

Oxford Institute 2018: “Entre el encuentro con los otros y el Otro : la experiencia renovadora de la Gracia divina y sus problemas . Desafíos para la misión y la teología wesleyanas.”

Pablo Guillermo Oviedo

I.Introducción

Siendo que la teología wesleyana ha sido definida como una teología cabal de la gracia de Dios, y teniendo en cuenta que la crisis global que vivimos en este cambio de época marcado por una subjetividad imperial, con consecuencias de desgracia en todas las dimensiones humanas y ecológicas, propongo un debate reflexivo sobre cómo podemos renovarnos como comunidades eclesiales de gracia en nuestros contextos. Partiendo desde estos presupuestos, uno de los problemas éticos y prácticos mas comunes en la experiencia de la gracia y en la misión de las comunidades eclesiales es la relación fundamental entre nuestra práctica de piedad personal con Dios y la vinculación con los otros seres humanos, en términos bíblicos con el prójimo y su cultura, su ser otro. Y que para la teología en general y la latinoamericana en particular el problema del otro (humano) ha sido una de sus marcas fundamentales, en este trabajo me propongo plantear cómo la relación inseparable- desde la gracia en Jesucristo- entre el Otro (divino) y los otros(humanos) es un desafío ineludible –con grandes implicancias- para nuestra teología, el movimiento wesleyano y el cristianismo latinoamericano.

Cuando hablamos del protestantismo latinoamericano –y del metodismo dentro de el-desde un análisis teológico y sociológico conjuntamente, no podemos dejar de mencionar que la misma se expresa como crisis de identidad, sentido y misión.¹ Ahora bien, dentro de este escenario, las iglesias evangélicas tendrán sin duda un lugar- que no será periférico- en ese

¹ Westhelle Vitor: *Voces de protesta en América Latina*, (México: LSTCH, 2000), p.98-99. Ver Alvarez Carmelo, “¿Hacia un nuevo protestantismo en América Latina y el Caribe?” en Tomás Gutierrez (comp.)*Protestantismo y Cultura en América Latina*, (Quito: CLAI-Cehila, 1994) , p.269-277,p.270. En la realidad latinoamericana la religión lejos de desaparecer en este cambio de época, continuará ocupando un lugar importante. La búsqueda de un horizonte de significado en alguna manera trascendente sigue ocurriendo, aunque con una pluralidad de horizontes. La crisis de confianza en la cultura occidental refuerza la necesidad de la religión tanto en sectores medios, altos como en sectores marginados. Sea como proveedora de sentidos, como reencantamiento del mundo que permite sacralizar la vida o como experiencia de éxtasis, la religión en América Latina seguirá ocupando un lugar clave.

campo religioso latinoamericano que se presenta como complejo, diverso- en demandas y ofertas- y en gran medida dinámico. La pregunta es cómo comprenderán su presencia y su misión en esta nueva encrucijada histórica de nuestros pueblos.

Esta crisis del protestantismo en un contexto de fragmentación cultural, como es el latinoamericano, nos remite a la hipótesis interpretativa de V. Westhelle:

“ La crisis del protestantismo latinoamericano es precisamente ésta: que oscila entre adaptarse a la situación instituida, convirtiéndose en una institución suplementaria sin carisma, y ser un extremo carismático sin poder formativo. La primera es la tendencia observada entre las iglesias históricas. La segunda es el caso del pentecostalismo..”²

Esto nos obliga a mencionar la definición que P. Tillich hace del principio protestante:

“El principio Protestante, nombre derivado de la “protesta protestante” destinada a contrariar las decisiones de la mayoría católica, contiene las protestas divinas y humanas contra cualquier exigencia absoluta referente a una realidad relativa, y se opone a la misma aun cuando la efectúe una Iglesia Protestante. El principio protestante es juez de toda realidad religiosa o cultural.”³

Cuando hablamos de gracia y de principio protestante en nuestro contexto latinoamericano, partimos de esta dificultad de encarnarse y de inculturación que ha tenido el protestantismo y presenta grandes desafíos a nuestras teologías y comunidades wesleyanas en su misión en relación con los otros diferentes.

Por ello, primero presentaremos a la teología de Wesley como teología de la Gracia divina en relación a Dios y en especial al prójimo –santidad personal y social-, y como desde el encuentro con los otros somos renovados. Luego analizaremos brevemente como esta problemática del otro ha sido clave en la teología y filosofía latinoamericana de la liberación –y en la actualidad-. A continuación veremos cómo ha sido y es un problema pastoral ejemplificado en el metodismo argentino, para concluir presentando algunos desafíos misioneros, eclesiales y teológicos-como la realidad de inequidad de género-. Es

² V.Westhelle, Ibid, p.100. Sin embargo es precisamente el protestantismo, dado que tiene la experiencia inicial de la hendidura en la relación asimétrica entre principio y forma, el que puede darnos la esperanza de la posibilidad de zanzar la rajadura perturbadora en la formación cultural latinoamericana. Pertenece aún al protestantismo el territorio promisor que se sitúa entre los extremos del carisma y del poder, relacionando los polos, pero sin identificarlos.

³ Paul Tillich, *La era Protestante*, (BsAs: Paidós, 1965), p.245-246.

en este contexto de relaciones líquidas signadas por la exclusión, el individualismo y el consumismo nos preguntamos ¿Qué podemos aportar desde la teología wesleyana ante estos desafíos éticos y sociales, qué llamado nos hace el Espíritu de Jesús actuando en nuestro mundo? ⁴ . Creemos que el debate en torno a esta temática, nos puede iluminar para nuestra caminata espiritual, teológica y misionera. Y para la renovación y transformación de las comunidades wesleyanas, si queremos ser fieles a la obra que Dios está haciendo en medio nuestro –como gustaba decir a Wesley- , hacia la extensión de su reino de gracia y justicia.

II. Teología Wesleyana como teología de la Gracia: encuentro con el Otro y los otros

Muchos han afirmado que la una de las marcas distintivas de la teología wesleyana es la experiencia de la Gracia divina . “ La teología wesleyana es una teología cabal de la gracia” afirma R. Heinzerater. ⁵ Y Wesley como un teólogo de la gracia, con un concepto inclusivo y abarcador, y un énfasis en la santificación , le devuelve al creyente su responsabilidad ante el Dios de la gracia. Albert Outler, en su clásica obra sobre la teología de Wesley, observaba que “*Para Wesley, la iniciativa del Espíritu es la esencia dinámica de toda la gracia*”, y años más tarde en su monumental edición de los Sermones de Wesley, afirma contundentemente:

“el corazón del evangelio de Wesley fue siempre un sentido muy vivo de la gracia obrando a todo nivel en la creación y en la historia, en las personas y en las comunidades... La ‘sustancia católica’ de la teología de Wesley (que incluye lo protestante y lo católico, lo occidental y lo oriental) es el tema de la **participación** – la idea de que toda vida es gracia y toda gracia es la mediación de Cristo por el Espíritu Santo”. ⁶

Y Theodore Runyon en su obra más representativa y actualizada de la teología wesleyana, , reafirma esta misma conclusión: “*La clave para todas las doctrinas soteriológicas de*

⁴ Walter Klaiber, Manfred Marquardt, *Viver a Graca de Deus, un compendio de Teologia Metodista*, Editeo, S. Pablo, 1999, p.178.

⁵ R. Heitzenrater, *Wesley y el pueblo llamado Metodista*, (Nashville, Abingdon Press, 1995(2001)), p.290.

⁶ Albert C. Outler, ed., *John Wesley*,(New York: Oxford University Press, 1964), p. 33; *The Works of John Wesley* (Bicentennial Edition, Nashville, Abingdon Press, 1984), Vol. 1, Sermons I, págs. 98-99. Outler agrega: “Wesley no inventó, naturalmente, ninguna de estas ideas, pero tampoco las encontró conjuntas e integradas en la manera especial que él intentó y logró en gran medida”.

Wesley es su comprensión de la gracia de Dios”⁷. Para Runyon , interpretar la teología de Wesley para la actualidad implica resaltar que éste identifica la esencia del cristianismo como la renovación de la creación y de las criaturas mediante la renovación de la imagen de Dios en la humanidad.⁸ Citando a Albert Outler , el mayor conocedor de Wesley del siglo XX , el cual llama esta renovación de la imagen divina “el tema axial de la soterología de Wesley”. Por lo tanto, el drama cósmico de la renovación de la creación, comienza con la renovación de la imagen de Dios en la humanidad—ésta es la llave indispensable para toda la soteriología de Wesley. Afirma que:

“A pesar de la importancia en la propia experiencia de la doctrina de Lutero sobre la justificación por la fe , que le fue mediada por los moravos, Wesley se distancia de la identificación de la salvación con la justificación solamente, insistiendo en que la “salvación grande” no se completa antes de la renovación de aquella vocación original para cual la humanidad fue creada: vivir la imagen de Dios en el mundo”.⁹

Como ciudadanos del siglo XXI y de la era ecológica, advierte sobre un punto fundamental del propósito divino : la salvación del ser humano como recuperación de la vocación original: ser responsable de la administración –mayordomo-de la creación y co-creador de la nueva creación en el Espíritu de Cristo. O como reinterpreta Runyon la esencia del cristianismo desde una perspectiva metodista: la renovación de la creación, mediante la renovación de la imagen de Dios en la humanidad. En este enfoque escatológico del pensamiento wesleyano, podemos vislumbrar que al discernir la intención original de Dios para la creación en la perspectiva del fin de los tiempos,(contraria al abordaje calvinista, que entiende que toda la historia es determinada antes de la creación), “nuevas posibilidades se abren continuamente(en la historia actual) por medio del poder creativo del Espíritu Santo.”¹⁰

⁷ Theodore Runyon, *A Nova Creação: A Teologia de João Wesley Hoje*, (S. Bernardo do Campo: EDITEO, 2002), p. 39. *The Works of John Wesley* (Bicentennial Edition, Nashville, Abingdon Press, 1984), Vol. 1, Sermons I, p. 98.

⁸ T. Runyon, op.cit. p.16. Traducción propia. Haciendo mención al sermón 44”El pecado original”, en *Ibid*, p.292.

⁹ *Ibid*,p.21. traducción propia. Ver el cap.6: “Wesley para os dias de hoje: Os cuidados com o meio ambiente”, p.250-258. Allí analiza los alcances y limitaciones del aporte wesleyano al tema ecológico.

¹⁰ *Ibid*,p.17. Toma esta idea de Henry H. Knight III, *The presence of God in the Christian life, John Wesley and the means of grace*. (Metuchen, NJ.: S.Press,1992),p.73.

En relación a los medios de gracia y la renovación , según Míguez Bonino; “Wesley rehúsa disociar los elementos que representan ambas tradiciones: los elementos objetivos que representan la tradición protestante(la Palabra, los sacramentos y el orden) y los subjetivos que representan la tradición pietista(la experiencia, la santidad interior, la meditación, la oración espontánea, la comunión fraternal)” En otras palabras, rechaza en teoría por un lado, toda tendencia privatizante de la santificación del Espíritu , todo “entusiasmo” individualista ¹¹ que en vez de edificar la comunidad, la divide, valorando así la tradición, el orden en el culto y la unidad de la iglesia. Míguez también nos advierte que renovación y misión son inseparables, por eso es necesario repensar la totalidad de la Iglesia a la luz de la Encarnación del Hijo, ya que chocaremos con cierto espiritualismo e individualismo de Wesley –propio de su tiempo-. *“El Cristo wesleyano parece a veces solamente preocupado en almas poco conectadas con su realidad concreta, debido a su débil doctrina de la humillación del Cristo y de su vida terrenal.”*¹² Pero también podemos rescatar la disposición de constante sorpresa ante las libres acciones del Espíritu-ante la *“grande y extraordinaria obra” que Dios está realizando en medio nuestro*¹³, en una de las épocas de mayores y profundos cambios, de un “desanclaje” fenomenal en la vida de su pueblo. Es en éste contexto en que Wesley hace uso de la obra del Espíritu como aquel que une lo dividido, rescata lo desechado y restaura en el amor y la unidad de la comunidad. Una percepción que vislumbra las nuevas posibilidades que se abren en la historia por la fuerza creativa del Espíritu. Para nosotros hoy implica que con su aire santificante desea renovar en su comunión agápica, toda la creación en Cristo: los seres humanos, la sociedad con sus estructuras y toda la naturaleza.

Teniendo en cuenta este marco general, nos enfocamos en la praxis de la gracia, es decir en la relación de los medios de gracia y nuestra espiritualidad: entre las obras de piedad y la obras de misericordia. En ese sentido, un aporte reciente que problematiza sobre este tema, Joerg Rieger afirma: “ Una reflexión nueva sobre la obras de misericordia como medios de gracia nos puede ayudar a superar el viejo impasse al que nos ha llevado la división

¹¹ Míguez Bonino J. *Hacia una eclesiología evangelizadora. Una perspectiva Wesleyana.*, (san Pablo:Editeo-Ciemal, 2003),p. 72. La ecclesiola o las bandas eran su forma de vincular en la práctica estas dos corrientes.

¹² Ibid. P.78. Toma esta idea de J. Deschner “Wesley”s Christology,an interpretation (Dallas,SMU,1960)c.2.

¹³ J. Gonzalez,*Wesley en América Latina*, (Ed.Aurora,BsAs, 2004) p.84-85. Dice “..de disposición a dejarle a Dios hacer, de hacer teología allí donde Dios está actuando, aquello que llamaba yo...”teología a caballo”.

tradicional entre la ortodoxia y la ortopraxis .Poniendo juntas tanto las obras de piedad como las de misericordia como medios de gracia, Wesley logra juntar el amor al Otro (divino) y del otro (humano)en una manera especial, que merece ser analizado en detalle. Esto desafía no solo al metodismo sino al cristianismo contemporáneo en su totalidad . ¿Será posible, acaso , que el hecho que de que la relación del Otro divino no pueda ser separada con de la relación con el otro humano , ayude a superar uno de los más dañinos y paralizantes impasses de la iglesia hoy en día?” .¹⁴ Un ejemplo de cómo Wesley pone en práctica esto incipientemente, es - dice el autor - la breve declaración de John Wesley que dice “La Religión no debe ir del mayor al menor, o el poder aparecerá como si fuera de los hombres”¹⁵ .Ahora veamos como se expresa esto en la teología latinoamericana.

III. El problema del otro en la teología y filosofía latinoamericana

También ha sido uno de los grandes problemas de la teología latinoamericana –tanto católica como protestante – ha sido y sigue siendo un atolladero, un problema permanente de discusión. Según Jose Míguez Bonino – llamado el decano de la teología latinoamericana protestante- -desde su herencia wesleyana- afirmaba hace unos años como el individualismo y egocentrismo religioso marcaban la teología y espiritualidad evangélica. Al referirse a la búsqueda de unidad y diversidad del protestantismo latinoamericano –y dentro de éste al metodismo- que era fundamental dejar atrás todo reduccionismo cristológico, soteriológico y pneumatológico, presentes en el mismo, en su individualismo y en su alto grado de subjetivismo heredados. Esto ha hecho de amplios sectores del protestantismo “evangélico” latinoamericano un espacio “individualista, cristológico-soteriológico en clave básicamente subjetiva con énfasis en la santificación”.¹⁶

¹⁴ Joerg Rieger, *Gracia bajo presión*, (Buenos Aires, Aurora, 2015) p.49. En inglés es ¿What do margins and center have to do with each other?The future of Methodist traditions and theology?, in Rieger and J. Vincent(eds) *Methodist and Radical: J.Rejuvenating a Tradition*. (Nashville, TN: Kingswood Books, 2003), o “Between God and the poor: rethinking the means of grace in the wesleyan tradition” ,en R. Heitzenrater (ed): *The poor and the people called Methodist*(Nashville:KingwoodBooks,2003.) Allí menciona el término **ortopatía** acuñado por Runyon .

¹⁵ John Wesley, Works, ed. Tomas Jackson, 3ra ed. (Londres: Wesleyan Methodist Book Room, 1872), Vol. III, 178.

¹⁶ J. Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, (BsAs.: NC,1995),p.46.

Otro teólogo protestante, Vitor Westhelle – brasilero, gran referente de la teología latinoamericana de liberación, recientemente fallecido- planteaba como una de los grandes dificultades de la teología latinoamericana ha sido *el problema del otro*;

“Al igual que la literatura latinoamericana, habiendo heredado los paradigmas europeos de para la inscripción, la teología debe autoafirmarse, presentando otra pregunta , y especialmente *la pregunta de qué es el otro dentro de la construcción teológica* . Localizando este otro entre los pobres- o las víctimas-, que se han vuelto invisibles, y construyendo la subjetividad de la *no-persona*, la teología apunta hacia la implosión de los modelos heredados . Y esta es la tarea irónica de la teología dentro de la retórica de la cristiandad oficial”.¹⁷

De esta manera una doctrina autónoma de la Creación –separada del marco trinitario- transforma la propia etnicidad y cultura en algo cerrado inmutable y que sólo puede concebir la relación con el otro como dominio o instrumentación para fines eclesiales. Al otro extremo, una doctrina autónoma de la redención –sin el marco trinitario holístico- reduce al ser humano a un pecador sin nombre, ni tierra, ni pueblo, ni cultura, ni familia y en la versión subjetivista e individualista que tanto nos ha afectado como protestantes, sin cuerpo ni comunidad ;;;. La tarea teológica entonces, partiendo de la crítica a la modernidad liberal y a las tendencias light y ético- relativistas de la posmodernidad, debe - desde “ese reconocimiento de la “otridad u otredad”-otherness- dejarse transformar, donde el propio espacio recibe un significado religioso-sagrado-, porque en su límite el otro deviene epifánico.

Desde el catolicismo romano el teólogo latinoamericano Juan Luis Segundo planteaba el problema “del otro” conectándolo inteligentemente con nuestra idea deformada de Dios, en su obra titulada *Nuestra idea de Dios*(parte de la serie de cinco tomos “Teología abierta para el laico adulto”) donde brinda una comprensión trinitaria renovada de Dios, superadora tanto de la formas monárquicas más tempranas del cristianismo (modalismo,

¹⁷ Vitor Westhelle : *Voces de protesta en América Latina*, (México: LSTCH, 2000),p.54. Allí sostiene que Bartolomé de las Casas fue pionero en esta tarea de *reconocer la otredad* en la teología latinoamericana en el siglo XVI , en medio de la crudeza del colonialismo español. También ver del mismo autor “Religión, Señor de la historia y el espacio ilusorio”, en inglés, “Re(li)gión, the Lord of history and the illusory space”, *LWFS:Region and Religion*, (Printshop Ecumenical center, Ginebra,1994).p82,94-95. La expulsión de judíos y musulmanes de la península Ibérica coincide con la llegada de los europeos en las Américas y su incapacidad de ver a los nativos como humanos fuera de su propio marco de referencia.Cf. Vitor Westhelle, *After Heresy. Colonial Practice and Post-Colonial Theologies*, (Eugene, OR: Cascade Books 2007), 15-32.

subordinacionismo) como de la teísta occidental más tardía del iluminismo. Estos modelos no son ingenuos ya que como sostiene Segundo en la introducción de este libro;

“Precisamente, porque al deformar a Dios protegemos nuestro egoísmo, nuestras formas falsificadas e inauténticas de tratar con nuestros hermanos hacen alianza estrecha con nuestras falsificaciones de la idea de Dios. Nuestra sociedad injusta y nuestra idea deformada de Dios forman un terrible e intrincado pacto”.¹⁸

Estas imágenes “ateas” o “idolátricas” del Dios cristiano, tienen consecuencias nefastas en la existencia cristiana y en su diálogo con el mundo. Esto lo ilustró un poeta cantor folclórico argentino, Atahualpa Yupanqui al decir: “ *Que Dios se ocupa de los pobres, tal vez si, tal vez no, pero de seguro que almuerza en la mesa del patrón*”.

También el católico Gustavo Gutiérrez, cuando habla en su libro de espiritualidad de la liberación, comienza con una serie de cuestionamientos a la espiritualidad más o menos aceptada en ambientes eclesiales, muy poco preocupada por la existencia de los otros . Se critica, en primer lugar, que la misma ha sido presentada como una cuestión de minorías, y en segundo término, su perspectiva individualista que deriva en una piedad espiritualista de evasión o de *fuga mundi* (la de las órdenes religiosas, estado ideal en contraposición al secular. Allí vuelve a plantear cómo estas espiritualidades se han distanciado de los *otros* , en especial de los *otros en sufrimiento*. Presenta el concepto de *no-persona*, que será clave para visibilizar a los pobres, excluidos y víctimas en la Teología de la liberación.¹⁹

En la filosofía latinoamericana, en alusión al paradigma de la modernidad, Enrique Dussel desde su perspectiva latinoamericana sobre *Modernidad, Globalización y Exclusión*, nos amplía la perspectiva al afirmar, que para poder entender a la Modernidad, hemos de reconocer que hay dos maneras de verla: a) La primera, lo que él llama, el “paradigma de la modernidad euro céntrica”, lo que significa que la modernidad es un fenómeno meramente europeo, que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde a partir de allí a toda la humanidad”; b) Lo segundo que concibe a la modernidad como no Europea, sino que ésta es parte de, no independiente al sistema-mundo: su centro.

¹⁸ Teología Abierta para el laico adulto (3): Nuestra idea de Dios, (BsAs.: Ed C.Lohlé, 1969), p.13.

¹⁹ G. Gutierrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, (Salamanca: Sígueme,1984),p.15ss. También ver la obra conjunta de ambos teólogos, *Salvación y construcción del mundo*, (Barcelona:Nova Terra, 1968).

La modernidad, desde esta perspectiva es mundial, siendo un fenómeno simultáneo desde Europa, Amerindia, África, etc. ²⁰

¿No es acaso nuestro ser en el mundo un ser-en-el mundo-con otros? Nuestro mundo es un mundo en principio compartido, lo que desde luego no impide que a menudo sea también de todos los horizontes, el mundo es el lugar donde pueden luchar, coexistir, desaparecer, sucederse muchos sistemas morales, muchas visiones del mundo, muchos sistemas que aspiran a totalizarse e, incluso, a volverse hegemónicos aspirando a someter, justamente, al mundo. Las afirmaciones precedentes responden a la cuestión de cómo debe ser pensado el mundo para que en él sea posible el hecho de la trascendencia del otro. Pero es claro que Dussel no ha planteado la cuestión en esos términos, pues, para él, el mundo no puede constituir la condición suficiente de la revelación de la trascendencia del otro. Aunque encontramos al otro en el mundo, *el encuentro del otro se hace desde la corporalidad, que es previa a la apertura en el mundo. El propio mundo se abre y es posible sólo dentro de una corporalidad sensible. Es que, antes que mundo, «soy yo corporalidad sensible»*. Es en esta oportunidad anterior al mundo que radica la posibilidad de comprender al otro como otro cuando aparece en el mundo, es decir, no como algo definido por el mundo sino como algo que viene más allá del mundo. Las dos tesis de Dussel que mencioné, la relativa al mundo y la relativa a la filosofía primera, están estrechamente unidas por su referencia a la constitutiva corporalidad sensible. En efecto, puesto que la ontología arraiga en el mundo y la ética, gracias al fenómeno más originario de la corporalidad, arraiga en la trascendencia, Dussel sostiene –coincidiendo en esto con Levinas y Appel– que la ética es anterior a la ontología. Vale citarlo :

²⁰ Enrique Dussel en *Globalización, Exclusión y Democracia en América Latina*. (México D. F.: Editorial Contrapuntos, 1997) p.91-92, 96-98. Al respecto, Enrique Dussel, declara que la modernidad, o como Noam Chomsky lo llama “el sistema de los 500 años”, entró en el siglo XX, después de cinco siglos de desarrollo, en una crisis profunda, pero que no es exclusivo de Europa, sino un fenómeno propio de la población mundial. De tal manera que en la época presente, los límites absolutos han llegado a su máximo, tales como la destrucción ecológica del planeta, pues en la modernidad sólo se le vio como un medio de producción; también la destrucción de la misma humanidad, pues hoy se constata que la miseria es la ley de la modernidad y de la posmodernidad ; y por último, está la imposibilidad de restaurar a todas aquellas naciones, economías, pueblos y culturas que la modernidad atacó tan duramente en sus orígenes, que las sigue excluyendo y arrinconando en la miseria. Otro autor es W. Mignolo que insiste en hablar sobre la modernidad solo en conjunción con la colonialidad, dividiendo los términos con una barra: "modernidad / colonialidad". Hay un "doble filo", escribe Mignolo, en la "coexistencia y la intersección de los colonialismos modernos y modernidades coloniales ". Walter D. Mignolo, *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Local Histories/Global Designs*, (Princeton : Princeton University Press, 2000), 3.

“El otro será el la otro/a mujer/hombre :un ser humano un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana viviente.... En la víctima dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta empírica viviente se revela aparece como interpelación , es la interpelación del que exclama tengo hambre;¿ denme de comer por favor;¿ . El Otro es la víctima posible y causada por mi acción funcional en el sistema. Yo soy responsable.”²¹

IV. Teología wesleyana desde los márgenes : una inter-subjetividad alternativa desde una Cristología desde abajo

Entre otras voces wesleyanas recientes, que buscan una subjetividad alternativa desde el encuentro con los otros sufrientes, aparece la propuesta teológica del libro *Mas allá del espíritu imperial*, con nuevas perspectivas teológicas en política y religión. Allí los autores sostienen que el ethos de la postmodernidad en el cual se dan las batallas entre el individualismo y lo comunitario, no ayuda a resolver este dilema, ya que cuestiona la subjetividad, precisamente en un momento en que las personas marginadas la están ganando. No hablan de la subjetividad en general, sino de la subjetividad que emerge en los márgenes, y que por lo tanto nos coloca en un camino diferente. Afirman que tenemos que prestar atención a lo que realmente está sucediendo en la base, ya que ello nos da una comprensión más clara del hecho de que los oprimidos retienen un tipo de subjetividad y capacidad de acción, incluso en las condiciones del Imperio posmoderno o postcolonial.²²

Hay aspectos de lo divino que no pueden ser controlados por el Imperio y que siguen reapareciendo a pesar de los esfuerzos del sistema para someterlos. Esto es llamado un

²¹ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*. (Madrid, Trotta, 1998) .p.16 y 524.

²² N.Miguez, J.Rieger, J.M.Sung, *Mas allá del espíritu imperial .Nuevas perspectivas en política y religión*, (Ed La Aurora, BsAs, 2016) P. 227. En inglés *Beyond the Spirit of the Empire*(SCMPress,2009).Los autores remiten al libro de Rieger, *Christ and Empire*, el capítulo 7, donde introduce el término “imperio postcolonial,” que a primera vista parece ser una paradoja. En este libro *Cristo y el Imperio*, se trabaja una nueva cristología desde abajo, donde el autor busca reclamar la noción de Pablo del señorío de Cristo, la insistencia de la divinidad completa de Cristo y la humanidad desarrollada en los Concilios de Nicea y Calcedonia, la noción de Anselmo del Dios humano, la noción de Bartolomé de Las Casas del Camino de Cristo, la apropiación de Cristo por Schleiermacher como profeta, sacerdote y rey, Christus Victor de Aulén, y el Cristo Cósmico de Mateo Fox. Otro excelente trabajo es el de Michael Nausner, “Homeland as Borderland. Territories of Christian Subjectivity”, in: Catherine Keller, Michael Nausner, Mayra Rivera (eds.). *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*. (St. Louis, MO: Chalice Press,2004).

“plus teológico” o un “plus cristológico”. (afirmar que Jesucristo es el Señor y que fue misericordioso con los marginados es un desafío que sigue incomodando).

Si la subjetividad de las personas no puede ser controlada totalmente , ¿por qué debemos asumir que existe una realidad divina que sí puede serlo? Esta es una de las claves fundamentales de este libro, que se desarrolla en cada capítulo. La diferencia es que este tipo alternativo de plus se produce en el revés de la historia. A diferencia de la realidad, que es la forma en que el mundo se percibe desde la perspectiva hegemónica, lo real es el dolor común de la represión que crea nuevas formas de solidaridad y subjetividades y actividad alternativas. Pero también hay un aspecto positivo que no debe pasarse por alto, y es cómo lo real produce algo nuevo que no forma parte del sistema (“está en el mundo pero no es del mundo”, parafraseando a Juan 17: 6-19) y eso hace la diferencia.²³ Subjetividad y acción social producen alternativas positivas que crean lo que el realismo y la religión dominante nunca entendieron como posible. Sin embargo, no debemos olvidar que esas alternativas mantienen una apertura que no se puede encontrar en el sistema dominante, y que por lo tanto nunca puede, en última instancia, ser inmovilizado. Por último, las nuevas formas de intersubjetividad que emergen aquí sientan las bases de una nueva humanidad.

En palabras de Jung Mo Sung: “Cuando uno se manifiesta y experimenta como sujeto emerge la resistencia a las relaciones opresivas, se puede reconocer a sí mismo como sujeto y, al mismo tiempo, reconocer también la subjetividad de otras personas más allá de cualquier y todos los roles sociales. Es la experiencia de la gratuidad en una relación cara a cara.”²⁴

La nueva relación que se construye por quienes encarnan una *subjetividad alternativa* permite un *encuentro cara a cara* que no es posible en un sistema en que la subjetividad depende de las diferencias de poder, es decir, en las cuales el sujeto sólo puede entenderse como sometiendo a los demás y poniéndolos bajo control –una comprensión que a menudo se perpetúa en las nociones de “liderazgo”, promovida no sólo en el mundo de los negocios sino también en la política y la iglesia. Aquí vemos un momento trascendental porque estas

²³ John Beverley, *Subalternity and representation, Arguments in Cultural Theory*. (Duke University Press, 1999). p. 103;

²⁴ Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas*, (DEI, San José, Costa Rica,2005). p. 63.

nuevas formas de intersubjetividad no pueden ser fabricadas ni controladas, y empujan más allá de cualquier sistema. Se trata de una “verdadera experiencia espiritual de la gracia y la justificación por la fe”, que “justifica la existencia no sólo de la persona oprimida, sino también de aquella que siente la indignación”.²⁵ Este tipo de justificación –una forma de realización de la justicia de Dios que se opone a la noción del imperio de la justicia, como el cristianismo descubrió a principios del Imperio Romano puede ser aún el mejor antídoto contra el sujeto automático del capitalismo. El deseo alternativo está en el corazón de la subjetividad alternativa. Este deseo alternativo es, pues, un verdadero fenómeno colectivo, y tiene el potencial de crear una nueva condición humana. Sin embargo, este deseo alternativo necesita también ser organizado. Sin organización, desaparecerá. Esta puede ser la sabiduría encarnada en movimientos religiosos alternativos y otros, cuando forman parte del reverso de la historia. No existe un camino intermedio en esta situación polarizada del Imperio:

“Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas”, declara Jesús (Mateo 6:24, Lucas 16:13). Los que están en el medio son generalmente arrastrados en defensa de los poderes existentes con el fin de crear un sentido de estabilidad (mayormente ilusorio). Pero también pueden optar por dar un paso atrás de este sistema que no les permite formar subjetividades alternativas, y unirse a las relaciones emergentes de la intersubjetividad de base. Muchos ejemplos podrían darse para esto. Un ejemplo desde el comienzo de nuestra tradición es la breve declaración de John Wesley que dice “La Religión no debe ir del mayor al menor, o el poder aparecerá como si fuera de los hombres”²⁶.

²⁵ Ibid. p.233. Este argumento se desarrolla más en J.Rieger, “Developing a Common Interest Theology from the Underside,” in: *Liberating the Future: God, Mammon, and Theology*, ed. Joerg Rieger (Minneapolis: Fortress Press, 1998). También ver el excelente libro de M.De laTorre-SM. Floyd Thomas, *Beyond the pale, reading theology from the margins*, (Louisville, WJK, 2011), el artículo de Harold Recinos sobre Jhon Wesley. P.95-103. También H. Recinos “Barrio Christianity and American methodism”, in Rieger and J. Vincent(eds) *Methodist and Radical: J.Rejuvenating a Tradition*. (Nashville, TN: Kingswood Books, 2003),p.77ss

²⁶ John Wesley, *Works*, ed. T omas Jackson, 3ra ed. (Londres: Wesleyan Methodist Book Room, 1872), Vol. III, 178.

¿Cómo afecta esto nuestra comprensión teológica y nuestra misión cristiana? Si partimos desde la experiencia renovadora de la gracia en el Espíritu Santo y no desde el espíritu imperial, la vida y misión se debería realizar desde los márgenes. *Una antropología y subjetividad de la gracia se hace presente desde una Cristología desde abajo y desde los márgenes*. El diseño de Dios para el mundo no es crear otro mundo sino recrear lo que Dios ya ha creado en amor y sabiduría. Jesús comenzó su ministerio afirmando que estar lleno del Espíritu es liberar a los oprimidos, restaurar la vista a los ciegos, y anunciar la venida del reino de Dios (Lucas 4: 16-18). Empezó el cumplimiento de su misión optando por los que están en los márgenes de la sociedad, y no ya a partir de una caridad paternalista, porque sus situaciones daban testimonio del pecado del mundo y su ansia de vida se conjugaba con los designios de Dios. Jesucristo se relaciona y acoge a quienes están más marginados en la sociedad con objeto de impugnar y transformar todo lo que niega la vida, incluidos las culturas y los sistemas que generan y mantienen la pobreza, la discriminación y la deshumanización generalizadas, y explotan y destruyen a las personas y la tierra.

La misión a partir de los márgenes es un llamamiento a entender las complejidades de las dinámicas de poder, los sistemas y las estructuras mundiales, y las realidades contextuales locales. La misión cristiana se ha entendido y practicado a veces en formas que dejan de reconocer que Dios optó por quienes son empujados sistemáticamente hacia los márgenes. Así pues, la misión desde los márgenes invita a las iglesias a volver a pensar la misión como una vocación que nos inspira el Espíritu de Dios que obra por un mundo en que la plenitud de vida sea posible para toda persona.²⁷ Veamos un ejemplo de marchas-contramarchas de un caso concreto de pastoral en relación al encuentro con otros.

²⁷ Ver VV.AA.. *Juntos por la Vida: Misión y Evangelización en Contextos Cambiantes*, I, II, III (Ed. Aurora-CMI, BsAs, 2016), p. 266. Allí Nestor Miguez afirma: “La misión de la fe cristiana hoy en América Latina es cuádruple: incluye cuidar y disfrutar los bienes de la creación, trabajar en la construcción de un pueblo digno, con acuerdos y conflictos, comprometerse en la búsqueda de justicia social y económica en el continente que soporta la más desigual distribución de la riqueza y así proclamar y vivir en diálogo abierto – **con los otros – pueblos originarios, mujeres y sus voces y tantos otros excluidos** – un testimonio de nuestra esperanza en la vida que recibimos por la gracia de Dios Creador, Jesucristo el Mesías y el sople vivificante del Espíritu, la comunidad de la divina trinidad que inspira la comunidad humana”, p. 266

V) Un ejemplo eclesial de este problema de los “otros” : el metodismo argentino

En el caso del metodismo argentino – y me animaría a decir del cono sur- una de las características que hicieron del mismo un espacio religioso dinámico y en movimiento fue su capacidad de *difusión intercultural* y -en términos teológicos -de encarnarse en diferentes momentos históricos de la Argentina. ¿Qué hizo que la Iglesia Metodista en Argentina (IEMA) en su visión y práctica misionera se convirtiera a partir de la década del 60” y 70” en una iglesia evangélica comprometida <<encarnada>> socio-políticamente? ¿Qué factores históricos y teológicos hicieron posible este cambio en su vida y misión? Entendemos que su *concepción misionera de herencia wesleyana* llevó al metodismo argentino a encarnarse en diferentes momentos históricos de su difusión y expansión en algunos desafíos que su contexto le presentaba²⁸. En los comienzos del metodismo argentino fue el primer actor religioso en predicar en castellano, fue una de las primeras iglesias evangélicas en el país que más pudo integrar en sus filas a inmigrantes españoles e italianos- foráneos a su origen anglosajón- y a criollos en la transición del siglo XIX al XX. Realizó un aporte clave desde su ética social a leyes democráticas liberales y al sistema laico, gratuito y público de educación nacional pionero en América latina. Pero entendemos que hasta la segunda mitad del siglo XX lo hizo orientado teológicamente desde el *modelo contracultural* ²⁹ que fue el predominante en el protestantismo latinoamericano, que considera a la cultura como un enemigo que hay que redimir . Por otro lado, el clima revolucionario que en la década del 60” y 70” se da en América latina- un *kayros que hizo de América Latina un “laboratorio” socio-cultural, político y religioso* en la segunda mitad del siglo XX, ³⁰ - y la emergencia de la teología latinoamericana de la liberación, produjo profundos cambios en la conducción y laicado de gran parte de la IEMA, con la consecuente autonomía institucional y rediseño de su estrategia misionera en

²⁸Diversas tradiciones teológicas (la del metodismo originario, las tradiciones del evangelio social y del protestantismo liberal del S.XIX, la conservadora norteamericana y la neo-ortodoxa barthiana) configuraron el ideario teológico de la IEMA Ver Norman Ruben Amestoy “Los orígenes del metodismo en el Río de la Plata.1867-1901” en Revista Evangélica de Historia II(2004), IEMA-CNAH, BsAs, p.83-100.

²⁹ Ver Bevans Stephen , *Modelos de Teología Contextual* (Quito, Editorial Verbo Divino, 2004).p 14. Oviedo Pablo G. , “Análisis del discurso de la Iglesia Metodista Argentina en relación a la auto-comprensión de su tarea (1983-1989)”, en *Revista Evangélica de Historia* Vol 3-4,2005-06, (BsAs, Ed.AH-IEMA), p. 47.

³⁰Ver Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*,(Salamanca, Sígueme, 1980).p.17. Y p.367-369 .

todos los ámbitos . Entre ellos fue el de romper en parte con el modelo liberal – y conservador- teológico e institucional heredado y comenzar a dar pasos autónomos en el contexto nacional y latinoamericano. El metodismo argentino -y rioplatense- aportó grandes líderes a la teología latinoamericana de la liberación y al movimiento ecuménico regional en el Consejo Latinoamericano de Iglesias(CLAI) en 1982 , como también al Consejo Mundial de Iglesias. Como dice Bevans : “La teología contextual se hace cuando las experiencias del pasado se comprometen con el contexto actual”³¹ Y en ese sentido el *modelo de praxis* fue el que la IEMA comenzó a experimentar de forma consciente. Haciendo énfasis en la tradición profética del cristianismo y en el seguimiento obediente a Jesús; que en las vidas de los pobres y excluidos, llamaba desde su Espíritu a actuar sin dilaciones en ese contexto³².

Luego terminando el siglo XX y comenzando el XXI la IEMA ha entrado en un replanteo general de su vida y misión debido a la crisis de misión que comenzó a experimentar.

En esta dirección, creemos con Andiñach-Bruno que éste replanteo que habla de volver a expandir la iglesia con nuevas congregaciones, de producir cambios en la educación teológica, de reformas de sus estructuras orgánicas y de revisión de los proyectos de servicio, no sólo se debe a una búsqueda de seguridad y de certezas que la sociedad de fin de siglo no ofrecía sino que también se trata de una reacción frente a las situaciones de crisis donde muchos miembros de la iglesia están sufriendo el *empobrecimiento de la clase media*. Con sus reflejos ideológicos y características culturales – de la clase media en su mayoría- que genera una cierta “resistencia pasiva” para afrontar proyectos destinados a las clases populares, que continúan siendo como aspiración uno de los principales destinatarios de la misión metodista. Quizás por ello seducen más los proyectos clásicos de evangelización como una manera de aferrarse a lo seguro en medio de la crisis.³³

³¹ Ver Bevans Stephen , *Modelos de Teología Contextual*, (Quito, Editorial Verbo Divino, 2004),p 15.

³² Ver Bevans Stephen , *Modelos de Teología Contextual*, (Quito, Editorial Verbo Divino, 2004),p 136ss.

³³ Andiñach-Bruno, op.cit. , p.100. Ver la ponencia de José Miguez Bonino “Una Iglesia en busca de sí misma. Caso : la IEMA. Conferencia en Sebila, Costa Rica, sin edición. p.56-57. Allí Miguez habla de las dificultades de la clase media del metodismo argentino para el encuentro con los diferentes . También Theodore W. Jennings, Jr., habla de la "opción preferencial para la clase media" del Metodismo Unido en USA. . Vea su artículo " “Wesley’s Preferential Option for the Poor, ”, *Quarterly Review* 9 (1989). Nathan O. Hatch proporciona una crónica esclarecedora del viaje del metodismo desde los comienzos marginales hasta la clase media. Ver su *The Democratization of American Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1989). O David Hempton, *Methodism: Empire of the Spirit* (New Haven: Yale University Press, 2005). Para

En el marco de la crisis del modelo neoliberal que dejó a la región en niveles inéditos de pobreza a comienzos del milenio y con la posterior aparición de una alternativa política de corte popular y neokeynesiano en lo económico, las iglesias se reencuentran en lo ecuménico con los desafíos que implicaban reconstruir el país. Con una lenta recuperación democrática y económica, a partir del 2007 el metodismo retoma su tradición de pastoral pública acompañando la atmósfera de participación popular y los esfuerzos por ampliación de derechos individuales y sociales que se van logrando en ese período. Distintos temas éticos como la posterior ley de matrimonio igualitario o la despenalización del aborto en curso, tensionan hacia dentro y fuera, ya que las diferencias en la comprensión de la participación política del cristiano y algunos desafíos éticos ha puesto de relieve el fundamentalismo presente en las diversas tradiciones religiosas y que atentan contra la unidad de los cristianos³⁴. Creemos que otra vez la IEMA es desafiada interculturalmente a conectarse con los nuevos rostros de la misión, los otros que emergen en una nueva coyuntura histórica marcada por la exclusión creciente –debido al regreso regional de la ola neoliberal– : mujeres, niños, jóvenes, aborígenes, personas con distintas opciones sexuales, y tantos otros. Pero no desde la caridad paternalista o usando a los otros como medios para aumentar su membresía. Debe otra vez salir del encierro del egocentrismo religioso – como lo hizo por gracia de Dios en otros tiempos- hacia el encuentro de los otros, que revelan hoy el rostro de Cristo en los márgenes (según la parábola del juicio final en Mateo 25).

VI. Desafíos misioneros y teológicos : el ejemplo de la teología feminista

Cómo desafía esto nuestra teología wesleyana es sin duda una tarea enorme. A manera de ejemplo comparto lo vivido en una experiencia intercultural de conexionalismo metodista. El seminario de evangelización reciente para el Cono Sur Latinoamericano– julio 2018-

una descripción de los orígenes del metodismo en la Gran Bretaña del siglo XVIII, ver Richard P. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists* (Nashville: Abingdon, 1995).

³⁴ Daniel Bruno, “ Abordaje y periodización para una historia del metodismo en Argentina” , en *Revista Evangélica de Historia* VII(2012), IEMA-CNAH, BsAs, p.41. Y ha puesto de relieve el fascismo religioso y político en sectores de todas las iglesias.

organizado por el Instituto Mundial de Evangelismo del Concilio Mundial Metodista y las Iglesias Metodistas del Cono Sur latinoamericano. ³⁵

Allí emergieron voces de distintos colectivos marginados –los Otros– que desafían a nuestras iglesias en nuestros países latinoamericanos, pero creo que – salvando las distancias– son válidos para otros lugares del mundo también. La realidad de exclusión y pobreza creciente con la vuelta de gobiernos conservadores neoliberales en la región, y en especial el impacto de estas políticas en niños, adolescentes y jóvenes, el drama de las mujeres víctimas del patriarcado, entre otros. A continuación y a manera de ejemplo; mencionaré brevemente el desafío a nuestra teología de las **mujeres y su lucha por la vida**. Porque creo que debemos visibilizar la realidad injusta, despiadada y cruel que las mujeres deben vivir en todas las dimensiones de la vida humana . Ya que creo es fundamental en este proceso que se ha llamado el círculo hermenéutico, partir de la realidad con toda su crudeza. Aquí es fundamental la mediación socio-analítica como fuente auxiliar de la teología para poder ver y concientizarse , en este caso de la injusticia y desigualdad en los roles de género, en perjuicio de la mujer. En ese sentido y partiendo de la realidad latinoamericana pero que puede verse reflejada –en parte al menos– la realidad de la mujer en el Norte, es clave trazar un panorama que haga justicia y visibilice este drama a nivel mundial, desde la/s teología/s feminista/s . En primer lugar aclarar que la realidad que me y nos interpela lo hace desde lo personal – la relación con mi esposa-compañera feminista y diferentes mujeres que son parte de mis amistades y de mi ministerio pastoral- y desde lo social. El movimiento que en Argentina viene luchando hace décadas por los derechos de las mujeres y que en los últimos tres años se ha visibilizado mucho más por el incremento de los feminicidios, el cuestionamiento del patriarcado como estructura y de los micro-machismos en la vida cotidiana. Creo que esta situación existencial es el mayor dilema moral y el mayor desafío-problema de fe-ética cristiana específico que estamos atravesando en nuestro contexto rioplatense. Digo específico

³⁵ *Las experiencias interculturales en el sistema conexional metodista* nos brindan gran riqueza , como este mismo Oxford Institute, para encontrarnos y reconocernos. Michael Nausner trabaja esto en un artículo, donde explica como experiencias con fronteras culturales pueden ser entendidas como fuentes principales para la formación cristiana y como la estructura conexional del metodismo global tiene el potencial de proporcionar un formato eclesial adecuado a estas experiencias esenciales. En *Revista Caminhando* v . 13 , n . 21 , (enero - mayo 2008. S.Pablo,Editeo). p . 87 - 96 .

porque está dentro del gran desafío de los derechos del pobre –excluido y de la tierra que son el Otro/a general, que planteó la teología latinoamericana de la liberación como desafío teológico y ético. Con la particularidad de que este específico es transversal, ya que las mujeres sufren el poder despiadado del capitalismo salvaje y del patriarcado con sus legitimaciones culturales y religiosas. Esta realidad me ha conmovido en los últimos años y me ha hecho tomar conciencia de mis contradicciones, limitaciones y complicidades como varón privilegiado del sistema patriarcal. En cuanto a la mujer, en Latinoamérica se han construido tres imaginarios religiosos³⁶ que sirven como justificación de la mujer, estas imágenes son: la virgen inmaculada, la madre abnegada, y la seductora/prostituta. Estos tres roles como se puede notar, definen a la mujer únicamente a partir de su relación sexual con el varón, que reducen su valor, la mujer no es alguien por sí misma, sino que es significada desde el varón. Tradicionalmente la cultura latina machista ha encontrado su respaldo religioso para mantener tal desfiguración de la mujer como la del varón, por ello al interior de las comunidades eclesiales por lo menos se puede identificar tres grupos de mujeres, por las posturas que asumen³⁷: las que reconociendo su lugar en la historia, se reconocen dignas, autónomas y mayores de edad, llegan a la

³⁶ Irene Tokarski . Para un iglesia, teología y pastoral incluyentes. *Cuadernos de reflexión equidad de género*, ISEAT, disponible en <http://www.iseatbolivia.org/iseat2013/>.

³⁷ Estos grupos como lugares de respuestas desde donde se ubican las mujeres, mencionados por Nancy Bedford . *Porfía de la Resurrección. Ensayos desde el Feminismo Teológico Latinoamericano*, (BsAs, FTL, kayros, 2008), p.16. Según Bedford en este ensayo, al hacer una revisión histórica rápida de la hermenéutica y teología feminista se pueden identificar tres momentos: el primero, surge en medio de la reflexión de teología de la liberación, los movimientos populares, las luchas políticas en las que se encuentran las mujeres, les impulsa a la lectura de la Biblia, en un busca de un Dios que les confirme la lucha por sí mismas y por sus pueblos. Este momento se busca identificar y reconocer líderes femeninas en la Biblia.

Un segundo momento, se busca en la Biblia las dimensiones femeninas de Dios, se declara la inconformidad frente al patriarcalismo presente en el discurso teológico. Dios es Padre pero también Madre, pero el límite de este momento es que hay una visión reducida de las identidades masculinas y femeninas, se asocia a lo femenino como la fragilidad, la ternura, el cariño. La relación entre lo masculino y femenino es visto como complementaria sin ninguna crítica a la construcción histórico cultural de los papeles asignados a ambos.

El tercer momento, en el que nos encontramos, se caracteriza por una búsqueda de una teología holística, donde se cuestionan los patrones rígidos de masculinos y femeninos y se propone superarlos, esto implica una ruptura epistemológica, pues desafía a pensar de manera distinta las identidades, de conocer y por lo tanto de construir nuevas relaciones con el mundo, con las personas y con Dios. Este desafío nos lleva a la apertura del diálogo con las diferencias, aquí aparecen por lo menos dos diálogos importantes, urgentes con la cultura y las diversidades. También Elsa Tamez sobre la Hermenéutica Feminista Latinoamericana, identifica tres períodos: década de los setenta, hermenéutica a partir de la opresión de la mujer, década de los ochenta, hermenéutica a partir de la óptica de la mujer, y década de los noventa, hermenéutica feminista de la liberación. Ver Elsa Tamez. La sociedad que las mujeres soñamos, *en Las Mujeres valientes y Jesús*, (GBGM, NY, 2001), p.161ss..

conclusión que la fe cristiana es un camino tan heterónomo que es insufrible, imposible de ser fieles a sí mismas y permanecer dentro de la fe, por lo tanto lo abandonan. Un segundo grupo que persiste en amor y compromiso en la fe, que eligen el camino de la alienación para “sobrevivir” frente a la rigidez y autoritarismo de teólogos y líderes que son los encargados de mantener la situación, y consideran que el problema es de las mujeres, por lo que no aceptan cuestionamientos pues surgen de las mujeres. Finalmente un tercer grupo, son aquellas que reconocen que es esta misma fe en Jesucristo, la que les lleva a reconocerse “feministas”, en el sentido que les impulsa a *reformular sus teologías desde donde surgen entonces discursos transformadores*, tanto para hombres como para mujeres. Es desde esta experiencia de encontrarse en Cristo, libres, autónomas, iguales y dignas asumen el compromiso de ser discípulas de Cristo y promover el Reino ¡junto a sus hermanos varones!. Si partimos de la violencia física y simbólica hacia las mujeres, no representa un panorama aislado. De hecho, no parece exagerado hablar de un “feminicidio” en nuestros países, es decir, de un asesinato masivo de mujeres que parece ser tolerado colectivamente y sancionado en la práctica por el sistema jurídico y económico prevalente.

Por lo tanto, si el evangelio se opone a la violencia —incluyendo la violación y el feminicidio— la Iglesia necesariamente tendrá que defender la igualdad de género. Aquí cabe recordar que “iguales” no es lo mismo que “idénticas” —no se trata de borrar las particularidades sino de insistir en la tarea de desmenuzar qué significa concreta y materialmente el hecho de que los varones y las mujeres somos portadores de la imago Dei en igual medida. En la práctica esto lleva a que si la Iglesia no promueve la igualdad (por el motivo que fuere e independientemente de sus buenas intenciones), en la práctica termina por disimular la violencia de género y hasta por promoverla. Esto no quita que el perfil de la igualdad de género varíe; sus contornos exactos no pueden ser prescritos de antemano: es menester imaginar maneras respetuosas y contextuales de vivirla, haciendo camino al andar. *Pero el principio de la igualdad de varones y mujeres ante Dios y en el mundo tiene que asumir protagonismo si es que la antropología teológica ha de contribuir a construir la paz y la justicia, en vez de aportar a la violencia y la injusticia.*

El hecho es, entonces, que así como las mujeres que se resisten a la violencia pueden ir esbozando su camino crítico, con la ayuda de la Ruaj / Espíritu de Dios también puede

hacer lo propio la antropología teológica, en una multiplicidad de contextos, situaciones y culturas. Creo que hay que replantear la Cristología, desde una hermenéutica trinitaria y de la gracia desde abajo y desde el margen, que haga justicia a la máxima revelación de Dios en la persona específica y plenamente humana de Jesús de Nazaret. En este tópico Dios se compromete profundamente con la particularidad. Se encarna en la particularidad de un ser humano, para que nosotros podamos (en todas nuestras particularidades) compartir la vida misma de Dios (theōsis). Sugerir que una clase específica de particularidad humana (tal como el color de la piel o el género o la sexualidad) se erige sobre todas las demás es algo que se opone profundamente al mensaje liberador del evangelio. También se opone al mensaje evangélico el uso de la violencia simbólica o física para imponer la dominación y la jerarquía de género.

“Una antropología teológica que emprenda un camino crítico necesitará imaginar maneras de respetar la particularidad y de evitar las trampas de la complementariedad de género que a veces se ocultan en los márgenes de la doctrina de la imago Dei, incluso en sus versiones feministas”.³⁸

Reconociendo el drama de la inequidad y violencia de género y de algunas de las condiciones que llevan a una mayor violencia contra las mujeres; algunos signos de esperanza se vislumbran en el accionar de mujeres y varones que se resisten a la violencia para sobreponerse a ella, de modos no-violentos. ¿Cuál podría ser el papel de la teología y su ética en general, y de una teología feminista intercultural en particular, de cara a semejante realidad? . Es clave el desarrollo y promoción de una *antropología teológica de gracia* -coherente con una Cristología de gracia -y transformación de la subjetividad dominante, que sea capaz de resistirse a la violencia contra las mujeres. Una antropología teológica de esta índole precisa liberarse conscientemente de la complicidad explícita o implícita con la violencia contra las mujeres, esmerándose para encontrar un camino crítico que pueda contribuir al florecimiento de las mismas. Y necesitamos un cambio en la manera en que –trabajo- trabajamos en la cotidianeidad eclesial como en nuestra tarea teológica. Ya que “ *el problema mayor no está solamente en la formación de género de una teología metodista, sino en modo dramático, en las relaciones de poder y género dentro del metodismo brasilero-y en general*”³⁹ .

³⁸ Ver N. Bedford, *Ibid.*, p.85

³⁹ Nancy Cardoso Pereira, *Fragmentos e Cacos de Experiência 1. Relações sociais de poder e gênero na teologia wesleyana*. *Revista Caminhando*, (vol. 8, n. 2 [12], Editeo, S.Paulo, 2003).p.12.

VII. A manera de conclusión: renovación en la gracia desde el encuentro con otros

El Espíritu de Jesús que actúa especialmente desde abajo y desde los márgenes, nos señala rumbos en este tiempo en el que se va desmoronando una época, al mismo tiempo que se va gestando un nuevo tiempo. ¿Qué caminos debería seguir nuestra teología y nuestras comunidades para ser renovadas y transformadas desde la Gracia de Jesús, en relación a los otros que están en un mundo en desgracia? Las reflexiones culturales y teológicas que compartí en este ensayo no me permiten llegar a una conclusión final. Tal cierre cerraría la posibilidad de estar siempre abierto –como intenté mostrar- a nuevos rostros de otros que nos interpelan, transforman y enriquecen permanentemente en nuestra vida y misión. Visto a través de una lente teológica - cultural nuestros encuentros con otros marginados de la vida de la gracia que hay en Cristo, nos recuerdan la necesidad continua de un pensamiento teológico-en este caso una cristología y subjetividad humana desde la gracia-, y una hermenéutica plural que tenga en cuenta la perspectiva de los otros diferentes, que conflictúan nuestra comodidad y egocentrismo religioso.

Porque en la lógica de la gracia del reino de Dios “al evangelizar somos evangelizados, desde el encuentro genuino con otros y sus cruces, somos renovados”. En nuestra búsqueda de renovación desde la gracia, no solo es necesaria la ortodoxia o la ortopraxis, sino de manera urgente una *ortopatía evangélica de gracia* que transforme nuestras subjetividades eclesiales y culturales. Este es nuestro mensaje: El poder de la muerte no pudo apagar la fe, la esperanza y el amor que el Hijo de Dios manifestó en su vida y ministerio. Aquel que murió esa muerte vergonzosa no había terminado para las mujeres que prepararon ungüentos y especias para ponerle al cuerpo quebrado, según Lucas. Solamente después de hacer una labor de amor desinteresada de gracia para un cuerpo que no podrá ni siquiera decir una palabra de agradecimiento, menos aún de retribución es que nos encontraremos con la sorpresa de la renovación y liberación de nuestra vida. Ya que el único sufrimiento que tiene significado es el sufrimiento que aceptamos en la lucha contra el sufrimiento. *Por ello, la victoria definitiva del amor de Dios sobre el pecado, la muerte y la mentira que es la resurrección de Jesús, no se realiza si no se asume y enfrenta la terrible experiencia del dolor, del sufrimiento, de la cruz.* En palabras del teólogo brasileño Vítor Westhelle: “Una teología de la cruz siempre se encuentra al otro lado de la práctica de

la resurrección, y a la inversa: una práctica de resurrección solo se puede ejercer frente a la funesta experiencia de la cruz”⁴⁰.

Nuestra praxis de los medios de gracia debe ser desafiada a integrar esta memoria peligrosa y subversiva de la gracia de Jesús de Nazareth, que desde su humanidad fue capaz de *“hospedar y hospedarse, de ser compasivo, misericordioso , de ser transformado desde el encuentro sagrado con los otros . Así como algunos reclamaban hace años en América Latina un socialismo humano, debemos continuar buscando desde la gracia compasiva de Jesús : un evangelio humanizado , un metodismo humano, humanizado.”*⁴¹

Un hecho cultural de Argentina y del Río de la Plata es la bebida originaria de los aborígenes guaraníes, el llamado *Mate*. Es quizás el símbolo más popular del encuentro íntimo y genuino con el otro, por su dimensión inclusiva y comunitaria⁴². En algunas iglesias hace años se comparte el *Mate* en espacios donde se practican los medios de gracia: en los encuentros bíblicos y oración en grupos pequeños, en los trabajos de evangelización y diaconía; y hasta en los cultos de adoración. El *Mate* grupal -símbolo de encuentro y empatía- que se da, se comparte, se recibe e incluye al diferente, al nuevo o al marginado. Necesitamos un cristianismo, un metodismo- si se me permite – con raíces y rostro de *Mate*.

Tanto teológicamente como culturalmente me siento desafiado a no imaginar un futuro común de nuestra comunidad metodista wesleyana, y su misión local y mundial, sin la participación de aquellos que han sido excluidos durante siglos. Esta es nada más y nada menos nuestra tarea, porque estamos convencidos por su Espíritu, que desde el *paso* de Jesucristo por nuestra historia; *“todo acto de amor no queda nunca sin futuro”*.⁴³

Pablo Guillermo Oviedo es Presbítero y Superintendente de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina en el estado de Córdoba. Es Licenciado en Teología por el ISEDET(BsAs), estudió Historia en la Universidad Nacional de Córdoba, está cursando una Th.M (Maestría en Teología) en Perkins School of Theology de SMU, Dallas,Texas. Enseña Teología en diversos espacios metodistas y ecuménicos.

⁴⁰ Westhelle Vitor: *Voces de protesta en América Latina*, (México: LSTCH, 2000),p.126.

⁴¹ Fragmento de la Predicación del Obispo de la Iglesia Metodista Argentina Américo Jara, en el cierre del Seminario de Evangelización del World Institute Evangelism- CMM , en Buenos Aires, 29 de julio 2018.

⁴² Es bueno aclarar también que al obrero campesino llamado “yerbatero” y a su familia se lo explota de una manera despiadada. El yerbatero recibe como valor de su trabajo 6 \$ pesos argentinos por kilo de hoja de yerba cosechada y el precio en los supermercados es de 70\$ pesos argentinos . Una diferencia injusta aproximada de 11,5% veces por kilo . Agradezco a Timothy Eberhart recordarme esta situación en el debate del grupo, para visibilizar el drama de los obreros del campo en Argentina , otros de esos excluidos de los que hablamos en este ensayo.

⁴³ J. Míguez Bonino,*Espacio para ser hombres*, (BsAs, Aurora, 1990).p. 70.

