

Interferencias en la “identidad luterana”*

Por Graciela Chamorro**

Resumen:

En este artículo acentúo aspectos sociológicos vinculados con el tema de la identidad, destaco algunos datos que componen el “luteranismo” y mi experiencia luterana y propongo sendas teológicas que pueden conducirnos hacia lo que queremos ser.

Palabras-clave:

identidad, alteridad, *ñandéva* y *oréva*, diáspora, Lutero, utopia

1. Identidad cultural y alteridad

1.1 El “nosotros” como “ñandéva” y “oréva”

Recurro a mi lengua materna, el guaraní, para destacar que la identidad implica alteridad. O sea, que ella no tiene que ver sólo con quien pregunta por su identidad, sino también con los grupos sociales de quienes uno se quiere distinguir o a quienes uno se quiere asociar. En guaraní existen dos términos para el pronombre de la primera persona del plural: *oréva* y *ñandéva*. El primer “nosotros” excluye a la persona con quien se habla, el segundo la incluye. Ambos apuntan a una dinámica básica en la construcción de la identidad cultural. Ésta se da siempre en el ámbito del “nosotros”, pudiendo ser más inclusiva o más exclusiva.

En la lógica del *ñandéva* no sólo reconocemos al otro, sino que lo integramos a una base común que nos hace semejantes y necesarios. La identidad humana es

* Este texto surgió de una charla presentada en Ciudad de México, en 2004, bajo auspicio de la Iglesia Evangélica Luterana en (Norte)América. Lo he retomado en 2005, en conferencias pronunciadas en instituciones teológicas de Centroamérica, México y Estados Unidos, promovidas por la Facultad Teológica Luterana de Chicago.

** Teóloga e Pastora Luterana, Professora de História Indígena na UFGD.

originalmente compartida, relacional, basada en última instancia, según la Biblia hebrea, en el parentesco (imagen y semejanza) de los seres humanos con Dios (Gn 1.27). Pero ese parentesco humano fundamental no debe autorizar un grupo particular a imponer su experiencia a otro. Si lo hiciere, la supuesta identificación resultante puede llevar a la descaracterización del grupo sometido, a su disolución en el otro. Por librarse de una amenaza de ese género lucharon en el siglo XVI, por ejemplo, los huguenotes contra reformadores protestantes en Francia y grupos indígenas contra misioneros y conquistadores en el continente americano.

Ya por la vía del *oréva* reconocemos al otro pero lo mantenemos en su calidad de interlocutor. El énfasis aquí está en afirmar lo propio, en diferenciarse del otro; el riesgo, en endurecerse y caer en el fanatismo, en querer sobreponerse y excluir a los demás.

Tengamos o no esa diferenciación en nuestros idiomas, la dinámica que esos pronombres indican no nos es extraña. En el ámbito de las iglesias, la lógica del *oréva* prevalece en el discurso confesional o denominacional, en las iglesias locales, idiosincrasias de los grupos, etc.; mientras que la del *ñandéva* orienta el comportamiento en los proyectos de cooperación, en los ecumenismos, en la visión de una iglesia católica inclusiva y plural.

1.2 Identidad y diáspora

La identidad no es como un repertorio fijo, heredado por una generación de una otra, para ser ejecutado, conservado y transmitido a la siguiente. Una identidad así no existe. El “repertorio” es siempre alterado pues es ejecutado en el “tiempo” presente y no en el pasado. A lo heredado se le debe sumar lo inventado y descontar lo olvidado. Además, el aporte de las nuevas generaciones está marcado por el

contexto y las concomitancias en que ellas se afirman y en la forma en que ellas se relacionan con el pasado, en el modo en que ejecutan el repertorio heredado.

Si enmarcamos lo dicho en el ambiente de la diáspora, es fácil imaginarse la identidad cultural como un equipaje de viaje. Conociendo las vicisitudes de la diáspora, sabemos lo que es hacer una valija y cargarla. Esa imagen nos ayuda a entender que en el éxodo la carga cultural se reduce a lo transportable y a lo que nos puede ayudar a resistir a la interferencia¹ y a adaptarnos al nuevo contexto.

Los luteranos y las luteranas de Europa cargaron sólo una parte de sus enseres a las Américas. De quienes emigraron a Brasil se suele decir que su equipaje simbólico-religioso contenía la Biblia, el Catecismo Menor y el Himnario. Pero también cargaron el sueño de poder librarse de la pobreza y de olvidar un pasado sin bienaventuranzas². Hoy cabría preguntarse, qué cargan los salvadoreños y las mejicanas que emigran a los Estados Unidos? Qué cargan las paraguayas que se desplazan para Argentina o España y qué los brasileños que emigran a Portugal?

Lo que se observa es que en la diáspora la reducida carga cultural tiende a ser valorada de forma distinta a lo que fue en el lugar de origen. Lo que antes pasaba desapercibido, ahora puede ser motivo de intransigencia. Así, hablando español en Brasil o en los Estados Unidos, yo puedo marcar mi origen hispánico. Ya en Paraguay probablemente insistiría en hablar guaraní para afirmarme en medio del

¹ Cf. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 155; CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 101, 116; WIEVIORKA, Michel. *Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten*. Hamburg: Hamburger Edition, 2003.

² Ellen Wortmann ha demostrado que el silencio es constitutivo en el discurso de grupos teuto-brasileños del *Rio Grande do Sul*. La esperanza en la tierra prodigiosa fijó la memoria de esos grupos en Brasil. Siendo Alemania el escenario de penosas experiencias y el propio viaje de migración lleno de peripecias prefirieron olvidarlos. Así, al contrario de lo afirmado por genealogistas e historiadores, el germanismo no hace parte de la identidad de esos grupos. Sólo las familias que han progresado económicamente y que han migrado del campo a la ciudad se ocupan en construir el eslabón perdido con el pasado europeo (WOORTMANN, Ellen Fensterseifen. *Lembranças e esquecimentos: memórias de teuto-brasileiros*. In: LEIBING, A. & BENNINGHOFF, S. *Devorando o tempo: Brasil, o país sem memória*. São Paulo: Siciliano. p. 205-236).

prejuicio de hispanohablantes contra la parte indígena de su cultura. Del mismo modo, ex-esclavos que en Brasil habían insistido en su ancestralidad africana - lo que expresaban en su religión y nombres tradicionales - en contexto africano pasaron a enfatizar sus apellidos portugueses y su fe católica.

La construcción de la identidad obedece a una lógica de la cual no siempre estamos concientes. Entre los factores que la determinan en la diáspora están lo que nosotros y nosotras representamos para el extranjero y las oportunidades y desventajas que el extranjero nos aporta, la aceptación o el rechazo que experimentamos de parte de la sociedad donde vivimos, la mayor o menor apertura o intolerancia que tenemos frente a las otras personas y la forma en que usamos nuestra cuota de poder delante de ellas o experimentamos el poder de parte de ellas.

1.3 Identidad luterana entre “oréva” y “ñandéva”

Si tomo como ejemplo del luteranismo de diáspora a la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en el Brasil, que es la que más tiene que ver con mi historia personal, diría que hasta hace poco, ella se afirmaba en el ámbito del *ñandéva*, reconociendo sobre todo a la iglesia católica como su otro próximo³, y actuando con ella en los palcos del ecumenismo. Con las otras iglesias protestantes la interacción era menor. Ellas eran el otro distante. Para ello ciertamente también influyó el antiecumenismo de esas iglesias. En especial frente a las oriundas de misión, la iglesia evangélica luterana enfatizaba su *oréva*⁴.

³ Parte de los miembros de la iglesia católica en el sur de Brasil y de la iglesia luterana tenían entonces un proyecto de vida más o menos común. Ambas iglesias veían su continuidad asegurada entre los descendientes de inmigrantes.

⁴ Es curioso observar que esa actitud parece marcar al luteranismo. Ya en la *Dieta de Augsburg* convocada por Carlos V, en enero de 1530, Melanchton, liderando el ala protestante, enfrentó a los defensores de la Curia Romana acentuando las *diferencias* entre la fe en la perspectiva de Lutero y los otros protestantes (zwinglianos, anabautistas, etc.) y afirmando las *concordancias* de la posición de Lutero con la de los católicos (DREHER, Martin. *A crise e a renovação da Igreja no período da*

Hasta unas décadas atrás, ella parecía sentirse poco a gusto con personas procedentes de otros círculos culturales. Lo experimenté en el coloquio que trató de mi ingreso en la iglesia luterana. Yo había sido miembro de la iglesia bautista y docente de teología en un seminario de esa denominación. Pero antes había sido católica. En eso se fijó uno de mis interlocutores y me inquirió más de una vez por qué no me reintegraba a la iglesia católica, pues la luterana supuestamente sería muy extraña para mí. La observación me dejó perpleja, pues yo me consideraba una “afín” de Lutero en el parentesco teológico y no veía en la iglesia católica una alternativa. Pero mi interlocutor se orientaba quizás por otro no menos importante componente en la construcción de la identidad: el vínculo social, que, en mi caso, de hecho no existía con las comunidades luteranas. Lograr establecerlo en un habiente dominado por (descendientes de) “alemanes”, supongo, era para mi entrevistador una espinosa tarea para una persona como yo. Implicaba trascender las empalizadas de nuestros *oréva*, relativizar nuestras alteridades, y hacernos “afín”. Él sabía cuán inexpiente era su iglesia en ese ejercicio y presentía probablemente cierta inocencia de mi parte.

Pero en los últimos años, también dentro de la iglesia de confesión luterana en Brasil, se ha vuelto éticamente insostenible ignorar la pluralidad. Entre las alteridades exteriores a “nosotros” están personas extranjeras, agnósticas, miembros de otras iglesias y religiones. Entre nuestros “otros” internos figuran niños y niñas, jóvenes, mujeres, pobres, indígenas y mestizos convertidos al luteranismo, laicos y laicas, minorías sexuales. Ellos y ellas se hacen visibles como “sujetos de reflexión”, lo que sin lugar a dudas siempre fueron pero sin ser reconocidos. Esas personas cuestionan sobre todo lo establecido en las “identidades” que les fueron atribuídas y en algunos casos impuestas, a la vez de aportar creativas formas de afirmación.

Reforma. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 37). La Confesión de Augsburgo enfatizó la catolicidad de la iglesia y la contribución de la reforma para tal. De modo que urgía distinguir a los reformadores “luteranos” de aquéllos que entendían la reforma de forma más radical y aspiraban cambios más radicales en la iglesia y en la sociedad. En la consulta de México la posición ausgsburgiana también se pudo percibir.

Hay que también reconocerse que en nuestro continente las iglesias evangélicas aunque minoría se están tornando un sector significativo de la sociedad. En el 2000 han alcanzado el 15% de la población, siendo el 2/3 del mismo pentecostal. Las iglesias pentecostales afectan la vida de muchas comunidades y se han tornado, si no “interlocutoras”, por lo menos incómodas para las iglesias llamadas históricas, al desafiarlas con una espiritualidad y un ecumenismo distintos y al aproximarlas a aspectos del catolicismo popular y a las religiones indígenas y africanas.

En esta coyuntura marcada por la conciencia de la pluralidad y por la imposición de un modelo cultural homogenizante, las iglesias oriundas de la diáspora parecen sentirse sobremanera vulnerables. Como otras, ellas perciben que ya no se puede renegociar la “identidad” –ni con las nuevas generaciones ni con los nuevos miembros– sólo en base a “lo que siempre fuimos”. Hay que hacerlo también en base a lo que somos y a lo que queremos ser. En esa línea prosigo mi reflexión.

2. Nuestro “legado”

De un lado están la “reforma”, los escritos confesionales y otros documentos de las iglesias, la tradición de las comunidades. De otro están las trayectorias de nuestros pueblos, nuestras historias de vida y nuestros sueños. Echamos raíces en ambos suelos. Y no se trata de reprocharnos si nuestras raíces han ido más hondo en uno, pues, como lo ha dicho Humberto Ramos, pastor luterano aymara de Bolivia - prematuramente fallecido -, ya no tenemos que dejar de ser luterano o luterana para ser indígena ni dejar de ser indígena para ser luterano o luterana.

2.1 *La identidad latinoamericana y caribeña*

En la novela *Del amor y otros demonios* Gabriel García Márquez nos presenta a Cayetano Delaura (sacerdote español, bibliotecario del Obispo en Cartagena de Indias, Colombia) y a Abrenuncio de Sa Pereira Cao (médico judío-portugués emigrado de España al Caribe por causa de la persecución en la península ibérica). Durante una charla sobre Voltaire, Delaura se incorpora al ser interpelado de “español” y dice: “A mi edad, y con tantas sangres cruzadas, ya no sé a ciencia cierta de dónde soy ... ni quién soy”. “Nadie lo sabe por estos reinos”, replicó Abrenuncio y concluyó: “Creo que necesitarán siglos para saberlo”⁵. Y desde entonces ya pasaron dos siglos.

Como Delaura, sabemos que ya no podemos asegurar nuestra identidad refiriendo nuestros abuelos y nuestras abuelas de Europa. Con “sangres cruzadas o no” otros pueblos – indígenas, africanos, asiáticos – hicieron posible lo que somos. En nosotros y en nosotras están gravadas sus huellas. Tenemos una constitución plural. Esa condición nos traspasa. Admitirla nos ayuda a aproximarnos y a apropiarnos de forma activa y crítica de nuestras tradiciones, de sus logros y embarazos, pues miramos hacia el pasado con otros ojos. Ya no buscamos en él lo original que tenemos que perpetuar. Nuestra tradición no es monolítica y sin fisuras y nuestro vínculo con ella no es marcado sólo por la fidelidad, sino también por la crítica y la ruptura, por lazos afectivos y por esperanzas. Unas huellas son más hondas y otras más superficiales, en parte porque algunos de nuestros ancestros o vecinos han pisado más fuerte que otros. Es el tema del poder y de la identidad.

Nuestra identidad no existe como algo anterior y exterior a nosotros y nosotras. Pero donde y cuando situaciones concretas lo exijan ella es construida. Nuestra tarea es pues indagar bajo qué condiciones, en qué forma y con qué espíritu la evocamos.

⁵ MÁRQUEZ, Gabriel García. *Del amor y otros demonios*. México, 2003. p. 155.

Me arriesgaría a decir que nos marca el hecho de haber sido o no miembros de la iglesia católica o de otras iglesias protestantes, el hecho de haberse dado nuestra socialización en el seno de una familia descendiente de inmigrantes alemanes o de una comunidad indígena, el de vivir en nuestros lugares de origen, marcados por un modo de ser que indigenizó de cierta forma lo latino, o en ambientes que nos confrontan diariamente con la mentalidad y las formas de pensar y actuar anglosajónicas.

2.2 La utopía luterana

Lutero afirmó más de una vez que su intuición fundante fue (re)descubrir la justificación por la gracia⁶. Arriésgome a decir que si esa comprensión tan sencilla y personal tuvo el impacto de una revolución principal, como lo consideraría más tarde Hegel, fue porque Lutero la hizo piedra angular de una utopía, que a grandes rasgos se deja resumir con o sigue.

1. La teología de la salvación de Lutero relativizó la autoridad papal y clerical, transfirió responsabilidades y privilegios de la jerarquía eclesiástica a las autoridades seculares y al dominio individual. Para él, tanto el poder de los príncipes como el de los estamentos a ellos sometidos se fundamentaban en Dios, quien hiciera sacerdote a todos los creyentes. Con esa doctrina llevó a las últimas consecuencias su crítica al papado y preanunció aspiraciones de sociedades igualitarias⁷. El pueblo debía tener acceso a la educación, ser librado de la usura y, a partir de su fe, ser una alternativa al poder jerárquico.

⁶ LUTERO, Martinho. *Da Vontade Cativa. Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, v. 4. p. 15, 215.

⁷ LUTERO, Martinho. *À nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoría do Estamento Cristão. Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989, v. 2. p. 278s.

2. Considerando la ignorancia una artimaña de la jerarquía religiosa, Lutero desafió a los príncipes a suplantarla implantando escuelas públicas cristianas, que enfatizaran el estudio de la Biblia, para que el y la creyente crecieran en el evangelio. Esas escuelas debían instruir a la juventud a ser juiciosa, honesta y bien educada, capaz de preservar y usar correctamente riquezas y todo tipo de bienes. Lutero se tornó precursor de épocas posteriores al incluir a niñas en su proyecto educacional, vincular la escuela con el trabajo, crear un sistema de servicios religiosos y lecturas bíblicas para promover la formación cristiana de la gente común y hacer que los académicos asumiesen su responsabilidad. Con la educación él quería reformar la iglesia y la sociedad⁸.

3. Al combatir las indulgencias, Lutero desbarató una actividad económica rentable para la iglesia romana, cuyos monasterios y conventos eran destacadas entidades usureras. Él reconocía que el “trueque” ya no era suficiente para la modalidad comercial de su época, pero también que la necesidad del dinero no justificaba la usura⁹. Responsabiliza a la iglesia romana por la inversión de valores a que se llegó, pues muchos entendían la usura como un “servicio a Dios”; al final la iglesia y el clero vivían de los intereses que les rendía esa actividad. Lutero rechazó ese pensamiento y criticó su carácter antievangélico.

Para él, el servir a Dios era cumplir sus mandamientos. No robar nada de nadie, no engañar a nadie, sino acudir al necesitado. No se puede burlar este genuino servicio a Dios para después construir iglesias, donar altares, hacer rezar misas. Obrando así pisoteábase el servicio *a* Dios con el servicio *de* Dios. A los que pretendían servir a Dios practicando la usura, Lutero aplicó las palabras proféticas:

⁸ LUTERO, Martinho. Educação. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995, v. 5. p. 299; LUTERO, Martinho. Aos Conselhos de Todas as Cidades. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995, v. 5. p. 309-10s; LUTERO, Martinho. Uma prédica para que se mandem os filhos à escola. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995, v. 5. p. 358-62.

⁹ Lutero no es el primero en su crítica al sistema. Él se adhiere a la opinión pública que protestaba contra el no cumplimiento de leyes monopolistas ya promulgadas.

¡Dios rechaza el sacrificio de lo que es robado! Hay que dar limosna de lo que a uno le pertenece. Su crítica se extendió a todas las prácticas semejantes a la usura, como tasas e impuestos exagerados.

4. El *amor al prójimo* y la *necesidad del prójimo* fueron expresiones que ayudaron a Lutero a discernir la práctica del préstamo como servicio a Dios. Para él, hay una vocación¹⁰ fundamental común a todos los seres humanos y en la cual se basan todas las actividades humanas, sean remuneradas o no. La persona es vocacionada no sólo para ser agricultor, artesano o gobernante, sino también para ser madre, padre, hijo o hija, etc. El objetivo de la vocación es servir al prójimo y cooperar con Dios en su vocación creadora. De modo que cuando una persona desarrolla una actividad que hace parte de su vocación, ella participa de la actividad sostenedora de Dios¹¹.

Pero esa utopía conoció el descrédito cuando Lutero, frente a otros actores sociales que deseaban ver sus banderas de lucha enarboladas por él, objetó que ni él ni el Evangelio podían responder a esas reivindicaciones. Para esas cuestiones estaban supuestamente el emperador, los príncipes y demás autoridades, que no extraían su sabiduría del evangelio, sino de la razón, la costumbre y la equidad¹². Enmarañado en la complejidad de la situación, Lutero se contradice y es acusado por uno de los reformadores más radicales, Thomas Müntzer, de ser conivente con la injusticia de los príncipes para hacerse poderoso él mismo y actuar contra los desheredados. El conflicto desembocó, como es sabido, en la Guerra de los Campesinos.

¹⁰ Para traducir la idea de „llamado“ contenida en el término latino *vocatio*, Lutero acuñó el término *Beruf* (oficio, trabajo), en cuya raíz está el verbo *rufen* (llamar).

¹¹ LUTERO, Martinho. Comércio e Usura. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995, v. 5. p. 375s, 425s e LUTERO, Martinho. Aos Pastores para que preguem contra a usura. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995, v. 5. p. 479; HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1981. p. 199.

¹² WA XVII: 321. Ap. Leonardo Boff. *E a igreja se fez povo: eclesiogênese, a igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis, Vozes, 1986. p. 174.

Con este pequeño excurso quise marcar lo complejo que fue el acontecimiento histórico “reforma”, que en él no hay sólo una utopía a perseguir o que nos hace sentir parte de esa tradición, sino también lo que nos aleja de ella. Referí a propósito el episodio que llevó Lutero a perder la fe en los y entre los campesinos y las siervas de la gleba organizados en comunidades y a aliarse definitivamente con los príncipes, humanistas, artistas y burgueses urbanos¹³, porque para mí el desafío que surge de ese fracaso es que en nuestro continente, en nuestros lugares, hoy y mañana, la reforma puede ser diferente. No podemos ni queremos ser iglesia sin los “siervos y las siervas de la gleba” de hoy.

La reforma empieza con una experiencia espiritual de redescubierta del evangelio. Esto dinamiza la fe e impulsa a (re)orientar la vida bajo el signo de la gracia (Gal. 3.25-29), que no excluye la ley –la tradición, el legado– sino que la reubica en su lugar y función originales: servir al ser humano, apoyarlo en su caminar; no paralizar, sustituir o excluir.

3. Hacia lo que queremos ser

De “nuestra identidad” podemos hablar como lo que queremos ser, pues lo que somos aún no se ha manifestado plenamente. En ese espíritu siguen algunas ideas que considero pertinentes, cuando tengo en vista el “luteranismo” real y la utopía bíblica que está en la base de la reforma de Lutero.

¹³ Esa tentación se repite de forma traumática durante la 2ª. guerra mundial, cuando iglesias luteranas, coniventes con el poder jerárquico de muerte, no escucharon las voces proféticas que las llamaban a confesar su fe.

3.1 Por un discipulado de iguales

A pesar del énfasis de Lutero sobre el sacerdocio universal, la iglesia luterana continuó el ministerio eclesiástico basado en el clero. En el contexto germánico eso fue fortalecido por el encuadramiento de los ministros al funcionalismo público. El sacerdocio universal se mantuvo vivo en las iglesias luteranas de la diáspora, en las comunidades luteranas de indígenas, en otras iglesias protestantes, en las pentecostales y en las comunidades eclesiales de base. Ya en el luteranismo alemán ese sacerdocio tuvo una función decorativa¹⁴ y los movimientos que intentaron reanimarlo fueron reprimidos por la teología y la jerarquía eclesiásticas. Tal el caso de Nicolaus von Zinzendorf (1700-1760) y de líderes laicos de los movimientos de revitalización y misión en Alemania.

Pero según Lutero la justificación por gracia establece una comunión de iguales que sólo reconoce la jerarquía de Cristo (1Co. 12, Ef. 5.23b). El sacerdocio universal es la base de la comunidad cristiana¹⁵; el sacerdocio especial ordenado y la “dirección” de la iglesia son instancias motivadoras del protagonismo religioso y social del pueblo creyente. A ellas cabe animar a los y las creyentes a asumir y desarrollar sus carismas. Las instancias directivas no pueden tornarse rehenes de instituciones. Si ellas existen para proclamar el evangelio y continuar la reforma, no pueden dejarse paralizar por la tradición; especialmente cuando lo nuevo es mejor y más inclusivo que establecido.

El sacerdocio universal nos remite al discipulado de iguales entre hombres y mujeres, también en las instancias directivas. Por ejemplo, si más mujeres estudiaran teología y accediesen al sacerdocio ordenado, tendríamos la posibilidad que más mujeres y más hombres buscarían corregir la imagen archimasculina de Dios con que

¹⁴ WEINGÄRTNER, Martin. A confesionalidade luterana e a questão carismática. *Estudos Teológicos*, 41 (3): p. 74, 2001.

¹⁵ La reforma consideró la división pagana de sacerdote y laico, heredada y asimilada del Imperio Romano, desprovista de fundamento bíblico (Loc. cit.).

la tradición nos sobrecarga¹⁶. Ésta desplaza el protagonismo del pueblo, de la comunidad, y fortalece el poder jerárquico.

Frente a las exclusiones que derivan de lo económico, el discipulado de iguales nos desafía a no enredarnos en la clase media¹⁷ ni dejar de creer en la fuerza transformadora presente en la necesidad y en el sufrimiento de la gente. No amamos nuestro prójimo cuando le asistimos en su necesidad pero sin esperar que se generen verdaderos cambios en su vida personal y social, como ser empoderado por su fe a vivir en comunidad y a desarrollar en ella sus dones.

El discipulado de iguales necesita inspirarse en una imagen más inclusiva de Dios. Requiere una teología interesada en la fe real. La teología académica protestante necesita salir de las trampas del pensamiento jerárquico en que ha caído. Ella se ha desarrollado de forma tan independiente de las circunstancias concretas de la gente que es como si para ella el lenguaje sobre la fe tuviera prioridad sobre la fe misma y cuestiones abstractas sobre preocupaciones vitales cotidianas. La demanda que se le hace aquí es que se torne accesible e inclusiva. No sólo profesionales de la teología sino las comunidades tendrían que poder entenderla, ubicarse en ella y ser despertada para una vida atenta con la realidad.

3.2 Igualmente diferentes

“El Evangelio no nos va a liberar desde afuera, sino desde adentro y en el ‘adentro’ es donde precisamente están las raíces de nuestras culturas” afirma el

¹⁶ ZAHRT, Heinz. Gott ist tot. Marx ist tot und ich selbst befinde mich auch nicht wohl. Auf der Suche nach einem verlässlichen Lebensgrund. In: KAISER, Thomas und Andrea. *Kirchen von morgen denken*. Gütersloh, 2000. p. 157-158.

¹⁷ Presbiterios, grupos de trabajo y comisiones de las iglesias no deberían reunir, como en Alemania, sólo a miembros más instruídos y mejor remunerados, sino también a los menos instruídos escolarmente y con menos recursos económicos.

sacerdote kuna panameño Aiban Wagua¹⁸. Eso no significa que “nuestras culturas” sean libres de ambivalencias, sino que es en ellas y no en lo metafísico que Dios se aproxima a nosotros. Por eso el evangelio y el espíritu de la reforma necesitan inculturarse si quieren ser buenos y nuevos en nuestro continente.

El sacerdocio es universal si en él hay lugar para la diversidad cultural. Sabemos que hoy día algunos grupos están más expuestos que otros a la presión “global” de abdicar de sus “especificidades” y adherirse a un luteranismo genérico. Pero de cierta forma todos somos afectados por el juego entre diversidad e identidad, cuya lógica es más o menos la siguiente. En un determinado contexto y momento, cuando y donde ser diferente nos inferioriza, queremos ser iguales a los demás, enfatizar lo que tenemos en común (*ñandéva*). En otro, cuando la igualdad nos descaracteriza, entonces nos afirmamos por nuestras diferencias, acentuamos lo que nos distingue de los otros (*oréva*).

En ese juego entre *oréva* y *ñandéva*, tendríamos que releer en nuestras comunidades los textos (confesionales y bíblicos) y las experiencias que fundaron la reforma. El *oréva* nos conscientiza de las otras identidades y nos recuerda que nuestra “exclusividad” sólo tiene sentido si es un principio válido para todos los grupos y pueblos, la identidad de un grupo no debe ser obstáculo para que otro se afirme. *Ñandéva* apunta a la universalidad y enfatiza que la “inclusividad” sólo tiene valor si no despoja a los otros interlocutores de la profundidad que los hace diferentes.

3.3 *La sola gratia no basta si no remite a la mística y a la ortopraxis*

El protestantismo ha descuidado la dimensión mística y profética de la fe al enfatizar unilateralmente la iniciativa de Dios en favor del ser humano. La versión

¹⁸ A ese respecto: La nueva evangelización, la globalización y los pueblos indígenas. 2ª. Parte, *Abia Yala*, 4 (1998) p. 7-11. Disponível em: <<http://www.coopa.org/abia%20yala/r4/Pastoral.html>> Acesso em: 23/03/2004.

corrompida de ese raciocinio es la idea de que Dios nos ama incondicionalmente importando poco nuestra actitud. Lutero y Bonhöffer, entre otros, llaman a eso *gracia barata, iglesia falsa*. Esa gracia no basta, le falta reciprocidad, arriesgarse en la experiencia con Dios.

La actividad profética iniciaba cuando hombres y mujeres escuchaban una voz, veían una luz y respondían a ese llamado. Jesús contempló a Moisés y a Elías. A Lutero casi lo consumió un rayo, su experiencia con Dios funda la reforma. Al indio Juan Diego de México se le aparece Tonantzin. Esos episodios marcan momentos fundantes con Dios. Pero en nuestras iglesias escasean inspiración y osadía para corresponder, para hablar con Dios, para “ver la palabra”, como se dice en las comunidades de guaraníes. Gente que quiere aprender a orar puede frustrarse en comunidades luteranas, por no encontrar en ellas nadie que les ayude, que cultive ese lenguaje de la fe.

La reciprocidad hacia Dios acarrea una cierta distancia con relación al mundo, en el sentido de no conformarse a él (Rm 12.2a), de resistir a la *pax occidentalis* y a su sistema que desprecia pobres, criaturas, pueblos y grupos minoritarios. Pero el “transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento para que comprobéis cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta” (Rm 12.2b) nos devuelve al mundo con poder para realizar cambios, para luchar por la vida.

Si dirijimos nuestra mirada hacia las personas que están al pie de la cruz, veremos en sus rostros indignación y miedo, mas también coraje para decir *no* a la violencia y la injusticia, *no* a los poderosos y a su instrumento de tortura. Así, esas discípulas y esos discípulos de Jesús bajaron el cuerpo del crucificado de la cruz y cuidaron para que nadie más lo maltratase. Ese gesto nos transforma y transforma la cruz. Muestra que del abandono y de la soledad resucitamos para la lucha cuando un grupo nos reconoce, nos da dignidad y nos dice “¡Dios está cerca!” Eso afirma lo

afectivo como una de las piedras sobre la cual se funda la comunidad. La identidad religiosa nace de la pertenencia.

En suma:

Sobre lo que llamamos identidad(es) luterana(s) no pesa sólo la “teología luterana”, sino también las tradiciones e instituciones que se establecieron como “luteranas”. Además una identidad religiosa no se define sólo teológicamente, sino que también implica en el desarrollo de un sentimiento de pertenencia. El desafío de cada generación en nuestro continente es integrar ese “hacer parte” de las culturas de donde procede y donde vive a su “hacer parte” de una familia –cristiana, reformada, luterana– más amplia y al mismo tiempo más específica que “lo latinoamericano, caribeño, norteamericano, europeo, africano, etc”.

En ese sentido, dimensioné “el nosotros” en *oréva*, exclusivo, y *ñandéva*, inclusivo, para destacar que la identidad implica en asociarse a unos y diferenciarse de otros. Como asevera el sociólogo francés Michel Wieviorka la construcción de la identidad en la diáspora se da afirmando el vínculo que uno tiene con su cultura de origen y al mismo tiempo y reivindicando reconocimiento e igualdad de participación en la sociedad multicultural.

Del legado teológico enarbolado por Lutero destacué el sacerdocio universal, la iglesia como comunidad de creyentes, la voz profética dirigida a ella y a la sociedad en favor del prójimo. En esos actos fundacionales Lutero rescató para su época aspectos olvidados de la fe cristiana: la gracia, la palabra y la fe. Entiendo, frente a las angustias de nuestro tiempo, que ese legado luterano puede inspirar actitudes inclusivas alternativas a las propagadas por el poder jerárquico autoritario y elitista. Pueden inspirar personalidades que viven de la gracia de Dios y se desarrollan en ella al hacer del mundo –con sus políticas *pro apartheid* y su economía

Protestantismo em Revista

Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia
Volume 13, mai.-ago. de 2007 – ISSN 1678 6408

de puertas abiertas para mercaderías y enmurallada para seres humanos– el lugar donde preguntan por lo que son y quieren ser. La gracia no basta, la palabra y los sacramentos no bastan, como piedras angulares de la identidad, si llevan a la indiferencia. Si no generan sed de Dios y compromiso con el prójimo.