wesleyana, como prioridad, cuando vivimos en la época de mayor desapariciones y asesinatos en la guerra contra el narcotráfico, por ejemplo. En este sentido me pregunto sobre la droga que se siembra en México, de la que, mayoritariamente es para consumo norteamericano. ¿Cómo trabaja la UMC en torno al asunto de la legalización/no legalización de las drogas, por ejemplo?

5. ¿Con Wesley y más allá de Wesley? Perspectivas. Finalmente, la presencia de la narrativa discursiva teologal del sector evangélico, metodista, ha estado presente a lo largo de los procesos de transformación social y desarrollo de diversos países en la región. La presencia liberadora de su praxis no se perfila a partir de una toma de posición doctrinal-identitaria. Si bien, en un inicio ha sido preciso definir las identidades religiosas hacia el final del siglo XIX e inicios del XX, el devenir de la historia de tales grupos permite la comprensión de los mismos a partir de su situación contextual en cada uno de los lugares en los que ha participado. De tal forma, la resolución de tales esfuerzos puede comprenderse a partir de la consolidación del *statu quo*, por un lado. Por otro, la participación en proyectos de liberación a partir de una praxis histórica asentada en la fe religiosa y desde la *ortopraxis*. Ya no más *ortodoxia*. Por ello es preciso definir el mundo social y político de los lugares en los que, la narrativa discursiva perteneciente al metodismo, se implanta. Lo anterior implica el uso de un instrumento des-ideologizante. Por ello, la pertinencia y apoyo de la Historia de las ideas en América Latina, así como de la sociología crítica del conocimiento, que potencializan tal acercamiento ejerciendo una modificación en la epistemología de los estudios wesleyanos, más allá de la comprensión anglosajona de los mismos.

Con esto quiero decir que, no por el hecho de ser wesleyanos o metodistas debemos volver al pasado y a las ideas de los fundadores. A menos que sea para dar de frente con ello a los fundamentalistas que no han leído una sola línea de Wesley. O para dialogar con

⁵² MARTÍ, J., en ZEA, L., *América latina en sus ideas*, Siglo XXI, México, 1986, p. 17.

⁵³ Cfr., ZEA, L., Op. Cit., p. 18.

los conservadores desde un punto de vista que dicen conocer. Recuerde siempre las leyes de la lógica: incluso Wesley como argumento *ad verecundiam* es una falacia. El magister dixit se presenta en diversas variantes hoy, al interior de los estudios wesleyanos y en la praxis de la Iglesia metodista. ¿No han pasado los suficientes años como para entender a Wesley en sentido de un espíritu combativo y rebelde? ¿No han pasado los suficientes años como para decir, con Wesley, pero más allá de él?

Pensamos entonces que la fetichización de la teología y los estudios wesleyanos, en general ha tenido como consecuencia la fetichización de las estructuras (eclesiología y praxis eclesial) fundadas e este principio contrario al cristianismo (mesiánico). Y que se debate desde el nivel (epistemológico) que hemos intentado desentrañar. Así, podemos afirmar que, un debate sobre el fundamento del conocimiento teológico del wesleyanismo es ante todo, un debate sobre la teología práctica del mismo. Y es también, un debate político al interior de las estructuras coloniales del saber, al interior del wesleyanismo.

5.1 Mesianismo en el wesleyanismo: estudios welseyanos, eclesiología y teología práctica. Cuando hablamos de teología wesleyana y su correlato activo salta a la vista lo siguiente: acción social como parte del entramado teológico y eclesial del mundo metodista. Pero, según todo lo que hemos expuesto: ¿es posible hablar de acción social en el mundo hoy? Habrá quien responda que sí partiendo de la lectura clásica del wesleyanismo. Desde nuestra perspectiva, según lo señalado, esta categoría ya no es más que un recuerdo vago o una limitación de la teología y práctica que necesitamos hoy. En el caso que presentamos, con lo previamente argumentado a partir de las tesis de Benjamin y la decolonialidad de la teología, precisamos hoy de una teología en sintonía con aquellos planteamientos. Como tal, pienso, una teología de la transgresión. En donde las figuras mesiánicas aparecen de forma tal, como un relámpago utilizando la frase de Benjamin. ¿Quiénes serían los mesías colectivos hoy al interior de la iglesia-institución? ¿Desde dónde debería partir esta reflexión sobre la práctica de la teología? ¿Desde retomar nociones wesleyanas del siglo XVIII intentando traspolarlas a nuestras vivencias de hoy en día? En este caso: ¿una de las primeras batallas políticas *intra ecclesia*, sería el de la lucha por dialogar a partir de la epistemología, como la fuente preeminente o base de una teología práctica wesleyana? ¿Cómo se lee la historia en términos wesleyanos hoy día? ¿Cómo aparecen los espacios latinoamericanos, africanos, asiáticos a los ojos del mundo de la UMC?

6. La nueva teología wesleyana. De la acción social a la transgresión. Por lo anteriormente expuesto pensamos que la figura del Mesías y su acontecer bajo la lógica de la Dialéctica de la detención, esto es, la irrupción mesiánica (distinta a la visión moderna (hegeliana en su caso en donde se presenta la síntesis y el avance progresivo, *Aufhebung*) se presenta como una posibilidad de lectura presente, de la realidad metodista en todo el mundo. pensamos que están presentes ya, los modos y espacios para hablar del camino hacia una práctica de la teología wesleyana práctica, la eclesiología y estudios wesleyanos, desde un punto de vista mesiánico materialista. Que hemos explicitado anteriormente.

No obstante, habrá que clarificar y decir ya, que esta nueva apuesta moviéndose en una vertiente, mesiánica, podría parecer realizándose en un doble movimiento (*intra* y *extra*

eclessia). No obstante, pensar en separar nuestra labor o empresa resultaría de nuevo, en el pensamiento dualista que comprende al mundo como algo externo o apartado de la labor eclesial. Y, por otra parte, a la tarea del teólogo relegada al interior de las puertas de la iglesia o de la casa, parafraseando al teólogo J. Baptist Metz. Que señalaba: “*Su cruz* (de la teología) *no está en el **privatissimum** de la esfera personal-individual, ni siquiera en el **sanctissimum** de la esfera puramente religiosa, sino más allá de la reservada esfera privada o de la protegida esfera puramente religiosa*”. En este sentido, pensamos, la movilización de la potencia crítica del mesianismo, que está en el centro de la tradición cristiana

La interrupción mesiánica es así, el momento del peligro. En donde la historia de pronto late con una intensidad enorme, que como hemos dicho, cualquier día es una eternidad de la que se pende. Momentos creativos de la historia, que permiten generar lecturas más allá de la institucionalidad que debe romperse. El camino hacia la transformación. En nuestro caso, hacia un wesleyanismo cuya lectura histórica intente descentralizarse, para comprender lo que hemos dicho más arriba: que esta historia **moderna**, se complementa con el paradigma del **capitalismo**, de la **cristiandad**. Y como tal es una construcción tardía y posterior, generada en el romanticismo alemán. Esto es, por una parte, que los derechos reservados del wesleyanismo no son propios de las teologías europeas o nordatlánticas. A su vez, que las historias de los oprimidos, vencidos, exiliados, son imprescindibles para generar hoy, prácticas eclesiales, que vayan más allá de un apoyo benefactor a sectores pobres de la América Latina o el mundo. Trabajos urgentes que pongan de manifiesto el surgimiento de estos mesías, las y los violentados en el mundo hoy.

Llamar así, a la rebelión de teólogos y teólogas conscientes de la necesidad de interrupción, de necesidad de un relámpago que momentáneamente cruce el cielo de las iglesias y la praxis de la teología metodista. Caminando más allá de la institución, ciertamente. Con un pie en ella, si aún es posible, pero también, con un pie en las causas políticas actuales que urgen necesidad de presentar desde la óptica de los excluidos, narrativas e historias olvidadas. Las visiones del mundo perdidas y sepultadas.

Finalmente, para una interpretación de una nueva teología wesleyana habrá que decir lo siguiente: el poeta chileno Nicanor Parra habló en su vida sobre la figura del antipoeta. Este antipoeta, es un individuo común y corriente que se comunica en el lenguaje de todos los días. Este antipoeta, ante el orden de lo establecido, el *status quo*, la solemnidad, la reverencia, contesta fulminantemente con la irreverencia y humor, a través de la antipoesía. En este punto pienso que análogamente, deberíamos acercarnos más a la figura del antiteólogo (¿o usted teme perder su *tenure*?). Este sería un individuo común y corriente, que habla de Dios en el lenguaje de todos los días. Específicamente, en el mundo de pobreza, desigualdad y muerte en el que viven millones de latinoamericanos. Bajar del Olimpo de la academia, acercándonos al pueblo, si es cristiano o no esto ha dejado de importar, siendo honrados y honestos con el Dios de la transgresión y la rebelión del Mesías, que viene como relámpago.

7. Referencias

1. AGAMBEN, G., *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
2. BOFF, L., *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander, 2001.
3. BENJAMIN, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1999.
4. -----., *Tesis sobre la historia*, Ítaca, México, 2008.
5. -----., *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2007.
6. CASTRO GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.
7. CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.
8. -----., *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América latina*, U. De G., Guadalajara, 1986.
9. CÉSAIRE, A., *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.
10. DE SOUSA SANTOS, B., *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Editorial Siglo XXI, México, 2015.
11. DE SOUSA SANTOS, B. – MENESES, M.P., *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, España, 2004.
12. DUSSEL, E., *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.
13. -----., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*, S. XXI editores, 1990.
14. -----., *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 2011.
15. -----., *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, AKAL, México, 2015.
16. ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J., (eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA, San Salvador, 1990.
17. FANON, F., *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 2010.
18. FOUCAULT, M., *El poder, una bestia magnífica*, Editorial Siglo XXI, México, 2015.
19. -----., *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza editorial, Madrid, 2004.
20. -----., *La hermenéutica del sujeto*. FCE, México, 2010.
21. HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1985.
22. HINKELAMMERT, F. J., *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.
23. -----., *Dialéctica del desarrollo desigual*, Centro de estudios de la realidad nacional: Amorrortu, Bs. As., 1970.
24. LANDER, E., *Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Ecuador, 2004.
25. LÓWY, M., *Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Del concepto de historia"*, FCE, México, 2013.
26. -----., *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, Fontamara, México, 1986.

27. -----., *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, S. XXI, México, 1978.
28. MARTÍ, J., “Nuestra América” en José Martí, *Sus mejores páginas*. Estudio, notas y selección de Raimundo Lazo. México: Editorial Porrúa., 1999.
29. MEIER, J., *Un judío marginal: Nueva visión sobre el Jesús histórico*, I-IV Tomos, Verbo divino, Navarra, 2001.
30. MIGNOLO, W., *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Bs. As., 2010.
31. MORENO FRAGINALS, M., “La historia como arma”, en *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Barcelona, Crítica, 1983.
32. PETERSON, E., *Tratados políticos*, Cristiandad, Madrid, 1966.
33. ROIG, A.,A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
34. RUÍZ GUERRA, R., *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, CUPSA, México, 1992.
35. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Escritos de política y filosofía*, FIM, Madrid, 1987.
36. SCHMITT, C., *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009.
37. SOSA, I., “Revisitar la historiografía latinoamericana: Los retos de escribir una historia regional”, en Ignacio Sosa Alvarez, *América Latina: Enfoques historiográficos*. México: UNAM, 2009. pp. 27-48.
38. TACKELS, B., *Walter Benjamin*, Publicacions de la Universitat de València, España, 2012.
39. TAUBES, J., *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.
40. THEISSEN, G., - MERZ, A., *El Jesús Histórico*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012.
41. WALLERSTEIN, I., *Análisis de sistemas-mundos. Una introducción*, Ed. Siglo XXI, México, 2015.
42. WIGGERSHAUS, R., *La Escuela de Fráncfort*, FCE-UAM, México, 2009.
43. ZEA, L., *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, Venezuela, 2014.
44. -----., *América latina en sus ideas*, Siglo XXI, México, 1986.