



compilado por
Samuel Pagán

La **Iglesia** **Evangélica**

Hispana en los Estados Unidos

HISTORIA, MINISTERIOS Y DESAFIOS



La **Iglesia**
Evangélica

Hispana en los Estados Unidos

HISTORIA, MINISTERIOS Y DESAFIOS

compilado por
Samuel Pagán

La Iglesia Evangélica Hispana en los Estados Unidos
Su historia, ministerio y desafío

Copyright 2016 National Hispanic Christian Leadership Conference
(NHCLC), Elk Grove, California 95624

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de este libro podrá ser reproducida en cualquier forma o por cualquier medio sin autorización previa de NHCLC.

Para información, escriba a National Hispanic Christian Leadership Conference (NHCLC), Elk Grove, California 95624.

Editor general: Samuel Pagán

Traductores: Noemí Bogarín, Vernon Peterson

Diseño interior: Wagner Leonardo Francia Rodríguez

ISBN: 978-1-945174-81-0 Print

En 2020, Atla Open Press recibió permiso del titular de los derechos de autor para hacer una reimpresión electrónica de acceso abierto de este título disponible bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial (CC-BY-NC 4.0 International) con el permiso del titular de los derechos de autor. Todos los demás usos requieren el permiso del titular de los derechos de autor.

CONTENIDO

PARTE I - HISTORIA

Agradecimientos.....	7
Capítulo 1 Ministerio Multigeneracional Hispano.....	11
Dr. Daniel A. Rodríguez	
Capítulo 2 Algunas contribuciones históricas de las culturas y religiones del desierto sudoeste al evangelismo hispano.....	39
Dr. Daniel F. Flores	
Capítulo 3 Instituciones Hispanas Evangélicas	69
Dr. Jesse Miranda	
Capítulo 4 Educación teológica y educación superior: Consideraciones para la iglesia evangélica hispana moderna.....	93
Dr. Elizabeth Conde-Frazier	
Capítulo 5 Una cronología importante del principio protestante hispano o eventos en USA, 1829-2000.....	128
Compilado y editado por Clifton L. Holland	

PARTE II - MINISTERIO

Capítulo 6 Paradigmas Anti-transformadores de la Iglesia Latina.....	166
Dr. Oscar García-Johnson	

Capítulo 7	Espiritualidad y Salud Mental en la Comunidad Hispana.....	192
	Dr. Pablo Polischuk	
Capítulo 8	El Contexto social en los E.U. y las familias Hispanas.....	229
	Dr. Huberto Pimentel	
Capítulo 9	Los hispanos y la interpretacion de la escritura	269
	Dr. Miguel Álvarez	
Capítulo 10	Y el Verbo se hizo carne: Homilética y predicación evangélica en las Iglesias Latinas	294
	Dr. Pablo A. Jiménez	

PARTE III – DESAFÍOS

Capítulo 11	La Biblia y los desafíos de la inmigración hispana.....	326
	Dr. M. Daniel Carroll R.	
Capítulo 12	El Posmodernismo y las relaciones Intergeneracionales.....	354
	Dr. William Hernández	
Capítulo 13	Hacia una teología de la mujer pentecostal hispana	379
	Dr. Miriam E. Figueroa Aponte	
Capítulo 14	Hispanos y el Islam en los Estados Unidos: Su historia y diversas experiencias	412
	Dr. Victor Hugo Cuartas	

Capítulo 15	Factura histórica, adversidad y dignificación de la migración hispana hacia los Estados Unidos Un análisis social, jurídico y teológico.....	462
	Dr. Raúl Zaldivar	

APENDICES

Apéndice I	Latinas Evangelicas – HTI Fellows	502
	Compilado por Dra. Elizabeth Conde-Frazier	
Apéndice II	Un resumen estadístico de la iglesia protestante en los Estados Unidos, 1921-2013.....	517
	Compilado y editado por Dr. Clifton L. Holland	
	Authors.....	541



Agradecimientos

Los autores de los capítulos de este libro desean reconocer el liderazgo de la National Hispanic Leadership Conference, especialmente a:

El Rdo. Samuel Rodríguez, Presidente,

El Rdo. Tony Suárez, Vicepresidente ejecutivo,

El Dr. Gilberto Vélez, Presidente de la Junta, y

El Dr. Carlos Campo, Presidente de la Alianza de Educación Hispana, por su apoyo a este proyecto y su visión de la educación continua y el desarrollo del liderazgo de la Iglesia evangélica hispana en los Estados Unidos de América.

Agradecemos también al Dr. Samuel Pagán por su dirección y estímulo en este proyecto pues armando un volumen como éste no es una tarea fácil. A lo largo del libro, él nos ha motivado en todos los sentidos para terminar y que el material llegue a tiempo. Su espíritu de colaboración en el proceso fue muy apreciado. Sus habilidades de editar y organizar fueron de gran valor para el proyecto. Estamos muy agradecidos a Dios por Samuel y su servicio ejemplar de liderazgo



INTRODUCCIÓN

Dr. Samuel Pagán

El crecimiento increíble de la iglesia evangélica en América Latina ha sido nada menos que fenomenal. Los esfuerzos de los pioneros misioneros, tanto hombres como mujeres, de muchas denominaciones diferentes durante el siglo 20 dieron lugar a la creación de organizaciones confesionales, iglesias e instituciones educativas. Comenzando como pequeñas congregaciones con pastores que tenían poca educación formal, muchos han crecido hoy para tener membresías en los miles. Hoy, la mayoría del trabajo misionero es en el área de apoyo institucional y educativo debido a que el liderazgo en las iglesias evangélicas ha demostrado ser muy preparado y capaz.

En muchos sentidos, la iglesia hispana en los Estados Unidos ha seguido un patrón similar. Dedicados hombres y mujeres de los países latinoamericanos han establecido congregaciones hispanas en todo los Estados Unidos. La mayoría son congregaciones relativamente pequeñas, pero muchos se han convertido en iglesias grandes, influyentes en sus comunidades, ciudades y en toda la nación

La Conferencia Nacional de Líderes Hispanos Cristianos (NHCLC) sirve a más de 40.000 congregaciones evangélicas en los Estados Unidos, proporcionando liderazgo, redes, becas, asociaciones estratégicas y plataformas de promoción de políticas públicas en torno a siete directivas: Vida, Familia, Gran Comisión, Mayordomía, Educación, Juventud y Justicia.

Sin embargo, sigue siendo el pastor de la iglesia local, el profesor en el aula de un instituto bíblico o seminario que lleva la mayor influencia a los miembros individuales de la iglesia.

Este volumen presenta 15 líderes que han escrito en los campos de la historia, el ministerio y los desafíos de la iglesia evangélica hispana en los Estados Unidos. Sus puntos de vista son amplias y variadas. Algunos capítulos son un reflejo de las propias experiencias del escritor, y el lector puede beneficiarse de esa perspectiva.

El lector no hispano será capaz de ganar un sentido de las luchas, las emociones y los desafíos que enfrenta el latino típico en los Estados Unidos. El lector hispano estará motivado a pensar de una manera más proactiva y eficaz para atender a su congregación y comunidad.

La amplia trayectoria y experiencia de estos escritores presenta una experiencia compartida que debe motivar a los pastores hispanos: todos ellos tienen grados avanzados en la teología, la psicología, la educación o alguna otra área que es relevante para el ministerio. Hay oportunidades disponibles para cada pastor hispano o joven que está considerando la posibilidad de una vida de servicio y ministerio. No se puede negar la obra del Espíritu Santo en el ministerio, una que dirige, alienta y enseña. Sin embargo, la responsabilidad de la preparación individual y la formación formal no puede ser minimizado.

Sea informado sobre los problemas y desafíos que enfrenta la iglesia hispana en los EE.UU., y sea alentado por el ministerio de la iglesia hispana en los EE.UU. Pero, sobre todo, sea desafiado con el futuro de la iglesia hispana en los EE.UU.

CAPÍTULO 1

Ministerio Multigeneracional Hispano Dr. Daniel A. Rodríguez

En las primeras dos décadas del siglo 21, la comunidad hispana¹ sigue creciendo numéricamente e influencia todas las facetas de la sociedad en los Estados Unidos (EE.UU.). Virtualmente no hay área geográfica en los EE.UU. que no tenga, ya sea una presencia hispana significativa o una que esté empezando a emerger. Sin embargo, una mirada superficial a la comunidad hispana puede pasar por alto el cambio demográfico importante que tienen lugar y que inició a principios de este siglo: los(as) latinos(as)² nativos de los EE.UU. ahora son el segmento mayoritario de la comunidad hispana y seguirán dominando esta comunidad diversa y en vías de desarrollo en el futuro previsible (Krogstad y López 2014). Desafortunadamente, este importante cambio demográfico todavía es ignorado por muchos líderes eclesiales latinos, quienes acriticamente

1 *Latino(a) o hispano(a)*. Estos términos se usan de forma intercambiable para referirse a todos los individuos con ancestros latinoamericanos o con vínculos con el mundo hispanoparlante que reside, ya sea legal o ilegalmente, dentro de las fronteras de los Estados Unidos de América. Por lo general, latino(a) será usado como sustantivo (p.e., latinos[as] nativos[as]) e hispanos(as) será usado como adjetivo (iglesias hispanas). Cualquier debate sobre cuál término debe usarse es autodestructor, porque ambos términos, en última instancia fallan en mostrar la alta complejidad de la existencia hispana en los Estados Unidos (López 2013).

2 *Nacidos en los EE.UU., nativos y latinos de tercera generación*. Estos términos se usan de forma intercambiable para referirse a todos los individuos que nacieron en los Estados Unidos y tienen ancestros latinoamericanos.

igualan “Ministerio hispano” con ministerios hechos casi exclusivamente en español. Como resultado de esta perspectiva y este paradigma histórico, las generaciones de latinos(as) nacidos(as) en los EE.UU que hablan mayormente en inglés están, subsecuentemente, “siendo ignorados en la distribución diaria” del alimento espiritual.

Como se señaló arriba, el problema que este capítulo aborda es análogo al problema que se encontró la comunidad cristiana en Jerusalén durante el primer siglo de nuestra era. Un paralelo moderno del episodio narrado en Hechos 6:1-7 se vive en los barrios históricos a través de los Estados Unidos. Con el rápido crecimiento de la iglesia “evangelical” hispana en las últimas tres décadas, los problemas han aumentado. Uno de los más importantes es que los latinos nacidos en los Estados Unidos cuyo idioma predominante es el inglés están siendo olvidados, no intencionalmente, en la distribución de la atención y de los recursos de la iglesia. Para tomar la metáfora de Hechos 6, los latinos nacidos en los Estados Unidos y angloparlantes, que son los judíos modernos de habla griega, se están quejando de los latinos nacidos en otros países³ e hispanoparlantes, que son los judíos modernos que hablan arameo. La queja de los primeros es que, como consecuencia de las diferencias lingüísticas y culturales entre ellos y la generación que nació en otros países, sus necesidades espirituales son ignoradas con demasiada frecuencia. Por tanto, la necesidad urgente es que las Iglesias protestantes y “evangelicales” multigeneracionales y multilingües respondan en formas apropiadas contextualmente, tanto para los latinos y las latinas nacidos

³ *Nacidos en otros países, primera generación y generación inmigrante.* Estos términos serán utilizados intercambiamente para referirse a todos los individuos con ancestros Latinoamericanos que han inmigrado legal o ilegalmente a los Estados Unidos.

en los Estados Unidos como para los que nacieron en otros lugares.

Para poder entender la pertinencia del tema importante que abarcamos en este capítulo, las lectoras y los lectores deben comprender el contexto socioeconómico y cultural de los latinos en los Estados Unidos durante la segunda década del S. XXI. Un análisis cuidadoso de los datos demográficos disponibles ayudarán a la iglesia y a los líderes denominacionales a comprender mejor las similitudes y diferencias importantes entre los latinos nacidos fuera de los Estados Unidos, sus hijos nacidos en esa nación y los nietos nacidos en los Estados Unidos. Entonces describiré los retos asociados con la crianza de iglesias hispanas multigeneracionales, o sea, iglesias luchan por “ser de todo para todos los latinos” donde el lugar de nacimiento, uso del lenguaje, la raza, la etnia y el estatus socioeconómico no son barreras para el evangelismo, el crecimiento de la iglesia o la formación espiritual. Las observaciones y entrevistas realizadas en iglesias evangélicas hispanas a través de los Estados Unidos servirán para ilustrar los hallazgos que se citan en las pertinentes investigaciones demográficas y de las ciencias sociales y la relevancia de las recomendaciones incluidas en este estudio.

Perfil demográfico de la población hispana

Es virtualmente imposible hacer un retrato exhaustivo de la población hispana en los Estados Unidos en el espacio provisto. Por lo tanto, los datos dados aquí resaltan las tendencias demográficas importantes que tendrán implicaciones directas para los ministerios hispanos en los Estados Unidos. Así como muchas agencias públicas y privadas usan la información demográfica para validar sus políticas y sus programas, la iglesia,

también, necesita familiarizarse con el particular contexto socioeconómico en el que viven más de cincuenta y tres millones de latinos. Con un claro entendimiento de la situación socioeconómica de los latinos, los mensajeros de Cristo pueden mejorar sus esfuerzos para contextualizar el evangelio, incorporar de forma significativa mayores números de latinos en el cuerpo de Cristo y preparar un número mayor de latinos para participar activa y efectivamente en la misión de Dios.

Crecimiento de la población entre latinos

Durante las últimas cuatro décadas, la población hispana ha experimentado un crecimiento extraordinario. En 1970, la población hispana era de 9.6 millones, y representaba el 4.7% de la población total de los Estados Unidos. En el año 2000, la población había aumentado hasta los 35.3 millones, representado el 12.5% del total de la población estadounidense. Para el 2010, la población hispana alcanzó los 50.5 millones, lo que es el 16% de la población de Estados Unidos, siendo la minoría mayoritaria en los Estados Unidos (U.S. Census Bureau 2011). En el año 2012, la población hispana alcanzó los 53.3 millones, representado la sexta para de los residentes en los Estados Unidos, y se calcula que alcanzará los 128.8 millones para el 2060, lo que sería casi una tercera parte de los residentes en Estados Unidos (U.S. Census Bureau 2014).

Los latinos forman un grupo heterogéneo, abarcando a todas las personas que trazan su ascendencia al mundo hispanoparlante, el Caribe y América Latina. Consecuentemente, algunos subgrupos distintivos de origen nacional se incluyen bajo los términos pan-étnicos hispano y latino. Los cinco grupos más grandes, incluyendo mexicanos (64.2%), puertorriqueños (9.3%), cubanos (3.7%), salvadoreños (3.7%) y

dominicanos (2.9%), conforman el 84.2% de todos los latinos (Brown y Patton 2012, Tabla 6). Las categorías “Todos los centroamericanos” y “Todos los sudamericanos” forman el 8.7% y 5.9%, respectivamente, de la población hispana. La categoría “Otros hispanos o latinos” (4.7%) incluye a los que se describen como españoles o hispano-americanos (U.S. Census Bureau 2012). Ciertamente, existen diferencias importantes entre los subgrupos de origen nacional respecto de nacionalidad, edad media, uso del idioma, educación y niveles de ingreso, patrones maritales y afiliación religiosa. Cada subgrupo hispano ha recibido atención de los investigadores (Motel y Patten 2012; López et al. 2013). Desafortunadamente, el espacio no me permitirá resaltar aquí esas importantes distinciones. En su lugar, centraré mi atención en las diferencias y similitudes generacionales entre los latinos como un todo.

Nacionalidad hispana

El dramático crecimiento en la población hispana observado desde 1980 hasta el presente es el resultado de la interacción de tres factores: bajo promedio de mortalidad, alto promedio de nacimientos y alto promedio de inmigración. Cada uno de estos factores ha influido de forma considerable en el crecimiento de la comunidad hispana desde 1980. Sin embargo, en contraste con las décadas de 1980 y 1990, cuando la mayoría del crecimiento nuevo se atribuía a la inmigración no legal e indocumentada, el crecimiento de la población hispana en las primeras dos décadas del S. XXI se debe, mayormente, al producto del aumento natural de la población existente (Krogstad y López 2014). Por ejemplo, en el año 2000, casi seis de diez latinos (59.9%) habían nacido en los Estados Unidos, mientras que el 40.1% habían nacido en otros países. En el

2012, los latinos nacidos en los Estados Unidos eran el 64.5% de la población hispana, mientras que el porcentaje de los hispanos nacidos en otros países había bajo al 35.5% (Brown y Patton 2014, Tabla 4).

Un estudio reciente, publicado por el Pew Hispanic Center, mostró que los niños nacidos en otros países son solo el 11% de los niños hispanos a nivel nacional, mientras que el 89% restante nace en los Estados Unidos. La mayoría (52%) son niños nacidos en los Estados Unidos pero con, cuando menos, un padre extranjero, mientras que el 37%) son tercera (o mayor) generación (Fry y Passel 2009). Un estudio similar halló que dos tercios (66%) de los latinos entre los 16 y los 25 años de edad son estadounidenses propios (o sea, nacidos en los Estados Unidos), incluyendo al 37% que son niños de inmigrantes y el 29% adicional que son de la tercera (o mayor) generación (Pew Hispanic Center 2009). Un estudio más reciente encontró que, entre los hispanos adultos, 51% nacieron en el extranjero, 20% son hijos de inmigrantes y 29% pertenece a la tercera (o superior) generación (Pew Research Social and Demographic Trends 2013). Esto significa que casi el 90% de todos los hispanos menores a 18 años nacieron en Estados Unidos, mientras que casi el 50% de todos los adultos latinos nacieron en los Estados Unidos. Con los nacimientos sobrepasando a la inmigración como la fuente clave de crecimiento, se está dando un importante cambio en la conformación de la población hispana en los Estados Unidos. Tanto ahora como en el futuro previsible, la población hispana estadounidense será dominada por los latinos nacidos en Estados Unidos que, por virtud de su nacimiento, son ciudadanos estadounidenses.

Diferencias y similitudes generacionales entre latinos

Al desarrollar ministerios y programas dirigidos a los latinos, los líderes denominacionales y eclesiásticos no pueden ignorar las diferencias que hay entre los hispanos nacidos y criados en Estados Unidos y aquello que nacieron en otros países o han recientemente llegado a este país. Los científicos sociales y los demógrafos observan que existen diferencias importantes entre los latinos nacidos en Estados Unidos y los que han nacido en otros países en cuanto a origen, edad promedio, uso del idioma, niveles educativos y de ingresos, patrones maritales y afiliación religiosa.

Diferencias en la edad promedio

La población hispana es bastante más joven que el resto de la población estadounidense. Por ejemplo, en el 2012, la edad media de los blancos no hispanos era de cuarenta y dos, mientras que el promedio para los latinos era de veintisiete. La edad promedio cae sustancialmente cuando consideramos solo a los latinos que nacieron en los Estados Unidos, que son el 64.5% de la población hispana. El promedio de la población hispana nacida en los Estados Unidos era de 18 años, mientras que la edad promedio de todos los latinos nacidos en otros países era de 40 años (Brown y Patton 2014, Tabla 9).

Uso del idioma entre latinos

Una de las diferencias más importantes entre los latinos nacidos en Estados Unidos y los nacidos en otras naciones tiene que ver con el uso del idioma. Las diferencias en la habilidad de captar y usar el inglés entre las diversas generaciones de hispanos sugieren que se da una casi completa transición del dominio del español al dominio del inglés para la tercera gen-

eración y las posteriores (Hakimzadeh y Cohn 2007). Como se esperaría, la pericia con el inglés es muy limitada entre los latinos nacidos en otras latitudes. Uno de cada cuatro reporta que habla inglés “muy bien”, un quinto (20%) dice hablar el inglés “bien”. Cerca de un tercio (32%) indica que “no habla inglés bien”, y el 20% “no habla nada de inglés”. Por el contrario, una amplia mayoría de adultos de la segunda generación de latinos dice que pueden hablar inglés ya sea muy bien (85%) o bien (8%) (Pew Research Social and Demographic Trends 2013).⁴ De forma predecible, los investigadores que estudian el consumo de noticias entre los adultos hispanos hallaron que, a través de los subgrupos demográficos, el consumo del idioma de los noticieros varía según el lugar de origen. Casi seis de cada diez de los latinos nacidos en los Estados Unidos (59%) dicen que consumen noticias solo en inglés. Treinta y nueve por ciento dice que consume noticias tanto en inglés como en español, mientras que solo el 2% dice que consume noticias solo en español. Por otro lado, entre los latinos nacidos en otras latitudes, el 31% dice que consiguen sus noticias solo en español, 59% dice que lo hace en ambos idiomas y solo en 11% dice que consume noticias solo en inglés (López y González-Barrera 2013).

A pesar de la gradual e irresistible transición del dominio del español hacia en inglés dentro de la población hispana, la

4 En un estudio exhaustivo intitulado “Entre dos mundos: Cómo los(las) jóvenes latinos(latinas) alcanzan la mayoría de edad en los Estados Unidos”, los investigadores del Pew Hispanic Center hicieron una observación similar: “En la primera generación, solo el 7% de los jóvenes fueron clasificados como que dominan el inglés, mientras que el 40% son bilingües y en el 53% domina el español. Para la segunda generación, el dominio del inglés se esparce rápidamente al 44% de la población, mientras que el 54% son bilingües y solo en el 2% domina el español. En la tercera generación, casi el 80% tiene el inglés como su idioma primario, mientras que el 15% son bilingües y, de nuevo, el español domina en una pequeña porción –5%–” (2009, 33).

mayoría de todos los latinos siente que es “muy importante” o “algo importante” que las futuras generaciones retengan la habilidad de hablar español (Pew Research Social and Demographic Trends 2013). De hecho, la diferencia más obvia en el uso del idioma entre los grupos de inmigrantes que llegaron más temprano y los latinos es el bilingüismo, el cual persiste en un porcentaje mayor de latinos de la segunda generación –y posteriores– que entre los grupos inmigrantes que llegaron antes (Pew Hispanic Center y The Kaiser Family Foundation 2004). Sin embargo, muchos latinos de la tercera generación –y generaciones posteriores– que señalan que saben cómo hablar español con frecuencia son reacios a hacerlo (Hakimzadeh y Cohn 2007).⁵

Nivel educativo entre latinos

Los niveles educativos entre hispanos están creciendo, pero continúan siendo bajos cuando se comparan con los no latinos. Por ejemplo, entre todos los latinos, el 13.9% son graduados universitarios. En comparación, entre los blancos no hispanos, el 32.6% son graduados universitarios. Al otro extremo del espectro, solo el 2.6% de los blancos no hispanos tienen educación menor al 9º año, lo que contrasta con el 21.1% de los latinos. Cuando consideramos el nivel educativo, es importante diferenciar entre los latinos nacidos en los Estados Unidos y los que nacieron en otros países. Las tabulaciones hechas por el Pew Hispanic Center muestran que los niveles del nivel educativo varían considerablemente entre esos dos subgrupos, y entre los latinos y otros grupos raciales y étnicos.

⁵ Estas observaciones contradicen las de los nuevos nativistas, incluyendo a Samuel P. Huntington. En *¿Quiénes somos? Retos a la identidad nacional norteamericana*, Huntington arguye que, a diferencia de los primeros grupos de inmigrantes, la negativa de los latinos a aprender inglés y ser asimilados en la sociedad estadounidense ahora amenaza con dividir los Estados Unidos en dos naciones, una que habla inglés y la otra que habla español (2004, 316-324).

Por ejemplo, entre los latinos de la primera generación de los veinticinco años y mayores, 49% no tienen el diploma de secundaria, 24.7% tienen cuando menos diploma de secundaria, 15.7% han estudiado en la universidad y 10.6% son graduados universitarios. En comparación, entre los latinos nacidos en Estados Unidos que tienen veinticinco o más años, 19.6% carecen de diploma de secundaria, 29% tienen cuando menos el diploma de secundaria, 33.3% han estudiado en la universidad y el 18% son graduados universitarios (Brown y Patton, 2014, Tabla 22).

Empleo, ingresos y pobreza entre latinos

Como sería de esperar, los empleos que pagan mejor y requieren un nivel educativo mayor y habilidades entrenadas eluden a los latinos. Un retrato estadístico de los hispanos en el 2012 revela que, comparado con los blancos no hispanos, los latinos laboran en trabajos manuales. De hecho, solo el 7.3% de todos los latinos mayores de los 16 años trabajan en puestos administrativos, comparado con el 15% de los blancos no hispanos. A la vez, el 9.1% de los latinos trabajan en limpieza y mantenimiento, lo que contrasta con el 3.2% de los blancos no hispanos. Una vez más, las estadísticas varían significativamente cuando se toma en cuenta el lugar de origen. En los latinos nativos a los Estados Unidos mayores de dieciséis años, 8.9% trabajan en puestos administrativos, comparado con el 5.6% de latinos nacidos en otras latitudes. De igual forma, mientras que el 14% de los latinos de la primera generación trabajan en limpieza y mantenimiento, solo el 4.5% de los latinos nacidos en los Estados Unidos tienen posiciones similares (Brown y Patton, 2014, Tabla 27).⁶

⁶ Es interesante notar que, en una encuesta realizada en el año 2002 entre latinos mayores a los 18 años, es más probable que los latinos que hablan mayormente inglés trabajen en puestos administrativos que los latinos cuyo idioma

No es de sorprender, entonces, que el ingreso entre los latinos está muy rezagado respecto de los blancos no hispanos. El ingreso promedio por familia entre los blancos no hispanos en el 2012 era de \$56,000, comparado con los \$40,000 en los hogares hispanos. El ingreso promedio entre los hogares conformados por hispanos de primera generación era de \$37,000, comparado con los \$43,000 de ingreso promedio para los hispanos nacidos en los Estados Unidos (Brown y Patton 2014, Tabla 36).

Los expertos en la Oficina de Censos de los Estados Unidos y en el Pew Research Center observaron que los niveles de pobreza para los latinos han disminuido recientemente. Sin embargo, los hispanos siguen teniendo todavía el doble de probabilidades de ser pobres que el grupo dominante. En el 2011, solo el 9.8% de los blancos no hispanos dijeron vivir bajo el nivel de pobreza, lo que contrasta con el 25.3% de la población hispana (López y Motel 2012, Tabla 1). Sin embargo, los adultos hispanos nativos a los Estados Unidos tienen menos probabilidad de ser pobres que los adultos hispanos inmigrantes (Brown y Patton 2014, Tabla 37). Una comparación de los niveles de pobreza en niños es todavía más sombría. Como resultado de la Gran Recesión del 2007 al 2009, en el 2010 había más niños latinos viviendo en la pobreza (6.1 millones) que niños que otros grupos raciales o étnicos (López y Velasco 2011). Entre los niños blancos no hispanos, 13.8% viven en la pobreza, comparado con el 33.3% de la niñez hispana. La nacionalidad de los progenitores es un factor importante para explicar los niveles de pobreza entre los niños

dominante es el español. De forma predecible, los latinos bilingües y cuyo idioma dominante es el inglés tenían ingresos familiares significativamente mejores que los latinos cuyo idioma dominante es el español (Pew Hispanic Center y The Kaiser Family Foundation 2002, Tabla 7).

hispanos. Por ejemplo, López y Velasco reportan que, en el 2011, el nivel de pobreza entre la niñez hispana con padres inmigrantes era del 40.2%, mientras que era del 27.6% entre la niñez hispana con padres nacidos en los Estados Unidos (2011). Dos años más tarde, los niveles de pobreza entre los hijos de padres inmigrantes había crecido al 41.3%, mientras que los niveles de pobreza entre la niñez hispana de padres nativos a los Estados Unidos creció al 33.3% (Brown y Patton 2014, Tabla 37).

Patrones matrimoniales entre latinos

Vale la pena mencionar aquí otra diferencia entre latinos nativos a los Estados Unidos y latinos inmigrantes. Los latinos inmigrantes, como los inmigrantes en general, tienden a casarse dentro de su propio grupo racial o étnico. Sin embargo, esto no se da entre los latinos nativos a los Estados Unidos. Según un estudio reciente, casi un cuarto (26%) de la segunda generación de hispanos adultos se casó con una persona de raza o etnia diferente, comparado con el 7% de los latinos de primera generación. Entre los latinos de la tercera generación (y también de generaciones posteriores), el 31% se casó fuera de su grupo étnico o racial (Pew Research Social and Demographic Trends 2013).

Cambio de identidad religiosa entre latinos

En el 2013, la Encuesta Nacional de Latinos y Religión encontró que la mayoría (55%) de la población hispana adulta en la nación se identifica como católica. Los latinos que se identifican a sí mismos como protestantes representan el 22% de la población hispana. Esa figura incluye al 5% que se describe como miembros de las “denominaciones históricas” y al 16% que se describen como “nacidos de nuevo o ‘evangelicales’”. La

categoría “Otras denominaciones cristianas”, que incluye a los Testigos de Jehová, mormones y ortodoxos, incluye al 3% de los latinos. Uno por ciento (1%) de la población hispana señaló la categoría “Otras creencias”, que incluye tradiciones no cristianas (p.e., el Islam). Finalmente, un número sorprendente de latinos (18%) se identificó como “Sin afiliación (religiosa)”, incluyendo a aquellos que se describen a sí mismos como que no tienen una religión particular o que dicen ser ateos o agnósticos (Pew Research Religion and Public Life Project 2014).

Los expertos también señalan que el perfil religioso de los latinos varía según el origen hispano y lugar de nacimiento. Concerniendo a este último, es notable que, mientras el 60% de todos los latinos adultos nacidos en otras latitudes son católicos, menos de la mitad (48%) de todos los latinos nativos a los Estados Unidos pertenecen a esa iglesia. Números casi iguales de latinos nacidos en el extranjero y de latinos nacidos en los Estados Unidos (20% y 24% respectivamente) son protestantes. También es más probable que los latinos nativos a los Estados Unidos se reporten como no afiliados a ninguna religión que los latinos nacidos en otros lugares (23% contra 15%) (Pew Research Religion and Public Life Project 2014).

Los especialistas en el campo rápidamente señalan que el número de latinos que son católicos ha estado en declive en las últimas décadas. Los latinos que abandonan el catolicismo tienden a convertirse en cristianos nacidos de nuevo, en protestantes “evangelicales” o a no afiliarse con ninguna religión. Los cambios en la afiliación religiosa ocurren, primariamente, entre los adultos hispanos menores a los 50 años. Entre los latinos que tienen entre 18 y 29 años, la mayoría del cambio es dejando el catolicismo para no afiliarse a ninguna religión.

Viendo específicamente a los latinos nativos a los Estados Unidos, los no afiliados a ninguna religión son los que más aumentan. Entre los que tienen 30 y 49 años, el cambio ha sido pasar del catolicismo hacia el protestantismo “evangelical” o a no afiliarse a ninguna religión. Estos datos sugieren que un número creciente de latinos está cambiando su afiliación religiosa. Desafortunadamente, muchos latinos, en particular aquellos menores a los 50 años, están escogiendo no afiliarse a ninguna religión. Sin embargo, cuando cambian del catolicismo hacia otra fe, usualmente es hacia el cristianismo “evangelical”, en particular los movimientos carismáticos o las tradiciones pentecostales (Pew Research Religion and Public Life Project 2014).

Algo más importante para el presente estudio son los hallazgos de la Encuesta sobre valores hispanos hecha en el 2013 que demuestran que dos terceras partes (68%) de los protestantes históricos hispanos reportan que la religión es o la cosa más importante en su vida (22%) o una de las cosas más importantes en su vida (46%). Por otro lado, casi el 90% de los hispanos “evangelicales” indican que la religión es lo más importante en su vida (50%) o una de las cosas más importantes en su vida (36%). Porcentajes más altos de hispanos “evangelicales” (62%) creen que la Biblia es la palabra literal de Dios y asocian la creencia en Dios con el comportamiento moral. Esto se refleja en actitudes respecto al apoyo al aborto, actividad sexual entre personas del mismo género y el matrimonio entre personas del mismo género, donde porcentajes significativamente mayores de hispanos evangelicales mantienen puntos de vista más tradicionales que muchos de los hispanos protestantes de iglesias históricas o que los católicos (Jones et al. 2013).

Datos demográficos: resumen e implicaciones

Una presuposición fundamental en este estudio es que la apreciación de las diferencias importantes que hay entre los hispanos nativos a los Estados Unidos y los hispanos nacidos en otras latitudes (en términos de la proyección en el crecimiento de la población, país de origen, edad promedio, uso del idioma, educación, empleo y ganancias, patrones maritales y afiliación religiosa) tendrá profundas implicaciones para los que deseen ministrar eficazmente entre los latinos. Una implicación obvia es que, en el ministerio hispano, debe abandonarse el acercamiento “un talla sirve para todos”. En su lugar, deben favorecerse los acercamientos que seriamente consideran las diferencias existentes entre los latinos en los Estados Unidos, en particular entre los nacidos fuera y los nacidos en los Estados Unidos. Por ejemplo, el idioma dominante usado en actividades de ayuda, predicación, enseñanza y adoración deberá ser diferente dependiendo de la audiencia. Las entrevistas a pastores mexicanos, cubanos y puertorriqueños en todos los Estados Unidos confirmaron lo obvio: los latinos nacidos en el extranjero prefieren ministerios y programas conducidos en español, mientras que la segunda generación (y especialmente la tercera generación) de latinos prefieren ministerios y programas en inglés. Cuando las iglesias reconocieron esta diferencia significativa y ajustaron sus programas y ministerios en la forma correspondiente, experimentaron un éxito casi que inmediato, en términos de los números de latinos nacidos en los Estados Unidos que respondieron a sus acercamientos apropiados al contexto. Las mega-iglesias hispanas, incluyendo la iglesia Alfa y Omega en Miami, Iglesia Pacto de Nueva Vida en Chicago y Vida Abundante en San Antonio, Texas, son excelentes ejemplos de iglesias que exitosamente adaptaron sus

respectivos acercamientos al ministerio para acomodar las necesidades lingüísticas de los latinos nativos a los Estados Unidos.⁷

Relaciones inter grupales e intra grupales entre latinos

Si la segunda –y particularmente la tercera– generación de latinos prefiere el inglés ante el español y manifiesta mayores niveles de aculturación,⁸ entonces algunas iglesias hispanas y algunos líderes denominacionales pueden preguntar: “En lugar de crear ministerios y programas paralelos en inglés para los latinos nacidos en los Estados Unidos, ¿por qué no incluir a los latinos cuyo idioma principal es el inglés en los programas y ministerios del grupo dominante?” Lo que muchos no reconocen es que se combinan un número de factores para crear una barrera cultural y socioeconómica entre muchos latinos nacidos en Estados Unidos cuyo idioma es el inglés y las iglesias del grupo dominante. En otros lugares he observado que la continua inmigración desde América Latina, la fuerza de los lazos familiares y el trato discriminatorio en los Estados Unidos refuerzan la identidad étnica hispana.⁹ Se encontró que el último factor, el trato discriminatorio, generó intensa dependencia e interacción intra grupal, a la vez que inhibió el

7 En el capítulo 2 de *A Future for the Latino Church: Models for Multilingual, Multigenerational Hispanic Congregations* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011), describo la historia y el acercamiento al ministerio de cada una de estas iglesias multigeneracionales y multilingües.

8 *Aculturación* es el proceso por el cual los adultos adquieren la competencia cultural para convertirse en participantes funcionales de una cultura nueva o anfitriona. En otras palabras, una investigación que indague el nivel de aculturación latina respecto de la cultura mayoritaria esencialmente preguntaría: “¿Hasta qué punto es esta persona como un anglo estadounidense?”

9 Los hallazgos de la Encuesta Nacional Latina (NLS, por sus siglas en inglés) del 2006, revelan que las razones enunciadas con mayor frecuencia para el trato discriminatorio por parte del grupo dominante incluyen ser latino (29.8%), uso del idioma o acento (13.2%), color de la piel (12.6%) y ser inmigrante (8.1) (Fraga et al. 2010, 76).

contacto social con poblaciones no latinas, teniendo el efecto imprevisto de reforzar la identidad étnica hispana. En otras palabras, cuando los latinos experimentan un trato discriminatorio por parte del grupo dominante (i.e., blancos no hispanos o negros no hispanos), esto refuerza la lealtad y la identidad étnicas, aun entre latinos nacidos en Estados Unidos y altamente aculturados. De forma consecuente, muchos latinos nacidos en Estados Unidos buscan formas de fortalecer vínculos con sus co-etnias, incluyendo la afiliación con iglesias donde dominan los hispanos (Rodríguez 2011, 55).

Un estudio, realizado conjuntamente por el Pew Hispanic Center y The Kaiser Family Foundation, halló que la abrumadora mayoría de los latinos encuestados cree que la discriminación de latinos a manos de otros latinos es un problema mayor. Atribuyeron este tipo de discriminación a diferencias socioeconómicas, diferencias en el país de origen y diferencias en el color de la piel (2002). De forma similar, Orlando Crespo señala que los latinos nacidos en el extranjero con frecuencia discriminan contra los latinos nativos de los Estados Unidos, basándose en lo que él denomina “falsas medidas para definir la identidad latina”. Las falsas medidas utilizadas para determinar quién es verdaderamente latino incluyen: características físicas (i.e., ¿se ve como latino?), hábitos culturales (i.e., ¿escucha música latina y prefiere la comida étnica?), parámetros geográficos (i.e., ¿vive en el barrio?), parámetros religiosos (i.e., ¿es católico?) y, por supuesto, uso del idioma (i.e., ¿hablas español?). Si se responde negativamente cualquiera de estas preguntas, en particular la última, se sospecha de su identidad hispana, en particular por parte de latinos nacidos en el extranjero cuyo idioma primordial es el español (2009, 28-29). Haciendo justicia, tanto los latinos nacidos en el extranjero

como los latinos nacidos en los Estados Unidos son culpables de discriminar a los inmigrantes latinos. Cuando hacen esto, las razones dadas para discriminar incluyen el país de origen, la apariencia física y la incapacidad de hablar bien el inglés (o no hablarlo del todo) (Pew Hispanic Center y The Kaiser Family Foundation 2002).

Entrevistas y observaciones de participantes realizadas en iglesias “evangelicales” hispanas a través de todos los Estados Unidos revelan que, cuando los latinos nativos a los Estados Unidos experimentan el rechazo a manos de latinos nacidos en otras latitudes, con poca frecuencia buscan una iglesia sustituta entre los blancos no hispanos o negros no hispanos. La experiencia de los latinos nacidos en los Estados Unidos de “vivir en el aire” entre su cultura ancestral y la cultura estadounidense, combinando esto con el tratamiento discriminatorio a manos del grupo dominante, crea una barrera –tanto cultural como socioeconómica– entre ellos y la mayoría de las iglesias del grupo dominante. Los informantes consistentemente dijeron que, mientras que no siempre se sentían cómodos o bienvenidos en las iglesias dominadas por latinos nacidos en otros países, también estaban reacios a atender iglesias predominantemente blancas. Más bien, preferían iglesias con *sabor latino* (Rodríguez, 2011, 57).

Estas observaciones concuerdan con los hallazgos realizados en el 2013 por el National Survey of Latinos and Religion, que revelaron que los latinos prefieren “iglesias étnicas”, o sea, iglesias que ofrecen servicios en español, contratan clérigos latinos y son predominantemente latinas. Aquí, de nuevo, es importante notar las diferencias generacionales. Por ejemplo, atender servicios en español es más común entre latinos na-

cidos fuera de los Estados Unidos (59%) que entre los congregantes latinos nacidos en los Estados Unidos (10%) (Pew Research Religion and Public Life Project 2014).

Las diferencias importantes que existen entre los latinos nacidos en los Estados Unidos y los nacidos en otras latitudes, en términos de proyección del crecimiento de la población, nacionalidad, edad promedio, uso del idioma, educación, empleo y ganancia, patrones maritales y afiliación religiosa, al igual que la experiencia con el trato discriminatorio descrito arriba, acentúan la relevancia de este estudio. Hay una necesidad urgente de que las iglesias protestantes y “evangelicales” hispanas respondan en formas contextualmente apropiadas a todos los latinos, sin importar su lugar de origen, raza, etnia o estatus socioeconómico. Esto es particularmente importante cuando consideramos el peligro contextual en que se encuentran la niñez, la juventud y los adultos jóvenes hispanos en el S. XXI.

Abriendo espacio para una generación en riesgo

Los perfiles demográficos recientes, provistos por el U.S. Census Bureau (la Oficina de Censos de Estados Unidos), el Pew Hispanic Center y la National Alliance for Hispanic Families (Alianza Nacional a favor de Familias Hispanas), nos recuerdan que las personas que deseen servir a las familias hispanas que hay varios factores que ponen en particular riesgo a los adolescentes hispanos. Por ejemplo, la niñez y los adolescentes hispanos nacidos en Estados Unidos tienen la poco envidiable distinción de ser el grupo de ciudadanos estadounidenses que, con mayor probabilidad, viven bajo el nivel de pobreza. Los adolescentes hispanos también lideran la nación en el índice de abandono de estudios en secundaria, la tasa de embarazos de adolescentes y los niveles de pertenencia a pandillas.

Como es de esperarse, los hijos de madres adolescentes están en mayor riesgo de vivir en la pobreza, tener problemas de salud, problemas conductuales y retos educativos (National Alliance for Hispanic Families 2012). Los estudiosos observan que “una vez que el ciclo de pobreza y violencia inicia en la vida del joven latino y la joven latina, es muy difícil romper el ciclo en las generaciones subsecuentes” (Ramos 2007, 175).

De forma entendible, los particulares factores de riesgo mencionados arriba también afectan a los padres hispanos de estos niños y adolescentes. En un importante estudio intitulado “Hispanic America: Faith, Values & Priorities” (“Estados Unidos hispanos: fe, valores y prioridades”), el Barna Group identificó los cinco retos sociales más grandes que enfrentan los latinos hoy: 1) obtener y completar suficiente educación; 2) hallar trabajos que pague bien; 3) inmigración; 4) vivienda y 5) rompimiento de familias (2012, 8).

Desafortunadamente, hallar formas creativas y estratégicas para lidiar con los retos socioeconómicos y culturales descritos arriba está más allá de la mayoría de los ministerios de las iglesias hispanas, tanto protestantes como “evangelicales”. Sin embargo, según muchos pastores de jóvenes hispanos y adolescentes a lo largo del país, hay mucho que puede y debe hacerse para mejorar la imagen y la cultura de la iglesia local, de tal forma que se mejore los esfuerzos para alcanzar a los adolescentes y adultos jóvenes hispanos. Algunos cambios llaman a ajustar los acercamientos al ministerio; otros requieren exámenes más serios de la teología y la cultura de la iglesia. Uno de los resultados menos alentadores del estudio hecho por Barna es que, entre los adultos latinos no afiliados (a iglesias), solo el 17% tiene una imagen favorable de la iglesia cristiana. Cuando se les solicitó que

dieran alguna explicación del porqué de la imagen desfavorable que muchos tienen respecto de la iglesia, los pastores de jóvenes y los líderes estudiantiles, con mucha frecuencia, señalaron “la percepción” de que las iglesias hispanas “evangelicales” son demasiado tradicionales y legalistas (Barna Group 2012, 20).

Joaquín Ochoa, pastor de jóvenes en Cornerstone Church en McAllen, Texas, observó que muchas de las iglesias en *el valle* (i.e., el Valle del Río Grande) están varadas en los años 70, otras en los 60 y hay otras que están todavía observando la cultura y las tradiciones eclesiales de los años 50. Al igual que otros pastores “evangelicales” hispanos, Joaquín admite que el evangelio no cambia. Sin embargo, la forma en que presentamos el evangelio debe adaptarse al contexto de nuestro público objetivo. El pastor Ochoa señala que muchas de las iglesias “evangelicales” hispanas en la región insisten en preservar formas y prácticas de una era ya pasada o de “los años dorados”. Aun más; parecen estar dispuestos a seguir haciéndolo a costa de sus hijos y nietos, y también a expensas del evangelio. Por ejemplo, muchos se resisten a usar el inglés porque igualan el ministerio hispano con el ministerio el español, y defieren a las preferencias lingüísticas y culturales de la generación inmigrante, aun cuando la mayoría de los latinos en el área son nacidos en los Estados Unidos que hablan mayormente en inglés (entrevista personal; julio 11, 2013). Muchos hispanos cristianos nacidos en los Estados Unidos están frustrados por lo que perciben como indiferencia de parte de los pastores y líderes juveniles nacidos en el extranjero. Los pastores de jóvenes que son más sensibles a las –en ocasiones profundas diferencias generacionales que existen en las iglesias– reconocen las bases culturales y teológicas para la resistencia que encuentran cuando abogan cambios como esos realizados por las iglesias resaltadas en este estudio.

Resistencia cultural

En su estudio de iglesias protestantes hispanas, Edwin Hernández notó que, sociológicamente, las iglesias tradicionales de habla hispana ayudan a los latinos nacidos en el extranjero a adaptarse a la vida en los Estados Unidos, a la vez que sirven como “un mecanismo importante para mantener los valores culturales, el idioma y las prácticas” (Hernández 1999, 223). Consecuentemente, para algunas iglesias dominadas por latinos nacidos en el extranjero, incorporar programas y ministerios en inglés que tomen en cuenta las preferencias de los adolescentes y adultos jóvenes nacidos en los Estados Unidos minaría sus esfuerzos de mantener y reforzar los valores, el idioma y las prácticas de la generación inmigrante. Varios pastores y líderes juveniles con quienes he hablado en los últimos dos años señalan que, desde la perspectiva de los adolescentes y adultos jóvenes, las tradiciones y las preferencias de la generación inmigrante parece tener precedencia respecto alcanzar a los perdidos, en especial entre los latinos nacidos en los Estados Unidos.

Resistencia teológica

También hay supuestos teológicos que fortalecen la resolución de resistirse al llamado de adecuarse a las preferencias lingüísticas y culturales de los latinos nativos a los Estados Unidos y cuyo idioma es el inglés. Por ejemplo, la mayoría de los cristianos “evangelicales” creen que son llamados a ser santos en toda su conducta (1 P 1.14-16) la cual es caracterizada, por sobre todas las cosas, por el “no conformismo” respecto al patrón del mundo (Ro 12.2). Entre muchos latinos de la primera generación, sus preciadas tradiciones y prohibiciones no son vistas como “preferencias culturales” sino, más bien, como un reflejo del valor de la santidad personal y comunal (*la san-*

tividad), “sin la cual nadie verá al Señor” (Hb 12.14). Por tanto, es imposible considerar adecuarse a las necesidades y preferencias de la generación más joven, donde la mayoría ha sido influenciada por *el mundo*.

Tony Suárez, un evangelista pentecostal muy bien conocido en Virginia, ha observado que muchos pastores y líderes laicos, todos muy devotos y con muy buenas intenciones, han fallado en planear para el futuro o en anticipar los particulares retos culturales y sociales que enfrentan los latinos nativos a los Estados Unidos (entrevista personal; febrero 28, 2014). Por otro lado, los líderes eclesiales que piensan en la misión y que ven hacia adelante reconocen que los latinos nacidos en los Estados Unidos y cuyo idioma dominante es el inglés son un problema más que debe resolverse. Como los judíos helenizados que hablaban griego en el primer siglo, incluyendo al apóstol Pablo, Bernabé y Timoteo, esos latinos también son potenciales agentes de una misión y de un crecimiento eclesiástico transcultural y multiétnico en los Estados Unidos.¹⁰

Conclusión

Los líderes y miembros de las iglesias protestantes y “evangelicales” hispanas hoy en día deben darse cuenta de que los latinos nativos a los Estados Unidos que hablan principalmente en inglés son más que un problema que resolver, o el objetivo de la misión doméstica. Los datos demográficos ofrecidos aquí sugieren que los latinos nativos a los Estados Unidos son el futuro de la iglesia latina e invaluable agentes en la misión en el S. XXI.

¹⁰ En el capítulo 3 de *A Future for the Latino Church: Models for Multilingual, Multigenerational Hispanic Congregations* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011), proveo varios ejemplos de iglesias “evangelicales” dominadas por latinos nativos a los Estados Unidos que rápidamente se tornan en iglesias multiétnicas y multiculturales.

Por ejemplo, los latinos nacidos en los Estados Unidos representan una solución viable al reto de un ministerio transcultural y multicultural en una sociedad racialmente discriminatoria. En el S. I de nuestra era, los cristianos judíos helenizados ayudaron a nutrir una identidad “en Cristo” que no tomara en cuenta los límites establecidos por nacionalidades, raza o etnia (p.e., Hch 11.19-30). Hoy en día, de forma similar, los “evangelicales” hispanos nacidos en los Estados Unidos que residen, tanto espiritual como psicológicamente, “entre dos mundos”, están localizados en forma muy particular para criticar las formas más estrechas de concebir a la humanidad, tanto dentro como fuera de la iglesia. También por esta razón, le incumbe a las iglesias hispanas protestantes y “evangelicales” responder, en formas contextualmente apropiadas, no solo a los latinos nacidos en otras latitudes cuyo idioma dominante es el español, sino también a los latinos nativos a los Estados Unidos que hablan inglés.

Bibliografía

Barna Group. 2012. “Hispanic America: Faith, Values and Priorities.” Ventura, CA: Barna: Hispanics, diciembre. <http://hispanics.barna.org/>.

Brown, Anna y Eileen Patten. 2014. “Statistical Portrait of Hispanics in the United States, 2012.” Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, abril 29. <http://www.pewhispanic.org/2014/04/29/statistical-portrait-of-hispanics-in-the-united-states-2012/>.

Crespo, Orlando. 2009. *Being Latino in Christ: Finding Wholeness in Your Ethnic Identity*. Downer Grove, IL: InterVarsity Press.

Fraga, Luis y John A. García. 2010. *Latino Lives in America: Making It Home*. Filadelfia, PA: Temple University Press.

Fry, Richard y Jeffery S. Passel. 2009. "Latino Children: A Majority Are U.S.-Born Offspring of Immigrants." Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, mayo 28. <http://www.pewhispanic.org/2009/05/28/latino-children-a-majority-are-us-born-offspring-of-immigrants/>.

Hakimzadeh, Shirin y D'Vera Cohn. 2007. "English Usage among Hispanics in the United States." Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, noviembre 29. <http://www.pewhispanic.org/2007/11/29/english-usage-among-hispanics-in-the-united-states/>.

Hernández, Edwin I. 1999. "Moving from the Cathedral to Storefront Churches: Understanding Religious Growth and Decline among Latino Protestants." En *Protestantes/Protestants: Hispanic Christianity within Mainline Traditions*, edited por David Maldonado Jr., Nashville: Abingdon.

Huntington, Samuel P. 2004. *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon and Schuster.

Jones, Robert P., Daniel Cox y Juhum Navarro-Rivera. 2013. "2013 Hispanic Values Survey: How Shifting Religious Identities and Experiences are Influencing Hispanic Approaches to Politics." Washington, D.C.: Public Religion Research Institute. <http://publicreligion.org/research/2013/09/hispanic-values-survey-2013/>.

Krogstad, Jens Manuel. 2014. "Top Issue for Hispanics? Hint: It's Not Immigration." Washington, D.C.: Pew Research Center, junio 2. <http://www.pewresearch.org/fact->

tank/2014/06/02/top-issue-for-hispanics-hint-its-not-immigration/.

Krogstad, Jens Manuel y Mark Hugo López. 2014. "Hispanic Nativity Shift, U.S. Births Drive Population Growth as Immigration Stalls." Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, abril 29. <http://www.pewhispanic.org/2014/04/29/hispanic-nativity-shift/>.

López, Mark Hugo. 2013. "Hispanic or Latino? Many Don't Care, Except in Texas." Washington, D.C.: Pew Research Center, octubre 28. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2013/10/28/in-texas-its-hispanic-por-favor/>.

López, Mark Hugo y Gabriel Velasco. 2011. "Childhood Poverty among Hispanics Sets Record, Leads Nation." Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, septiembre 28. <http://www.pewhispanic.org/2011/09/28/childhood-poverty-among-hispanics-sets-record-leads-nation/>.

López, Mark Hugo y Seth Motel. 2012. "Latinos Express Growing Confidence In Personal Finances, Nation's Direction." Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, noviembre 2. <http://www.pewhispanic.org/2012/11/02/latinos-express-growing-confidence-in-personal-finances-nations-direction/>.

López, Mark Hugo y Ana González-Barrera. 2013. "A Growing Share of Latinos Get Their News in English." Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, Julio 23. <http://www.pewhispanic.org/2013/07/23/a-growing-share-of-latinos-get-their-news-in-english/>.

López, Mark Hugo, Ana González-Barrera y Danielle Cud-

dington. 2013. "Diverse Origins: The Nation's 14 Largest Hispanic-Origin Groups." Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, junio 19. <http://www.pewhispanic.org/2013/06/19/diverse-origins-the-nations-14-largest-hispanic-origin-groups/>.

Motel, Seth y Eileen Patten. 2012. "The 10 Largest Hispanic Origin Groups: Characteristics, Rankings, Top Counties." Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, junio 27, actualizado Julio 12. <http://www.pewhispanic.org/2012/06/27/the-10-largest-hispanic-origin-groups-characteristics-rankings-top-counties/>.

National Alliance for Hispanic Families. 2012. "The Hispanic Family, A Picture of America's Future TODAY." National Alliance for Hispanic Families. http://www.hispanicfamily.org/wp-content/uploads/2012/09/NAHF_DataSource_Final.pdf.

Pew Hispanic Center. 2009. "Between Two Worlds: How Young Latinos Come of Age in America." Washington, D.C.: Pew Hispanic Center, diciembre 11. <http://www.pewhispanic.org/files/reports/117.pdf>.

Pew Hispanic Center y The Kaiser Family Foundation. 2002. "2002 National Survey of Latinos." Washington, D.C., Pew Research Hispanic Trends Project, diciembre 17. <http://www.pewhispanic.org/2002/12/17/2002-national-survey-of-latinos/>.

Pew Research Religion and Public Life Project. 2014. "Shifting Religious Identity of Latinos in the United States." Washington, D.C.: Pew Research Religion and Public Life Project, mayo 7. <http://www.pewforum.org/2014/05/07/the-shifting-religious-identity-of-latinos-in-the-united-states/>.

Pew Research Social and Demographic Trends. 2013. "Second-Generation Americans: A Portrait of the Adult Children of Immigrants." Washington, D.C.: Pew Research Social and Demographic Trends, febrero 7. <http://www.pewsocial-trends.org/2013/02/07/second-generation-americans/>.

Ramos, David. 2007. "The Moral Imperative of Latino/a Educational Investment." En *Pathways for Hope and Faith*, edited por Ken Johnson-Mondragón. Stockton, CA: Instituto Fe y Vida.

Rodríguez, Daniel A. 2011. *A Future for the Latino Church: Models for Multilingual, Multigenerational Hispanic Congregations*. Downers Grove, IL: IVP Academic.

Suh, Michael. 2014. "2012 National Survey of Latinos." Washington, D.C.: Pew Research Hispanic Trends Project, abril 18. <http://www.pewhispanic.org/2014/04/18/2012-national-survey-of-latinos/>.

U.S. Census Bureau. 2011. "The Hispanic Population: 2010." Accesado en julio 27, 2014. <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>.

--2012. "Hispanic or Latino Origin by Specific Origin: 2008-2012 American Community Survey 5-Year Estimates." Accesado en Julio 28, 2014. http://factfinder2.census.gov/faces/tableservices/jsf/pages/productview.xhtml?pid=ACS_12_5YR_B03001&prodType=table.

--2014. "U.S. Census Bureau Projections Show a Slower Growing, Older, More Diverse nation a Half Century from Now." Accesado en julio 27, 2014. <http://www.census.gov/newsroom/releases/archives/population/cb12-243.html>.

CAPÍTULO 2

Algunas contribuciones históricas de las culturas y religiones del desierto sudoeste al evangelismo hispano

Dr. Daniel F. Flores

Cuando hablamos del evangelicalismo hispano, debemos tener cuidado de no deducir que es posible poner cualquier tipo de representación monolítica de lo que verdaderamente es un complejo demográfico. Sería mejor si pensáramos de los evangélicos hispanos en términos de sistema de familia con matriarcas y patriarcas, tío, tías, hermanos, y primos. Las matriarcas y los patriarcas comparten la herencia cultural y religiosa con los católicos, judíos, y musulmanes [medieval] de España. Estas primeras familias de hispanos combinaron las herencias con los indios mesoamericanos y los africanos. Otras familias europeas y asiáticas vinieron en oleadas posteriores de inmigración para crear un espléndido calidoscopio de nacionalidades que conforman la América Latina moderna. Los europeos trajeron consigo su cultura y religión. Considerablemente, la amplitud de la Nueva España les permitió alimentar un profundo anticlericalismo contra el catolicismo antiguo. Hubo periodos donde la vitalidad espiritual florecía como cactus después del monzón del desierto, y luego menguar bajo la burocracia onerosa. Este capítulo trata de las fa-

milias hispanas del suroeste cuyas generaciones descubrieron una vitalidad espiritual en el movimiento evangélico.

Los lectores en el siglo XX tuvieron razón al conectar el “Evangelicalismo” con los adherentes de la Reforma y de otras fe y tradiciones calvinistas conservadoras. Sin embargo, la admisión actual del siglo XXI de los Wesleyanos y Pentecostales a la familia del evangelicalismo estadounidense merece una seria reevaluación de la gama semántica del término “Evangélico”. El autor argüirá que varios periodos de renovación y decadencia religiosa han contribuido al éxito del evangelicalismo hispano en diversas comunidades en busca de liberación espiritual. Esta monografía solamente trata el estudio breve de un tópico relevante que merece mayor investigación. Con el fin de ahorrar palabras, el término “hispano” se empleará aquí indistintamente para “latino” o “latina” o cualquier otra designación para los americanos de herencia española o latinoamericana.

Nueva España Católica Romana

Después de la reconquista, los hispanos permanecieron conectados al Catolicismo Romano con la religión oficial de la nueva España. Esto incluía los judíos y musulmanes conversos de España y los que fueron expulsados o emigraron a las Américas. En la nueva España, los pueblos indígenas fueron presentados al cristianismo y la espada. Ellos sufrieron muchas indignidades en nombre de la iglesia Católica Romana. La jeremiada del fray Bartolomé de las Casas fue severa contra los españoles.

Haga una pausa ahora para considerar qué progreso puede hacerse en la religión con tales ejemplos de cristianos como los españoles que salieron a las Indias. ¿Qué honra emprendieron

por el Dios verdadero? ¿Qué esfuerzo hicieron para llevar el conocimiento de Dios a los pueblos indígenas y dirigirlos a que le rindan adoración? ¿Qué tipo de cuidado proporcionaron a esas almas para sembrar la semilla de fe y hacerla crecer y florecer? Y juzgar si la labor que hicieron fue menos pecaminosa que la de Jeroboam que “apartó a Israel de en pos de Jehová, y les hizo cometer gran pecado”. O, ¿es similar o más que el pecado cometido por Judas, y no provocó gran disturbio? (Las Casas, 85, 86).

En la región de la nueva España ahora conocida como México, sacerdotes astutos permitieron que los indígenas retengan sus fiestas especiales de la cosecha y la fertilidad. Cada villa tenía un dios patrono o diosa, un *diosito*. El panteón de las deidades de los indígenas fue desafiado por los cultos a la Virgen europea que los españoles les impusieron. Los indígenas reemplazaron los nombres y las imágenes de las deidades anteriores con los nombres de las vírgenes. Entre estas se encontraban la madre diosa, *Chalchihuitlicue* y *Xochiquetzalli* (Turner, 61, 63). La más importante de las diosas aztecas era *Tonantzin*. Cuando el sacerdote católico llegó y quebró sus ídolos, los indígenas simplemente continuaron su culto a la diosa bajo la apariencia de veneración al Santo. Esta práctica recibió una sanción especial de los misioneros católicos romanos que la consideraron “sincretismo dirigido” (Turner, 62). Los que alguna vez fueran los orgullosos indígenas quedaron psicológicamente y espiritualmente desmoralizados por los *Conquistadores*. La destrucción de sus santuarios y sus ídolos por manos de los misioneros españoles pareció marcar el fin de su antigua lealtad a sus dioses. Parkes observa el siguiente efecto de la *Conquista* en la religión de los indígenas.

El más famoso de estos intercambios divinos es La Virgen de Guadalupe, conocida cariñosamente como *La Morenita*. Según la tradición, en 1531 una manifestación mística de la virgen causó la conversión de miles de indígenas y unificó a cientos de tribus mexicanas. La leyenda cuenta de Juan Diego, un indígena converso, que iba de camino hacia los montes de Tepeyac al norte de la Ciudad de México cuando fue desviado por una música maravillosa. El sonido le condujo a un lugar del santuario donde la diosa azteca *Tonantzin* había estado antes y que fue destruido por los españoles. Allí una mujer de compleción oscura con rasgos indígenas se apareció a él hablando en su lenguaje nativo *Nahuatl*. Ella se identificó como la Virgen María y demandó la construcción de un templo para ella en ese lugar. Diego hizo varios intentos sin éxito para convencer al obispo de México acerca de la visión. La aparición de la virgen instruyó a Diego que escogiera algunas rosas para llevarlas al obispo. Diego se sorprendió de encontrar rosas que crecían entre las rocas donde solamente antes crecían cactus. Él envolvió las rosas en su *tilma*, o capa, y las llevó al obispo. Mientras desplegaba la capa, la imagen de *La Morenita* se apareció en ella. Pronto se construyó una capilla en el sitio. Al principio la confusión obvia entre la Virgen de Guadalupe y la *Tonantzin* causó que algunos sacerdotes pidieran la abolición del santuario. Sin embargo, el poder espiritual de la aparición era tan instrumental en la evangelización de los indígenas que la iglesia Católica no pudo refutar su devoción a ella (Milne, 179, 180).

El padre Virgilio Elizondo cree que esta aparición es un gran milagro para el pueblo hispano y la iglesia Católica Romana. Para él, la aparición fue más que una experiencia espiritual. Ella simbolizaba la aceptación de Dios de un pueblo quebrantado.

La respuesta de los indígenas fue una explosión espontánea de peregrinaciones, festivales, y conversiones a la religión de la Virgen ... El verdadero milagro no fue la aparición sino lo que ocurrió al derrotado indígena ... Ellos que fueron privados de sus tierras y de su forma de vida e incluso de sus dioses ahora volvían a la vida (Elizondo, 1).

La iglesia católica estaba deseosa por convertir a los indígenas de manera que no solamente permitieron una forma de sincretismo del cristianismo del nuevo mundo sino que la alentaron. El Catolicismo Romano al perder sus raíces europeas en la nueva España se transformó en el culto a *La Morenita*. Todavía se mantiene una capilla en el sitio original. En la base de la loma, hay una gran basílica vivienda de una reproducción de la *Tilma* con la imagen de *La Morenita*. La *tilma* original está en exhibición en Notre Dame, París. Sin embargo, la basílica en Tepeyac, permanece como el sitio más importante del peregrinaje, especialmente el 12 de diciembre por las fiestas de la Virgen de Guadalupe. Durante este festival miles de peregrinos visitan el santuario.

Por lo general, las festividades comienzan una semana antes y terminan en el gran día, en la noche del once, la calle principal que conduce al santuario de la capital se atasca de peatones. Muchos de los grupos están con un ánimo festivo, riendo y cantando a lo largo del camino. Por otro lado, siempre hay algunos penitentes que avanzan "arrodillados" hasta el santuario, algunos con sus rodillas terriblemente laceradas y sangrientas. Cada tanto, un transeúnte indígena arroja un sarape u otra prenda en el camino de uno de los penitentes. Esto no es tanto por compasión sino por la creencia que la tortura auto infligida hace santo la rodilla y la sangre del penitente.

Cualquier objeto que ellos toquen absorbe su santidad y trae bendición a su dueño (Milne, 180).

La larga relación entre la iglesia Católica Romana y el pueblo mexicano iniciada en el siglo XV a través de los *Conquistadores* en última instancia puede que esté en juicio contra la iglesia. La destrucción brutal de su lenguaje y cultura están grabados para siempre en sus recuerdos raciales. Las misiones tempranas fueron establecidas para educar y evangelizar a los indígenas y mestizos. No todos los convertidos eran bienvenidos en la iglesia Católica Romana. Hubo un tiempo en la historia mexicana cuando la Inquisición española comenzó a buscar y castigar a los católicos que también eran judíos practicantes. Este cargo se mencionaba en los procesos como *judaizante*. Los registros típicos de los procesos de la Inquisición española citaban la persona, su dato personal, la acusación, y la sentencia. Un ejemplo actual tomado de los registros católicos de los procesos es el siguiente:

Flores, Gonzalo a. [alias] Gonzalo Vaez Méndez: edad 44; b. [nacido en] La Torre de Moncorbo; hijo de Francisco Vaez Méndez y Mari Díaz Flores, ambos también b. en La Torre de Moncorbo; mercader; soltero. Arrestado en 1643; simuló demencia; demandó raciones de los judíos, nuevas ollas, y aceite de cocina. Judaizante y observador de las leyes mosaicas; relajado [quemado] vivo en auto de fe en 1649 (Liebman, 74).

En 1579, Luis de Carvajal y de la Cueva fue declarado gobernador del *Nuevo Reino de León* que se extendía desde Tampico hasta el sitio actual de San Antonio. Carvajal era un converso o un judío obligado a convertirse al catolicismo. Estos *conversos* eran llamados por otros judíos negativamente como *marranos*, o cerdos, por la transgresión de traicionar el

judaísmo. Sin embargo, una vez que Carvajal se convirtió en gobernador se le conoció como un judío observante. Fue arrestado por la Inquisición española por practicar el judaísmo. Fue quemado en un *auto de fe* el 8 de diciembre de 1596 juntamente con su madre y tres de sus hermanas (Roth, 276). No todos los conversos eran quemados. Por el crimen de ser judaizante, algunos conversos eran quemados en representación. Otros eran encarcelados y/o torturados hasta que acordaran hacer penitencia. La penitencia incluía vestir ante el público una prenda llamada *sambenito*. El *sambenito* tenía varios símbolos pintados en ella para describir la naturaleza del crimen y la severidad de la sentencia. Una mitra alta llamada *coroza* también era una prenda pública obligatoria. Esta vestimenta humillante se requería en las fiestas y en todas las funciones públicas. Después de dictarse la sentencia, se inscribía en el *sambenito* el nombre del penitente y se colgaba en la iglesia para recordatorio de la vergüenza (Roth, 129, 131).

Durante los siguientes 200 años, al menos 767 mexicanos judíos fueron condenados, cinco de los cuales fueron quemados (Roth, 278). Miles de mexicanos judíos que escaparon de ser descubiertos practicaron secretamente el judaísmo (*Toro, passim*). Su religión se volvió muy parecida a la de los cripto-judíos de España y Portugal. "...practicaban el mitzvot en público: guardaban el Sabbath y las fiestas, ayunaban y oraban durante Yom Kippur, observaban la Pascua según la tradición, se sentaban en Succoth y observaban Shavout y Hanukah" (Beinart, 70). Eventualmente México abolió la Inquisición española cuando obtuvo su independencia de España en 1821. Sin embargo, no fue sino hasta entonces que los *sambenitos* fueron retirados de las iglesias y quemados (Roth, 131).

La iglesia Católica en América ha enfrentado una seria escasez de sacerdotes desde el último cuarto del siglo XX. Incluso más alarmante es la escasez de sacerdotes hispanos. Roger B. Luna lamenta la triste situación de la falta de sacerdotes mexicanos de las grandes parroquias mexicanas. En su artículo titulado: “Por qué tan pocos sacerdotes Mexicanos-Americanos”, Luna cita cuatro razones principales de la escasez como:

1. La tradición española de no crear un clero nativo;
2. Abierta discriminación contra los sacerdotes mexicanos;
3. Falta de aprecio de la iglesia por los mexicanos; ningún esfuerzo específico de mantenerlos católicos;
4. Falta de educación, especialmente la educación superior entre los jóvenes mexicanos (Stevens-Arroyo, 160).

Tal vez el más grave *faux pas* de la Iglesia Católica Romana fue su lentitud en designar sacerdotes indígenas en el episcopado. Ellos no designaron un obispo hispanoamericano hasta mediados del siglo XX. En 1970 el padre Patricio Flores, un sacerdote Mexicano-Americano del barrio de San Antonio, se convirtió en el primer sacerdote hispano-americano designado como obispo en los Estados Unidos. Flores hizo historia por segunda vez cuando asumió el oficio de Arzobispo (Lucas, 39). El nombramiento del Arzobispo Flores fue una victoria histórica para los católicos hispano-americanos. La nota lamentable es que este nuevo reconocimiento de líderes hispanos

vino al menos 500 años muy tarde. Esta demora resultó en una ruptura dolorosa entre la iglesia Católica y sus marginados feligreses hispanos. No hay duda que este rechazo contribuyó al ya golpeado orgullo del pueblo hispano. Este pueblo no tenía otra opción sino buscar otros medios para ejercer sus dones espirituales.

Stoll identifica dos razones que citan los pensadores católicos para el alejamiento hispano masivo del protestantismo y pentecostalismo. Primero, la estructura interna de la burocracia pastoral dejó los rebaños “vulnerables al proselitismo”. A fin de competir con los protestantes y pentecostales, los católicos abogaron la emulación del evangelismo protestante, adoración, y capacitación de los líderes laicos. Stoll agrega que tales esfuerzos no son nuevos, ni han sido eficaces en la competencia por convertidos (Stoll, 33, 35).

La otra razón que dan los pensadores católicos por la deserción es que una conspiración protestante masiva daba dólares americanos a las misiones hispanas mientras que sus esfuerzos en favor de los indígenas disminuían financieramente. Estos católicos también sienten que los evangélicos tomaron gran ventaja de ellos durante su segunda reforma vaticana interna. Stoll resalta esta excusa señalando dos inconsistencias notables. Primero, los católicos también dieron dinero “Yankee” y europeo a las misiones hispanas. Segundo, los protestantes tienen una larga trayectoria de misiones a los hispanos. Esto es, las misiones protestantes y pentecostales a los hispanos son motivadas por la convicción teológica. No estaban motivadas específicamente como una respuesta oportunista a la crisis de la iglesia Católica Romana en América Latina (Stoll, 35).

Las fronteras

A lo largo de la frontera México-Estados Unidos, los protestantes y los metodistas ofrecen opciones nuevas para la comunidad hispana. A partir del periodo siguiente a la guerra México-Americana, los protestantes procuraron evangelizar a los mexicanos en “el espíritu de Destino Manifiesto, no en un sentido político, sino como una conquista religiosa” (Baldwin, 19). No es de extrañar que la prohibición contra el protestantismo en México continuara hasta 1857, nueve años después de la guerra. Alrededor del 1883 había doce junta misioneras con ochenta y cinco misioneros que servían a dos ciento sesenta y cuatro congregaciones (Baldwin, 3).

Una de las razones menores del éxito de los misioneros habría sido la repulsión de los criptojudíos al catolicismo romano. Como se observó arriba, la Inquisición española en México obligó a que algunos judíos sefarditas practicasen el judaísmo secretamente. El estudio de las Sagradas Escrituras es central en el judaísmo, pero prohibido a los laicos en el catolicismo romano. En la nueva España, los criptojudíos fueron cortados de la sinagoga y del estudio de la Torá. Según Tomás Atencio, sociólogo en la universidad de Nuevo México, los criptojudíos se convirtieron al protestantismo a fin de adquirir la Biblia (Tsoodle, 10). No se sabe cuánto se había extendido esta situación a lo largo de la frontera. Sin embargo, al menos dos biblias en español, la Biblia de la familia Sánchez y la de Gómez, inspiraron el crecimiento entre los presbiterianos en Nuevo México facilitando el acceso a los ex católicos (Atencio, 50).

No ha pasado mucho con las misiones metodistas con los pueblos de habla hispana en las tierras fronterizas hasta 1870. La razón principal era que la Sociedad Misionera centraba sus

esfuerzos en América Latina en vez de los de habla hispana en las tierras fronterizas. La variedad étnica de las personas de las fronteras, aparte de los colonos anglos y europeos, incluía africanos, indios no asimilados, españoles, isleños de las Canarias, y “mexicanos”. Los sacerdotes católicos romanos mantenían un nivel elaborado de distinciones raciales para sus feligreses, asignándoles un estrato social según su antecedente étnico y parentesco. Algunas de las categorías para estas castas eran “español, indio, negro, mestizo, *mulato*, *coyote*, lobo, y *coyote*” (Chipman, 250). Para que la misión tenga éxito en los pueblos de las fronteras tenían que lidiar con esta pluralidad de raza y cultura.

En 1845 Melinda Rankin, bajo los auspicios del Presbiterio Oeste de los presbiterianos estableció el Instituto de la Mujer Río Grande en Brownsville, Texas. Permaneció sólo por unos años. A continuación de la Conferencia General en 1848, la iglesia Metodista Episcopal expandió sus límites hacia los nuevos territorios anexados. En 1850, una misión de habla inglesa de la iglesia Metodista Episcopal se estableció en Santa Fe, Nuevo México bajo la supervisión de Enoch G. Nicholson (Sylvest, 296, 304, *passim*). Benigno Cárdenas, un sacerdote católico romano con vocación evangélica ofreció sus servicios a Nicholson y a la misión metodista. No deseando interferir en el conflicto interno católico romano, Nicholson rechazó la amable oferta del sacerdote. Cárdenas fue enviado a Roma para responder a las autoridades por su rebelión. A su regreso del viaje se detuvo en Londres donde hizo amistad con William H. Rule, un misionero veterano británico de la iglesia Metodista Wesleyana que sirvió en Gibraltar, España. Es curioso que Rule no menciona a Cárdenas en sus memorias. Sin embargo, Rule registró que él proveyó cartas de presentación para Don Ángel Herreros de Mora, un ex sacerdote de

España, para un empleo en las Sociedades Americanas de Biblias y tratados (Rule, 232). Cárdenas permaneció con Rule por diez semanas de mentoría personal. Cárdenas llegó a Nueva York con cartas de Rule a la Sociedad Misionera Metodista. Por causalidad o por providencia, Cárdenas encontró a Nicholson que estaba allí para tratar la misión de Nuevo México. Walter Hansen, un residente de México, se unió al equipo. Nicholson regresó como superintendente. Hansen y Cárdenas estaban allí para ayudar como colportores [difusor y vendedor de Biblias y tratados, *nota del traductor*] y predicadores. Haciendo caso omiso de las amenazas de excomunión por parte del obispo Jean-Baptiste Lamy, predicó su mensaje con denuedo bajo los portales del palacio de gobierno el 20 de noviembre de 1853 (Nañez, 5-7). Este sermón metodista en español se considera el primero que se ha predicado en América. Esta afirmación popular no considera apropiadamente la anotación en el diario de John Wesley el 4 de abril de 1737 que afirmaba: “Comencé a aprender el español, a fin de conversar con mis feligreses judíos.” La conversación de Wesley con los colonos alemanes e italianos incluía predicarles como “feligreses”. Es lógico especular que John Wesley habría sido el primero que predicara en español un sermón metodista (Wesley, 47).

Después de algunos meses, Walter Hansen abandonó la misión. Nicholson también regresó a New York en menos de un año. Cárdenas, todavía solo un *colportor*, fue dejado por su propia cuenta en Nuevo México. Él logró suficientes conversos para formar una congregación con éxito en Socorro y en Peralta. En 1855, la misión fue terminada después de recibirse informes peyorativos de la Sociedad Misionera de Dallas D. Lore, el nuevo superintendente (Barclay, 237). La obra metodista entre el pueblo hispano se dejó debilitar bajo el cuida-

do de Ambrosio Gonzales, un exhortador laico (Barton, 65, 67). En los años siguientes, la obra entre los pueblos hispanos fue esporádica. El principal impulso siguiente no ocurrió hasta 1869 con los esfuerzos bilingües de Thomas Harwood en Nuevo México (Barclay, 239). La Misión Mexicana comenzó en Texas en 1873 cuando Alejo Hernández, un aspirante al sacerdocio Católico Romano, fue recibido como un predicador metodista bajo la autoridad de la MEC, Sur (Gillett, 37).

Es útil revisar el informe de financiación de 1855 del Comité General Misionero. Este refleja los planes ambiciosos para la expansión de la misión de la MEC del próximo periodo de cuatro años. Los fondos para las misiones foráneas incluían 31 mil dólares para Liberia, 8.500 dólares para China, 10.500 dólares para la obra foránea alemana, 5 mil dólares para Francia, 1 mil dólares para Noruega, 1 mil dólares para Noruega o Suecia, 4 mil dólares para Suecia, 7.500 para India, 5 mil dólares para Turquía, 2.750 dólares para Argentina, 3 mil dólares para el norte de Sudamérica y 1.500 para América Central. El Comité Misionero General también hizo provisiones financieras para la expansión futura en los territorios y las misiones étnicas domésticas. En cuanto al último, ellos dieron 48 mil dólares para las misiones domesticas alemana, 13.250 dólares para las misiones Indias, 1 mil para una misión a los judíos en la Ciudad de Nueva York y unos miserables 1.250 dólares para concluir la misión en Nuevo México (MEC, *passim*).

La unión del 1939 de la iglesia Metodista Episcopal del Sur, la iglesia Metodista Episcopal, y la iglesia Metodista Protestante dio la oportunidad para consolidar sus misiones hispanas en la Misión Mexicana del Suroeste, luego nombra-

da la Conferencia Río Grande (Vernon, 280-283, 322). Este emprendimiento que incluyó la participación del liderazgo mexicano atrajo inmediatamente a los pastores mexicanos de la iglesia el Nazareno y marginalizó los pentecostales de su escala de crecimiento. Esta nueva conferencia de iglesias superó a todas las conferencias de Texas y México desde 1939 a enero del 2015. La Conferencia de Río Grande fracasó en el crecimiento de sus capillas después de la creación de la iglesia Metodista Unida en 1968. Esta condición insostenible resultó en una decisión unánime de jurisdicción para cerrar la conferencia para enero del 2015. El plan permitiría que las congregaciones sean designadas como lugares de la misión para la nueva Conferencia de Río Grande de Texas, previamente denominada la Conferencia de Texas del Suroeste, o unir con su Conferencia Metodista Unida más cercana geográficamente. No está claro como este “matrimonio de conveniencia” resultaría con los evangélicos hispanos dentro de la anterior Conferencia de Río Grande.

Como se mencionó arriba, los protestantes tenían una ventaja obvia sobre los católicos romanos debido al interés de los protestantes y metodistas en la misión. En los Estados Unidos, casi todos los hispanos eran considerados *católicos* por la iglesia Católica. Sin embargo, los sacerdotes centraron su atención en la conversión de los anglo-protestantes. Mientras tanto, los hispanos se convertían al protestantismo donde sus necesidades específicas eran satisfechas. Allí, los hispanos encontraron en el protestantismo esas cosas que carecían seriamente en el catolicismo romano. La aceptación, calidez, y a veces la ayuda financiera y con mayor frecuencia que menos, un ministro que también era latino o uno que podía hablar español. Además, muchas iglesias protestantes enviaron sus

jóvenes para que sean educados en las escuelas protestantes y recibieran capacitación en liderazgo (Stevens-Arroyo, 162).

Durante la Revolución Mexicana, las misiones protestantes en México declinaron. En abril de 1914, la marina de los Estados Unidos comenzó una ocupación de ocho meses de Veracruz. Con el asesoramiento del Departamento de Estado de los Estados Unidos, los misioneros americanos huyeron de México hasta el término de la crisis en 1917 (Baldwin, 156). Durante el ínterin de los años de la ausencia americana, los nacionales mexicanos descubrieron que ellos podían operar con éxito las escuelas y las iglesias por sí mismos. Cuando los misioneros americanos regresaron, demandaron el control sobre los incipientes líderes mexicanos. Los ministerios que no cedieron ante la demanda de control cesaron de recibir apoyo. Este plan fue satisfecho con amargo resentimiento por los nacionales mexicanos. Un ministro mexicano aludió esto como el “*plan de asesinato*” (Baldwin, 160, 161).

Holland cuestiona la falta aparente de participación de las misiones anglo-protestantes con los hispanos en California del Sur. Él destaca que las muchas iglesias hispanas fueron plantadas entre 1870 y 1930 debido a los esfuerzos de los misioneros anglo-americanos que regresaban de las misiones de América Latina. Sin embargo, la mayoría de las congregaciones hispanas no se establecieron debido al interés o esfuerzo de los anglos. Él agrega que desde 1930 no “hubo muchos anglos o iglesias que participaron en el ministerio a los hispanos en California del Sur” (Holland, 405, 1-6).

Si los hispanos se sienten tentados de cuestionar los motivos de los misioneros anglo-americanos, eso puede vincularse a una historia de desprecio mutuo. En los primeros días, había

algunos anglosajones que tenían la motivación de la obra social o salvación del alma o mejorar la buena moral. Otros simplemente querían construir salas de culto separadas porque “algunas de las iglesias protestantes americanas resentían la presencia de un mexicano en sus congregaciones” (Holland, 406). Había una agenda institucional definida para mantener a los mexicanos en su lugar.

Uno de los argumentos principales para asegurar el apoyo anglo para las misiones mexicanas era que la conversión de los mexicanos al protestantismo protegería el *estatus quo* socio-económico en el suroeste (anglos explotando la mano de obra “barata” de los mexicanos), y preservaría las instituciones culturales anglo-americanas, el principio de “americanización a través de la evangelización” (Holland, 406).

La dificultad práctica que los hispanos tienen con las “principales denominaciones protestantes” es su forma extrema de adoración. Al menos en California ellos podían bailar y cantar durante sus fiestas. Del lado positivo, los modelos de organización sofisticados proveen una buena estructura para las congregaciones hispanas. Del lado negativo, este régimen tiende a obrar contra la preferencia hispana por la espontaneidad festiva y la adoración participativa (Martin, 214). La desilusión con la jerarquía católica y la hegemonía del protestantismo pavimentó el camino para una mayor apertura a las formas de adoración libre y autónoma.

Santidad-Wesleyana y Pentecostalismo

Los hispanos anhelaban la oportunidad de expresarse en el gozo del Espíritu. Las tradiciones de la Santidad y Pentecostal proveyeron el medio cultural para tal expresión para los

hispanos. Desde sus inicios, este movimiento ha enfatizado la libertad de culto en los ambientes igualitarios. Esto permite que las personas de cualquier antecedente étnico, económico o educativo tengan una participación libre en el canto, la predicación o la alabanza. Ella enfatiza que todos fueron bautizados en un mismo Espíritu Santo. Repentinamente, en un momento de adoración extática, las apariencias externas y las situaciones pierden su importancia. Esta es una dinámica espiritual de liberación pentecostal muy atractiva a muchos hispanos. El pentecostalismo ofrece a los hispanos una alternativa al muy sofisticado ritualismo del catolicismo romano y la línea de protestantismo rígido. Dayton de manera perspicaz traza el pentecostalismo a la tradición Wesleyana distintiva. Él concuerda con los estudiosos que identifican a Wesley como un “teólogo del Espíritu” aunque hay algunas diferencias teológicas del pentecostalismo clásico (Dayton, 42). Dayton, además señala el cambio aparente de Wesley en temas de pneumatología más parecidos a las tradiciones radicales. Una fuente principal de la acusación que Wesley era un “entusiasta” era su doctrina de la seguridad, que estaba basada en una afirmación de “inspiración perceptible”. Wesley más bien enseñó de manera consistente que “el testimonio del Espíritu es una impresión interna en el alma de los creyentes, por el cual el Espíritu de Dios directamente testifica a su espíritu que ellos son hijos de Dios” (Dayton, 43). Sin embargo, la doctrina pentecostal subsecuente al bautismo en el Espíritu Santo cambió radicalmente el mensaje protestante. El Pentecostalismo al igual que el Metodismo, es una tradición que no es católica ni protestante. Gause reconoce que el pentecostalismo es la raíz del protestantismo [anglo], pero que además enfatiza una separación definitiva del protestantismo.

Destaco la separación del Pentecostalismo del Protestantismo porque este surgió del protestantismo. Hay una rotura igualmente distintiva con las tradiciones de la iglesia Católica Romana. Ella radica en el rechazo del pentecostalismo de la mayoría de los sacramentos de la iglesia Católica Romana, y en particular en el orden del pentecostalismo de la experiencia de la salvación y su bautismo en el Espíritu Santo (Gause, 111).

Aunque hay controversias en cuanto a la fecha real y la ubicación de los principios del pentecostalismo americano, el avivamiento de la Calle Azusa de 1906-1909 fue la fuente principal de la actividad pentecostal del siglo XX (Bartleman, ix). Fue en la misión de la calle Azusa que el ministro afroamericano de Santidad William J. Seymour, un alumno del maestro de Biblia Charles Parham, trajo el mensaje de Pentecostés. Seymour predicó que la experiencia del Nuevo Testamento del bautismo en el Espíritu Santo estaba a disposición del creyente moderno subsecuente a la salvación (Hollenweger, 22). Central al mensaje de Seymour estaba la doctrina de Parham que la evidencia de haber recibido la llenura en el Espíritu Santo era la manifestación de hablar en otras lenguas, o xenoglosia. Esto se basó en la narrativa del capítulo 2 de Hechos respecto de la venida del Espíritu Santo.

Tal como Seymour había predicado, muchos fueron bautizados en el Espíritu Santo. La noticia de este avivamiento inusual recibió una importante cobertura de prensa. Cientos de personas vinieron de todo el país para recibir el bautismo en el Espíritu Santo. Ellos recibieron libremente el mensaje del subsecuente bautismo en el Espíritu Santo con la evidencia de hablar en otras lenguas. A la vez, ellos llevaron el mensaje

a los confines del mundo. El avivamiento de la Calle Azusa continuó ininterrumpidamente por tres años (Menziés, 51).

A principios de siglo, Los Ángeles estaba poblado por una mezcla étnica ricamente diversa de nacionalidades: mexicanos; chinos; griegos; japoneses; coreanos; y anglos.

No es sorprendente que estos grupos estaban presentes para recibir el mensaje del Pentecostalismo en esa pequeña capilla Metodista en la calle Azuda (Bartleman, xi). Allí, en esa pequeña misión, las personas de todas las etnias fueron recibidas con los brazos abiertos. Es muy significativo notar que temprano en el movimiento los hispanos tuvieron igualdad de condición entre las demás personas. La exactitud de quién fue el primer hispano moderno que recibió las buenas nuevas del bautismo pentecostal no es importante como el que inició el pentecostalismo hispano. May McReynolds inició una misión más temprana de Santidad en 1904 entre los hispanos en Los Ángeles, en la Primera Iglesia del Nazareno (Hodgson, 1). La primera conversión hispana al pentecostalismo que se registra en California ocurrió en 1909 cuando Luis López fue bautizado por un predicador pentecostal (De León, 61). Frank Bartleman pudo haber sido uno de los primeros misioneros pentecostales a los hispanos. Se informó que los pentecostales de la calle Azusa hicieron varios viajes a Tijuana, México para orar por los enfermos (Bartleman, 83). El énfasis en la oración por los enfermos, directamente de la tradición Wesleyana de Santidad, se convirtió en un aspecto central de las misiones pentecostales clásicas (Dayton, 20). A.J. Tomlinson, el padre de la Santidad Wesleyana basado en las denominaciones hermanas la Iglesia de Dios (Cleveland) y la Iglesia de Dios de la Profecía, noto la presencia de los mexicanos durante la

convención de la Iglesia de Dios en Raton, Nuevo México. “Durante casi toda la convención tuvimos con nosotros a cuatro mexicanos, tres hombres que no solamente podían hablar español y una mujer que podía interpretar. Por cierto, esto fue muy interesante” (Tomlinson, 186). Aunque Tomlinson no menciona su lugar en la iglesia ni su afiliación religiosa, vale la pena destacar su primer contacto con los residentes de habla hispana.

Para los hispanos, los ministerios de sanidad reemplazaron efectivamente su necesidad de los chamanes o *curanderos* (Sterk, *passim*). A pesar de la función de Bartleman en el inicio del ministerio de “evangelista de sanidad”, se desconoce si alguna vez él se haya convertido en una figura relevante en el ministerio a los hispanos. La antigua tradición católica de veneración a los santos cambió por la veneración a los hombres y mujeres llenos del Espíritu dedicados a predicar el Evangelio. En cada movimiento hay gigantes, o “apóstoles” que se dan de manera sacrificada por la causa del Evangelio. Los evangélicos hispanos reverencian a estos *Santos* como personas especiales, cualitativamente diferentes de ellos mismos. Tales son los reconocidos líderes “ungidos” para un ministerio especial. Dos tales “apóstoles” del pentecostalismo hispano para el pueblo hispano son Alice E. Luce y Henry C. Ball. Alice E. Luce era una misionera anglicana muy bien educada enviada a la India. Mientras estaba en India, ella oyó del avivamiento de la Calle Azusa. Mientras investigaba acerca del bautismo en el Espíritu Santo, ella fue dirigida a dos mujeres indias que recientemente habían recibido la bendición. Allí en la India, ella también experimentó el bautismo en el Espíritu Santo. Su gira misionera fue acertada cuando regresó a su hogar para recuperarse de una grave enfermedad. Luego de su recuperación,

ella fue asignada para ir Gran Bretaña, Canadá, y México (De León, 19-21).

Alice Luce y su colaboradora, Sunshine Marshall, fueron obligadas a salir de México durante la revolución. Ellas mudaron a Texas donde conocieron a Henry Cleophas Ball (De León, 20-21). Estas mujeres tuvieron una influencia profunda en el joven predicador y la comunidad hispana. H.C. Ball comenzó su ministerio a los hispanos como un ministro metodista. Ball era un predicador local encargado de dos congregaciones, una anglo y la otra hispana, que él fundó en Ricardo, Texas. Poco después de enterarse de la santificación como “segunda bendición” de un predicador de Santidad Wesleyana, se puso en contacto con los pentecostales. El movimiento apenas era conocido en el Sur de Texas, pero él estaba impresionado por el poder y la autoridad con la que ellos predicaban. Él inmediatamente comenzó a imitar el estilo de ellos al notar la receptividad de su congregación hispana. Ball tenía la plena intención de permanecer un predicador metodista. Sin embargo, debido a la presión del Superintendente del Distrito, renunció a su pastorado. El 10 de enero de 1915, H.C. Ball fue ordenado como un ministro de las Asambleas de Dios.

Ball predicó a los recolectores mexicanos en el sur de Texas en los campos de algodón y empleó la estrategia Wesleyana para establecer líderes de clases para construir las iglesias. Más tarde, Ball se casó con la misionera Sunshine Marshall y disfrutó de muchos años de gozo en el ministerio a los hispanos en ambas Américas. Ball fue un ejemplo espléndido de un misionero plenamente aculturado. Aunque su vocabulario español era limitado y hablaba con un marcado acento anglo, sus feligreses siempre estaban dispuestos a oírlo predicar. H. C. Ball

sirvió como misionero, pastor, educador, y superintendente de distrito. Su espíritu gentil y personalidad amable era atractivo a los que él servía. Raúl P. Flores, mi difunto padre, recordó a su ex pastor con afecto. Destacó que Ball era bien aceptado por la mayoría de los hispanos, aunque Ball era anglo. “El hermano Ball siempre se consideraba a sí mismo como uno de nosotros, un mexicano.” Él también observó que la disposición de Sunshine de acercarse a los mexicanos la hacía muy querida a ellos. “Recuerdo una vez cuando la hermana Ball estaba enferma, ella no podía amamantar a su bebé. Mi madre amamantó a la bebé por ella”, (Flores, entrevista).

Martin Marty una vez destacó: “Curiosamente, los pentecostales buscan espontaneidad e imponen gran orden a fin de lograrlo” (Marty, 121). Ball, siendo un buen metodista de corazón, no era diferente. Él respondió a la necesidad de los himnos en español traduciendo y editando varios himnarios. Se desconoce cuántos himnarios se vendieron a nivel mundial. Sin embargo, los registros de HarperCollins indican que la venta de los *Himnos de Gloria* desde 1965-2000 supero los 2.5 millones (Calkins). Aunque él era un wesleyano en realidad publicó más traducciones y composiciones por Charles Gabriel Wesley. Curiosamente los himnos de Ira D. Sankey, apodado el Dulce Cantor del metodismo y compañero de ministerio del evangelista D.L. Moody, fueron publicados más a menudo por Ball. A pesar de sus habilidades de liderazgo productivo una parte principal dirigida por Francisco Olazábal, también un ex ministro metodista, desafió a Ball como una expresión incómoda de la hegemonía anglo. Olazábal se apartó de los ministerios de Ball y Luce para formar una nueva denominación, el Concilio Latinoamericano de Iglesias Cristianas, o CLADIC (Holland, 2009). La CLADIC se diferencia en que

ella vuelve a presentar la eclesiología Metodista y mantiene un liderazgo predominantemente de herencia hispana.

Conjuntamente, Luce y Ball fundaron la misión de las Asambleas de Dios a las personas de habla hispana en todo el mundo. Reconociendo la importancia de la educación teológica, ellos establecieron los institutos bíblicos de corto plazo, ubicados estratégicamente en Texas y California, para la capacitación de los pastores y evangelistas. Luce fundó y operó el ministerio en San Diego conocido como Instituto Bíblico Berea desde 1926 a 1955. Esta escuela, conocida después como Instituto Bíblico Latinoamericano en La Puente se mudó después a La Puente, California (De León, 68-72). Ball fundó el Instituto Bíblico Latinoamericano en San Antonio, Texas en 1926. Este operaba al principio como un anexo del Templo Cristiano, la segunda iglesia de las Asambleas de Dios y la principal en Texas. El rápido crecimiento requirió que se mudara a una granja en Saspamco, Texas. Allí continuó por muchos años antes de mudarse otra vez en 1945 a Ysleta, Texas, cerca de El Paso (De León, 78-81). En 1981 el instituto volvió a las afueras de San Antonio, en el campo del *Instituto Nazareno* recientemente fuera de servicio. LABI continúa capacitando a hombres y mujeres en un ambiente de clase bilingüe (Duran, entrevista). Estos dos institutos bíblicos estaban operando bajo la autoridad del anterior Distrito Latinoamericano del Golfo y el Distrito Latinoamericano del Pacífico de las Asambleas de Dios, respectivamente. Se alenta a sus egresados a pastorear o fundar nuevas congregaciones y misiones. Durante esta investigación, los egresados del instituto podían validar sus créditos para continuar en un programa de cuatro años en las escuelas y universidades de las Asambleas de Dios.

Alice Luce y H. C. Ball probablemente fueron los más importantes de los primeros líderes de los hispanos pentecostales, en cuanto a la evangelización de la comunidad mexicano-americana. Sin embargo, hubo varios otros líderes notables que merecen un reconocimiento por su fidelidad a la obra pentecostal. Es digno mencionar que el Dr. Jesse Miranda, fundador de AMEN y NHCLC, también tiene raíces metodistas como un miembro de la iglesia Metodista Unida El Buen Samaritano en Albuquerque, Nuevo México. El Dr. Miranda recuerda que la familia cambió su membresía después de que su madre experimentara una sanidad física en una reunión de oración en la iglesia de las Asambleas de Dios (Sellers, 56).

El ciclo de la renovación espiritual

Hemos centrado nuestra examinación en las religiones y culturas de los hispanos del desierto del suroeste. Sin embargo, todas las ramas de evangelismo a los hispanos comparten una herencia extensa y compleja de diversas religiones y culturas. Desde la Edad de Oro, España ha disfrutado una historia de contribución a la revitalización espiritual a nivel transcultural. El pensamiento creativo de filósofos medievales españoles Averroes, un árabe musulmán, y Maimonides, un español judío, influenciaron el renacimiento europeo y la Iglesia Católica Romana al reiniciar diálogos entre la filosofía griega y la teología. De la misma manera, el catolicismo evangélico de Juan de Valdez influenció a Thomas Cranmer y Peter Martyr. Cranmer y Martyr fueron instrumentales en la creación de la Reforma inglesa o anglicana. Cuando la Iglesia Anglicana estaba vacilante, John Wesley, un sacerdote inglés, difundió un avivamiento evangélico en las Islas Británicas. Wesley mismo fue impactado profundamente por los moravos alemanes en su

viaje misionero a América. Aunque Wesley más tarde rechazó el pietismo, continuó recibiendo su inspiración del ermitaño mexicano Gregory Molinos. Además, él identificó similitudes entre el Metodismo y la espiritualidad estática de Gregory López, un místico español del siglo XVI (Wilson, 182, 183). Casi cien años después de Wesley, Alice Luce una anglicana pentecostal llevó el mensaje de Pentecostés de América a una colonia de hispanos en Wales, completando así el círculo de renovación (Thomas, 1). El movimiento evangélico, independientemente de su contextualización, siempre ha enfatizado la “religión del corazón”. La hibridación de muchas culturas hispanas con tradiciones religiosas de catolicismo, protestantismo, metodismo, santidad pentecostal ha resultado en una forma ampliamente diversa de evangelicalismo. Estas formas inspiradas por el Espíritu tienen la ventaja maravillosas de propagarse sobre la renovación, incluso a las denominaciones que fundaron sus padres. Aunque es casi imposible que un evangélico vuelva completamente al catolicismo, protestantismo, o metodismo, los que sí vuelven a las posiciones de liderazgo traen consigo una vitalidad interna y *etos* que beneficia a toda la institución. Este fenómeno de renovación cíclica no está limitado a ningún grupo en particular. Se ha observado tan lejos como Ghana donde los “movimientos de tipo pentecostal” ahora son parte principal de las congregaciones presbiterianas, metodistas, y católicas (Omenyo, *passim*). Es muy pronto para sugerir que vendría después que el evangelicalismo hispano haya pasado. Sin embargo, si la historia pasada es alguna indicación, el futuro estará marcado por niveles más profundos de renovación para la próxima generación que repetirá el ciclo con vitalidad por la anterior.

Bibliografía

Protestantes/Protestant: Hispanic Christianity within Mainline Denominations. Editado por David Maldonado, Jr. Nashville: Abingdon Press, 1999.

Baldwin, Deborah J. *Protestants and the Mexican Revolution: Missionaries, Ministers, and Social Change*. Chicago: University of Illinois Press, 1990.

Barclay, Wade Crawford. *The Methodist Episcopal Church 1845—1939*. Vol. III. New York: The Board of Missions of The Methodist Church, 1957.

Bartleman, Frank. *Azusa Street*. Plainfield, NJ: Logos International, 1980.

Barton, Paul. "Inter-ethnic Relations Between Mexican Americans and Anglo American Methodists." *Protestantes/Protestants: Hispanic Christianity within Mainline Traditions*. Editado por David Maldonado, Jr. Nashville: Abingdon Press, 1999.

Beinart, Haim. *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, trans. Yael Guiladi Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1981.

Calkins, Betty. Inventory Director, Vida Publishers, Harper-Collins. Carta al autor. Agosto 10, 2000.

Chipman, Donald E. *Spanish Texas 1519-1821*. Austin: University of Texas Press, 1992.

Dayton, Donald W. *Theological Roots of Pentecostalism*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1987.

- De Las Casas, Bartolomé. *Destruction of the Indies*. Translated by Herma Briffault. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1975, 1993.
- De León, Victor. *The Silent Pentecostals*. Taylors, SC: Faith Printing Company, 1979.
- Duran, Eli. Entrevista con el autor. Oficina del presidente, Latin American Bible Institute. San Antonio, Texas. Diciembre, 1992.
- Elizondo, Virgilio. *Galilean Journey*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983.
- Flores, Raul P. Interview with the author. San Antonio, Texas. Marzo, 1992.
- Gause, R. Hollis. "Issues in Pentecostalism," *Perspectives on the New Pentecostalism*. Editado por Russell P. Spittler. Grand Rapids: Baker Book House, 1976.
- Gillett, John. "Report of the Board of Missions." *Annual Report of the Board of Missions for the Methodist Episcopal Church, South*. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1873.
- Hodgson, Roberto. "History of the Hispanic Church of the Nazarene in the United States and Canadá." *Didaché*. Web. Julio 30, 2014.
- Holland, Clifton. *A Chronology of Significant Protestant Beginnings in Hispanic Ministry in the USA, (1829- 1995)*. San Pedro, Costa Rica: Programa Latinoamericano de Estudios Socio-religiosos, 2009.

Holland, Clifton. *The Religious Dimension in Hispanic Los Angeles*. Pasadena: William Carey Library, 1974.

Hollenweger, Walter. *The Pentecostals*, trans. R. A. Wilson. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1988.

Liebman, Seymour B. *The Inquisitors and the Jews in the New World*. Coral Gables, FL: University of Miami Press, 1975.

Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990.

Marty, Martin. *A Nation of Behavers*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Menzies, William W. *Anointed to Serve*. Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1971.

Milne, Jean. *Fiesta Time in Latin America*. Los Angeles: The Ward Ritchie Press, 1965.

Methodist Episcopal Church. "Report of the General Missionary Committee." *Journal of General Conference, 1852 in Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church*. Vol. III. 1848-1856. New York: Carlton & Lanahan; San Francisco: E. Thomas; Cincinnati: Hitchcock & Walden, 1856.

Nañez, Alfredo. *History of the Rio Grande Conference of the United Methodist Church*. Dallas: Bridwell Library, Southern Methodist University, 1980.

Omenyo, Cephas N. "From the Fringes to the Centre: Pentecostalization of the Mainline Churches in Ghana." *Exchange*,

34.1 (2005): 39-60. *Academic Search Complete*. Web 31 Julio, 2014.

Parkes, Henry Bamford. *A History of Mexico*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1970.

Roth, Cecil. *A History of the Marranos*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1932.

Rule, William H. *Recollections of My Life and Work at Home and Abroad in connection with the Wesleyan Methodist Conference*. London: T. Woolmer, 1886.

Sellers, Jeff M. "You Can Take the Boy out of the Barrio..." *Christianity Today*. Septiembre 9, 2002.

Sterk, Vernon J. "Evangelism with Power: Divine Healing in the Growth of the Tzotzil Church," *Missiology*, 20, No. 3 (1992).

Stevens-Arroyo, Antonio M. *Prophets Denied Honor*. Maryknoll: Orbis Books, 1980.

Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: Los Angeles: Oxford: University of California Press, 1990.

Sylvest, Edwin J., Jr., "Hispanic American Protestantism in the United States." in *Fronteras: A History of the Latin American Church in the USA since 1513*. Vol. X. Edited by Moisés Sandoval. San Antonio, TX: Publicado por Mexican American Cultural Center, 1983.

Thomas, George H. "A Spanish Colony in South Wales." *Elim Evangel*. Marzo, 22, 1924.

Tomlinson, A. J. *Diary of A.J. Tomlinson 1901-1924*. Compilado por Dr. Héctor Ortiz. Cleveland, TN: White Wing Publishing House, 2012.

Toro, Alfonso. *Los Judíos en la Nueva España*. México: Archivo General de la nación: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Tsoodle, Pat. "Crypto-Judaism: Río Arriba's Hidden Influence?" *Salsa!* Monthly supplement to *The Rio Grande Sun*. Jueves, Julio 7, 1988.

Turner, Victor and Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978.

Vernon, Walter, Robert W. Sledge, Robert C. Monk, and Norman W. Spellman. *The Methodist Excitement in Texas*. Dallas: The Texas United Methodist Historical Society, 1984.

Wesley, John. *Works*. Jackson edition. Volume I. Grand Rapids: Zondervan, 1872 reprint.

Wilson, D. Dunn. "John Wesley, Gregory Lopez, and the Marquis de Renty." *Proceedings of the Wesley Historical Society*. Vol. XXXV (Diciembre) 1966.

CAPITULO 3

Instituciones Hispanas Evangélicas Alianza de Ministerios Evangélicos Nacionales y Conferencia Nacional Hispana de Líderes Cristianos

La Alianza de Ministerios Evangélicos Nacionales (AMEN) y la Conferencia Nacional Hispana de Líderes Cristianos (NHCLC) es una historia de lo que puede lograr la diversa comunidad hispana en los Estados Unidos cuando deja de intimidarse de su imagen tradicional y su complejo de que “no se puede”, sino que incluye a todos sus miembros y cree que en “la unidad está en la fuerza”, hace un cambio de paradigma mental de “que si se puede” y cree verdaderamente en la cultura espiritual de su pueblo y la comunidad que la rodea mediante la instauración de la unidad para el reino de Dios conforme a su tiempo. ¡Ya era tiempo!

“Puesto que todavía no podemos estudiar el futuro, necesitamos que el pasado nos ayude a vislumbrar el presente claramente.” C.S. Lewis

I. El contexto

Las décadas de cambio

Nuestra sociedad ha cambiado de la comunidad familiar y el mundo del comercio corporativo a una de sistemas a nivel global en la era de las redes sociales. Esto ha cambiado las di-

menciones del contexto de las organizaciones en esta nación. Al mismo tiempo, la cultura de la organización cambió de la oposición a la colaboración y cambió las formas verticales por formas horizontales.

Es en este contexto que comenzó un crecimiento relevante de la población hispana en los Estados Unidos. A nivel local, el crecimiento se debió en parte a la ley de amnistía aprobada por el Presidente Ronald Reagan y el continuo flujo de la inmigración. La puerta se abrió a miles de evangélicos de América Latina, contribuyendo así al crecimiento de la iglesia hispana, tanto la católica como la protestante. Esta apertura destacó a un nivel nacional la notoriedad de los hispanos.

De pronto, hubo cambios demográficos, sociales, culturales y eclesiales en el país, incluso la incipiente iglesia evangélica hispana. Además de este crecimiento, comenzó también a experimentar el cambio a través de una nueva generación de jóvenes líderes más educados y aculturados que inspiraban un nuevo sentido de esperanza a la iglesia hispana con importantes contribuciones para una iglesia más visionaria y progresista.

Un mundo aparte

La iglesia norteamericana y la iglesia hispana fueron afectadas por los paulatinos cambios culturales a medida que las comunidades se volvían más distantes e impersonales. De manera que un notable contraste se hizo evidente entre la iglesia protestante “principal”, y las iglesias evangélicas y la iglesia hispana “convencionales”. La función social y espiritual que una vez la iglesia norteamericana había cumplido en la vida se había perdido. ¿Por qué? [1] Había una carencia de enfoque en medio de una proliferación de programas de la iglesia; [2] falta

similar de significado en la obra del clero y los laicos; [3] y una inquietud que nuestra fe no concuerda en el mundo en que vivimos. Esta tendencia podría muy bien extenderse a la iglesia hispana, si es que ya no ha ocurrido, la cual contribuye a una “inquietud” en las congregaciones a través de la tierra.

Cuando la iglesia norteamericana comenzaba a mostrar señales de estancamiento, las iglesias hispanas y las denominaciones comenzaron a crecer en número, y a experimentar una renovación espiritual, que las hacía cada vez más prominentes. Sin embargo, la norteamericana permanecía aislada y separada.

El clamor se oyó alrededor del mundo- una llamada de alerta

Los disturbios de Los Ángeles de abril de 1992 evidenciaron el aislamiento o la división que la iglesia y la sociedad estaban experimentando a nivel social. El clamor de Rodney King: “¿Por qué no podemos tener un acuerdo?”, se oyó no sólo en California sino en todo el país y alrededor del mundo. Muchas interrogantes y respuestas se propagaron como la causa de este desastre civil. Además, la gente buscaba una respuesta de cómo esto podría ocurrir en una, más bien en la más avanzada, de las naciones del mundo.

La pregunta que prevaleció o que debió predominar en las congregaciones a través del mundo fue, ¿por qué esto ocurrió? Más importante aún, ¿dónde se encontraba la comunidad cristiana en medio de esta crisis humana? ¿Acaso la iglesia no debe ser “sal y luz”? ¿Por qué impera la oscuridad en la sociedad? ¿Qué hará el justo? O, ¿qué es correcto hacer?

La necesidad de la unidad, tanto en la iglesia como en la comunidad, era evidente. Había muchas preguntas, pero la fe

prevaleció y se concluyó que “sí se puede”. Por tanto, esto fue el inicio del panorama para formar una alianza nacional de evangélicos hispanos.

I. LA FORMACIÓN DE AMEN

Un toque de clarín a la iglesia hispana en Norteamérica

“Y procurad la paz de la ciudad a la cual os hice transportar...” Jeremías 29:7.

En la década de 1990, la comunidad hispana se había convertido en un centro de la sociedad. Los amigos y los participantes de la iglesia hispana se interesaron por su calidad y eficacia como una institución en la sociedad. Una de las instituciones interesadas en la comunidad hispana cristiana fue la *Pew Charitable Trust* (PCT) con base en Filadelfia. El Rev. Daniel Cortés, un amigo y ministro de Filadelfia era un empleado de la PCT, quien juntamente con su jefe, Dr. Luís Lugo, se convirtieron en defensores de la iglesia hispana en la nación.

En el otoño de 1991, un grupo de líderes hispanos evangélicos de todo el país aceptó la invitación de la *Pew Charitable Trust* para una reunión en Filadelfia. Esta fue la reunión inicial que más adelante vino a conocerse como La Alianza de Ministerios Evangélicos Nacionales (AMEN).

La pregunta planteada en esta reunión inicial fue: ¿Cuál es la mayor necesidad en la creciente comunidad hispana y qué puede la iglesia hispana contribuir como respuesta? Se presentó y se discutió una larga lista de necesidades, pero al final del día se decidió que los líderes hispanos debían unirse y formar una organización nacional. Mediante la afirmación de que “en la unidad está la fuerza”, el grupo unánimemente votó para

hacer lo imposible, lo cual es unir las docenas de denominaciones y grupos independientes con una membresía de veinte distintas nacionalidades.

La reunión terminó de manera positiva y prometedora con un acuerdo para organizar una convención nacional donde se invitara a los líderes de la iglesia hispana para que votaran sobre la decisión de formar una organización nacional. El plan se basaba en que los miembros líderes de este comité debían reunir delegados de su región. La organización de los invitados debía incluir líderes de todas las regiones de la nación, incluido Puerto Rico, todas las denominaciones evangélicas y las organizaciones independientes, todas las nacionalidades, los hombres y las mujeres, los jóvenes y los adultos. Fue propuesto y aprobado que la Convención inicial se llevara a cabo en el sur de California donde yo servía como Decano Asociado de la escuela de teología en la *Universidad Azusa Pacific*. Juntamente con el personal que labora conmigo, tuvimos la tarea de ser los anfitriones y organizadores de este primer encuentro histórico.

La primera convención en Long Beach, California

La primera Convención, patrocinada por la *Pew Charitable Trust*, se realizó en el Hotel Hyatt en Long Beach, California, en el mes de noviembre de 1992. El propósito fue presentar la visión para la formación de una organización nacional de evangélicos hispanos. Estuvieron presentes 500 delegados de las diferentes regiones de los Estados Unidos y Puerto Rico. Posteriormente, un año más tarde, se asociaron como miembros los países de Canadá y México. El resultado final tuvo un voto unánime para la formación de una organización nacional de los evangélicos hispanos. ¡Así nació AMEN!

Se acordó que el nombre de la organización sería La Alianza de Ministerios Evangélicos Nacionales (AMEN). Tuve el honor de recibir el voto de la mayoría como presidente. El Comité Administrativo Nacional de AMEN incluía a Larry Acosta, Francisco Colop, Danny De León, Lisa-Treviño Cummins, Jim Ortiz, Luciano Jaramillo, Bob Sena, Danny Villanueva y Pedro Windsor. Mis ayudantes fueron Johnny Méndez y Víctor Méndez. El encargado de los proyectos de investigación fue Gastón Espinoza. El Dr. David Hubbard, el entonces presidente del *Seminario Teológico Fuller* sirvió como mi asesor. Hubbard, se jubiló en 1993 y pasó mucho tiempo conmigo hasta su muerte que prematuramente acaeció el 15 de julio de 1996. Gran parte de su sabiduría y muchas de sus ideas dejaron una huella en la organización AMEN.

La misión cuádruple de AMEN se estableció como sigue: [1] Promover la unidad entre los líderes, las iglesias, y las organizaciones de la iglesia en la comunidad hispana; [2] representar las aspiraciones colectivas de los evangélicos en los Estados Unidos y en Puerto Rico tanto en la iglesia como en la sociedad; [3] desarrollar la conciencia y el conocimiento de la función de la iglesia hispana en la vida espiritual y cívica de la nación; y (4) proporcionar una voz pública de los evangélicos hispanos.

Además de las sesiones de negocios de esta primera Convención, hubo sesiones plenarias, seminarios y talleres que dieron lugar a extensas conversaciones y compañerismo sobre el crecimiento y desarrollo de la iglesia hispana. Cada noche, la reunión finalizaba con una celebración. La música para la noche incluyó el famoso coro de la *Universidad Azusa Pacific* y destacados mensajes que instaban a la unidad de la iglesia. Entre los invitados a este evento histórico había dignatarios

de la Asociación Nacional de Evangélicos, los representantes de la revista *Cristianity Today*, los superintendentes y obispos de las denominaciones, presidentes de entidades eclesiásticas independientes, como *Visión Mundial*, *Enfoque a la familia* y varios representantes de los seminarios y las universidades.

La trayectoria de AMEN

En sus diez y más años de duración, AMEN pudo lograr mucho. Ella sirvió para crear un espíritu positivo de unidad sobre la presencia y el futuro de la iglesia hispana en los Estados Unidos. Por primera vez en la historia de esta nación, los evangélicos hispanos pudieron trabajar en unidad, la cual produjo un crecimiento rápido, tangible del reino de Dios. Como es evidente, cuenta con 27 denominaciones, 77 grupos independientes y ministerios con base en la comunidad que en definitiva se convirtieron en miembros activos de AMEN.

Las actividades de AMEN han incluido: (1) cuatro convenciones principales, (2) doce convocatorias regionales; (3) dos convocatorias nacionales en la capital del país, (3) una conferencia de prensa histórica para presentar al presidente Busch la iniciativa de fe en una rueda de prensa nacional; y (4) patrocinar juntamente con Nueva Esperanza el Desayuno hispano presidencial, que anualmente continua su celebración.

AMEN ha emprendido actividades tales como (a) \$ 1,3 millones en proyectos de investigación que abarcó tres encuestas sobre las religiones hispanas, la política y el activismo de la iglesia hispana en la vida pública de América, que incluye la iglesia evangélica y la iglesia católica; (b) las publicaciones incluyen *Las religiones hispanas y el activismo cívico en los Estados Unidos*, *Resumen de los resultados de las iglesias hispanas en la vida pública*

de América; y Religión, raza y la presidencia americana además de una docena de otros artículos, libros, capítulos y publicaciones misceláneas; (c) un libro y un directorio por Amy Sherman en el que cita y describe los ministerios a nivel social del cristiano hispano en el país. AMEN recibió premios del alcalde de Los Ángeles, del Centro de la Universidad de Indiana en filantropía y recaudación de fondos, de Visión Mundial y el Premio Sepúlveda del capítulo de la ciudad de Nueva York.

La última Convención de AMEN se realizó en el Centro de Convenciones de Anaheim en el año 2000. Entre los oradores del programa se encontraban los mejores “Quién es quién”. Este evento conmemorativo incluyó a muchos prominentes líderes cristianos hispanos en los EEUU. y de América Latina que se reunieron sin que mostraran envidia ni competencia. Como presidente de AMEN, mi mensaje de la noche fue profético bajo el tema de pasar el bastón a la próxima generación de líderes.

Durante los meses siguientes, la Junta AMEN conversó el tema de la sucesión y la continuación de lo que el Señor había comenzado.

II. El paso del manto a una nueva generación de líderes

“Los hijos y las hijas de ustedes profetizarán, tendrán visiones los jóvenes y sueños los ancianos” (Hechos 2:17).

A. En busca de un sucesor

Amén sirvió para reunir a algunas de las organizaciones hispanas más prominentes de la nación y ayudó a darle una identidad a su gente, primero dentro de su propia comunidad y después en la nación. Sin embargo, después sentí del

Señor que era el momento de elevar de nivel este esfuerzo unido. Tras informar a la Junta de AMEN que debían “pasar el manto”, comenzaron las discusiones respecto de cuál joven u organización debía ser el sucesor de AMEN. Durante varios meses he buscado un sucesor entre los líderes más jóvenes y la posibilidad de que una nueva organización continuara o asumiera AMEN. Se han propuesto varios candidatos y se entrevistaron algunos, pero todo resultó en vano.

Finalmente, en uno de los eventos a nivel anual llevado a cabo por los líderes hispanos en la *Universidad Vanguard*, algunos de los miembros de nuestra junta notaron a Samuel Rodríguez. Él asistió a una de las sesiones y compartió acerca de NHCLC y su visión. Después de la sesión de la tarde, dos de los miembros de la junta de AMEN, que estaban presentes y que le oyeron hablar, sugirieron que se entrevistara a Samuel como candidato y posible sucesor de AMEN. El resultado final fue una fusión entre AMEN y la NHCLC en el 2006. Se preparó un documento en el que se registró un convenio para transmitir algunos de los “genes” de AMEN en el desarrollo de líderes en la comunidad hispana, y que el centro de Jesse Miranda en la Universidad Vanguard supervisaría la iniciativa educativa de NHCLC.

B. Conferencia nacional hispana de líderes cristianos

La organización de la NHCLC ha elevado a otro nivel el programa de AMEN. La NHCLC representa a la comunidad evangélica hispana mediante siete directivas: vida, familia, Gran Comisión, educación, justicia, mayordomía en la administración y juventud. Sus propósitos y funciones son ofrecer una voz profética, una voz colectiva y dirección a la iglesia hispana ante las autoridades legislativas, de finanzas y las

eclesiásticas en las capitales a nivel nacional y estatal; proveer una red de oportunidades para los líderes y sus iglesias a fin de crear programas con base de fe para la comunidad; y participar en la intervención política y social.

C. Crecimiento y expansión de NHCLC

La NHCLC representa una plataforma más amplia y una agenda más extensa. Según el presidente Samuel Rodríguez, “en vez de limitar su trabajo en términos del evangelio social y la teología de la liberación, equilibra la justicia y el derecho en la vida pública americana en forma de obra de evangelización, cívica y política que busca promover una renovación espiritual y transformación social” (*Revista Outreach*, Marzo/Abril 2014).

NHCLC ha ampliado su lista de socios y afiliados a más de 40 mil iglesias y decenas de organizaciones como la *Asociación Nacional de Evangélicos*, la *Convención Bautista del Sur*, la *Iglesia Willow Creek Community*, la *Universidad Liberty*, y muchos otros. Más recientemente, CONELA, una de las mayores organizaciones en toda América Latina, se fusionó con la NHCLC, convirtiéndose en la más grande organización evangélica en el continente.

Para mayor información sobre la participación política y cívica de AMEN y de la NHCLC, véase los capítulos 11 y 12 en *Latino Pentecostals in America, Faith and Politics in Action* [Pentecostales hispanos en América, la fe y la política en acción], por Gaston Espinosa (Harvard University Press).

III. La próxima generación: Portereros del futuro

“Pero ustedes son linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios, para que proc-

lamen las obras maravillosas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable” (1 Pedro 2:9).

A. Enfrentar el desafío

La iglesia en Norteamérica está en crisis. ¿Por qué? John Perkins escribe:

“Hemos evangelizado el mundo de manera muy ligera. El evangelismo se ha vuelto contraproducente al propósito de Dios para la iglesia cuando ella no colabora en el discipulado. La evangelización y el discipulado debe ser un par inseparable. La salvación es imperativa (2 Pedro 3:9), puesto que es el punto inicial básico de la fe cristiana. Sin embargo, el punto inicial no debe volverse un sustituto para el proceso ordenado divinamente y que debemos seguir, un discipulado cristiano” (Cristianismo y la crisis de culturas [*Christianity and the Crisis of Cultures*], p.52)

Una nueva generación se levanta que ofrece una visión más amplia para que el Evangelio avance primero *en y a través* de la iglesia a su comunidad. Esto es lo que algunos de estos líderes más jóvenes “elegidos” piensan y dicen. Wilfredo de Jesús, pastor principal de la iglesia *New Life Covenant en Chicago*, en su libro *In the Gap-What Happens When God’s People Stand Strong*, pp.18-20 [En la brecha- lo que sucede cuando el pueblo de Dios permanece firme], afirma:

“Hay brechas en todo nuestro entorno y Dios está buscando hombres y mujeres que ahora se pongan en la brecha. Hay brechas en los vecindarios, en nuestras ciudades y nuestros pueblos, en nuestro país y en todos los rincones del mundo. Las personas tienen problemas y necesitan que alguien se ponga en la brecha a favor de ellas.”

¿Quién se pone en la brecha a favor de otros? De Jesús dice que es un hombre o una mujer que se levanta por una causa, uno que protege o apoya a otro que está en necesidad. Uno que tiene el coraje para sacrificar todo a fin de representar a Dios y que logra impedir que el enemigo destruya a los que Dios ama.

Erwin McManus, otro joven pastor y líder de la iglesia Mosaica en los Ángeles, llama a la iglesia para evaluar la espiritualidad en términos de un artesano del alma, con todos sus colores y formas, y arguye con pasión para que consideremos la vida como una obra maestra en proceso:

Las abejas crean colmenas, las hormigas crean colonias, pero los seres humanos crean futuros. Y para aquellos que se empeñan en una escatología que mitiga la acción innovadora y compasiva para la creación de un mundo mejor, debemos creer en la naturaleza eterna de las cosas temporales. No se puede sobrevivir en un tiempo y espacio sin empeñarse a cierta esperanza... la iglesia todavía percibe la humanidad de un modo distorsionado debido a la revolución industrial y su obsesión por la eficiencia de la línea de ensamblaje... que ha dejado a la iglesia parcial hacia los sistemas impersonales, en vez de enfoques individuales y creativos respecto al desarrollo espiritual (*Outreach Magazine*, mayo/junio 2014).

Después viene Dave Gibbons, un líder de la nueva generación de *Newsong*, una iglesia multiétnica en Irvine, CA, y líder del movimiento *Newsong* con iglesias en la ciudad de México, India, Corea, Londres y el sureste de Asia. Hijo de un padre estadounidense y madre asiática. Gibbons cree que la mayoría de las iglesias centran en la definición cultural del éxito que carece la realidad y la teología del sufrimiento. Él afirma:

Llámele una obsesión con comodidad o tamaño o consumismo u que obra conforme a sus talentos, los objetivos son iguales: la idolatría del control. ¿Qué se puede hacer? Nuestra tarea principal cambia del crecimiento de la iglesia al desarrollo de las personas. Lo pequeño es grande. No se trata de predicar a las personas sino de amarlas. El dolor es motivador. Alcanzar a los marginados para lograr el máximo impacto. “Prójimo” es uno que no es como usted (*Outreach Magazine*, mayo/junio 2014).

Los líderes jóvenes tienen en mente el cambio y la transformación, pero de una manera más distinta. “La iglesia norteamericana será más completa. Ella reconciliará lo vertical y horizontal. Reconciliará el Camino con el Sueño” afirma Samuel Rodríguez, presidente de la Conferencia Nacional Hispana de Líderes Cristianos, anunciando que la iglesia del futuro debe ser integral e inclusiva (*Outreach Magazine*, marzo/abril 2014). ¿Acaso no es este el propósito de la Gran Comisión?

B. Crear una nueva identidad

Lo que viene a la mente cuando trato de entender la vida y el pensamiento de esta nueva generación es el término *Nepantla*. Este es un término usado por los Aztecas que significa “intermedio”. Durante la conquista de México, los conquistadores españoles preguntaron a los nativos dónde estaba su lealtad, y ellos respondieron *neplanta*. La conquista les obligó a vivir entre dos culturas. Esto trajo como resultado una visión doble. Primero, desde la perspectiva de una cultura, luego desde la perspectiva de la otra cultura, haciendo ambas culturas transparentes. De este espacio “intermedio” uno percibe a través de la ficción de la monocultura y el mito de la superioridad de una cultura. Finalmente, cuando uno ve más allá del mito

de inferioridad de unas culturas étnicas, se forma una nueva identidad y ocurre una desmitificación de la raza.

En consecuencia, se percibe la raza como una experiencia de la realidad desde una perspectiva particular, un tiempo y lugar específicos (historia), no como una característica fija de la personalidad e identidad. *Nepantla* indica un espacio liminal “intermedio” donde puede ocurrir la transformación. Se convierte en un paradigma postmodernista o conciencia arraigada en la creación de un nuevo medio. Es decir, es un cruce de caminos, incluso un puente hacia nuevas fronteras.

Por tanto, como en el caso de la NHCLC, Rodríguez afirma que en lugar de calificar su trabajo en relación con el evangelio social o la teología de la liberación, la NHCLC equilibra la rectitud y la justicia en la vida pública americana en forma de obras de evangelización a nivel social, cívico, y político a fin de promover simultáneamente la renovación espiritual y la transformación social. De este modo, se forja una nueva perspectiva y una nueva identidad. Una mejor transformación de los reinos de nuestro mundo en el Reino de Cristo ocurre cuando todo tipo de líderes en todos los contextos se preparan, como discípulos de Cristo, para influir y dirigir las instituciones y los sistemas de gobierno, educación, economía, comercio, derecho, medicina y religión. Cuando esto ocurre, el reino del bien y las bendiciones comenzarán a penetrar en cada aspecto de la vida, de la familia, de las esquinas, los vecindarios, de las ciudades y de cada ciudadano en todo el mundo.

¿No es este el caso de la naturaleza humana y divina de Jesús, el Cristo, un modelo encarnado de paradigma de “ambos /y” para todas las generaciones? Este reconcilia lo vertical y lo horizontal y el Camino con el Sueño, como lo afirma Ro-

dríguez. La naturaleza y la calidad de lo vertical (espiritual) y lo horizontal (humano) dentro de la realidad de la comunidad cristiana puede servir como poderoso testigo. Mediante la creación de una comunidad distinta y única con sus propios valores y su forma coherente de encarnarlos (ambos/y), la iglesia puede ofrecer al mundo una alternativa a sus patrones de orden social. Ella puede ser modelo de una comunidad franca y amorosa de oposición creativa, de libertad innovadora, y de auténtica reconciliación.

Por tanto, el cristianismo, no es una experiencia individual, muy privada, sino más bien una forma concreta y práctica de vida que se aprende, practica, se apoya y se promueve en la comunidad. Aunque no ha sido completamente consumado, el reino de Dios no solamente es un futuro o una realidad trascendente sino una invasión de un nuevo orden y nuevas personas en la historia humana ¡ahora! El reino de Dios es una relación creativa, redentora, y transformadora con su pueblo.

Un pueblo llamado, redimido y facultado para una importante misión debe tomarse en serio como el plan de la organización para la congregación cristiana. La institución de la iglesia, en lugar de exhibir los valores y las creencias de una cultura moderna secular, debe ser la realidad social encarnada y característica del reino de Dios, la cual ofrece una experiencia del gozo de la presencia de Dios con nosotros y entre nosotros.

D. Una celebración de la invasión del gobierno de Dios

La iglesia hispana no debe seguir la limitación de la iglesia americana por motivo secular, sino más bien tratar de entender los problemas de su comunidad desde una perspectiva más bíblica y

relacionar todo aspecto de la vida con la actividad creadora, redentora, y transformadora del trino Dios. Como pueblo del reino de Dios, debemos celebrar el milagro de la venida del reino de Dios. Es la iglesia que ofrece al mundo una alternativa o una sociedad “diferente” en la cual la libertad y la reconciliación dadas al principio mediante Cristo deben vivirse en una solidez espiritual y social.

Una nueva forma de ministerio surge a medida que la iglesia procura confrontar la razón secular en el cumplimiento de su misión de proclamar y encarnar el amor y la conciliación de la sociedad del reino de Dios frente a la injusticia, la disensión, la desesperación y el odio de la sociedad moderna. Es un nuevo paradigma que recupera y reinterpreta un mensaje antiguo, pero revolucionario para una eclesiología fiel y eficaz.

No podemos responder a los problemas del mundo adoptando hacia éste una actitud de entrega o de escape. La única manera que podemos cambiar los problemas del mundo está en cambiar estos problemas y comprenderlos desde una perspectiva diferente. Pero se requiere de nuestra parte volver a esa fuente o energía, en el sentido más profundo de la palabra... lo que la Iglesia trajo al mundo no fueron ciertas ideas para aplicarlas sencillamente a las necesidades humanas y a la razón sino a toda la verdad, la justicia y el gozo del reino de Dios (Schmermann, *Liturgia y Escatología*, p.13).

IV. La esencia de un liderazgo al estilo de Cristo- el reino de Dios hoy.

“No se amolden al mundo actual, sino sean transformados mediante la renovación de su mente” (Romanos 12:2, NBD)

Richard Halverson, ex capellán del Congreso, resume no sólo la historia de la iglesia americana sino también define su actual condición cuando dijo:

El cristianismo nació en Galilea como una relación. Se propagó a Grecia y se convirtió en una filosofía. Se extendió a Roma y se convirtió en un imperio. Se extendió a Gran Bretaña y se convirtió en una cultura. Se propagó a América y se convirtió en una empresa.

A. La cultura empresarial de América

El desafío actual para las iglesias étnicas y raciales que viven en la llamada cultura empresarial americana es no caer en este mismo patrón de ministerio. La relevancia y la función de las iglesias en Norteamérica, que una vez se dio en la vida norteamericana, han desaparecido y continúan experimentando un nuevo lugar social y espiritual. En la actualidad, la iglesia enfrenta un contexto transformado en el que se desafían los conceptos anteriores de identidad y propósito. Esta nueva situación exige que las iglesias hispanas enfoquen su ministerio como una misión nueva y contextual.

Esto exige que la iglesia hispana encuentre formas nuevas y contextuales para la vida y el testimonio de la iglesia a través de un evangelio que discierne y evalúa la cultura entre la iglesia y la cultura. Joseph Ratzinger escribe:

Nuestra mayor necesidad en el actual momento histórico son las personas que hacen creíble a Dios en este mundo mediante la luz de la fe que viven. El testimonio negativo de los cristianos que hablan de Dios pero viven de una manera contraria a sus preceptos ha obscurecido la imagen de Dios y ha abierto las puertas de la incredulidad (*Christianity and*

the Crisis of Cultures [Cristianismo y la crisis de las culturas], p.52

Una parte esencial de nuestra herencia cristiana occidental en los últimos cien años, y gran parte de la enseñanza práctica que escuchamos de nuestros púlpitos, trata más sobre lo que sus miembros “hacen” o “no hacen” mientras esperan el retorno de Cristo. Esto es lo que un testigo debe poder representar fielmente. El reino de Dios ha sido postergado hasta su regreso, o hasta después de que él pueda “limpiar la casa” en el juicio final.

B. El evangelio del Reino

Sin embargo, el tema dominante de la enseñanza de Jesús fue el reino de Dios. De las 137 referencias sobre el Reino, 100 de ellas se exponen durante el ministerio de Jesús. En los evangelios, la nueva realidad es la presencia misma de Jesús. Aquí Jesús está entre nosotros y con él, el reino de Dios se ha acercado. Si queremos ser fieles a la intención de Jesús en la actualidad, no debemos poner a la iglesia en el centro de nuestra visión sino el reino de Dios como algo que no está fácilmente disponible o accesible aquí y ahora.

En su sermón del Monte, Jesús reveló enfáticamente la intención y el efecto del evangelio del reino de Dios. Aquí, Jesús restableció una visión positiva y consoladora del tipo de existencia que los seres humanos fueron creados para experimentar el reinado pleno del amor y la gracia de Dios. La virtud es esa gracia divina que tanto anhela nuestras comunidades étnicas en todo el país.

Desde nuestros púlpitos escuchamos de la visión de Juan en el libro de Apocalipsis respecto de la creación de un reino futuro. Es una visión que todavía está en construcción y ha

estado así durante algún tiempo. Esta nueva creación celestial, nuevo hogar y nuevo reinado necesariamente incluirá a cada raza humana y familias. Sin embargo, lo que necesitan saber es que actualmente hay un reino terrenal que ahora se está gestando personalmente (internamente) y dentro de la iglesia (globalmente).

La voluntad de Dios es reinar en la “tierra como en el cielo”. De hecho, el reino de Dios ha llegado; tiene un pasado, está con nosotros ahora, y tiene un futuro eterno. Dios planea a través de su iglesia formar una “conspiración divina” (empleando un término de Dallas Willard) para vencer a los reinos de este mundo con amor, justicia, y verdad. Esto incluye a todo el mundo y en todo nivel de la sociedad humana, al individuo, a la comunidad, al gobierno. “Nuestro Dios y su Mesías ya gobiernan sobre todo el mundo, y reinarán para siempre” (Ap. 11:15, TLA). La Escritura describe esto como el “día del Señor”, cuando será el turno de Dios de “batear”.

C. Una agenda de misiones

La cuestión principal es esta: ¿Cómo podemos participar mejor en esta realidad? La formación y la manifestación del reino de Dios *en y a través* de su pueblo, que incluye toda raza y etnia, siempre ha estado en el corazón de Dios. Él desea que sus hijos sean “luz y sal y levadura” a todo el mundo. El pueblo de Dios es el que tiene la misión de mostrar confianza en la naturaleza de Dios y en su camino. Esto es lo que un testigo debe fielmente representar. Los testigos “son” más de lo que “hacen”.

Al establecer el plan de Cristo para alcanzar la vida plena, debe haber algunas alteraciones importantes, el análisis si así se quiere, del mensaje original de Cristo contenido en ambas

formas, la liberal y la conservadora del cristianismo contemporáneo. Y, además, simultáneamente reconstruir una visión positiva y esperanzadora del tipo de existencia que los seres humanos fueron creados para experimentar bajo el reinado de amor y gracia de Dios. Esta es una manera de cambiar la práctica de “la hora de la semana más segregada del domingo por la mañana”.

El papel fundamental de la Iglesia en relación con los grandes temas de la justicia y la paz no se basará en sus declaraciones formales sino en continuamente nutrir y apoyar a hombres y mujeres que obrarán con responsabilidad como creyentes en el curso de sus deberes seculares como ciudadanos y como “luz, sal y levadura” al mundo. La iglesia, que actúa corporativamente a través de sus dirigentes designados, tendrá que recordar a los que asumen el poder que darán cuenta de todas sus acciones a quien se sienta a la diestra de Dios y advertirles cuando procuran políticas obviamente contrarias a la naturaleza y a la voluntad que Dios ha revelado. Sin embargo, estas declaraciones carecerán de autoridad si ellas no se reflejan en las actividades de los cristianos cada día en su participación secular.

Esto requiere un esfuerzo mutuo para centrarse en (1) un análisis cultural y social de nuestro entorno americano; (2) una reflexión teológica sobre la interrogante, ¿qué evangelio dirige en nuestro medio y no sólo en nuestra mente? y (3) la renovación de la iglesia y su identidad misionera en nuestro entorno cultural. ¿Qué significa exactamente decir que este conjunto de temas es de índole misionera en esencia? Significa que la misión se realiza al cruzar las fronteras culturales que son evidentes en nuestra cultura americana. Esto significa que

la misión ocurre en el cruce de las fronteras culturales que se observa en nuestra cultura americana. La cualidad necesaria de ser intercultural es precisamente que toda nuestra agenda cultural- teológica- eclesial sea de índole misionera.

La misión de Jesús se percibe como inseparable de su predicación del Reino y su inauguración de un nuevo tipo de comunidad, la Iglesia. Es el reino activo y la misión escatológica de Dios, el reino de Dios, en vez de la supervivencia institucional o eficacia lo que provee el criterio para la administración de la iglesia. Las actividades administrativas no tienen ninguna validez por sí mismas, sino sólo cuando orientan a la realización de los resultados teológicos que representa la iglesia. Estos resultados son símbolo de la calidad y el propósito de la vida que se encuentra cuando se hace la voluntad de Dios; esto es, al establecer una vida de relación y comunión de “amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza” (Gálatas 5:22, RVC).

Finalmente, nuestra visión del Reino para la obra hispana en América es emitir y articular una visión más amplia de la manera que el evangelio debe avanzar primero *en* y luego *a través* de la iglesia en nuestras comunidades. La iglesia es el medio que Dios usa para que su reino plenamente se establezca. Tal transformación de los reinos de nuestro mundo en el Reino de Cristo ocurre mejor cuando los discípulos como los líderes de todo tipo y en todos los contextos están preparados para influir y dirigir las instituciones y los sistemas de gobierno, la educación, la economía, el comercio, el derecho, la medicina y la religión. Esto significa que nuestra visión debe ser “integral”. Cuando esto ocurre, el reino del bien y la bendición comienza a impregnar cada aspecto de la vida, de cada familia,

cada esquina, vecindario, ciudad, y cada ciudadano cumple la Gran Comisión.

La visión de Jesse Miranda para el Centro de Líderes Hispánicos como parte de la Universidad Vanguard, y ahora en la escuela de la religión en la Universidad de California del Sur, es desarrollar líderes que sean seguidores de Jesús y tratar de encarnar idóneamente las virtudes, la fe, la sabiduría, el poder y el carácter piadoso para influir en nuestras comunidades con un deseo insaciable de buena voluntad que va más allá del púlpito en cada aspecto de la vida de nuestra comunidad hispana.

Mi consejo a las generaciones futuras

Jesús dijo: “el reino de Dios está entre ustedes” (Lucas 17:21). El apóstol Pedro dijo: “Mas vosotros sois linaje escogido... pueblo adquirido por Dios” (1 Pedro 2:9). Como los hijos de Isacar, las generaciones siguientes “deben ser entendidos en los tiempos y saber qué hacer” (Ref. 1 Crónicas 12:32).

La ley del uso. Esta ley del Reino resalta todo desarrollo personal y colectivo (Mateo 25:14-30). En otras palabras, use lo que ha recibido y tendrá más. Cualquiera sea lo que haya recibido, sea físico, intelectual, financiero, o relaciones, úselo, sin que importe cual pequeño sea. Use con diligencia para alcanzar metas a fin de aumentar todo lo que haga para el Reino de Dios.

La ley de la reciprocidad. La ley del Reino está en el centro de todas las relaciones (Mateo 7:12). Todas las cosas que quiera que los hombres hagan con usted, hágalo usted también. Este es el fundamento del Reino para todas las relaciones sociales. Da, y se os dará.

La ley de la dimensión. La cruz trata de la justicia (vertical) y la justificación (horizontal), y es el estado intermedio inicial de un proceso y ocupa una posición sobre ambos. Jesús enseñó el valor de la oración constante (a Dios) y la insistencia persistente (en la conducta humana). Jesús dijo: “Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá” (Mateo 7:7-8). El énfasis está en la acción continua. Es necesario seguir persistiendo lo suficiente para que las leyes del uso y la reciprocidad obren a su favor. Cualquiera sea la obra que Dios lo ponga, no renuncie, sino manténgase en ella.

Recuerde que el cristianismo trata sobre la diversidad. No es una experiencia privada muy personal sino un estilo de vida muy concreto y práctico que se aprende, se ejercita, se promueve, y se influye en la comunidad. En el libro de Génesis 10, el Antiguo Testamento describe un texto muy importante en la Biblia para entender la bendición de la diversidad cultural. En el Nuevo Testamento, las “diversas lenguas” en ocasión del Pentecostés no fue solamente una experiencia sino que también manifestó la aceptación de Dios de todas las criaturas dentro del plan de Salvación, afirmando de este modo que los judíos y los gentiles son iguales ante Dios. La misión de la comunidad cristiana (púlpito y banco) debe ser una señal, un anticipo, y un instrumento de la presencia de Dios en el reino presente y futuro.

Busque el desarrollo de un paradigma teológico, es decir, una eclesiología fiel y eficaz. Desarrolle una organización que encarna (*nepantla*), incorpora y expresa un enfoque válido y apropiado para los líderes de la iglesia y la administración. Evite la teología moderna que acepta la división entre lo secu-

lar y lo sagrado. No permita que las ciencias sociales reclamen el derecho y la responsabilidad de afirmar la descripción y la comprensión de la realidad empírica en estos asuntos. Su teología debe desafiar la limitación por la razón secular. Avance en la realidad grupal de la iglesia, que a veces es confusa, y trabaje en el desarrollo de una “teología social”. Busque relacionar todo aspecto de la vida a la actividad creativa, redentora, y transformadora del trino Dios. La teología y la política, la organización de la iglesia y la cultura hispana deben unirse en una relación dinámica y visionaria a fin de que el pueblo de Dios pueda volverse fiel y ser eficaz en su ministerio y misión. De esta manera, el propósito original de Dios para su pueblo podrá cumplirse.

CAPÍTULO 4

Educación teológica y educación superior: Consideraciones para la iglesia evangélica hispana moderna Dr. Elizabeth Conde-Frazier

Introducción

Este ensayo comenzará por describir el contexto presente que informa el panorama educativo de una era global y tecnológica. Definiré el estado de la educación superior de la comunidad hispana seguido de la inclusión de las maneras cómo las iglesias evangélicas están contribuyendo en el mejoramiento de la educación en sus comunidades a nivel local con el fin de eliminar las barreras y crear vías que conduzcan a la educación superior. Como parte de esta discusión, observamos la ecología educativa que estos esfuerzos están comenzando a formar. La educación teológica para la preparación del liderazgo pastoral y congregacional es importante para estos esfuerzos educativos. También se discutirán de manera breve los retos y las soluciones creativas actuales que comienzan a desarrollarse en la educación teológica.

El contexto del siglo 21 y la educación

Hacia el final del siglo XX empezamos a notar el cambio de la era industrial a la era de la información. La revolución indus-

trial fue ocasionada por la tecnología de las máquinas y la capacidad de la fabricación de productos en grandes cantidades. Esto cambió la mano de obra y los medios necesarios para educar a las personas de aprendices a las escuelas públicas donde asistía un grupo numeroso de inmigrantes que ahora compone la fuerza laboral de trabajadores calificados y semi-calificados. El trabajo y la educación cambiaron del hogar a las fábricas y a las escuelas públicas. Uno recibía una educación en las capacidades básicas y la información necesaria para ser ciudadano responsable y participante. Desde entonces, la educación ha sido la manera de integrar las personas en la sociedad, por lo cual la cuestión de la equidad en la educación es de gran importancia.

La era de la información comienza con la llegada de los ordenadores personales en los años setenta y abarca el alcance de la internet a multitudes a través del globo, lo cual crea un estilo de vida educativo donde el conocimiento es accesible digitalmente a casi todo lugar que vayamos. Esta industria digital ha creado una sociedad basada en el conocimiento de alta tecnología y la economía mundial que ha redefinido el trabajo y el tipo de trabajadores necesarios en esta era. Ahora se han automatizado las tareas de una gran fuerza de trabajo de la era industrial y los trabajadores descubren que necesitan nuevas habilidades y competir por los empleos a nivel global en lugar de la mano de obra local a causa de la externalización de los trabajos. Los trabajos de la era industrial crearon una vía de progreso social en las comunidades locales situadas en y alrededor del lugar del trabajo. Las iglesias y los negocios pequeños y otros proveedores de servicios se volvieron parte de estas comunidades. Los trabajadores de línea de montaje, procesadores de datos, capataces y supervisores comenzaron

a disminuir y comenzó a aumentar la necesidad de los denominados “trabajadores de la mente” (ingenieros, maestros, abogados, científicos, ejecutivos, etc.) juntamente con el salario bajo, pero en cambio no había beneficios por el servicio del trabajo.

El diploma de la escuela secundaria ya no era el nivel necesario de la educación para esta economía sino el grado universitario. En una economía global, los trabajadores de servicios en los países industrializados no pueden competir con los trabajadores de los países en desarrollo y pierden su empleo debido a la externalización o deben aceptar salarios menores y recortes en los beneficios. En los Estados Unidos, el número de personas empleadas en trabajos de fabricación cayó de enero del 1972 hasta agosto del 2010, unos 17 millones quinientos mil uno a 11 millones quinientos mil.¹ Por otra parte, los que tienen un título universitario y buscan empleo en el mercado laboral encuentran que las empresas para contratarlas requieren personas capaces con una serie de habilidades para la solución de problemas, colaboración y experiencia en la aplicación del conocimiento, puntos que las universidades no les han enseñado. La educación universitaria debe incluir prácticas y certificaciones para aprender a aplicar los conocimientos de un título de manera que los egresados puedan tener mayor acceso al mercado comercial. La nueva economía es menos intensa en trabajo pero más extensa en información. El sistema de salario también funciona de manera diferente porque ya no está ligado a las economías a nivel nacional sino

1 “Fabricación en Estados Unidos: Tercerización Vs. Trabajos, enero de 1972 a agosto del 2010”. La BLS y el detalle de la Reserva Federal, producido en Smith, Fran. “Pérdida de trabajo y ganancia en la productividad”, OpenMarket.org, octubre 5, 2010. //www.openmarket.org/2010/10/05/job-losses-and-productivity-gains/

a un sistema global donde los países en desarrollo proveen trabajadores especializados con salarios menores.

El enfoque de la educación ahora está cambiando de la necesidad de dar enseñanza básica y el conocimiento de varias disciplinas a la enseñanza de habilidades genéricas que capacitan las personas en la solución de problemas y la comunicación en los diferentes medios digitales. Los estudiantes deben ejercitarse en aprender y en buscar los recursos de conocimientos necesarios. El lugar de la educación también está cambiando de las escuelas públicas a múltiples lugares como el hogar, los edificios de las iglesias, lugares de aprendizaje, y en cualquier lugar donde uno pueda poner una computadora y tener acceso a la web. El sistema uniforme de la educación está cambiando a un sistema de diseño personalizado de acuerdo a las necesidades e intereses de los estudiantes.

A la luz de estos cambios, el tema de mejorar las escuelas no es la única manera de mejorar la educación. Crear acceso a los videos de aprendizaje, sitios web, computación y otras tecnologías de enseñanza y aprendizaje es importante. El razonamiento matemático es más importante que nunca. La capacidad para resolver problemas sofisticados y aprender y encontrar la información necesaria en el proceso son las formas de aprendizaje en la era de la información. La habilidad de reconocer cuando se necesita información y evaluar la información obtenida son herramientas cruciales. Ir y venir entre el aprendizaje y la fuerza de trabajo será un constante para la nueva generación que entra en la fuerza laboral.

Para que la iglesia evangélica hispana pueda participar en estas cuestiones debe tener una visión más amplia de la

reforma de la educación que incluye un entendimiento de cómo funcionan las nuevas tecnologías en el aprendizaje. Tales asuntos no se pueden hacer de modo individual sino deben crearse proyectos de colaboración para la exploración y la apertura de una variedad de oportunidades para el aprendizaje con un enfoque en la equidad. Collins and Halverson señalan que, “las escuelas han sido los medios por los cuales muchos inmigrantes y minorías ganaron acceso a la corriente principal y por tanto son las que fomentan la equidad más que las otras instituciones”.² Si la responsabilidad por la educación continua cambiando a los padres de niños muy pequeños y a individuos para adolescentes y adultos, entonces las escuelas públicas potencialmente podría volverse lugares donde principalmente el pobre sería educado. Los recursos necesarios para la calidad de estas escuelas tendrán que ser patrocinados a medida que los padres con más recursos buscan la educación de sus hijos a través de escuelas privadas, la enseñanza en el hogar y otros centros de aprendizaje. A continuación se tratará las variadas maneras que las iglesias evangélicas buscan responder a las necesidades de la educación en el vecindario donde ministran.

Los hispanos y la educación

En un tiempo cuando la población de los Estados Unidos ha cambiado de manera que los hispanos son el grupo más grande que asisten a las universidades y que luego entrarán y sostendrán la fuerza laboral por muchos años por venir,

² Allan Collins and Richard Halverson, “Reconsiderando la educación en la era de la tecnología: La revolución digital y las escuelas, p.7. <http://ilk.media.mit.edu/.../collins-Rthinking-Education.pdf>. Para mayor información véase Collins y Richard Halverson *Rethinking Education in the Age of Technology: The Digital Revolution and the Schools* [Reconsiderando la educación en la era de la tecnología: La revolución digital y las escuelas] (New York: Teacher College Press, 2009).

¿dónde estamos en cuanto a la terminación de la universidad y cómo los hispanos como grupo podrían afectar la solidez de la economía de los Estados Unidos? La oficina de censo de los Estados Unidos informó que en el 2010 la edad promedio de los hispanos en los Estados Unidos era 27 comparado con 42 para los blancos no hispanos.³ El informe de Excelencia en la Educación sobre la terminación del hispano en los Estados Unidos, afirma que: “Para que los Estados Unidos pueda recuperar el primer lugar en el mundo de la obtención de un grado universitario, los hispanos necesitarán ganar 5.5 millones de títulos universitarios para el 2020.”⁴ El Centro de Investigación Pew informa que “en las últimas cuatro décadas el número de hispanos que gradúan con un grado de asociado o una licenciatura ha aumentado siete veces con un crecimiento mayor a otros grupos.”⁵ El mismo informe muestra que en el 2010 los hispanos se convirtieron en el grupo minoritario más grande en los campos universitarios “alcanzando una marca de 16.5% de todas las inscripciones en las universidades.”⁶ Si bien esto es cierto, el número de hispanos que han completado sus títulos es menor al número de otros grupos y el número de egresados de la universidad permanece por debajo de todos los inscriptos en la universidad. En el 2010, el 71% de todos los grados de licenciatura se otorgaron a los blancos no hispanos, 10% a los negros no hispanos y 8.5% a los hispanos. De los grados asociados 65% eran blancos no hispanos y 13.2% a los hispa-

3 La oficina de censo de Estados Unidos, evaluación de las unidades de población y vivienda, Evaluación de la población nacional por edad, sexo, raza, y origen hispano: 1 de abril del 2010 a 1 de julio, 2012, PEPSR6H. Publicado el 06/13/13, extraído el 06/19/13. www.census.gov.

4 Terminación de la educación universitaria del latino : United States <http://www.edexcelencia.org>

5 <http://www.pewhispanic.org/2012/08/20/iv-college-graduation-and-hispanics/>

6 Ibid., p. 4.

nos. De los títulos asociados 65% eran blancos no hispanos y el 14.2% eran hispanos.⁷

La encuesta actual de la población del departamento de trabajo y estadísticas de los Estados Unidos documenta las tasas de desempleo e ingresos para los trabajadores que perciben sueldos a tiempo completo de 25 años de edad. La encuesta demuestra que los que tienen menos de un diploma de escuela secundaria tienen un desempleo del 11 % y perciben un salario semanal de 422 dólares, que es casi la mitad de los ingresos semanales promedio (\$827). Solamente cuando uno obtiene una licenciatura percibe algo más que los ingresos semanales promedio (\$ 1,108) y el desempleo es del 4%. La tasa de desempleo promedio en el 2013 fue del 6.1 mientras que para los que tienen un grado de maestría, profesionales o doctorados la tasa de desempleo oscila desde 3,4% a 2,2% y sus ingresos semanales van de 1.329 dólares a 1.714 dólares. Aun así, el 24% de los hispanos no tienen un diploma de escuela secundaria. De estos solo 1 de cada diez tiene una credencial del Desarrollo de Educación General (DEG) que es una vía alternativa para ingresar en la universidad. Cuando se compara el nacido extranjero con el nacido nativo hispano, el 21 % de los nacidos nativos tienen un DEG mientras que solamente 5% los nacidos en el extranjero lo obtienen.⁸

Este dato comparativo de los logros educativos con los ingresos semanales y las tasas de desempleo predicen las condiciones futuras sociales de cualquier grupo. En una economía basada en el conocimiento, la educación es un requisito fundamental para el éxito económico de cualquier grupo. Por otra parte,

⁷ Ibid., p. 2-3.

⁸ <http://www.pewhispanic.org/2010/05/13/hispanics-high-school-dropouts-and-the-ged/>

los egresados de la universidad además encuentran trabajos que sirven como escalones para que avancen en sus carreras, lo cual es opuesto a un trabajo que solo les sirve para vivir. Los egresados de la universidad también están más satisfechos con sus trabajos.⁹

Los hispanos y la educación superior evangélica

Si los hispanos son el grupo minoritario más grande que asiste a la universidad, ¿cómo logran desenvolverse de modo equitativo en las universidades cristianas evangélicas? Hay más de 300 instituciones protestantes de educación superior en los Estados Unidos. Sin embargo, entre las escuelas que pertenecen al Concilio Cristiano de Escuelas y Universidades (CCCU) el número de estudiantes hispanos es bajo. Guerrero-Ávila documenta que durante los 1980 los líderes de las instituciones católicas y protestantes mostraron preocupación a fin de dar un mejor servicio a los estudiantes hispanos como parte de una misión mayor a la comunidad de fe hispana. La iglesia católica expresó también esta preocupación en una carta pastoral respecto de la educación superior en la que resaltaban que serían necesarias producir nuevas fuentes de ingreso para proveer becas para las minorías. Esto se hizo para tratar la educación deficiente que recibían estos grupos. De igual manera, un artículo publicado por la revista *Christianity Today*, “¿Pueden las universidades cristianas mezclarse con las minorías?”, describe el desequilibrio como una cuestión moral y espiritual. El autor, Robert Niklaus también menciona los aspectos financieros del problema. Él sugirió que las universidades cristianas deben procurar crear un ambiente acogedor con las realidades de la educación de su población mediante: el

9 The Rising Cost of Not Going to College [el aumento del costo de no asistir a una Universidad] <http://www.pewsocialtrends.org/2014/02/11/the-rising-cost-of-not-going-to-college/>

desarrollo de estructuras de apoyo, ejemplos o modelos, ayuda financiera, programas educativos, creación de organizaciones de minorías y la realización de las contribuciones a nivel cultural de estos grupos en la sociedad norteamericana.¹⁰ Si bien estas medidas son importantes, la revisión del currículo sigue siendo el enfoque principal de cualquier esfuerzo por atraer y retener estudiantes hispanos. Juntamente con este esfuerzo, la necesidad de contratar más profesores hispanos todavía es un desafío vigente.

Una respuesta a estas necesidades comenzó en el 2010 cuando la Conferencia Nacional Cristiana Hispana de Liderazgo (NHCLC) y la Asociación Nacional de Evangélicos se asociaron para lanzar la Alianza para la Educación Superior Cristiana Hispana. La alianza incluye las universidades como la Oral Roberts, Regent, Liberty, Indiana Wesleyan, y Cedarville. Los seminarios evangélicos como el de Denver, Gordon Conwell y William Jessup también se han unido a la coalición.

Andrew Thomas, en su artículo en Marzo del 2013 en la revista *Christianity Today* titulado “El surgimiento de matriculación hispana”, observó que el promedio de ingreso de la familia hispana es de 40.900 dólares, lo cual es 10 mil dólares por debajo del promedio nacional.¹¹ Las finanzas es la razón principal de las bajas inscripciones y retención de los latinos en las universidades en general pero en particular en las universidades privadas de cuatro años. Muchos del Concilio Cristiano de Escuelas y Universidades son privadas y cobran una enseñanza privada. Estas escuelas están ubicadas en las comu-

10 Véase Robert L. Niklaus, “¿Pueden las universidades cristianas mezclarse con las minorías?” *Christianity Today* XXV, 19 (Noviembre, 1981).

11 Andrew Thomas. “Latino Enrollments Surge” [El surgimiento de matriculación latina] *Christianity Today*, 57, 2:15.

nidades que no están cerca de las viviendas de los hispanos y requiere que los estudiantes vivan en su campo universitario aumentando de esta manera el precio de la asistencia a tales escuelas. Algunas escuelas de la alianza se han comprometido a proveer tres becas completas a los estudiantes hispanos calificados. Hay escuelas evangélicas más pequeñas tales como la Universidad Pacífico de Fresno ubicadas en comunidades con una gran población de hispanos y ofrecen numerosas becas a los estudiantes hispanos.

La primera cumbre anual de la alianza lidió la retención de los estudiantes hispanos en la educación superior, las finanzas de una educación universitaria y un currículo culturalmente relevante, cuerpo de profesores y el liderazgo. El objetivo de la alianza es establecer una coalición entre las iglesias evangélicas hispanas y las escuelas y universidades cristianas como un medio de enfocar en el aumento de la tasa de egresados hispanos.

Como parte de este emprendimiento, un esfuerzo hispano denominado Proyecto Fe ha sido lanzado por la NHCLC con las esperanzas de que surja un movimiento que incorpore la familia en la educación. A continuación, se dan las métricas del logro del movimiento: “Envolver la participación de pastores y padres en un activismo profético procurando el éxito educativo como prioridad en la comunidad, empoderar a nuestros hijos con la perspicacia necesaria para asistir a las mejores escuelas y universidades, proveer un sistema de seguridad contra la pobreza y la dependencia multi-generacional del gobierno a través del desarrollo de una comunidad comprometida a una movilidad horizontal y vertical, y capacitar a los cristianos hispanos americanos con la elementos educativos necesarios para

avanzar la agenda del Cordero.” La agenda del Cordero es una agenda de justicia bíblica social de acuerdo con los valores del Reino. Los objetivos de este proyecto son:

1. Lanzar la iniciativa “Evangélica nacional hispana de adoptar una escuela”: Capacitar, comprometer y apoderar a nuestras iglesias para que cada una adopte una escuela en la comunidad con el propósito de proveer una forma de doble responsabilidad para los niños que asisten a la iglesia y la escuela local correspondiente. El pastor y el director harán un compromiso que los niños correspondientes egresarán de la escuela secundaria y proseguirán una educación superior. Esta iniciativa incluye la asociación con las escuelas para proveer después de las clases tutorías y mentores para niños de padres solteros.
2. Patrocinar un domingo de Fe. El primer domingo de setiembre, nuestras 40.118 iglesias predicarán y enseñarán sobre la importancia de la educación en una comunidad bíblicamente educada. Proveen bosquejos de sermones, ayuda visual y recursos.
3. Celebrar una cumbre nacional sobre los hispanos, Cristo y la educación, donde se trata la crisis educativa a través de la iglesia creyente en la Biblia seguidora de Cristo.
4. Formalizar y proveer la capacidad, el personal y una plataforma para el mensaje de la Alianza para la educación hispana cristiana.

5. Apoyar la causa de elevar los niveles del currículo para todos los hijos de Dios. Consideramos que es reprochable para los niños en regiones muy ricas de nuestros estados a participar en currículos de “alta calidad” mientras que nuestros hijos, particularmente los estudiantes de color, reciben una educación inferior. Queremos un alto nivel para todos; sin excepción”.¹²

El apoyo de las congregaciones evangélicas hispanas para la agenda de este grupo todavía espera ser visto en una gran escala a fin de que uno pueda ver el efecto pleno de este movimiento. Notaremos la configuración de la escuela y la iglesia que está formada por estos esfuerzos.

Además, hay otras coaliciones como la Educación Colaboradora de Boston (BEC) que es parte del Centro Evangélico Emmanuel, una organización de la iglesia. Desde 1998 el BEC ha reunido las congregaciones urbanas incluidas las congregaciones hispanas, las universidades evangélicas y otros recursos educativos a nivel local para la creación de una vía a la universidad. El objetivo de la BEC es “trabajar con las iglesias, escuelas sin fines de lucro para apoyar a los estudiantes urbanos con la educación necesaria para la transformación de sus vidas y sus comunidades”. Su labor trata los desafíos de: “trabajar aislados de otras organizaciones cristianas, tratando la capacidad para apoyar plenamente a su personal con desarrollo profesional, de cómo hacer las cosas o las conexiones de acceso a los recursos y la financiación de la inestabilidad y rotación frecuente del personal”. La BEC provee “una comprensión actual de la educación urbana y las maneras que ellas pueden participar en

¹² <http://nhclc.org/project-on-faith-and-education/>

el proceso de capacitación de los estudiantes urbanos a través de la educación, apoyo con los recursos del entorno, el currículo, y entrenamiento, y el espacio físico y mental para evaluar y reflexionar acerca de sus programas”.¹³

Si bien hay programas, coaliciones y otras organizaciones que han formado para tratar la educación y las maneras para obtener la educación superior en la comunidad hispana el meollo del asunto todavía comienza en el hogar. ¿Cómo los padres influyen y apoyan el proceso educativo de sus hijos? ¿Cómo las iglesias evangélicas hispanas participan con los padres y las escuelas para crear una configuración educativa que fortalece este proceso? Una configuración educativa es una red de instituciones que educan y asociación creando una sinergia que fortalece los valores y los esfuerzos sistemáticos de la educación formal e informal. Uno podría denominarlo ecología educativa.¹⁴ La obra de Guerrero-Ávila nos da algunas pautas.

El hogar, la iglesia y las escuelas: Una ecología educativa

En el 2001 Guerrero-Ávila condujeron un estudio con las familias mexicanas bautistas del sur del área de Los Ángeles para determinar los valores que daban a la educación. El descubrió que la actitud hacia la educación superior entre el grupo de los estudiantes de secundaria y sus familias era altamente positiva. Notó también que no había diferencia de actitud entre los estudiantes nacidos en el extranjero y los nativos. Los dos gru-

13 <http://egc.org/BEC>

14 Este término fue introducido primero por el educador Lawrence Cremin que trató las complejidades de la creciente urbanización, la revolución industrial y su aumento de la urbanización y pluralidad, y sus implicaciones para la educación. Véase Lawrence A. Cremin, *Educación americana: La experiencia metropolitana 1876-1980* (Nueva York: Harper y Row, 1980)

pos perciben también la misma actitud de sus padres cuando ellos hablan acerca de sus deseos de asistir a la universidad.¹⁵

El estudio de Guerrero-Ávila demuestra también cómo el ingreso financiero de las familias es un gran determinante si los padres creen o no que ellos pueden apoyar el deseo de sus hijos de asistir a la universidad. Esto afecta de manera muy profunda el éxito académico.¹⁶ Guerrero-Ávila descubrió que la falta de recursos financieros se consideraba una barrera para la educación superior. Más del 90% de las familias en este estudio no tenían ninguna manera de información respecto a la ayuda financiera o las becas. Algunas de ellas expresaron la necesidad de ver mayor interés de sus iglesias hacia la educación de sus hijos.¹⁷

Otros estudios, que también observan la influencia positiva y el potencial de las iglesias en la comunidad cuando se trata de motivar y crear caminos hacia la educación superior, encuentran que las iglesias están participando juntamente con los padres, los negocios y los directores de las escuelas para formar alianzas que promuevan escuelas donde los padres participan a lo largo del suroeste. Los organizadores han afirmado que “las iglesias hispanas pueden proveer a las escuelas públicas el mismo poder organizador que las iglesias afroamericanas han realizado con el movimiento de los derechos civiles”.¹⁸ Ha sido de mucho éxito en el suroeste el enfoque en la participación de las iglesias a fin de generar la participación de los padres

¹⁵ Juan B. Guerrero-Ávila, *La experiencia hispana en la educación superior: La actitud de los mexicanos bautistas del sur hacia la educación superior*. (New York: University Press of America, Inc., 2001).

¹⁶ *Ibid.*, 53.

¹⁷ *Ibid.*, 68.

¹⁸ Scott Baldauf, “Schools try tuning into Latino ways,” *Christian Science Monitor*; Vol. 89 (Issue 186): p. 3. Let us note that many have called educational equity the new civil rights issue of the twenty first century.

en los asuntos de las escuelas en la enseñanza de los hispanos. En San Antonio, en 1989 los padres, los dueños de negocios, y líderes de la iglesia formaron un grupo grande denominado Metro Alianza con el fin de propagar el concepto de una escuela que incluye la participación de los padres en las escuelas de todos los niveles de edad. Algunas de las cosas que los padres hacen: voluntarios como tutores de lectura, llevar peticiones de puerta en puerta por el vecindario, o permitir reuniones en sus hogares para discutir las iniciativas de bonos de próximos escolares.¹⁹ Vemos cómo esta configuración educativa incluye también a los negocios.

Otras veces las iglesias crean sus propios programas. Nevárez-La Torre considera esto como la función de agentes culturales.²⁰ Los maestros, los directores y otros administradores de las escuelas públicas que no saben cómo acercarse a los padres de hispanos o con quienes los padres no se sienten cómodos podrían reunirse en un ambiente de la escuela donde ellos pueden escuchar y aprender a relacionarse el uno con el otro a medida que comparten el objetivo común de la educación de sus hijos en la comunidad. Las iglesias también pueden ayudar para mediar otros recursos en la comunidad que podría beneficiar a las escuelas. Esto incluye negocios pequeños con los que ellos pueden relacionarse diariamente.

Aunque el liderazgo de la iglesia podría jugar un papel más directo y aprovechar la motivación ya presente entre las familias que forman la congregación de la comunidad, el sentido de compartir este interés y motivación común como comunidad muestra que las tres fuentes de motivación como el hogar,

¹⁹ Ibid. p. 2.

²⁰ Véase Aida A. Nevárez-La Torre "Influencing Latino Education: Church-based community programs," *Education and Urban Society*, 1997 30:58-74.

la iglesia, y la escuela aparentemente desempeñan funciones similares cuando se trata de motivar los estudiantes para que desarrollen actitudes positivas hacia la educación superior. El punto de intersección entre las tres fuentes, establece esta actitud positiva hacia la variedad de cosas que pueden motivar a los estudiantes para buscar una educación superior como una meta de la vida. Esta es una configuración educativa poderosa que se vuelve un punto que contribuye para que estas metas se vuelvan una realidad; cosas tales como las finanzas de la familia y el mejoramiento de la vida y la contribución a la misión de Dios. Unidos estos puntos crean momento para un buen desempeño en la escuela. Contribuir en una misión mayor de uno mismo provee significado a la vida y va más allá del entendimiento usual para mejorar la vida y ganar más dinero hasta el mejoramiento de la comunidad como una respuesta positiva a la voluntad de Dios. Esto incorpora un sentido de equidad para sí mismo y otros, un sentido de justicia social. Señala el hecho que los líderes de la iglesia y los maestros deben ser intencionales en presentar esta otra dimensión para que comprendan lo que significa mejorar la vida de uno separado de los ideales del “sueño americano” que tiende aunque no intencionalmente a darnos una mentalidad que afirma “Dios bendíceme y a nadie más”, a un entendimiento de cómo amar a Dios de todo corazón, alma, fuerza y con toda nuestra mente y a nuestro prójimo como a uno mismo (Lc. 10:27).

Un ejemplo de este tipo de integración fue la celebración de un seminario patrocinado por la junta general de la iglesia y la sociedad y la junta de la educación superior y ministerio como parte del plan nacional para los ministerios hispanos. El seminario tuvo lugar en Washington, D.C. donde los estudiantes hispanos de la universidad trataron las cuestiones

críticas que consideraban un desafío para sus comunidades y exploraron la relación entre la identidad cultural, la fe y su interés por los asuntos de la justicia social y política a medida que discernían el plan de Dios para sus vidas a la luz del pasaje bíblico de Miqueas 6:8. Una parte de sus tres días de deliberaciones incluyó la reunión con las organizaciones hispanas tales como el Concilio Nacional de la Raza y el Caucus Hispano del Congreso. Los estudiantes crearon modelos para su idea inicial respecto de cómo sus esfuerzos educativos sería una parte de tratar con las cuestiones de justicia en sus comunidades. Este fue una manera intencional de conectar las dimensiones de la educación y la justicia de sus vidas. El programa reunió los recursos de las iglesias, las universidades, las escuelas bíblicas, y las organizaciones de base comunitaria y gobierno. Esto muestra que un gran cuerpo de la iglesia puede tener gran impacto y alcance para hacer una ecología educativa. Además es un ejemplo positivo de mentoría entre las generaciones y cómo puede poner en práctica la teología entre una nueva generación.

Crear esta conexión es un asunto de mayor entendimiento de la educación cristiana para las iglesias evangélicas. Es un entendimiento que va más allá de la salvación personal que incluye una visión holística del reinado de Dios, una visión que transforma todos los aspectos de cómo vivimos de manera que pueda expresar la voluntad de Dios respecto de la justicia, la paz, y la santidad. Los valores del reino de Dios afectan nuestra vida moral, personal y social. El objetivo y la visión principal de este reinado son generar vida en toda su plenitud. La educación es un medio de traer vida a la comunidad. Ella nutre e impacta la vida de las personas a nivel intelectual, financiero y emocional. Cuando la iglesia considera sus varios

esfuerzos a favor de la educación ecológica de la comunidad como su misión, entonces comprende que la educación es una de las muchas maneras para crear una nueva comunidad, un esfuerzo sostenido por el cual se desarrolla personas y grupos.²¹ Veamos algunos ejemplos cómo la iglesia evangélica hispana ha buscado dar expresión a este sentido más amplio de la educación cristiana y las maneras de cómo este esfuerzo produjo vida a las comunidades donde ministran.

El enfoque de los evangélicos hispanos respecto de la educación en sus comunidades

En esta sección, presentaré algunos ejemplos de cómo las organizaciones y las iglesias religiosas hispanas sin fines de lucro han tratado las necesidades de la educación en las comunidades donde ministran. Estos ejemplos sirven como modelos y de ninguna manera son completos de la obra que se está realizando.

Una manera que las iglesias han ofrecido una educación alternativa en las comunidades donde sirven es crear una academia privada. Esto demanda un gran compromiso de la iglesia que la promueve. Un ejemplo es la Academia Cristiana Bay Ridge establecida en setiembre de 1982 por el Centro Cristiano Bay Ridge en Brooklyn, New York. Esta es una iglesia hispana que sirve a las necesidades de una comunidad multicultural. Los fundadores de la congregación son el Rev. Luciano Padilla, Jr, y señora. Cuando la escuela abrió sus puertas por primera vez, sirvió a los niños de edad preescolar hasta el quinto grado. Luego, de manera gradual se agregaron grados superiores y hoy hay un proyecto para la construcción de nue-
21 Véase Samuel Pagán, "Education, Mission, and Hispanics: Implications for church renewal [La educación, misión, y los hispanos: Proposiciones para la renovación de la iglesia]", *Lexington Theological Quarterly* 26, 2-3 (Julio-October): 1991, pp. 93-100.

vos edificios que incluirá los grados de la secundaria. La escuela es privada y cuenta con un laboratorio de computación, un club de artes, y programas para después del horario escolar y clases de música. Un consejo de líderes profesionales cristianos actúan como supervisores de la academia que incluye algunos de sus principales pioneros. Los directores de las escuelas han sido líderes hispanos. La academia tiene una identidad cristiana. Su plan de estudio es conforme a los dictados del aprendizaje del estado de Nueva York e incluye la instrucción bíblica y valores morales cristianos. Los egresados de la escuela han llegado a servir a la comunidad en profesiones tales como la administración de empresas, informática, psicología, medicina, ingeniería y ministerios pastorales por nombrar algunos. La iglesia ve esto como un “traspaso de la antorcha”.

Otra manera que las iglesias han encontrado para controlar la calidad de la educación en sus comunidades es la creación de una escuela chárter. Una escuela chárter recibe fondos públicos y sirve como alternativa a las escuelas públicas tradicionales con el fin de traer una reforma en áreas deficientes de la educación en las escuelas. Las escuelas chárter pueden encontrarse en 40 estados como también en los distritos de Columbia y en Puerto Rico. Debido a que estas escuelas reciben mayor flexibilidad, ellas pueden potencialmente ser más innovadoras. Estas escuelas pueden ofrecer un currículo de temática especializada. Ellas tienen mayor participación, y pueden ser patrocinadas por grupos de las comunidades, pequeñas compañías o instituciones sin fines de lucro. La mayoría de las escuelas chárter están en áreas urbanas y sirven a los estudiantes de padres con bajos ingresos financiero y niños de color.²²

²² <http://www.greatschools.org/find-a-school/defining-your-ideal/192-seven-facts-about-charter-schools-gs>

La Academia Edward B. Cole, (EBC) se encuentra en Santa Ana, California. Esta es una escuela primaria establecida en septiembre del 2003 en la zona con problemas económicos de Santa Ana de jurisdicción federal. En la actualidad, la escuela tiene 387 estudiantes matriculados. Los padres colaboran con las escuelas a través de un contrato a fin de asegurar que la inversión de los padres sea parte del sistema de apoyo al niño. La mayoría de los padres provienen de familias hispanas que no hablan inglés y con bajos ingresos financieros. La escuela tiene un programa para después del horario escolar denominado Salud Física, y club de artes y tareas del hogar (P.A.H) que sirve no solamente a los estudiantes sino a la comunidad en general. Ella ofrece actividades como danza, drama, música, cocina y balompié. Muchas de estas actividades fueron una vez parte del currículo de actividades pero debido al recorte en el presupuesto ya no son parte de ella.

La academia se asocia con la comunidad de muchas maneras. El Proyecto de Padres de Santa Ana es participativo de los educadores, los padres y el Grupo del Reino compuesto de las iglesias locales y organizaciones sin fines de lucro. Es un proyecto de colaboración que opera en 15 escuelas básicas. Los padres son capacitados en el currículo que se enseña en las escuelas. El currículo fue escrito por Enfoque a la Familia. La organización Enfoque a la Familia opera sin fines de lucro y fundada por el psicólogo James Dodson que provee consejo cristiano para el matrimonio, los padres y otros tópicos. El Grupo del Reino es un esfuerzo colaborativo de pastores a nivel local y líderes en el ministerio que se reúnen para orar y desarrollar relaciones fuertes y servir a la ciudad de Santa Ana. El Templo Calvario es parte de los colaboradores que apoyan la Academia Edward B. Cole. El Templo Calvario es una de

las congregaciones de rápido crecimiento de las Asambleas de Dios que celebra reuniones en inglés y español.

El Centro de Acción Pastoral (LPAC) en el Bronx, New York es una organización sin fines de lucro y provee una serie de servicios a la comunidad y otras organizaciones religiosas sin fines de lucro. Su fundador y director es el Rev. Raymond Rivera. Su dimensión educativa alcanza a varios grupos de edades. Los Primeros pasos es un centro infantil con programas para niños en su desarrollo temprano de 2 a 5 años de edad. El currículo incluye la participación en la comunidad y de la familia y la mentoría como una manera de desarrollar las capacidades de liderazgo de los niños. El programa después del horario escolar, Nueva Esperanza, es para los niños de 5 a 12 años de edad. El currículo incluye la resolución de conflictos. El programa para jóvenes Greater Heights [mayores niveles] es para los de 13 a 24 años de edad. Este programa busca “desarrollar jóvenes fuertes, independientes, que se expresen bien y que representan legítimamente y son responsables ante sus familias y sus comunidades. Los jóvenes desarrollan un mayor sentido de sí mismos, y sirven como recursos a sus compañeros y sus comunidades. El programa prepara a los jóvenes para: posiciones de toma de decisiones y asesoramiento en su escuela y comunidad, tratar con los problemas sin violencia, sobresalir en los requisitos del grado de lectura, suplir o superar los niveles promedio de academia y desempeño en el trabajo, ser físicamente apto, enfocar en las artes, y responsable de su alimentación, ser miembros activos de su familia y en sus comunidades como también ser un mentor a sus pares o de los más jóvenes.”²³ El centro emplea un método de ministerio holístico designado para incluir las personas y

²³ www.lpacministries.com/366018.html

las instituciones de manera que comprendan la situación de su contexto, acepten su llamado para lidiar con la situación (visión), tomen acción (servicio), y lleven fruto (impacto).²⁴

La metodología es tan importante como el programa en sí debido a que puede proveer dependencia o empoderamiento. Muchas otras fuerzas y programas en la comunidad no dan la oportunidad para que sus receptores tomen decisiones o sean agentes de sus propias vidas. Los ministerios hispanos han buscado corregir todo esto. LPAC es intencional respecto a este asunto y comparte su metodología. Este tipo de metodología provee no solamente elementos de instrucción sino también de transformación. Estos elementos son los que hacen un impacto duradero en la comunidad.

El Instituto para padres para la educación de calidad (PIEQ) es una organización que se inició en San Diego, CA. La mayoría de los estudios señalan como los padres hacen más para fortalecer las capacidades educativas y el progreso de sus hijos que ningún otro aspecto del sistema educativo. Este conocimiento impulsó a un director jubilado y ministro, el Rev. Vahac Mardirosian, en asociación con el Dr. Alberto Ochoa para comenzar el Instituto para los padres en San Diego en 1987 como resultado de una conversación con los padres de una escuela elemental predominantemente hispana. El programa incluye talleres enfocados en los padres de niños preescolares a los 12 años de edad. Después de su inicio se ha desarrollado en un currículo de 12 semanas para los padres y que se enseña en su lenguaje natal. El currículo tiene por objetivo ayudar los padres para que aboguen por la educación de sus hijos. El programa ha tenido tal impacto que los distritos

²⁴ Ibid.

de las escuelas en los diferentes condados a través del estado de California han invitado al PIQUE para que lance un programa. En la actualidad, el programa se extiende hasta 36 de los 58 condados en California y tiene oficinas en dos otros estados. Los mejores modelos de práctica han sido registrados en tres estados adicionales y se ofrecen en 16 idiomas. Más de 475 padres han egresado del programa.

El programa educa los padres cómo crear un ambiente educativo positivo y duradero en el hogar usando un número probado de elementos de éxitos académico y promoviendo un diálogo constante con sus hijos acerca del éxito académico, los desafíos de una universidad y las expectativas de padres y estudiantes. La serie de clases culmina en una reunión de padres con el director de la escuela. PIQUE incluye también un taller de profesores sobre la participación eficaz de los padres, un programa de liderazgo para padres para educar los padres sobre la importancia de ayudar a los niños a construir un fundamento fuerte en matemática y ciencia, y un taller de educación financiera en el hogar.²⁵

Gran parte de este ensayo ha enfocado en las maneras que las iglesias han alentado a los estudiantes a desarrollar programas para asegurar que avancen en la continuación de su educación universitaria. Se han nombrado algunos ejemplos de las asociaciones que se han formado entre las iglesias y las universidades puesto que son caminos importantes en desarrollo para llegar a la universidad. Sin embargo, hay pocos modelos de educación cristiana, educación universitaria acreditada donde los hispanos de la comunidad, de la iglesia u organización sin fines de lucro, que administra los sistemas, la

²⁵ See <http://www.piqe.org>

educación filosófica, contrato del cuerpo de profesores, el presupuesto, los edificios y el proceso de matriculación y admisiones. La mayoría de las escuelas cristianas crearán programas o un número pequeño de becas para admitir estudiantes hispanos. Sin embargo, tener en la universidad estudiantes y administradores, miembros de juntas, número de profesores en proporción a los hispanos en la comunidad es muy diferente debido a que esto cambia la cultura de una escuela. Una escuela así es Esperanza College of Eastern University.

Esta universidad fue fundada por las iglesias evangélicas en Filadelfia. El clérigo hispano de Filadelfia se formó como resultado del impulso en el corazón de un grupo de pastores que querían crear un impacto en su comunidad más allá de los servicios matinales de los domingos. En 1987, estos pastores desarrollaron una organización religiosa sin fines de lucro denominada Nueva Esperanza Inc. El reverendo Cortés, Jr. se convirtió en su presidente. Después de visitar muchas escuelas y universidades diferentes en el área, el reverendo finalmente se reunió con el entonces presidente de la Eastern University (EU), David Black que estuvo de acuerdo en asociarse con Nueva Esperanza para formar una escuela, Centro Nueva Esperanza para la educación superior. Una junta de la escuela compuesta de los líderes de ambas organizaciones sirve para la formulación de la política y director de la administración de la escuela. A medida que el programa desarrolló, la escuela se convirtió en una extensión acreditada de los Estados del Medio de la Eastern University y fue nombrada Esperanza College.²⁶

La visión de la escuela es “proveer a los miembros de las comunidades hispanas y locales una educación basada en la fe

²⁶ <http://esperanza.eastern.edu>

cristiana que sea asequible, culturalmente apropiada de manera que puedan continuar sus contribuciones y sirvan como líderes en sus comunidades y lleguen a ser incluso más eficaces en su servicio". Ellos logran esta misión a través de "la integración de la fe, la razón y la justicia" y desarrollando una "opinión cristiana que informa el intelecto, la actitud, y la conducta".²⁷

A través de la asociación de la EU con Esperanza College, todos los estudiantes reciben un descuento de matrícula de más del 50 por ciento, lo cual posibilita una educación privada. La universidad provee también la enseñanza del inglés como segunda lengua (ESL) a la comunidad a través de su instituto de inglés que provee cuatro niveles de ESL. Al final del cuarto nivel, estos estudiantes muchas veces son capaces de probar la universidad donde continuarán la transición del lenguaje a través de clases más intensivas en inglés y tomarán sus cursos de educación general en español durante los primeros y segundos semestres para luego pasar al inglés en el tercer y cuarto semestres.

La universidad ofrece programas con diplomas de asociado en artes y asociado en ciencias (ciencia, tecnología, ingeniería, y matemáticas). Más del 50% de los egresados pasan a los programas del bachillerato de la Universidad Easten y más del 85% de ellos egresan con un diploma de cuatro años dentro de los dos años siguientes. Los cursos en la concentración, las prácticas y las experiencias de campo proveen a los estudiantes una ventaja en el mercado laboral cuando egresan.

Muchos de los estudiantes no son cristianos. Las escuelas no hacen proselitismo. El currículo está diseñado para ayudarles a reflexionar sobre los valores de la vida espiritual y usa los lentes cristianos para ayudar a que las personas participen del

²⁷ Ibid.

“valor de la vida humana, las relación de los seres humanos con el resto de la creación, nuestra responsabilidades en el mundo, las maneras en que el conocimiento puede ser descubierto y utilizado y los valores y la ética que deben orientar nuestro aprendizaje y nuestra vida diaria.”²⁸

La población estudiantil es 81% hispana, 75 mujeres, y 44% primera generación en la universidad. Del 40% de los estudiantes que son dependientes, el ingreso financiero por hogar es de 28.684 dólares. Del 60% que son independientes el ingreso económico promedio por familia es 22.913 dólares, 74% tienen hijos. Los estudiantes que se matriculan en las escuelas secundarias provienen de escuelas de bajo rendimiento académico de Filadelfia. Esperanza College provee el desarrollo educativo a través del programa de nivelación en inglés y matemáticas mediante un semestre de 20 semanas. Las clases tienen un promedio de 16/1 estudiante/maestro de manera que bastante atención individual se da a los estudiantes. Los profesores son representantes de la composición étnica de la comunidad siendo la mayoría de ellos hispanos.

La Universidad Esperanza es una excelencia en la culminación de la educación a nivel asociado (2013)²⁹ y un receptor del premio Hispanic Choice [Elección Hispana] por ser electo campeón en la educación en el año 2011. Los egresados luego sirven en las comunidades donde viven causando un impacto positivo en la calidad de vida de sus respectivas comunidades.

Estos programas han comenzado como parte de la misión de la congregación de hispanos evangélicos y líderes y han procurado servir no solamente a sus miembros sino a la comunidad en

28 Ibid.

29 www.edexcelencia.org/program/esperanza-college

general donde ministran. Ellos proveen capacitación para padres, programas de enriquecimiento para fortalecer el currículo de las escuelas urbanas carentes y ofrecer alternativas a la educación pública tradicional. Ellos simplemente son modelos de lo que muchas iglesias están haciendo a lo largo de la nación. Ellos son orientados por los valores bíblicos y teológicos de las iglesias.

Los soñadores

Una cuestión que ha resaltado en nuestra nación es la educación del joven inmigrante que documentada alternativamente. Estos jóvenes varones y mujeres enfrentan las barreras legales que impide su acceso a la educación superior. Estos jóvenes se han organizado por sí mismos como los “sonadores”. El término proviene de la Acción de Desarrollo, Alivio, y Educación para los inmigrantes menores (DREAM ACT). Los 10 estados con el mayor potencial de beneficiarios del DREAM Act: California, Florida, Texas, Nueva York, Illinois, Arizona, Georgia, New Jersey, Carolina del Norte, y Washington. Aproximadamente 71 % originalmente son de México. Hay aproximadamente 1.8 millones de inmigrantes en los Estados Unidos que podría ser o sería elegible para la iniciativa de la “acción diferida” de la administración de Obama que permite a los jóvenes que fueron traídos al país cuando niños. Todos los estudios respecto a esta cuestión resaltan que los números no son cifras precisas sino aproximadas.³⁰ Con la dirección de los administradores hispanos y el cuerpo de profesores, algunas universidades cristianas han podido tratar el asunto de acceso mediante la provisión de becas y donaciones removiendo de esta manera la barrera financiera.

Tratar con las barreras legales demanda que la comunidad se organice y persista en una participación a nivel federal, es-

³⁰ www.immigrationpolicy.org/.../who-and-where-dreamers-are-revised-est...

tado y local. Aunque estos esfuerzos nos sean considerados como servicios directos, debido al gran grupo de inmigrantes, muchos jóvenes conforman del esfuerzo de las iglesias o grupos de la iglesia que trabajan a favor de la justicia en la educación superior. El asunto de los estudiantes “ilegales” es uno de poder o acceso al poder que limita la justicia en los Estados Unidos.

Las iglesias evangélicas han tratado estas cuestiones mediante la organización como iglesias latinas en grupos como La Red que mantiene el uno al otro informado, trabajan para tratar los problemas diarios de los inmigrantes de manera práctica y pastoral a nivel local mientras unen los esfuerzos políticos cívicos para la reforma inmigrante. Mientras que otros se unen a grupos religiosos y forman coaliciones como la Coalición interreligiosa por los derechos de los inmigrantes en San Francisco donde los programas incluyen la capacitación de los líderes inmigrantes de las organizaciones religiosas de cómo aumentar su participación cívica de manera que puedan representar sus casos en concilios más grandes. Esto incluye aprender cómo se crean las legislaciones a nivel federal y local y a trabajar con los oficiales electos, sabiendo que programas a nivel federal y local son elegibles, abogar por otros y enseñar a las congregaciones no inmigrantes como promover el apoyo para los derechos de los inmigrantes.

Estos y otros esfuerzos similares están conectados para acceder a la educación superior de los inmigrantes hispanos. Para que la iglesia evangélica hispana trate la educación a mayores niveles, debe hacer conexiones entre la justicia racial y la justicia económica. Las razones de la inmigración masiva de las personas de muchos países, no solamente de América Latina, se debe al intercambio de la política extranjera de los

Estados Unidos donde los intereses de las compañías toman prioridad sobre los intereses y las necesidades de las personas y nuestra histórica necesidad de tener obreros sin derecho son las raíces profundas de la injusticia en la educación.

Educación superior y educación teológica

Una dinámica importante y no muy estudiada es la del canal a la universidad que un instituto bíblico puede proveer. El objetivo de un instituto bíblico es preparar hombres y mujeres consagrados, tanto laicos y clérigos para un ministerio calificado. Estas instituciones base asequibles y flexibles. Sirven como medios para transmitir los fundamentos de la fe cristiana y las particularidades doctrinales de las congregaciones. Muchas veces, los institutos son la primera opción formal de los inmigrantes. Los certificados, diplomas y otros grados son conferidos por estas escuelas a nivel denominacional e independientes. Algunas de ellas ofrecen ESL y alfabetización en el idioma principal para aquellos que no tuvieron el privilegio de una educación formal en el país de origen e incluso clases de ciudadanía. A medida que múltiples generaciones asisten a estos institutos, los jóvenes optan por asistir a un instituto bíblico para avanzar su educación superior después de la escuela secundaria. Estas instituciones son algo accesible para los soñadores.

Un Instituto Bíblico que tiene un programa y un campo para jóvenes es el de las Asambleas de Dios *Latín American Bible Institute* (LABI) en La Puente, California. En el 2007 la escuela comenzó conversaciones con su universidad denominacional, Universidad Vanguard, para crear un acuerdo en el cual un cierto número de los cursos que los estudiantes tomaron en el programa del instituto se acreditaría a su grado de bachillerato en la universidad. Los estudiantes a nivel doctorado de la escuela de teología

Claremont crearon un centro de escritura en el LABI que aumentó sus habilidades de redacción a nivel universitario y que les ayudó también en el proceso de solicitud. De este modo los estudiantes entran a Vanguard con una situación académica avanzada que acortaría el tiempo para terminar el grado y es más asequible.

El instituto dio a los estudiantes una puerta incluso cuando ellos originalmente no se habían imaginado la posibilidad de entrar en una universidad. La acción participativa de investigación por el grupo doctoral de la escuela de teología Claremont probó que la participación y el compromiso a una comunidad religiosa puede ser la única fuente de apoyo personal y empoderamiento para motivar la educación y el éxito.³¹ En este estudio, los estudiantes del Instituto Bíblico afirmaron que su motivación para estudiar provino de su sentido de llamado al ministerio. Sus tareas se convirtieron en un medio de adoración, o dar una ofrenda a Dios. Este emprendimiento mostró la configuración entre la escuela teológica y el instituto bíblico, los cuerpos a nivel denominacional y la universidad.

Otro modelo similar de un instituto bíblico para una licenciatura al seminario es el Centro Hispano de Educación Teológica (CHET) en Bell Gardens, CA que está vinculada a su universidad y seminario denominacional, Nork Park en Chicago. Este tipo de modelo es uno de los que serán explorados y utilizados por las iglesias evangélicas hispanas.

El instituto bíblico es la primera opción accesible y asequible de la educación teológica para la preparación de los pas-

³¹ Mark Hearn, Jon Hooten, Jina Kim y Anne Carter Walker, "Homework is an offering to God: The role of the religious commitment in retaining post-secondary Hispanic students," [La tarea es una ofrenda a Dios: La función del compromiso religioso para retener a los estudiantes hispanos luego de la secundaria] Unpublished paper Claremont School of Theology, Claremont, CA., January 21, 2011.

tores y líderes laicos hispanos. Los institutos bíblicos existen a un nivel previo a las universidades. Ellos son una parte intrínseca de la reforma de la educación puesto que la educación del liderazgo pastoral y de los laicos influenciará grandemente los recursos, los servicios y la promoción que las congregaciones realizan en su comunidad. Las congregaciones tienen la capacidad para aumentar la calidad de vida de la comunidad que sirven. Ellas proveen servicios a nivel social. En el 2002-2003, los investigadores del Instituto Hudson y el Instituto de Liderazgo Urbano reunieron información sobre las iniciativas de alcance de los hispanos y otras congregaciones y descubrieron que incluso las congregaciones de 100-150 miembros adultos pueden realizar programas muy buenos de servicio social.³² Los servicios que las iglesias proveen varía desde alimentos o provisión de vestimentas hasta ministerios de largo plazo como los que hemos tratado anteriormente en este ensayo. Estos programas requieren una serie de habilidades del liderazgo que incluye la administración de empresa, organización de la comunidad y la capacidad de aplicar y traducir el conocimiento bíblico espiritual y práctico a la realidad de vida de los hispanos en este país. A fin de que esto pueda realizarse, el liderazgo de la iglesia necesita tener un entendimiento de la cultura y la sociedad, del proceso legislativo y cómo organizar una comunidad para la acción.

Los pastores pueden ser los agentes para generar la agenda de educación de una comunidad hispana. Los institutos bíblicos y los seminarios son las instituciones educativas para

32 Véase Amy L. Sherman. *The Community Serving Activities of Hispanic Protestant Congregations* [Las actividades de servicio de la comunidad de las congregaciones protestantes hispanas]. Hudson Institute's Faith in Communities Initiative y The Center for the Study of Latino Religion Notre Dame University, diciembre del 2003.

la capacitación de los pastores como agentes. Sin embargo, el nivel de asequibilidad y accesibilidad de los seminarios no se ha alineado con el nivel de exigencia para la educación de los pastores hispanos. La barrera del lenguaje no ha suplido programas en español de una maestría en divinidad, la necesidad de crear un enlace del instituto bíblico a la maestría en divinidad ha encontrado una inflexibilidad de parte de los seminarios a pesar de las alternativas creativas que han ofrecido los hispanos estudiosos y pastores que trabajan a nivel denominacional y a través de los programas hispanos en los seminarios.

Para tratar este y otros temas relativos, en 1990, el teólogo Justo Gonzales reunió un grupo de teólogos latinos y educadores teólogos y fundaron la Asociación de la Educación Teológica Hispana (AETH) con el propósito de responder a las necesidades teológicas de la comunidad evangélica. Desde entonces, AETH existe para promover el diálogo y la colaboración entre los educadores de teología, los administradores de las instituciones para la formación ministerial de los estudiantes en los Estados Unidos, Puerto Rico, y Canadá. AETH provee capacitación y desarrollo de pastores y líderes de la comunidad a través de conferencias a nivel nacional y regional, seminarios y retiros y mediante la publicación y distribución de recursos que abarcan una serie de tópicos de orientación bíblica, teológica, de programación, litúrgica, y cultural.

Actualmente, AETH a través de una discusión substancial con la Asociación de Escuelas Teológicas (ATS), creó un proceso por el cual ha alineado los requisitos de la certificación de AETH para los institutos hispanos con la Asociación de las Escuelas Teológicas acreditadas de manera que los egresados de los institutos bíblicos que desean continuar con sus

estudios estén preparados para tener una transición segura a la matriculación en el seminario.

El proceso de certificación incluye un estudio individual que determina la capacidad del instituto bíblico para satisfacer las pautas que incluye: la capacidad de la institución, la capacidad financiera/sostenible, calidad de los programas académicos (currículo, credenciales de los profesores) y los recursos de apoyo a los estudiantes. Los institutos que reúnen los requisitos son aprobados por la AETH. Entonces los seminarios de la Asociación de las Escuelas Teológicas pueden trabajar con los institutos aprobados para establecer un camino a fin de que los estudiantes puedan matricularse en sus escuelas más allá del 15% de la categoría de admisión de estudiantes especiales para los participantes que se matriculan sin un grado de licenciatura. La AETH provee también apoyo para que los institutos desarrollen la capacidad para que sean aprobados e identificar el contenido de una biblioteca modelo. Para este trabajo de estudio individual, certificación, y apoyo, la AETH ha nombrado una comisión de certificación. Estos esfuerzos han creado una configuración entre redes de iglesias, denominaciones, institutos bíblicos, organizaciones base y un cuerpo de acreditación.

A medida que la iglesia evangélica busca lidiar con la creciente necesidad de la comunidad incluida la segunda y la siguientes generaciones que han cuadruplicado desde 1980, la educación teológica que capacita al liderazgo necesitará incluir la expansión del entendimiento tradicional de la misión de la iglesia y la capacitación en las áreas de mediación, habilidades de administración práctica y la resolución de conflictos.³³

³³ Centro Hispano Pew. *Descripción estadística de los hispanos en los Estados Unidos*. Washington D.C.: Pew Hispanic Center, 2009.

Conclusión

Los desafíos de la educación superior para los hispanos comienzan en el hogar y se extiende a los sistemas de las escuelas públicas y redes universitarias. Las iglesias hispanas evangélicas han procurado lidiar estos desafíos de varias maneras mediante la creación de una conciencia y la provisión de información, capacitando los padres de inmigrantes cómo abogar por sus hijos, creando alternativas educativas y programas de enriquecimiento en todo nivel, y elaborando opciones de educación como los institutos bíblicos, procurando la asociación para la colaboración entre las agencias de la comunidad, los pastores, y otras organizaciones religiosas, además de la participación del Concilio Cristiano de Universidades y colegios, organizaciones sin fines de lucro, negocios, gobierno, escuelas públicas y distritos de las escuelas y un cuerpo de acreditación educativa como la ATS. Ellos han creado alianzas, redes y centros teológicos.

Todo esto ha formado una ecología educativa donde las distintas configuraciones de las instituciones como el hogar, la iglesia y las escuelas generan una correlación positiva que motiva los estudiantes y ayuda en la transformación de la condición social del sistema. La naturaleza de la relación y obra de las iglesias evangélicas ha fomentado un ambiente de aprendizaje del cual las escuelas y su infraestructura han aprendido juntamente con la comunidad latina y viceversa. La motivación de todo este trabajo ha sido un mayor sentido de misión de igualdad y de justicia que es bíblicamente y teológicamente sana. Los últimos veinte años de labor teológica de los estudiosos evangélicos hispanos ha contribuido a esta causa. La educación superior y la educación teológica están vinculadas el uno al

otro a medida que promueven el fortalecimiento de las comunidades que comprende un sentido de justicia e integridad. El empoderamiento de la comunidad hispana y de la fuerza laboral de los Estados Unidos se determinará en gran parte por los continuos esfuerzos, las contribuciones creativas y el éxito de estas causas a través de la comunidad evangélica hispana.

CAPÍTULO 5

Una cronología importante del principio protestante hispano o eventos en USA, 1829-2000

Compilado y editado por Clifton L. Holland

Introducción

La idea de compilar una cronología como esta primera ocurrió a finales del 1960 cuando estudiaba una maestría en la escuela de la misión mundial en el Seminario Teológico Fuller en Pasadena, California. Durante ese tiempo, yo estaba ocupado en una investigación bibliográfica, tarea de campo, y la escritura de mi tesis, que fue publicada bajo el título, *La dimensión religiosa hispana en Los Ángeles: Un caso de estudio protestante* (Sur de Pasadena, CA: William Carey Library, 1974-554 pp.). Aunque el tema enfocaba en los límites geográficos del sureste de California, no podía evitar sino soñar respecto de la posibilidad de expandir la cobertura de mi investigación a toda la nación.

La segunda vez que surgió la idea fue cuando regresé al Seminario Teológico Fuller en 1980-1981 para realizar estudios a nivel doctorado en la escuela de la misión del mundo. Entre 1972 y 1980 serví como misionero en Costa Rica con una misión no perteneciente a una denominación para América Lati-

na (con centrales en Bogotá, Nueva Jersey, y que más tarde se trasladó a Miami, Florida) como prestado al Instituto Internacional para la evangelización In-Depth (INDepth, promotor del evangelismo in-Depth de las cruzadas a nivel nacional en América Latina). Mientras cursaba en el Seminario Fuller, fui invitado para enseñar un curso en el departamento de estudios hispanos del seminario teológico y pude utilizar como libro de texto mi estudio previo sobre la iglesia protestante hispana en California del Sur. Tuve el privilegio de tener 33 estudiantes en mi clase, donde la enseñanza se realizó en formato bilingüe (español-inglés) porque el libro de texto fue escrito en inglés y desarrollé la mayoría de mis conferencias y preguntas y respuestas en español o bilingüe.

Uno de los requisitos principales para mi curso fue la asignación a cada estudiante para que escribiera en inglés o español un relato breve de la historia del origen y el desarrollo de su denominación, basado en lo que he escrito antes en *La dimensión religiosa* respecto de cada denominación. Sin embargo, algunos de los alumnos tuvieron permiso para escribir acerca del origen y el desarrollo de sus congregaciones e incluir un “análisis de crecimiento” de la iglesia. Algunos de mis alumnos realizaron un trabajo excelente de investigación y escritura de sus artículos respectivos, en cambio otros no pudieron satisfacer mis expectativas; y unos pocos no completaron la tarea. Pensando en el futuro, preparé unas fotocopias de los mejores trabajos para mis archivos y los agregué a mi colección de materiales compilados durante mi investigación para la publicación de *La dimensión religiosa*.

Después de mi año de estudio-con permiso de residencia en el Seminario Teológico, a fines del 1981, regresé a Costa

Rica y reanudé mis responsabilidades con INDepth en América Central, mientras completaba la escritura de mi disertación doctoral sobre “La historia del movimiento pentecostal en América Central”, y trabajaba en la edición final de *Cristianismo mundial: América Central y el Caribe*, que fue publicado por MARC-Visión Mundial en 1982.

La próxima vez que surgió la idea de compilar una cronología como esta sobre la Iglesia hispana protestante en USA fue durante este periodo del 1985-1989 cuando algunos de mis amigos hispanos me alentaron a pensar seriamente en esta tarea, luego de que había completado una serie de estudios a nivel nacional en cada país de América Central entre el 1977 y 1981 bajo los auspicios del Programa Centroamericano de Estudios Socio-religiosos (PROCADES), el cual fui fundador y director mientras servía con INDEPTH. A mediados del 1980, PROCADES había desarrollado en PROLADES (Programa Latinoamericano de Estudios Socio-religiosos) como resultado de la expansión del ministerio a otros países de América Latina. Sin embargo, los límites de tiempo y fondos hizo que ese estudio nacional de la iglesia hispana en USA resulte imposible durante la década del 80, aunque pudimos reunir un grupo de líderes hispanos en Irving, TX, para una consulta de fin de semana durante el 5 al 7 de abril de 1988, que tenía el propósito de ser el inicio para un estudio a nivel nacional. Aunque pudimos obtener una ‘siembra de dinero’ para organizar un comité coordinador a nivel nacional para el estudio de los hispanos en USA y mantener la consulta del 1988, no tuvimos éxito en obtener mayores recursos de las fundaciones para el financiamiento del estudio nacional a finales del 1980. El nombre escogido para este proyecto fue “¡Permita que los hispanos en Norteamérica oigan la

voz de Dios!” Para mayor información respecto a la consulta del 1988, véase: http://www.hispanicchurchesusa.net/documents/clh-special_report_for_HABBM_1993.pdf

A principios del 90, regrese al área de Los Ángeles desde mi hogar en Costa Rica para coordinar “Un estudio de la etnia y la diversidad religiosa en el área mayor del metro de Los Ángeles (GLAMA)”, con el apoyo logístico de una docena de agencias participantes, que ayudaron a mi organización para que establezca una oficina de proyecto en Pasadena en el campo del centro de la misión mundial de USA y la Universidad Internacional William Carey. Durante este periodo 1990 al 1994, el personal de PROLADES Andy y Dorciane Toth (PCA), Ben Capps (YWAM [Juventud con una misión]), Enrique Danwing (ARPC), y varios otros voluntarios a medio tiempo, incluido Alan Young, nuestro técnico en computadoras, y yo pudimos crea una base de datos de doce mil quinientas congregaciones a nivel local de todos los grupos religiosos en GLAMA, que incluía a todas las iglesias protestantes conocidas. Mas tarde, ampliamos la base de datos hispana para incluir a todo el sureste de California, desarrollando un directorio de iglesias hispanas protestantes en California del Sur, producida por Mr. Lou Córdova del Instituto para Estudios Latinoamericanos (ILAS) en la central de la misión mundial de USA, en colaboración con PROLADES y publicada en abril de 1986 por la Asociación Hispana de Educación Teológica (AHET) con oficinas en Montebello, CA.

A principios del 1990, me convertí en un miembro activo de la AHET dirigido por el Rev. Jesse Miranda (Superintendente del Distrito Latinoamericano del Pacífico de las Asambleas de Dios) y participé en el comité de Historia de la AHET bajo

la dirección del Rev. Dr. Rodelo Wilson. Serví como dirigente del proyecto para la producción de un compendio de artículos de 224 páginas sobre la historia de una docena de denominaciones protestantes con el ministerio Hispano de California del Sur. Este volumen fue publicado por la AHET en abril del 1993 bajo el título, *Hacia una Historia de la Iglesia Evangélica Hispana de California del Sur*. Algunos de los artículos originales que fueron considerados para su publicación han sido escritos por los alumnos de mi curso en el Seminario Teológico Fuller sobre la Historia de la iglesia hispana protestante de California del Sur en el 1980-1981. Sin embargo, debido a que estos artículos tempranos fueron escritos como diez años previos, el Comité de Historia decidió pedir a cada autor la actualización de los artículos o invitar a otros líderes hispanos a escribir nuevos artículos sobre sus denominaciones respectivas. Consecuentemente, algunos de estos artículos publicados por el Comité de Historia de la AHET en 1993 fueron versiones actualizadas de los documentos originales 1980-1981, mientras que otros fueron escritos recientemente. Vea el sitio de internet para la versión en línea del compendio de la Historia de la AHET: <http://www.hispanicchurchesusa.net/AHET/indice2.htm>

Además, durante 1993, juntamente con el personal de la oficina de PROLADES pudimos conducir un estudio preliminar de las denominaciones hispanas protestantes en USA y producir una serie de documentos, que fueron presentados a la junta de directores de la Asociación Hispana de los Ministerios bilingües y bi-cultural (HABBM) en Santa Ana, CA, el 13 de octubre de 1993 en cumplimiento de nuestro contrato con HABBM, que nos proveyó con un fondo pequeño para este emprendimiento. En ese tiempo, yo era un miembro acti-

vo de la junta de directores de HABBM y uno de sus directores fundadores, bajo el liderazgo del Rev. Danny de León, pastor principal del Templo Calvario de las Asambleas de Dios en Santa Ana. No fue sino hasta mediados del 2000 que pude procesar esta información y ponerla a disposición en mi sitio de internet: www.ideaministries.com **Ahora, con la creación de un sitio nuevo de internet en www.HispanicChurchesUSA.net** hemos puesto unos de estos documentos en: http://www.hispanicchurchesusa.net/national_hisp_study_93.htm

Ahora, más de veinte años han pasado desde la publicación del compendio de la Historia de AHET en el 1993. Después de mi jubilación como profesor y miembro fundador de la junta de directores de la Universidad Evangélica de las Américas (UNELA) en Costa Rica en el 2007, comencé a desempeñar una función activa como director de PROLADES y comencé a pensar otra vez respecto de la posibilidad de coordinar un estudio nacional del crecimiento de la iglesia hispana en los Estados Unidos de América.

Sin embargo, inmediatamente se presentó otra oportunidad cuando fui invitado por el Dr. J. Gordon Melton, editor general de *Religiones del mundo: Una enciclopedia completa de creencias y practicas* (Santa Barbara, CA: ABC-Clio publicadores, primera edición, tres volúmenes, 2002). Para actualizar mis artículos originales incluidos en la primera edición y para ayudarle en la actualización de artículos sobre otros países en las Américas para la segunda edición a publicarse en el 2010. Esta actividad requirió todo mi tiempo durante el 2008 y 2009, y resultó en la producción de 35 artículos actualizados para la *Enciclopedia*. Además, me alentó a volver a escribir todos los artículos sobre América Latina y el Caribe y prepa-

rarlos para su publicación en tres o cuatro volúmenes bajo el probable título, “Enciclopedia de la religión en América Latina y el Caribe”. El proceso de edición final y formato continúa, así como también las negociaciones con la publicadora.

A medida que mi trabajo con la *Enciclopedia* de Melton llegaba a su final, entre julio y diciembre del 2009 tuve de nuevo la oportunidad de volver mi atención a un estudio nacional del crecimiento de la iglesia hispana en los Estados Unidos durante dos viajes que realicé a California del Sur desde mi casa en Costa Rica. Mis conversaciones preliminares con los líderes de California del Sur a finales del 2009 resultó en la imperante necesidad de lanzar un estudio nacional, con el apoyo de una docena o más de líderes hispanos y anglos claves que sin duda creían que era el tiempo de comenzar el mencionado estudio. Consecuentemente, a principios de enero del 2010, di los pasos necesarios para lanzar el proyecto, formar un grupo de asesores, crear un sitio nuevo de internet, y comenzar el largo proceso de investigación, escritura y producción de una serie de documentos nuevos para el “Manual de las denominaciones hispanas protestantes, instituciones y ministerios en los Estados Unidos” en: www.HispanicChurchesUSA.net

Los documentos en este sitio de internet son una compilación de información de muchas fuentes según se indica en cada sección de la página y los enlaces relacionados. Hemos comenzado el proceso de consulta con los líderes de más de 150 denominaciones protestantes con el ministerio hispano en los Estados Unidos. El sitio web y los documentos relativos están diseñados como “una obra en progreso” de manera que los individuos participantes y las organizaciones puedan agregar continuamente las correcciones, adiciones, y actualizaciones.

Al fin, ahora surge un cuadro más completo del origen y el desarrollo de la iglesia protestante hispana en los Estados Unidos a medida que se agrega, pule, y adapta cada pieza del mosaico. Esto es lo que experimenté previamente a nivel regional cuando escribí *La dimensión religiosa hispana en Los Ángeles* durante 1970-1972. Otros autores han agregado otras piezas al mosaico nacional al contribuir historias a nivel regional y denominaciones de la iglesia hispana protestante en los Estados Unidos; véase las siguientes páginas web para mayor información: http://www.hispanicchurchesusa.net/history_docs.htm http://www.hispanicchurchesusa.net/hispanic_regional_studies.htm

El desarrollo específico de una serie de cronologías sobre el origen y el desarrollo de las denominaciones protestantes en América Latina y el Caribe, como también entre los hispanos en los Estados Unidos, comenzó a principios del 1990 en conversaciones con el Dr. Daryl Platt, un misionero con los ministerios O.C. (ahora conocido como OC Internacional y como SEPAL en América Latina, Servicio Evangelizador para América Latina). Daryl es un compañero graduado de la SWM, que luego se formó parte del Equipo del Crecimiento de la Iglesia latinoamericana (LACGTF) que dirigí a partir del 1988.

La primera reunión de la LACGTF se realizó en el campo del Seminario Teológico Fuller y fue presidido por el Dr. Paul Pierson, entonces decano del SWM. Este equipo fue formado en 1988 como un “grupo de trabajo” especial cuyo propósito principal era facilitar el proceso para el establecimiento de un “Centro Nacional Permanente de Investigación y Recursos” en cuantos países sea posible, dentro de las regiones de América Latina y el Caribe durante los años 90. Me pidieron que sirvie-

ra como el director de la LACGTF y luego Daryl se convirtió en mi director asociado. Juntos hemos viajado a la República Dominicana, Puerto Rico, Venezuela, Colombia, Ecuador para promover el concepto de este establecimiento y proveer asistencia técnica a los líderes evangélicos clave que nos han invitado para que les visitemos y tratemos la estrategia de la misión.

Durante nuestros viajes hemos compilado y verificado la información sobre los orígenes históricos de las denominaciones protestantes y los movimientos de las iglesias independientes en estos países, cimentando sobre el innovador estudio de Daryl, “¿Quién representa a las iglesias evangélicas de América Latina? Un estudio de las organizaciones evangélicas” (Escuela de la Misión Mundial, Seminario Teológico Fuller, junio de 1991), donde produjo un diagrama cronológico de todos los países de habla hispana y portugués en América Latina. Más tarde, pude trabajar sobre la obra de Daryl y produje una serie actualizada por computadora de una base de datos y tablas sobre los comienzos de los protestantes en las Américas por región y país que fueron incluidos en la base de datos de la Religión en las Américas (RITA) en mi sitio web de PROLADES (www.prolades.com) a principios del 2000. Estas cronologías ahora están en: <http://www.prolades.com/historical/chron-index.htm>

Se incluye en esta serie una versión preliminar de la cronología que se presenta abajo sobre los orígenes y el desarrollo del ministerio hispano en los Estados Unidos. A fin de orientar al lector sobre nuestro sistema de clasificación de los cuerpos religiosos en las Américas, por favor vea el documento siguiente: <http://www.hispanicchurchesusa.net/clas-eng.pdf>

Apreciamos sus comentarios, correcciones, sugerencias y contribuciones para este estudio de manera que el producto final abarque más y sea libre de distorsión e información incorrecta.

Clifton L. Holland, compilador, editor y productor: www.HispanicChurchesUSA.net

Director de PROLADES: E-mail: prolades@ice.co.cr Internet: www.prolades.com

San José, Costa Rica - 26 de Julio, 2014

Una cronología de los orígenes y el desarrollo del ministerio hispano protestante en los Estados Unidos

1829-1844 Summer Bacon, llamado “un colorido y controversial evangelista **presbiteriano Cumberland**”, fue el primer presbiteriano que comenzó la obra misionera entre los hispanos de Texas; comenzó su ministerio como un evangelista itinerante entre los angloamericanos en el este y centro de Texas y luego se convirtió en un colportor con la **Sociedad Bíblica Americana** en 1833; distribuyó las biblias en español y los nuevos testamentos y compartió el mensaje del Evangelio con los hispanohablantes con quienes a menudo estaba en contacto; cuando murió en 1844, ninguno de su denominación estuvo dispuesto de continuar su obra entre los mexicanos.

1839- William C. Blair un **ministro presbiteriano de la escuela antigua**, se convirtió en la primera persona en recibir una asignación formal de la denominación para evangelizar a los mexicanos en Texas, cuando comenzó su ministerio con la Jun-

ta de la Asamblea de las Misiones Foráneas en Victoria, Texas; tuvo una prolongada carrera en Texas y falleció en 1873.

1846- Otro **ministro presbiteriano de la escuela antigua**, John McCullough fue designado por la junta de las Misiones Foráneas para trabajar en San Antonio, Texas, donde ministró a los anglo-germanos y mexicanos; en 1848, McCullough contrato los servicios de un español que era un católico romano convertido, vino a San Antonio bajo los auspicios de la Sociedad Evangélica de Nueva York para ministrar a la población México-americana; McCullough después se mudó a Galveston, Texas, donde murió en 1870.

1849- El Rev. Hiram W. Read llegó a Santa Fe, Nuevo México, para comenzar un ministerio hispano para la **Convención Bautista del Sur**; su primer convertido en Albuquerque fue Blas Chávez que se convirtió en un predicador bautista y sirvió por quince años.

1852-Melinda Rankin (1811-1888), una **misionera presbiteriana independiente** y maestra de escuela, llegó a Texas para comenzar su ministerio entre los mexicanos en Texas y en México; ella hizo varios intentos frustrados de establecer una escuela para las niñas mexicanas en Brownsville, y al final lo logro en 1858; la hermana de Rankin llegó para ayudarla en 1855, apoyada por la **Unión Cristiana Americana y Foránea**, no denominacional.

1853-La **Iglesia Metodista Episcopal (norte)** comenzó su obra hispana en Nuevo México bajo el ministerio del Rev. Benigno Cárdenas, un ex sacerdote católico romano en Santa Fe.

1860-El Rev. Henry C. Riley, **un episcopal**, se informó que tenía una congregación de habla hispana en Nueva York “por

un tiempo”, según Melinda Rankin en 1868 (Rankin, 1875); en 1969, Riley fue enviado a México por la **Unión Cristiana Americana y Foránea** para organizar iglesias protestantes no pertenecientes a la denominación en la ciudad de México; en 1973, fue designado como “obispo del Valle de México” por la **Iglesia Mexicana de Jesús**, que en 1904 se afilió con la Iglesia Protestante Episcopal en los Estados Unidos.

1861- **La Convención Bautista de Texas** (parte de la Convención Bautista del Sur) designo a J.W.D. Creath como su primer misionero para trabajar entre la población mexicana.

1869-El Rev. Thomas Hardwood volvió a abrir la misión de Nuevo México de la **Iglesia Metodista Episcopal** y comenzó a preparar a los mexicanos para ocupar un liderazgo en la iglesia Metodista.

1871-Alejo Hernández, un estudiante del seminario católico romano en Aguascalientes, México, se convirtió al protestantismo en Brownsville, Texas, donde se convirtió en un predicador con licencia de la **Iglesia Metodista Episcopal (sur)** y sirvió en Laredo, Texas, y en la ciudad de México desde 1871-1875.

1874-La Conferencia del Oeste de Texas de la **Iglesia Metodista Episcopal (sur)** creó un distrito mexicano en la zona.

1876-La **Primera Iglesia Bautista (Bautista del Sur) de San Antonio** organizó una misión mexicana bajo la dirección de Jacob Korman.

1877-La primera congregación presbiteriana mexicana en Texas fue organizada en Brownsville por la **Iglesia presbiteriana en los Estados Unidos (Presbiterianas del Sur)**

1879-El Rev. Antonio Díaz comenzó a trabajar entre la población mexicana en Los Ángeles bajo los auspicios de la **Iglesia Metodista Episcopal (norte)**; Díaz estableció una misión de habla hispana en la Iglesia Metodista Fort Street; en 1884, Díaz se convirtió en un ministro presbiteriano y trabajó con el Rev. Carlos Bransby y establecieron varias misiones presbiterianas entre los pobladores mexicanos en el área de Los Ángeles.

1881-Este fue el principio oficial de la obra permanente de los Bautistas del Sur entre la población de habla hispana de Texas, en Laredo; en 1981, la **Convención Bautista Mexicana de Texas** celebró 100 años de la obra hispana bautista.

1885-La misión hispana de Nuevo México de la **Iglesia Metodista Episcopal (norte)** fue organizada en Peralta Nuevo México, bajo el liderazgo de Thomas Harwood.

1885-La **Iglesia Metodista Episcopal (sur)** organizó la Conferencia Mexicana de la Frontera; previamente, ministerio a los mexicanos en Texas ha sido coordinado a través de los distritos de la misión, una en San Diego (cerca de Corpus Christi) y la otra en San Antonio.

1888-El Rev. A. Moss Merwin, un ex misionero en Chile bajo la Junta de Misiones Presbiteriana, comenzó su ministerio entre los pobladores mexicanos de Los Ángeles; Merwin se convirtió en el primer superintendente de la Obra Mexicana en California del Sur de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos (norte); Mary Merwin, la hija de Moss, se convirtió en la superintendente después de que el falleciera en 1905; alrededor de 1930, aproximadamente veinte iglesias presbiterianas de habla hispana y misiones fueron establecidos en California del Sur.

1892- Walter S. Scott de San Antonio, Texas, fue ordenado por el ministerio presbiteriano y comisionado como “evangelista a los mexicanos” por el **Presbiterio del Oeste de Texas de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos (sur)**.

1896-El Rev. A.B. Case comenzó a trabajar entre la población mexicana en California del Sur; había servido previamente en México como un misionero con la Junta Americana de Representantes de las Misiones Foráneas de la iglesia; varias congregaciones de habla hispana fueron establecidas por Case en Redlands, Chino, Santa Ana, San Bernardino y Piru; en 1897, Case y sus partidarios fundaron la interdenominacional **Sociedad Misionera Hispana de California** (Case 1897).

1899- La Iglesia Cristiana- Discípulos de Cristo comenzó un ministerio hispano en San Antonio, Texas.

1901-La Primera Iglesia Bautista de Santa Bárbara, California estableció una misión mexicana, pastoreada por C.T. Valdivia, que estableció también una misión en Oxnard, CA, en 1903; estos fueron los primeros dos ministerios de habla hispana de la **Convención Bautista de California del Sur**, afiliada con la **Convención Bautista Americana (norte)**

1905-La **Conferencia General de los Adventistas del Séptimo Día** comenzó un ministerio hispano en el distrito Boyle Heights al este de Los Ángeles; en 1980, la membresía hispana en la División Norteamericana era 28.400; en 1990, había 65.402 miembros; en el 2001, 115.244 miembros; en el 2007, había 994 iglesias adventistas hispanas y misiones en los Estados Unidos, con un total de 132.360 miembros.

1906-El **reconocido avivamiento pentecostal de la Calle Azusa (1906-1913)** comenzó en un área industrial al este del centro de Los Ángeles, bajo el liderazgo de un predicador afroamericano de la santidad, William J. Seymour, que fundó la Misión de Fe Apostólica según el historiador Robert Mapes Anderson, había mexicanos presentes en la **Misión de Fe Apostólica** al principio de su existencia: dentro de una década los predicadores pentecostales hispanos habían plantado firmemente el pentecostalismo entre los inmigrantes obreros mexicanos en muchas ciudades, pueblos y los inmigrantes en los campos desde Los Ángeles hasta San José en el norte y hasta San Diego al sur; sin embargo, la mayoría de estos primeros esfuerzos no produjeron congregaciones permanentes debido a la condición de inmigrantes de los obreros mexicanos de las fincas.

1908- El **presbiterio Texas-México** fue organizado por la **Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos (presbiterianas del sur)**.

1909-1920 Los primeros líderes de lo que luego se convertiría en la **Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús**, la primera denominación (unicidad) pentecostal hispana fundada en los Estados Unidos, comenzó a evangelizar a los mexicanos en California del sur: Luis López y Juan Navarro (1909), Francisco F. Llorente (1912), Marcial de la Cruz (1914) y Antonio C. Nava (1916), todos inmigrantes de México; en 1912, la **Misión Hispana Apostólica de la Fe** fue establecida en la calle North Hill en Los Ángeles por Genaro Valenzuela, aunque no se ha confirmado si se trataba de una congregación pentecostal de la unicidad; durante 1914-1915, los puntos de predicación fueron establecidos en Colton, San Bernardino, Riverside, Los Ángeles y Watts; la primera convención anual

de esta denominación fue realizada en 1925 en San Bernardino con la participación de 27 pastores afiliados de California, Arizona, Nuevo México, y Baja California en México; sin embargo, no fue incorporada en California sino hasta 1930.

1910-**La iglesia del Nazareno** comenzó el ministerio hispano en la sección del Bunker Hill de Los Ángeles, CA.

1911 El Rev. Vernon McComb es designado por la Iglesia Metodista Episcopal (norte) como director de la obra hispana en Los Ángeles; los McCombs habían servido previamente como misioneros metodistas en Perú, desde 1906-1910; en 1912, el distrito hispano y portugués de la Conferencia del sur de California fue organizado bajo el liderazgo de los McCombs; entre 1911 y 1920, alrededor de 70 misiones mexicanas fueron establecidas en California por los metodistas.

1911-**Las Iglesias Bautistas Americanas en los Estados Unidos (antiguamente conocida como la Convención Bautista Americana o Bautistas del Norte)** designaron al Rev. y a la Sra. L. E. Troyer como misioneros generales para la obra hispana bajo la Convención Bautista de California del Sur; Los Troyers han servido como misioneros bautistas en Puerto Rico y México antes de regresar a California en 1910; entre 1911 y 1917, fueron establecidas más de 17 iglesias y misiones de habla hispana.

1912- **La Misión de la Sociedad de la ciudad de Nueva York** comienza su obra entre los inmigrantes hispanos, estableciendo luego la Iglesia el Buen Samaritano, que más tarde se convirtió en la “iglesia madre” para muchas congregaciones hispanas.

1912- **La Primera Iglesia de Dios Hispana (Cleveland, TN)** en USA fue fundada en 1912 en Raton, Nuevo México, pero en ese entonces la obra hispana no tenía una identidad propia. En mayo del 1946, la Iglesia de Dios estableció el Oficio del superintendente para América Latina. La obra hispana fue incluida en ese oficio, y en la actualidad es conocida como la “fecha oficial” del principio de la Iglesia de Dios Hispana.

1915- **El joven Rev. Henry C. Ball** comienza su ministerio a largo plazo con la formación reciente de las Asambleas de Dios en Texas, donde estableció una iglesia de habla hispana en Kingsville: fue electo **el primer Superintendente General del Distrito de México de las Asambleas de Dios** en 1917, que fue cambiado a Concilio del Distrito Latinoamericano en 129; con el retiro de Ball en 1939, Demetrio Bazán fue designado el superintendente del Concilio del Distrito Latinoamericano, que introdujo una nueva era en el crecimiento y desarrollo de la obra hispana; en el 2000, donde había siete distritos organizados en USA, con un total de 1, 367 iglesias y 139, 586 miembros.

1915- **Iglesia Amigos (Cuáqueros)** comenzó el ministerio hispano en Whittier, California, bajo el liderazgo de Enrique Cobos, originalmente llamada Misión Jimntown y ahora conocida como Pico Rivera Friends Church (Iglesia Amigos Pico Rivera)

1916- **La Iglesia cristiana-Discípulos de Cristo** organizó la Convención de la Escuela Dominical Mexicana del Estado de Texas, con reuniones anuales entre 1916 y 1922.

1917- **La Iglesia Metodista Libre en Norteamérica** comenzó su ministerio entre los hispanos de Los Ángeles, California.

1917-1918 **Las Asambleas de Hermanos, los Hermanos Plymouth** (una red suelta no denominacional de iglesias locales) comenzó un ministerio hispano cuando Ervin D. Dresch y R. H. Hall (que fue un misionero en Honduras) unieron fuerzas para evangelizar en las áreas rurales de habla hispana desde Texas y Nuevo México hasta Michigan. En 1918, se estableció una escuela dominical y una Asamblea de Hermanos en una comunidad mexicana en San Antonio, Texas, en la calle 629 S. San Jacinto, que llegó a ser conocida como San Jacinto Gospel Hall.

1920 **La iglesia Evangélica Luterana** comenzó un ministerio hispano en Texas.

1920 **La Iglesia Evangélica Hermanos Unidos** (una denominación alemana) comenzó un ministerio hispano en Texas; en el 2003, hubo 15 congregaciones hispanas en seis estados, con la mayor cantidad en California (9).

1921- **La Alianza Cristiana y Misionera** comenzó su ministerio hispano en San Antonio, Texas.

1921- **La Primera Iglesia Bautista Hispana** fue organizada en la ciudad de Nueva York como parte de la **Convención Bautista Americana**, bajo el liderazgo del Rev. Dr. Perry D. Woods de la Junta de Misiones Domésticas y la señorita D. Bischoff de la Sociedad Bautista de Misiones domésticas.

1921- Rodney W. Roundy, secretario asociado del **Concilio de Misiones Domésticas**, informó que las denominaciones protestantes habían al menos 300 iglesias de habla hispana y misiones en USA, con un personal asalariado de 250 ministros y obreros cristianos, y 157 maestros de las escuelas de

misiones; además, habían más de “puntos de predicación” que el número informado de iglesias y misiones.

1923- **El Concilio Latino Americano de Iglesias Cristianas** (conocido como CLADIC en español) fue organizado en Houston, Texas, en el Templo Betel bajo el liderazgo del Rev. Francisco Olazábal, que dejó las Asambleas de Dios por una disputa con el liderazgo anglo-americano; La central del CLADIC ahora estaba localizado en Brownsville, Texas; también, el Templo Betel se estableció en el distrito los Jardines de Belvedere de Los Ángeles en 1923 por el Rev. Francisco Olazábal; originalmente, esta denominación se llamaba **El Concilio Mexicano Interdenominacional de Iglesias Cristianas**, que alrededor de 1924 contaba con más de 30 iglesias en California, Arizona, Nuevo México, Texas, Kansas, Illinois, Michigan, Ohio, Indiana y México; después de la muerte de Olazábal debido a un accidente automovilístico en Texas en junio de 1937, Miguel Guillen se convirtió en el presidente de CLADIC (1937-1971), seguido por el Dr. Arturo R. Muñiz (1971-1997), y el Dr. Gilberto C. Alvarado (1997 hasta la fecha).

Nota: Francisco Olazábal (1886-1937), llamado “El gran azteca” el “Moisés marrón” y el “mexicano Billy Sunday” era un poderoso predicador que condujo unas reuniones evangelísticas de sanidad gran escala en las comunidades hispanas por todo los Estados Unidos y en Puerto Rico y otras islas del Caribe durante los 1920 y 1930; según Gastón Espinoza, Olazábal contribuyó al crecimiento y desarrollo de al menos 14 denominaciones, ya sea directamente o indirectamente: **Ministerios Hispanos de la Iglesia Metodista Unida** (él era un pastor metodista desde 1908-1917 en México y California); **Distrito Hispano de las Asambleas de Dios**

(1917-1923, el desafío la posición de liderazgo de Henry C. Ball como Superintendente); el **Concilio Latino Americano de Iglesias Cristianas** (1923-1937, fundado por Olazábal); **Ministerio Hispano de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular** (1927-1929, fundadora Aimee Semple McPherson estaba fascinada con el liderazgo de Olazábal y sus dones de sanidad); y siguiendo el Avivamiento hispano de Harlem de 1931 en Nueva York y la cruzada para Cristo de Puerto Rico en 1934 y 1936, la **Iglesia Hispana de Dios de la Profecía; Defensores de la Fe (Concilio de Iglesias de Cristo Misionera)**, fundado en Puerto Rico en 1938; la **Iglesia de Cristo en las Antillas**, fundada en Puerto Rico en 1935; **Las Asambleas de Iglesias Cristianas; Asambleas Evangélicas, Inc.**; y el Concilio Pentecostal de las Iglesias Cristianas; y la **Asamblea de Iglesia Pentecostal de Jesucristo**, fundada en Puerto Rico en 1938 (Espinoza 2008:294).

1925- El **Concilio Latino Americano de la Iglesia de Dios Pentecostal** comenzó la obra en la ciudad de Nueva York como una extensión de su ministerio en Puerto Rico; el anterior se volvió independiente de la iglesia madre en Puerto Rico, **Iglesia de Dios Pentecostal, Misión Internacional**, en 1954; esta denominación en Puerto Rico estaba afiliada con las Asambleas de Dios desde 1921 a 1947; Everett Wilson aludió a la relativa denominación en la ciudad de Nueva York como el “**Concilio (hispano) de Iglesias Cristianas de Nueva York**”.

1926- Alice E. Luce estableció el **Instituto Bíblico Latino Americano de las Asambleas de Dios** en San Diego, California; más tarde, este instituto se mudó a La Mesa, entonces Los Ángeles, y finalmente a La Puente, CA, donde permanece hasta hoy. Además, en 1926, Ball estableció un instituto sim-

ilar en San Antonia, Texas, que después se mudó a Saspanco y luego a Ysleta, Texas, ahora un suburbio de El Paso, donde continúa actualmente.

1926 - **Las Asambleas de Dios en Texas** informó que dos quintas partes de su membresía era mexicana, incluso después de haberse perdido una docena o más de iglesias por deserción (Burgess 2002-2003:717).

1926 - **Distrito de Texas La Iglesia Luterana -Sínodo de Missouri** comenzó la obra hispana en San Antonio, Texas, en 1926, aunque el ministerio principal de esa denominación era dirigida por inmigrantes alemanes entre 1840 y 1940. El lenguaje de adoración y educación parroquial fue cambiado del alemán al inglés tras el inicio de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

1929 - Las Asambleas de Dios volvió a organizar su obra hispana en dos distritos: **El Concilio Latino Americano** (incluye todos los estados al oeste del río Mississippi, además de Illinois, Wisconsin, Michigan e Indiana) y el **Concilio del Distrito Hispano del Este** (el resto de los estados de la unión más Puerto Rico).

1929 - **La Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular** comenzó su ministerio hispano en Los Ángeles, California; el pastor fue Antonio Gamboa, que renunció de la organización de Francisco Olazábal, y fundó la Misión Mexicana McPherson (llamada después "El buen Pastor").

1929 -El Rev.Gotthold H. Smukal, primer pastor de la **Iglesia Luterana St. John (Sínodo de Missouri) en Boyle Heights**, un suburbio al este de Los Ángeles, California, comenzó una

extensión de la Escuela Dominical en 1929 con la ayuda de su hija, Lorna, como maestra entre los mexicanos al este de Los Ángeles; a esto siguió las clases bíblicas de los miércoles por la noche por una hora para los adultos de habla hispana y luego se realizó reuniones regulares con predicaciones, según el informe de la junta de la misión al Distrito Sur de la Convención de California. El Rev. Smukal se convirtió en el “padre de la obra misionera” entre los hispanos en California del Sur como un alcance de la Iglesia Luterana St. John.

1930 - **La Conferencia Latino Americana del Pacífico** fue organizada por la junta misionera general de la Iglesia Metodista Libre de Norteamérica; en 1930, McLean informó que había 10 iglesias hispanas con un total de 300 miembros.

1930 - **La Iglesia del Nazareno organizó su Distrito Latino Americano del Suroeste**, que incluyó las iglesias de habla hispana en California, Arizona, Nuevo México, Texas y Norte de México (Chihuahua, Sonora, y Baja California); este distrito incluía 11 iglesias en USA con 415 miembros en 1930, según McLean.

1930 - **El Rev. Robert McLean** informó la existencia de 367 protestantes de las congregaciones de habla hispana en los Estados Unidos con una membresía estimada de 26.600, pero este informe no incluía ninguna denominación pentecostal o iglesias locales (McLean, *The Northern Mexican*, 1930).

1931 - **La iglesia de Dios de Anderson, Indiana**, comenzó su ministerio hispano en el Distrito Belvedere Gardens de los Ángeles, CA.

1931 - **La Iglesia Luterana-Sínodo de Missouri del Distrito Sur de California** abrió su misión México - italiana en octubre

de 1931, después de la llegada del Rev. Bruno Martinelli desde Nueva Orleans, Lousiana. Anteriormente, Martinelli había sido un misionero metodista (1922-1928) a los italianos en Texas y Lousiana. Mientras residía en Nueva Orleans se familiarizó con el Sínodo de Missouri y estudió teología luterana y política entre 1928 y 1931. A principios de 1931, fue llamado a servir como un misionero a la población hispana-italiana en el Distrito Suroeste del Pacífico; fue instalado como misionero el 17 de mayo de 1931 en la Iglesia Luterana Trinidad en Los Ángeles. El primer edificio de la misión México-italiano se ubicó en la calle Atlantic al este de Los Ángeles; en 1934, este edificio fue usado por la Iglesia Luterana Mexicana San Pablo, que fue cerrada en 1940 después del estallido de la Segunda Guerra Mundial.

1932 - **La Iglesia Menonita** comenzó su ministerio hispano en la Misión Doméstica Chicago, Illinois, bajo el liderazgo del misionero J. W. Shank que previamente sirvió en Argentina; en 1999 hubo 68 congregaciones hispanas y 3.471 miembros.

1933 - **El Ejército de Salvación** comenzó su ministerio hispano en el distrito Belvedere Gardens de Los Ángeles, CA.

1937 - **Cincuenta y cinco congregaciones de habla hispana se reportó que había en la ciudad de Nueva York:** seis eran afiliadas con la Sociedad de la Misión de Nueva York, 18 con los grupos pentecostales, y otras con la Alianza Cristiana y Misionera, y las iglesias Adventista, Bautista, Luterana, Metodista y Presbiteriana.

1937 - **Los Hermanos Menonitas** comenzaron su ministerio hispano en Texas en 1937 y en California en 1956; en

1982 había siete congregaciones y 284 miembros en Texas, y ocho congregaciones y 291 miembros en California; se ofreció preparación para los líderes hispanos en el Seminario Bíblico de Hermanos Menonitas en Fresco, CA; en 1994, la Conferencia del Distrito del Pacífico reportó 20 iglesias hispanas y misiones con una membresía total de seiscientos.

1938 - La Misión Fronteriza Mexicana de la Iglesia Menonita fue organizada en Normanna, Texas, el 11 de diciembre de 1938 bajo el liderazgo de A.H. Kauffman y su esposa, que fueron los primeros misioneros; las iglesias misiones fueron establecidas en Mathis (Iglesia Calvario Menonita), Falfurrias, Tynan, Helena, Alice y Corpus Christi antes de 1960.

1938 - La señorita Alice Fiene y un grupo de mujeres luteranas de la Iglesia Luterana St. John (Sínodo de Missouri) en Orange, California, organizaron una sociedad de la misión para comenzar la obra entre los pobladores mexicanos cerca de la ciudad de Santa Ana. Se inició una clase de Escuela Dominical en un edificio alquilado en Santa Ana en octubre de 1938, y el Rev. Bruno Martinelli condujo allí reuniones con prédicas en español hasta junio de 1939, cuando la obra fue organizada como la Misión Luterana San Juan bajo el liderazgo del señor Raymond Andersen de la Iglesia Luterana Emmanuel de Orange. En 1941, a pedido de las mujeres de la Sociedad Misión de St. John, la **Junta de la Misión de la Iglesia Luterana-Sínodo de Missouri del Distrito de California del Sur** se hizo cargo de la misión mexicana en Santa Ana.

1939 - **La Asamblea de Iglesias Cristianas (AIC)** fue organizada en la ciudad de Nueva York entre los líderes puertorriqueños leales al Rev. Francisco Olazábal que decidió formar

su propia organización y separarse del **Concilio Latino Americano de Iglesias Cristianas**, con sede central en Brownsville, Texas, dirigido por mexicanos que discriminaban contra ellos ; los fundadores de AIC fueron Carlos Sepúlveda, Felipe González Sabater, Frank Hernández y Gilberto Díaz.

1939 - Mientras asistía al **Seminario Teológico Concordia (Iglesia Luterana-Sínodo de Missouri)** en St. Louis, Missouri, Alfredo R. Saez (nacido en Puerto Rico en 1917) comenzó a enseñar clases de español a sus compañeros del seminario y se convirtió en un misionero a los de habla hispana en un sector muy pobre del Este de St. Louis (Illinois). Más tarde, Saez se convirtió en un traductor al español de la “Hora Luterana”, e incluso más adelante se convirtió en el locutor de la “Hora Luterana hispana” (1940).

1941 - Alfredo R. Saez sirvió como representante en la **Misión Evangélica Luterana San Juan en Santa Ana**, California por un año desde 1941 hasta agosto de 1942; y después volvió al Seminario Teológico Concordia en St. Louis en setiembre de 1942 para terminar sus estudios. Después de su graduación del seminario en 1943, Saez trabajó otra vez para la “Hora Luterana”. Saez fue el primer estudiante hispano de una Iglesia Luterana-Sínodo de Missouri graduado del seminario y la escuela preparatoria. Entre diciembre de 1942 y diciembre de 1945, el Rev. Erherdt Henry Riedel (un ex misionero a la China) estuvo a cargo de la Misión Evangélica Luterana San Juan en Santa Ana.

1942 - El **Concilio Olazábal de Iglesias Latinoamericanas** fue fundado en 1942 por los líderes hispanos que eran leales a la familia del famoso mexicano evangelista Francisco

Olazábal después de su fallecimiento en un accidente de automóvil en 1936. Esta denominación cambió su nombre en 1981 a **Concilio Cristiano Hispano Pentecostal, Inc.** En el 2000, el nombre fue cambiado de nuevo a **Iglesia Evangélica de Jesucristo, Inc.**

1945 - **La Iglesia Luterana St. John (Sínodo de Missouri)** permitió al Rev. Alfredo Saez comenzar una misión mexicana en su edificio en la sección de Boyle Heights de Los Ángeles, a principios de marzo de 1945. Esta congregación mexicana luego fue organizada como Iglesia Luterana Concordia al este de Los Ángeles. En el verano de 1946, la Universidad Valparaíso en Indiana invitó al pastor Saez para que enseñara en el Departamento de lenguas foráneas, lo cual aceptó y enseñó allí por 18 años.

1946 - En mayo, la **Iglesia de Dios (Cleveland, TN) estableció la Función del Superintendente para América Latina.** La obra hispana en los Estados Unidos estaba incluida en esta función, y esta fecha se conoce como "fecha oficial" del principio de la Iglesia de Dios Hispana-Cleveland, TN. El ministerio hispano comenzó bajo el liderazgo de Josué Rubio en la Región Oeste, Región Este y Texas; alrededor del 200, había 640 iglesias hispanas organizadas en los Estados Unidos con 44.533 miembros.

1947 - **La Iglesia Luterana de Nuestro Salvador** fue organizada en Santa Ana, California, en su edificio propio, bajo el liderazgo de un representante David M. Stirdivant (agosto 1946-agosto 1947) que reemplazó al pastor Riedel; esta obra fue conocida formalmente como Misión Evangélica Luterana San Juan. Esta obra en Santa Ana cesó en 1956 a fin de

dedicar mayor atención a la creciente población mexicana en el Este de Los Ángeles.

1950 - **La Iglesia Luterana-Sínodo de Missouri** comienza su obra hispana en la sección de Boyle Heights de Los Ángeles bajo el liderazgo del Rev. David M. Stirdivant con el apoyo de la **Liga Luterana de Mujeres Misioneras de California del Sur**. Estos esfuerzos misioneros tempranos condujeron al establecimiento formal de la Iglesia Luterana La Santa Cruz en Mayo de 1957 en la calle Whittier Blvd. en el Este de Los Ángeles y fue pastoreada por el Rev. Stirdivant.

1950s - La Iglesia Episcopal comenzó su ministerio hispano en el Este de Los Ángeles, CA.

1950s - **La Iglesia Cristiana Damasco** fue organizada en Nueva York entre los hispanos por la reverenda Leoncia Rosada Rousseau (conocida como “Mamá Leo”), que previamente había sido pastora y evangelista con la iglesia de Olazábal.

1953 - **La Asociación Bautista Conservadora** comenzó su ministerio hispano en Whittier, California.

1958 - **La Iglesia Menonita General de la Conferencia** comenzó su obra entre los hispanos en Lansdale, PA; durante 1980 la obra hispana comenzó en varios otros estados y en Toronto, Canadá; en 1986, había siete congregaciones hispanas en los Estados Unidos y Canadá.

1958 - La iglesia cristiana Discípulos de Cristo organizó la **Convención Hispana de Iglesias Cristianas del Noreste** con seis iglesias.

1960 - **La Iglesia Evangélica Libre** comenzó su ministerio hispano en Los Ángeles, CA.

1960 - **La Conferencia General Bautista** comenzó el ministerio hispano en Chicago, Illinois; más tarde, el Seminario Bautista Mexicano fue fundado en 1973 en Chicago; en 2003, había diez iglesias hispanas y misiones en Illinois, 18 en California del Sur, siete en California del Norte y tres cada uno en Colorado y Florida, un total de 41.

1960 - **La Iglesia de Dios de la Profecía** comienza el ministerio hispano en USA.

1960 - **La iglesia cristiana Discípulos de Cristo** comienza su ministerio hispano en Los Ángeles, CA.

1960 - **La Fraternidad Bíblica Bautista** comienza su ministerio hispano en Los Ángeles, CA.

1960s - **La Asociación General de Bautistas Regulares** comienza su ministerio hispano en Los Ángeles, CA.

1960 Leo Grebler, et al, en *El pueblo México-americano: La segunda minoría más grande de la nación* (Nueva York: The Free Press, 1970) informó la existencia de 1.535 iglesias de habla hispana en los Estados Unidos con una membresía estimada de 113.130, basado en una investigación realizada por Glen W. Trimble para el Concilio Nacional de Iglesias, pero este informe solamente incluía una denominación pentecostal: las Asambleas de Dios; además, otras denominaciones no pentecostales (tales como la Iglesia del Nazareno) fueron omitidas del informe; PROLADES estima que había al menos 2200 iglesias de habla hispana en los Estados Unidos en 1960, basado en su propia investigación.

1960 - **Frederick Whitam informó que habían 460 iglesias protestantes en la ciudad de Nueva York** con “alguna forma de ministerio a los de habla hispana”, que incluía 16 denominaciones como también las iglesias independientes y las misiones; esto incluía a los Adventistas, Bautistas, Congregacional, Cristiana, Alianza Cristiana y Misionera, Discípulos de Cristo, Episcopal, Luterana, Metodista, Misión de la Sociedad de Nueva York, Presbiteriana, Ejército de Salvación y otras denominaciones no pentecostales; las denominaciones pentecostales informaron la existencia de las siguientes: El Concilio del Distrito Hispano del Este de las Asambleas de Dios (40 iglesias y 5400 miembros), el Concilio Latino Americano de la iglesia de Dios pentecostal (32 iglesias y 2325 miembros), Asambleas de Iglesias Cristianas (26 iglesias con 1600 miembros), y las otras tenían menos de 10 iglesias cada una, incluida la Iglesia Cristiana Damasco, los Defensores de la Fe, y la Iglesia de Dios (Cleveland, TN), Concilio del Distrito Hispano del Este.

1969 - **Iglesia Evangélica Internacional Soldados de la Cruz de Cristo**, fundada en Cuba entre 1922-1925 por Ernest Williams Sellers, trasladó su sede central a Miami, Florida en 1969 debido a las restricciones sobre la libertad religiosa y el éxodo de los cubanos de Cuba a consecuencia de la revolución marxista dirigida por Fidel Castro en 1959; hasta 1974, el nombre de su denominación era “Soldados de la Cruz de Cristo” y conocida previamente como “Misión Gedeón” y “Bando Evangélico Gedeón”; en 1922, la iglesia madre en Florida sufrió una división cuando una iglesia afiliada en el Estado de California se volvió independiente bajo el obispo Rolando González Washington, con sede central en West Covina, CA.

1971 - **La Iglesia Pentecostal Unida Hispana** fue fundada en Houston, TX por el pastor Hernán Silguero con 19 personas; en 1973 compro una propiedad en 6518 Fulton Street en Houston para realizar reuniones, y este lugar fue conocido como la Iglesia Central para 96 congregaciones locales que fueron fundadas en los Estados Unidos hasta el 2011. La Iglesia Central en Houston es pastoreada por el Rev. Felipe Chicas, que ahora es el Superintendente General.

1974 - *La dimensión religiosa en la hispana Los Ángeles: Un caso de estudio protestante (550 páginas)*, por **Clifton L. Holland**, fue publicada por la librería William Carey en Pasadena, CA; este estudio fue basado en dos años de investigación de campo realizado por Holland mientras era un estudiante de maestría en la Escuela de Misión Mundial del Seminario Teológico Fuller en Pasadena, CA; el libro incluye un directorio de 227 iglesias hispanas en Los Ángeles en los condados de Los Ángeles y Orange.

1978 - La iglesia Cristiana Discípulos de Cristo organiza la **Convención de Iglesias Cristianas Hispanas y Bilingües en el Medio Oeste** con cinco iglesias.

1978 - **La Iglesia Pentecostal Unida** comenzó su obra en el Bronx, NY, donde John Hopkins pastoreo una iglesia de habla hispana entre los apostólicos. Un misionero jubilado de Colombia, Lewis Morley, fue designado como el coordinador de los ministerios hispanos como una iniciativa nueva bajo el Departamento de Misiones Domésticas.

1979 - **La Iglesia de los Hermanos (Ashland, OH)** comenzó su obra hispana en California del Sur bajo el ministerio del

Rev. Juan Carlos Miranda (nacido en Argentina) en Pasadena: Centro Cristiano para la Familia.

1981 - La iglesia cristiana Discípulos de Cristo organiza la **Confraternidad Nacional Hispana y Bilingüe de la iglesia cristiana (Discípulos de Cristo)** en los Estados Unidos y Canadá con 28 iglesias: Noroeste (12), Sudoeste (9), Medio Oeste (5), y Sureste (2)

1983 - Ildefonso Ortiz del Equipo Mundial produjo una “Directorio de la Iglesias, organizaciones y Ministerios de la Iglesias Evangélicas Hispanas en Miami-Dade”, con ayuda técnica provista por PROLADES, que incluía 222 iglesias hispanas y misiones, distribuidas como sigue: Convención Bautista del Sur (37), iglesias pentecostales independientes (31), Asambleas de Dios (17), otras iglesias independientes (15), Iglesia Metodista Unida (14), Iglesia Bautistas independiente (13), Iglesia de Dios- Cleveland, TN (9), Iglesia Luterana (9), Iglesia Presbiteriana (8), Iglesia Episcopal (6), y la Iglesia de Dios Pentecostal (6).

1985 - El Dr. Everett Wilson informo la existencia de al menos 2.159 iglesias hispanas pentecostales en los Estados Unidos en su artículo sobre “Hispanos Pentecostales” en el *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, [Diccionario de movimientos pentecostales y carismáticos], editado por Stanley M. Burgess y Gary B. McGee.

1985 - **La Asociación Hispana de Ministerios bilingües y biculturales**, es una asociación nacional de las Iglesias y los ministerios que centran en alcanzar los latinos de la segunda y tercera generación, organizada en Santa Ana, bajo la dirección del Rev. Daniel de León de Templo Calvario (Asambleas de

Dios) en Santa Ana, CA. El Rev. Luis Madrigal (un ministro presbiteriano que trabajó con Visión Mundial USA en Monrovia, CA), fue nombrado el director ejecutivo.

1986 - Lou Córdova, un miembro del personal del Instituto de Estudios Latino Americano en el Centro de USA para las Misiones Mundiales en Pasadena, CA, produjo un “Directorio de iglesias protestantes hispanas en el California del Sur” para la Asociación Hispana de la Educación Teológica (conocida como AHET en español), con la asistencia técnica provista por PROLADES. Un total de 1048 iglesias hispanas fueron citadas en nueve condados: el condado de Los Ángeles (697), Orange (80), San Diego (75), San Bernardino (65), Riverside (52), Ventura (29), Kern (26), Imperial (22) y Santa Bárbara (12); las denominaciones con mayor número de iglesias y misiones fueron: Asambleas of Dios (124), Asamblea Apostólica (108), Iglesias Bautistas Americanas (97), Adventista del Séptimo Día (68), Convención Bautista del Sur (67), Evangelio Cuadrangular (48), Iglesia de Dios-Cleveland, TN (45), Iglesia del Nazareno (40), Asociación Bautista Conservadora (24), Metodista Unida (19), Iglesia Presbiteriana en USA (18), y la Asamblea de Iglesias Cristianas (16).

1988 - **Un estudiante graduado Stewart Stout produjo “Directorio de Iglesias Protestantes Hispanas de San Francisco Bay Area”** como parte de un estudio nacional del crecimiento de las iglesias hispana en USA, promovida por PROLADES; el estudio cita 157 iglesias hispanas en seis condados, con las denominaciones de mayor número de iglesias: Asambleas de Dios (28), Convención Bautista del Sur (16); Adventista del Séptimo Día (9), Iglesias Bautistas Americanas (8), y la iglesia de Dios, Cleveland, TN (7); 49 iglesias eran afiliadas.

1989 - **La iglesia Pentecostal Unida de Colombia** (establecida por las sucursales de la Iglesia Pentecostal Unida de Canadá y los Estados Unidos) comenzó el ministerio entre los hispanos en USA en Fort Lauderdale, Florida, y en la ciudad de Nueva York, Nueva York, entre los inmigrantes colombianos. Los pastores José Aldemar Torres y Guillermo López solicitaron ayuda de la iglesia madre en Colombia para que enviara un misionero para ayudarles en el cuidado de las nuevas iglesias establecidas en USA. Eliseo y Marlene Duarte fueron enviados por la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia como sus primeros misioneros para trabajar con los hispanos en USA.

1992 - El Dr. Jesse Miranda fundó la **Alianza Ministerial Evangélica Nacional (AMEN)**, la primera red evangélica nacional hispana. Mientras que en 1995 el Rev. Samuel Rodríguez se unió con otros líderes hispanos de la próxima generación como Nick Garza, Charlie Rivera y otros en la coordinación estratégica y el desarrollo de un **Movimiento Hispano Evangélico Nueva Generación** bajo la cobertura del **Congreso Nacional de la Juventud Hispana**. En asociación con las convenciones a nivel nacional tuvo una asistencia aproximada de 10 mil en la región de Texas, Rodríguez encabezó una conferencia de movilización que impulsó la organización de la **Asociación Nacional Hispana Evangélica**. En 2001, estas conferencias a nivel estado y regional, bajo el liderazgo del Rev. Samuel Rodríguez, juntaron las asociaciones evangélicas hispanas de los estados y luego fusionaron con AMEN para formar una voz nacional a favor de la Iglesia Evangélica Hispana. Fundada en 2001, la **Conferencia Nacional de Líderes Cristianos Hispanos (NHCLC)** existe para unificar, servir y representar a la comunidad hispana evangélica con

los elementos verticales y horizontales del mensaje cristiano mediante 7 directivas de Vida, Familia, Gran Comisión, Educación, Justicia, Administración y Juventud.

1992 - Los **“Soldados de la Cruz de Cristo en el Estado de California”** se apartó de la iglesia madre en Florida (Iglesia Evangélica Internacional Soldados de la Cruz de Cristo) cuando las iglesias afiliadas en el Estado de California se independizaron bajo el liderazgo del obispo Rolando Gonzales Washington, con sede central en West Covina, CA; este fragmento de la congregación informó de iglesias afiliadas en California, México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Colombia, Venezuela, Perú y España; en México, la iglesia es conocida como la **Iglesia Misionera de los Discípulos de Cristo** principalmente a lo largo de la frontera California y México.

1993 - **PROLADES informó la creación de un directorio nacional de las Iglesias hispanas en los Estados Unidos con una lista de 6.837**, que fue desarrollada como un servicio de apoyo para la **Asociación Hispana de Ministerios bilingües y biculturales (HABBM)**; la distribución de las iglesias y misiones hispanas por estado a continuación son: (8 más grandes): California (2,388), Texas (1,799), Florida (643), Nueva York (353), Illinois (277), Arizona (231), Nuevo México (173), y New Jersey (118). Las denominaciones más grandes en términos de número de iglesias y misiones fueron: Asambleas de Dios (1,268), Convención Bautista del Sur (759), otros Bautistas (447), Asamblea Apostólica (444), Adventistas Séptimo Día (283), Iglesias Cristianas / Iglesias de Cristo (248), Iglesia de Dios-Cleveland, TN (227), Iglesia Metodista Unida (199), Iglesia

Presbiteriana en USA (143), Iglesia del Nazareno (129), Iglesias Bautistas Americana (124), Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (113), Iglesia Evangélica Luterana Evangélica (111) y la iglesia Alianza Cristiana y Misionera (102); el número total de las iglesias y misiones hispanas en los Estados Unidos fue estimado por encima de los 10 mil en 1993.

1993 - El comité de historia de la Asociación Hispana para la Educación Teológica (conocido como AHET en español) publica "Hacia una historia de la iglesia evangélica hispana de California del Sur", con el Dr. Rodelo Wilson como el editor general. Este estudio provee una sinopsis histórica de los primeros 120 años del ministerio hispano en California del Sur (Cap. 1), siguiendo cada capítulo sobre el desarrollo de la historia del ministerio hispano de las 12 denominaciones: Iglesia Presbiteriana Unida, Iglesia Metodista Unida, Iglesia congregacional, Convención Bautista Americana, Asamblea Apostólica de la fe en Jesucristo, Asambleas de Dios, Iglesia Metodista Libre, Iglesia de Dios, (Anderson, IN), Convención Bautista del Sur, Asociación Bautista Conservadora, Iglesias de Cristo y Alcance Victoria.

1995 - PROLADES produjo un "Directorio de las iglesias protestantes hispanas en California del Sur" que incluía 1626 iglesias y misiones hispanas, distribuidas en 10 condados según la lista a continuación: Los Ángeles (1.026), Orange (182), San Diego (99), Riverside (97), San Bernardino (93), Ventura (45), Imperial (29), Santa Bárbara (27), Kern (25) y San Luis Obispo (6); el total de las denominaciones fueron: Asambleas de Dios (148), Asamblea Apostólica (131), varios grupos bautistas (99), Adventistas del Séptimo Día (95),

Evangelio Cuadrangular (83), Convención Bautista del Sur (54), Iglesia del Nazareno (54), Iglesia de Dios-Cleveland, TN (54), Iglesias Bautistas Americanas (48), varios grupos pentecostales (44), Iglesia de Dios de la Profecía (43), y la iglesia Presbiteriana en USA (34).

1996 - **Iglesia Pentecostal La Senda Antigua** fue fundada en el distrito hispano Harlem de Manhattan, NY, el 2 de marzo como un esfuerzo para unir los apostólicos de habla hispana (Solo Jesús o pentecostalismo unicitario) bajo el liderazgo hispano en reacción contra la dominación anglo-americana en la iglesia Pentecostal unida internacional. En 1997, se fundó el Seminario Bíblico La senda en Harlem, NY.

La fecha de origen del ministerio hispano se desconoce actualmente de los grupos a continuación:

Iglesia Cristiana Adventista

Iglesia Luterana Americana

Asambleas de Iglesias Pentecostales de Jesucristo

Asociación Misionera Bautista de América

Iglesia de los Hermanos de Cristo

Iglesia Cristiana Reformada

Iglesia de Dios de la Profecía

Concilio Cristiano de la Iglesia Pentecostal hispana (Los Ángeles)

Concilio hispano Pentecostal de la Iglesia de Dios (Chicago)

Concilio de Iglesias Cristo Misionera, Inc. (NYC y Chicago)

Iglesia Evangélica de los Apóstoles y Profetas (Chicago y Los Ángeles)

Iglesia Evangélica del Pacto (Chicago y Los Ángeles)

Iglesia Metodista Libre

Iglesias Bautistas Libres

Iglesias de Los Hermanos de la Gracia (Chicago, con sede central en Winona Lake, IN)

Iglesia Luterana en América

Misiones de la Frontera con México (Texas)

Iglesias de la Biblia Abierta

Iglesia Presbiteriana Ortodoxa

Asamblea Pentecostal de Jesucristo

Iglesia Internacional de Santidad Pentecostal

Iglesia Presbiteriana en América

Iglesia Reformada en América

Iglesia Adventista del Séptimo Día Movimiento de Reforma

Iglesia Evangélica Internacional Soldados de la Cruz (fundada en Habana, Cuba entre 1922-1925; también en Miami, ciudad de Nueva York, Los Ángeles, etc., después de la revolución cubana de 1959).

Iglesia Unida Luterana (Texas y Chicago)

Ministerios Internacional Vineyard (la Viña)

Iglesia Wesleyana

Movimiento Misionero Mundial (desde Puerto Rico)

Notas:

1. Las fechas que aparecen indican el registro más temprano posible del ministerio o en caso de discrepancias, la fecha que se indica con más frecuencia.
2. Las denominaciones protestantes incluyen las que han comenzado un ministerio entre los hispanos o las que fueron fundadas por líderes hispanos como organizaciones hispanas.

CAPÍTULO 6

Paradigmas Anti-transformadores de la Iglesia Latina Dr. Oscar García-Johnson

Introducción

¹Pedro y Juan subían juntos al templo a la hora novena, la de la oración. ²Y era traído un hombre cojo de nacimiento, a quien ponían cada día a la puerta del templo que se llama la Hermosa, para que pidiese limosna de los que entraban en el templo. ³Este, cuando vio a Pedro y a Juan que iban a entrar en el templo, les rogaba que le diesen limosna. ⁴Pedro, con Juan, fijando en él los ojos, le dijo: Míranos. ⁵Entonces él les estuvo atento, esperando recibir de ellos algo. ⁶Mas Pedro dijo: No tengo plata ni oro, pero lo que tengo te doy; en el nombre de Jesucristo de Nazaret, levántate y anda. ⁷Y tomándole por la mano derecha le levantó; y al momento se le afirmaron los pies y tobillos; ⁸y saltando, se puso en pie y anduvo; y entró con ellos en el templo, andando, y saltando, y alabando a Dios. ⁹Y todo el pueblo le vio andar y alabar a Dios. ¹⁰Y le reconocían que era el que se sentaba a pedir limosna a la puerta del templo, la Hermosa; y se llenaron de asombro y espanto por lo que le había sucedido. (Hechos 3:1–10, RVR60)

“Estoy cansado de ver la misma escena...” dijo el joven predicador latino al inicio de su sermón, refiriéndose al pasaje arriba citado y a nosotros, su audiencia hispana/latina evangélica en Norteamérica. Continuó luego diciendo: “Estoy cansado de ver más y más personas que vienen al templo esperando recibir las limosnas de Dios para sostener la vida mediocre que han vivido. Me incomoda el hecho que Dios se haya convertido en una muleta que soporta nuestras vidas discapacitadas y no en un camino de desarrollo integral —un Dios que afecta todos los niveles de nuestras vidas”.

Cuando escuché a David abordar a la audiencia con tal osadía me sentí seriamente aludido, preocupado y a la vez gozoso. Sentí que estaba levantándose frente a mis ojos una generación inconforme, insatisfecha y hastiada de un cristianismo evangélico raquítico y trasplantado. David es un joven de segunda generación que gracias al esmero y sabiduría de sus padres, pastores inmigrantes centroamericanos, logró mantener las bases elementales del lenguaje español y el aprecio de su tejido cultural latino. Además, como es de esperarse, desarrolló muy bien su primer idioma, el inglés, se educó y adquirió para sí varios aspectos culturales angloamericanos regionales.

David representa a una nueva generación de latinos/as estadounidenses que se atreve a cuestionar su identidad como jóvenes evangélicos que se saben de memoria las cuatro leyes espirituales, que reconocen los niveles de discriminación racial y cultural en las estructuras civiles y eclesiásticas, que no les impresionan más las fórmulas mágicas de sanidad y prosperidad, y que desprecian la picardía política de la pastoral evangélica hoy imperante. Me aludió la osadía de su queja y el atrevimiento de comparar lo bíblico con lo actual en tono profético. Me preo-

cupó lo que David y su generación representa como reto a la pastoral actual y las decisiones que tendrán que tomar ambas generaciones (la pastoral actual y la emergente) a fin de dar continuidad a la fe evangélica en los Estados Unidos, las Américas y el mundo. ¿Qué modelos ministeriales, pastorales y discipulares hemos heredado a esta generación emergente? ¿Cómo prevenir que este joven no caiga en el atisbo del desprecio cultural latino y se rinda por completo a un modelo anglo-centrado pensando que es superior? O si bien más se inclinase a sus raíces hispanas/latinoamericanas, ¿cómo prevenir que no se convierta en un caudillo religioso una vez escogido como líder? Lo que me da gozo es que el Espíritu del Dios Trino está activo e incomodando a ambas generaciones. Me anima también ver que varios de los que fungimos en la pastoral-y-la-academia estamos buscando nuevas sendas y horizontes que ofrezcan una formación teológica propiamente latina, pertinente para el liderazgo y las bases que ya conforman nuestra *próxima* evangelicalidad latina.

Mi objetivo en este ensayo es doble: 1) presentar un diagnóstico teológico sobre las posibles causas del por qué nos cuesta gestar ministerios evangélicos involucrados en la transformación integral de nuestros contextos y comunidades, y 2) apuntar hacia un horizonte teológico alternativo y viable para la articulación de un evangelio holista del reino en medio de un contexto global como el nuestro. Ambos ejercicios constituyen un punto de partida para capacitar y detonar eficazmente la *próxima* pastoral latina evangélica estadounidense. Aunque el “stand” y énfasis de nuestro ensayo es evangélico latino estadounidense, nuestro panorama es global y abarca la totalidad de las Américas en función de las principales influencias noroccidentales que han contribuido a la formación cultural y teológica de nuestra identidad evangélica latina.

Escenarios de la iglesia latina

Comienzo por presentar tres breves escenarios que a mi juicio representan el grueso de la iglesia latina estadounidense y sus más evidentes tendencias religiosas:

Primer escenario. Se abre el telón y aparece una comunidad *nominalmente católico-romana*. La mayoría de la feligresía se compone de inmigrantes que transportan su fe católica regional desde Latinoamérica y al llegar al Norte se refugian en *otra fe católica*, mucho más compleja y diversa que la que traen consigo. Esto les causa un *shock*. El feligrés católico inmigrante resuelve este *shock* de una de dos maneras: o se sume en un materialismo rapante donde Dios nos es relevante (el sueño americano) o en el mejor de los casos se convierte a la fe pentecostal-evangélica. Aquí habría que poner atención a ciertas tendencias religiosas que se van dando en Latinoamérica e inciden *transnacionalmente* en los Estados Unidos. De acuerdo a la encuesta nacional de *Pew Research: Hispanic Trends Project*, el número de católicos en las poblaciones hispanas está disminuyendo considerablemente (12% en los últimos cuatro años). Al mismo tiempo, el número de hispanos que dicen ser Protestantes (o no afiliados a ninguna religión) está en ascenso. El 24% de adultos hispanos (es decir, uno de cada cuatro latinos) dice haber dejado el Catolicismo. Y de ese número, la mitad lo dejó aún antes de llegar a Estados Unidos.¹ En este escenario

¹ Véase "The Shifting Religious Identity of Latinos in the United States," *Pew Research: Hispanic Trends Project*, Mayo 7, 2014 <http://www.pewhispanic.org/>. Aquí vale la pena enfatizar la importancia de la tendencia de conversión, primordialmente al Pentecostalismo, que por décadas ha caracterizado a Latinoamérica. Al año 2004, casi el 40% de los Pentecostales alrededor del mundo estaban en Latinoamérica, donde la iglesia Católica estimaba un tasa de conversión (del Catolicismo al Protestantismo) de unas 8,000 a 10,000 personas por día. De acuerdo con Gastón Espinosa, "los cambios demográficos que en la actualidad suceden en Latinoamérica continúan dándole forma a la reforma religiosa que está aconteciendo entre los latinos en Estados Unidos." Véase Gastón Espinosa,

la iglesia católica estadounidense asume un papel *parroquial*, de *mantenimiento* y en algunos casos, de *abogacía* en pro del inmigrante, quien constituye gran parte de su membresía. Se cierra el telón.

Segundo escenario. Se abre el telón y aparece una comunidad *inmigrante pentecostal* que también se refugia en la fe. Su fe se vive como experiencia celebrativa del Espíritu a través del culto carismático. La gran mayoría de sus miembros la constituyen conversiones del catolicismo nominal y otra creciente población inmigrante que viene de iglesias pentecostales latinoamericanas. Puesto que la experiencia del Espíritu es inmediata y no tiene mucha estructuración, se da con facilidad el surgimiento de visiones, sueños, interpretaciones bíblicas, palabras proféticas y ministerios espontáneos, todos ellos informados por los vacíos existenciales, retos sociales y económicos que envuelven la vida de los creyentes en un contexto latino. Se canaliza el deseo de la prosperidad financiera (sueño americano) a través de la fe y se espera aferradamente en los favores del Espíritu. En este contexto se unen varios factores para la propagación de una teología altamente dañina dentro del Pentecostalismo criollo:² la polémica “teología de la prosperidad”. Factores como una pobreza extrema, una experiencia de marginalización sociocultural, la falta de un discipulado bíblico integral y el mal ejercicio del liderazgo pastoral, apostólico y profético conspiran para proyectar un *formulismo* mágico en la imaginación religiosa del pueblo en tonos de palabra de fe, palabras proféticas, modelos ministeriales ungidos,

“The Pentecostalization of Latin American and U.S. Latino Christianity.” *Pneuma* 26, no. 2, 2004: 262-292. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost (accesada en Julio 17, 2014).

2 Frase acuñada por el eticista pentecostal Eldin Villafañe. Véase Eldin Villafañe, *Introducción Al Pentecostalismo: Manda Fuego, Señor* (Nashville: Abingdon Press, 2012), capítulo 4.

coberturas proféticas y apostólicas, etc. Todo esto ofrece un paquete cristiano de éxito al público latino, una opción “evangélica” para convertirse en gente exclusiva, gente privilegiada, gente afluente. “Soy un hijo del rey, merezco lo mejor” se evoca como mantra. Aquí el papel de la iglesia se plantea como ofrecer *albergue espiritual* y proyectar una *actitud triunfalista* en la vida del creyente. Se cierra el telón.

Tercer escenario. Se abre el telón y aparece una comunidad *protestante latina* a la que llamaremos *criolla*.³ Esta surge dentro de las denominaciones históricas (mainline) de EEUU y se constituye de inmigrantes con niveles un poco más altos de educación que los grupos anteriores, los cuales son producto del alcance anglosajón hacia el pueblo latino en un intento de asimilación. A través de las décadas en muchas de éstas denominaciones, sin embargo, se ha venido gestando una especie de criollismo latino protestante a través de la concientización de las raíces latinoamericanas. Esto se ha logrado, en gran parte, gracias al esfuerzo de líderes latinos que además de estar teológicamente formados han logrado penetrar hasta cierto grado las estructuras denominacionales. Esto ha abierto la posibilidad de transformar departamentos y programas latinos

3 El criollismo está históricamente relacionado a la época colonial de Latinoamérica y se refiere a los descendientes de Españoles nacidos en el continente Americano, los cuales mantenían un estatus social inferior al de los Españoles peninsulares. Con el paso del tiempo los criollos dejaron de ser “los dominados,” se convirtieron en “los dominadores” y tomaron las riendas de los proyectos neocoloniales independentistas. Fue ésta clase criolla quien medió la dominación externa que buscaba imponer los centros del capitalismo industrial en América Latina; Inglaterra y Francia en el siglo diecinueve, y los Estados Unidos a partir del término de la Guerra Fría. Véase Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, (New York: Continuum, 1995), 120. Es precisamente por esta característica “mediadora” de los intereses occidentales externos que nos atrevemos a llamar a este tipo de protestantes: “comunidad protestante latina criolla.” Su connotación es simultáneamente negativa y positiva.

iniciados por iglesias anglosajonas en iglesias autóctonas latinas. El precio para producir estas iglesias, sin embargo, ha sido alto a razón de las tensiones raciales-culturales entre el liderazgo criollo y las estructuras anglosajonas que han resentido el *desprendimiento latino* de los métodos, programas y modelos eclesiales impuestos por el modelo anglosajón. En muchos casos no se da una ruptura final por dos razones: fidelidad a las raíces misioneras y/o dependencia económica. Aquí el papel de la iglesia se ve como el de *afirmar la identidad étnica latina* y *promover el legado histórico Protestante*. Se cierra el telón.

La pregunta del éxito evangélico y la misión transformadora

Estos tres retratos escasamente representan toda la complejidad expresada en las religiosidades latinas. No hemos mencionado los experimentos de iglesias latinas híbridas multilingües/multiétnicas de base hispánica, inglesa, portuguesa o coreana. También necesitaríamos atender a la explosión de la fe popular alternativa (sincretista)⁴ como la Santa Muerte, Santería, espiritismo, chamanismo, las Sectas y el orientalismo-tibetano creciente en muchas esferas de Latinoamérica, el caribe y la diáspora latina. Aquí valdría la pena hacer mención de una conocida tesis del filósofo historiador Enrique Dussel acerca de la religiosidad popular nativa latinoamericana. Concluye que una porción significativa de la población nativa en las Américas sigue “esperando su completa evangelización,” por lo cual los nativos “compensan” el catolicismo oficial con religiosidades autóctonas populares.⁵ Hay dos formas de in-

4 Dada la controversia que rodea a la palabra “sincretista,” nos es necesario clarificar que en el contexto de este trabajo la palabra apunta a aquellas líneas espirituales o religiosas que no se identifican a sí mismas como extensiones o denominaciones Cristianas, ya sean católicas, protestantes o evangélicas.

5 Véase Enrique D. Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981).

terpretar esta realidad. Una es que la empresa misionera española no hizo un buen trabajo debido a que sus intereses iban en otra dirección y el estándar de vida doble los traicionó. Sin embargo, Montesinos, Las Casas y otros misioneros parecen desmentir la pureza de esta hipótesis. Otra hipótesis más convincente es que los misioneros no pudieron penetrar las capas de conocimiento que constituían la cosmovisión de las culturas originarias. Primero, porque no las supieron entender y descifrar a cabalidad debido a las categorías euro-centradas de conocimiento a las que se suscribían, y segundo, porque fueron muy resistidas por los nativos del continente.⁶ La religión popular y las expresiones religiosas alternativas pueden ser entendidas como una forma de resistencia. Quizás la explosión de tales expresiones en nuestro continente y diáspora, más que un problema en sí, debe ser visto como un síntoma de una evangelización *occidentalizadora* e inconclusa que ha sido resistida de muchas maneras.

Lo anterior nos empuja a preguntarnos hasta qué punto podemos afirmar que la iglesia latina predominante de los Estados Unidos (y de las Américas) está realmente transformando su contexto de manera integral. Parto de la premisa de que sí existe la articulación de una misión bíblica y teológica, pero reduccionista. También hay grandes esfuerzos por parte de varias iglesias que están mostrando un testimonio transformador impresionante, pero de forma independiente y episódica. El grueso de la pastoral y la iglesia evangélica, sin embargo, continúa en un letargo misional y transformador de proporciones alarmantes.⁷

6 Trato este tema en Oscar García-Johnson, "Rethologizing Las Américas: A Transoccidental Approach," *Journal Of Hispanic/Latino Theology* 19, no. 2 (2014).

7 Esto ya lo han declarado respetables eruditos evangélicos como René Padilla, Samuel Escobar, Justo Gonzáles, Juan Martínez. Véase C. Rene Padilla, *Mision Integral: Ensayos Sobre El Reino De Dios Y La Iglesia* (Buenos Aires, Argentina: Ediciones Kairos, 2012); José Míguez Bonino, *Rostros Del Protestantismo Lati-*

Esto está ocurriendo en la globalidad del continente latino, incluyendo Estados Unidos y Canadá.

Los latinoamericanos/latinos(as) hablamos algunas veces con cierto aire de orgullo cuando nos referimos al crecimiento fenomenal del cristianismo en América Latina y dentro de las denominaciones angloamericanas y europeas. Sin embargo, cuando cotejamos este éxito de la iglesia ante los desafíos que manifiestan los mismos contextos en el los que este crecimiento se da, nos quedamos atónitos. Varios ejemplos vienen a mi mente. Muchos templos y coliseos están cundidos de multitudes pero a sus alrededores las cárceles no ajustan para hospedar los nuevos criminales. Hoy hay más pobreza crónica que antes en las Américas: más ricos tienen más dinero y más pobres tienen más pobreza. En lo bueno, hay cada vez más líderes religiosos involucrándose en la política. En lo malo, muchos lo hacen sin ninguna preparación teopolítica ni compromiso misional. Elaboro al respecto, está surgiendo hoy en día una *nueva cultura religiosa con poder político* en Latinoamérica. Esto no es malo si se da con los debidos procesos educativos y compromisos misionales. Más he aquí el problema, repito, no tienen preparación teológica adecuada ni tampoco preparación política. Por si esto fuera poco, se han visto no pocos casos en los que los compromisos a sus redes de apoyo van primero que los compromisos del reino de Dios. Esto es, cuando algunos de esto líderes llegan al poder favorecen a sus allegados evangélicos por encima de los intereses del pueblo en

noamericano (Buenos Aires, Argentina: Nueva Creacion, 1995); Juan Francisco Martínez, *Los Protestantes : An Introduction to Latino Protestantism in the United States* (Santa Barbara, Calif.: Praeger, 2011); Justo L. González, "In Quest of a Protestant Hispanic Ecclesiology," in *Teología En Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology*, ed. José David Rodríguez and Loida I. Martell-Otero (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997); Samuel Escobar, *En Busca De Cristo En América Latina* (Buenos Aires: Ediciones Kairos, 2013).

general, dejando un testimonio político muy dudoso. El riesgo es dar la impresión al público de las Américas que la evangelicidad es un instrumento de avance popular, como otros, para adquirir mayor poder político a fin de favorecer a una “clase evangélica privilegiada”.

Si en efecto, el grueso de la pastoral y la iglesia evangélica continúa en un letargo misional y transformador de proporciones alarmantes, ¿qué factores nos han llevado a esta condición de impotencia transformadora? ¿Qué nos impide asumir nuestro protagonismo religioso, cultural, social, político y económico sin comprometer los valores del reino de Dios? A continuación identificaré cuatro factores que a mi juicio han afectado el ADN misional de la iglesia y el líder latino en las Américas, lo que yo llamo paradigmas anti-transformadoras de la iglesia latina.

1. Una teología de conquista.

Desde el nacimiento de la fe cristiana en América Latina se ha planteado una relación asimétrica entre el occidental europeo y el nativo de las Américas.⁸ Esta asimetría que desfavorece al latino de las Américas ante su hermano noroccidental ha tenido ramificaciones fatales para el desarrollo integral *del buen pensar, buen ministrar y buen vivir* del latinoamericano y su diáspora mundial, impidiéndole ser un agente de transformación integral.

8 Numerosos son los ejemplos que evidencian esta asimetría, basta con nombrar el debate entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la humanidad de los indígenas (Lewis Hanke, *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolome de las Casas and Juan Gines de Sepulveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians*, (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974), la *Historia Natural y Moral de las Indias*, de José de Acosta (<https://archive.org/details/historianatural02acosrich>) o la *Historia General y Natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (<https://archive.org/details/generalynatural01fernrich>).

El proyecto de la conquista europea vino cargado de armas ideológicas y teológicas. El avivamiento renacentista Greco-Latino se encontraba en auge durante el tiempo de la conquista de las Indias Occidentales. La autoridad del conocimiento se derivaba de los textos clásicos de filosofía política, metafísica, cosmología y ciencias naturales generados en Grecia y luego en Roma. Cualquier otro texto y conocimiento, principalmente de lugares desconocidos como las Américas pre-Colombinas, sería opacado y ninguneado por la superioridad renacentista del momento. A esto dicho, debemos añadir otros dos factores: que el catolicismo que llegó a las Américas era de contra-reforma y que España venía de combatir a los moros por casi nueve siglos.⁹ En este instante del nacimiento de las Américas se produce un principio hermenéutico que establecerá las líneas de interpretación bíblica, teológica, antropológica y política que imperará hasta el día de hoy. Reza así: *si los amerindios no eran igualmente de humanos e igualmente de valiosos que los europeos, entonces los procesos coloniales violentos como el deicidio (el asesinato de sus dioses), el etnocidio (el asesinato de su valor étnico) y el genocidio (masacres) quedan debidamente justificados. Porque tales sacrificios requieren del proceso de "civilización" de los pueblos. Entendiéndose que son los occidentales europeos los que civilizan y los nativos de las Américas a quienes se civiliza, porque ante los ojos europeos no tienen civilización.*¹⁰

El nacimiento de América Latina y su iglesia están íntimamente vinculados a la proclamación de la cruz de Jesu-

⁹ Dussel argumenta que el catolicismo ibérico que arribó al "Nuevo Mundo" era de Contrarreforma, por lo que el catolicismo latinoamericano vino a ser un fruto religioso de reacción ante el movimiento protestante del siglo dieciséis. Véase Enrique Dussel, "Historia del fenómeno religioso en América Latina", Universidad Autónoma de México, <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/302.1998/articulo.pdf> (accesado en Julio 16, 2014)

¹⁰ Una vez más, véanse los escritos de Juan Ginés de Sepúlveda (Demócrates Secundus), Fray Juan de Torquemada (Monarquía Indiana), José de Acosta (Historia Natural y Moral de las Indias), entre otros, los cuales muestran esta marcada tendencia por "civilizar" a los indígenas.

cristo como bandera del proyecto imperial ibérico. La utilización del crucifijo como firma autoritativa de Dios sirvió para legitimar las campañas ibéricas de invasión, devastación cultural, apropiación de tierra, colonización, masacre y evangelización de las Américas.¹¹ Bastaría aquí recordar la práctica adquisitiva de Cristóbal Colón al llegar a las tierras de las “Indias Occidentales”. A los reyes españoles le informa Colón: “Y en todas las tierras a donde los navíos de Vuestras Altezas van y en todo cabo mando plantar una alta cruz”.¹² De esta manera, afirma Luis Rivera Pagán, “Colón va poniendo cruces en lugares estratégicos como símbolo de la toma de posesión”.¹³ Violencia, invasión y fe se unen bajo la insignia de la cruz que viene a representar en las Américas, explica Rivera Pagán, un territorio poseído para la iglesia y los Reyes Católicos. “Tras la cruz evangelizadora”, concluye Rivera Pagán, “se oculta, no muy velada, la espada conquistadora”.¹⁴ Esta realidad histórica impactó enormemente la imaginación cultural y religiosa de Latinoamérica y fortaleció el gran poder hegemónico del Occidente que dio paso a la lógica colonialista moderna que ha mantenido por cinco siglos parcialmente desarticulado el pensamiento y practica de vida autónoma del continente.

11 Esta teología de conquista no sólo se arraigó en las mentes latinoamericanas (y hoy latinas), sino que renació en diferentes cultos católicos como el culto a la virgen conquistadora. En la ciudad de Santa Fe, Nuevo México, existe una estatua de la virgen que lleva el nombre de “La Conquistadora.” Georges Casalis escribe al respecto: “He ahí a la Reina del Cielo que sirvió de escolta a Cortés. Acompañado de ella vino de España en nombre de Dios, a fin de conquistar México, y accesoriamente ordena el más grande baño de sangre de la historia americana.” Véase Georges Casalis, “Jesús: Ni Vencido Ni Monarca Celestial,” in Jesús: Ni Vencido Ni Monarca Celestial, ed. José Miguez Bonino (Buenos Aires, Argentina: Tierra Nueva, 1977), 122.

12 Cristóbal Colón y Consuelo Varela, *Los Cuatro Viajes: Testamento, El Libro De Bolsillo* (Madrid: Alianza Editorial, 1986), 245.

13 Luis Rivera Pagán, *Evangelización Y Violencia: La Conquista De América* (San Juan, Puerto Rico: Editorial Cemi, 1991), 15

14 *Ibid.*

La conciliación de la espada y la cruz como pilares de la conquista y la evangelización de la Américas engendró tres *creencias infames* en el psiquis latinoamericano, mismo que hasta el día de hoy informan nuestra visión de ser gente, hacer vida y transformar el mundo:

(1) *El sufrimiento del latinoamericano es una realidad histórica determinada por Dios, lo cual se ilustra por medio del triunfo de la Conquista europea.* Para conquistar a los nativos habrá que convertirlos, y para convertirlos habrá que matar a sus dioses, subyugarlos, y si aun así no se asimilan a la cultura religiosa occidental, habrá que sacrificarlos por medio masacres. El fatalismo como hermenéutica de la historia latinoamericana la expresa bien Georges Casalis en su lucido ensayo “Jesús: ni vencido ni monarca celestial” a través de las siguientes palabras:

Todos encuentran una razón para resignarse a su suerte, y para aceptar su destino de pueblo vencido y abatido. La esencia de semejante religión es la pasividad ante la desgracia y el mal; la aceptación de la vida tal como se da.¹⁵

(2) *Cristo ejemplifica la tragedia e invita a contemplarla (casi adorarla) en la vida diaria.* Casalis, nuevamente, nos brinda una interpretación teológico-cultural impresionante:

Este Jesús abatido no es, en efecto, más que la representación del indio vencido, de ese pobre de todos los pueblos en los que desde Cortés, nada ha cambiado; es el miserable de los inmensos barrios bajos de todas las grandes ciudades, donde el estado subhumano sobrepasa el entendimiento y las palabras, pero que de lejos, aparece como puerto de salvación para todos los explotados y hambrientos del campo.¹⁶

15 Casalis.

16 Ibid., 122. Véase además la crítica de Juan Mackay, *El Otro Cristo Español* (John A. Mackey, *The Other Spanish Christ: A Study in the Spiritual History of*

(3) *Dios bendice al extranjero-en-poder y tolera el uso de la violencia imperial para cumplir sus propósitos en nuestras tierras y con nuestros pueblos.* En palabras del intelectual mexicano y premio nobel de literatura, Octavio Paz, “España era la defensora de la fe y sus soldados los guerreros de Cristo”.¹⁷

En conclusión, esta trilogía de fatalismo y tragedia histórica codificará teológicamente la mentalidad colonial en las Américas hasta el día de hoy.

De esta fuente de creencias brotarán una serie de mentalidades y prácticas que serán personificadas por una virulenta lista de caudillos, dictadores, regímenes totalitarios, estructuras de poder (de derecha o izquierda), mega-líderes cristianos, etc. Esto me conduce al segundo factor.

2. Un liderazgo caudillista

Una teología de conquista naturalmente redundante en una crisis de identidad en el sujeto latinoamericano/latino cuando éste se enfrenta al uso del “poder”. Los estudios postcoloniales explican esta problemática a través de la lógica binaria colonial. O sea, quien ha sido colonizado violentamente ha sido conquistado *simbólicamente*: su mentalidad e identidad no le pertenecen.¹⁸ Ha aprendido a verse a través del espejo del colonizador y de su condición colonial que siempre aparece en pares: conquistador-conquistado, colonizador-colonizado, señor-siervo, bueno-malo, salvo-perdido, rico-pobre, blanco-negro, conservador-liberal, iglesia-mundo, etc. El latino-

Spain and South America (New York: Te Macmillan Company, 1933). También véase Urs Bitterli, *Los Salvajes y los Civilizados: El encuentro de Europa y Ultramar* (México: Fondo de cultura económica, 1982).

¹⁷ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (México: Fondo de cultura económica, 2004), 107.

¹⁸ Véase Etienne Balibar e Immanuel Maurice Wallerstein, *Race, Nation, Class : Ambiguous Identities* (London; New York: Verso, 1991).

americano/latino hasta el día de hoy no resuelve su crisis de identidad y continúa resbalando en un círculo vicioso de dependencia ideológica y política con un rechazo violento hacia la misma. Octavio Paz, el gran interprete de la cultura latina de la Américas, personifica esta realidad en varios de sus personajes del *Laberinto de la Soledad*:

Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a la indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles.

El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción, es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo.

Aún respiramos por la herida. De ahí que el sentimiento de orfandad sea el fondo constante de nuestras tentativas políticas y de nuestros conflictos íntimos.¹⁹

En corto, aborrecimos al conquistador/colonizador y para liberarnos de este odioso personaje creamos otro, no menos violento ni menos odioso, al cual le llamamos “caudillo” ¿Y quién es el caudillo? ¿Quién es el “Facundo” de Sarmiento?²⁰ Es uno de nosotros, que tiene una voluntad fuerte como para empujarnos y controlarnos, y a quien por su espíritu aguerrido el poder imperial le ha reclutado para gobernarnos. Además, le ha entrenado para tal tarea con las armas y las letras que proyectan al poder imperial como algo necesario y bueno para

19 Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 94-97.

20 Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo: Civilización y Barbarie* (Buenos Aires: Librería de la Facultad de J. Roldán, 1916).

el orden público. ¿Qué mejor que un nativo *con mentalidad colonial* para controlar al resto de los nativos? Este caudillo lo vio México, por ejemplo, en la persona de Porfirio Díaz, el mayor *afrancesador* del país en la historia.

A este personaje aguerrido y entrenado para controlarnos, llamado caudillo, le llevamos poco a poco al punto de la sublevación en contra del poder colonial. Hacemos del caudillo nuestro líder y esperamos que nos guíe rumbo a la victoria, rumbo a la independencia del poder imperial. Acabo de describirles, a grosso modo, la lucha independentista de los países latinoamericanos.

A este punto ocurre un fenómeno paradójico en el liderazgo latino de las Américas. Ya en el poder, el caudillo deja de ser del “pueblo”. Ya no es más uno de nosotros, hombre de carne y hueso erguido como símbolo popular criollo. Ya no más, ahora el caudillo se distancia de sus seguidores pues ellos son sus súbditos y por lo tanto sus enemigos potenciales. Obviamente, el líder caudillo identifica a los potenciales caudillos locales para hacer una de dos cosas: o los hace parte de su escolta y gobierno para protegerlo e informarle de posibles insurrecciones, o los desaparece. Lo lamentable de este proceso es que el caudillo y el pueblo han logrado librarse del poder político del imperio extranjero pero no del poder simbólico y espiritual del mismo. El líder-caudillo se ha transformado en el otro-colonizador, al cual hoy llamamos dictador.

La figura del dictador ha sido tema central de numerosas novelas Latinoamericanas: *Amalia* (1851) de José Mármol, *El matadero* (1871) de Esteban Echeverría, *El Señor Presidente* (1946) de Miguel Ángel Asturias, *La sombra del caudillo* (1929) de Martín Luis Guzmán, *El otoño del Patriarca* (1980) de Gabriel García Márquez, *La fiesta del chivo* (2000) de Mario

Vargas Llosa, entre otras. La imagen del dictador como un ser cruel, vulgar, explosivo y dominante se repite una y otra vez en la literatura latinoamericana. Enrique Lafourcade, en su obra *La fiesta del rey Acab*, revive al dictador Rafael Leónidas Trujillo así:

- ¡Soy el amo! – aulló Carrillo estrellando su vaso de cristal contra el muro. Puedo hacer lo que quiera... ¡Lo que quiera! – se enjugó la transpiración... Estoy en mi casa – agregó, balanceándose, con las piernas entreabiertas -, soy el dueño de mi país, y si se me antoja –hizo un gesto con la mano- los barro... ¿Me oyen? ¡Los barro como alimañas, a todos!...²¹

Podríamos resumir todo lo anterior diciendo lo siguiente: el liderazgo político, religioso, económico del latinoamericano descansa en un *movimiento pendular* (codificado binariamente) que va desde el rol del Colonizador hasta el del Caudillo. La pregunta que nos debemos hacer es la siguiente: ¿Son estos roles de colonialismo y caudillismo realmente latinoamericanos? ¿O más bien máscaras de “orfandad” que esconden nuestro trauma, crisis, miedo y soledad (Octavio Paz)? A mí me parece que el colonizador extranjero sigue gobernando nuestros países, estructuras, familias e iglesias en la forma de una mentalidad latina colonizada que busca el sometimiento de los insurrectos locales.

En conclusión, la tarea del líder así como la hemos descrito no es servir ni transformar su contexto de manera pacífica, democrática o kenótica (Fil 2:1-11), sino ejercitar el poder desde las bases del caudillismo (insurrección) o desde la silla del poder imperial (jefatura, presidencia, pastorado). El líder de mentalidad colonial buscará ascender, someter y mantener el control de la situación y la gente por el máximo tiempo posi-

²¹ Enrique Lafourcade, *La fiesta del rey Acab*. (Caracas: Monteávilva, 1969), 254.

ble. Esta lamentable dinámica político-cultural ha trascendido al líder y ha llegado a infectar al resto del pueblo. Nuevamente, el mal no reside únicamente en el líder, tal ejercicio del poder es lo que espera el pueblo de un líder, y al no verlo realizado, el pueblo tiende a sublevarse y buscar a otro caudillo que lo represente en la lucha por su identidad. *El mal vive anidado en la mentalidad colonial del latino*. ¿De qué manera impacta esto a la iglesia evangélica latina? Veamos a continuación en el siguiente apartado.

3. Una eclesiología reduccionista

Nada me llenaría de más gusto que sugerir que la llegada del protestantismo a Latinoamérica cambió rotundamente la condición de mentalidad colonial en el líder latinoamericano y la iglesia. Pero tal aseveración sería otra máscara, otro instrumento para perpetuar un mito que conviene a una clase en poder o una nación o raza en detrimento a todo un continente. Recordemos que los dos grandes acontecimientos latinoamericanos del siglo XIX fueron la independencia política de las naciones latinoamericanas y la llegada del protestantismo. La independencia ciertamente disminuyó la influencia del catolicismo ibérico en la vida política y cívica del nuevo continente, mientras que la incursión del protestantismo sirvió para construir los puentes sobre los cuales se transportarían los nuevos aires culturales, religiosos, políticos y económicos de América Latina, Los Estados Unidos de América.

La llegada del protestantismo a América Latina se da en un momento crucial de superposición de poderes imperiales en el continente: de la Corona Ibérica a los imperios británico-norteamericanos y franceses. Esta superposición nos lleva de un sueño de conquista a otro: del sueño ibérico de colonización

al sueño americano de expansión y desarrollismo. En esta coyuntura histórica las misiones protestantes norteamericanas serán utilizadas para promover e idealizar la cultura “americana-estadounidense”. En primer lugar, la utilizarán las élites latinoamericanas en el poder que buscaban desprenderse del catolicismo ibérico. La opción protestante surgirá como algo muy conveniente para el espíritu independentista latinoamericano porque se había visto que en Europa desde hacía dos siglos *ser protestante* había venido a significar *ser anti-católico*.²² En segundo lugar, la opción protestante vendrá a favorecer a los monopolios estadounidenses que comenzaban a adquirir tierras e implantar economías extranjeras en muchos países latinoamericanos.

A pesar de su asociación indirecta con los programas de occidentalización de Latinoamérica, las misiones protestantes en su inicio harán su trabajo evangelístico y teológico muy eficientemente y plantarán muchas iglesias, levantarán escuelas y centros de educación teológica. El problema será que la generación de misioneros protestantes que más influencia tendrá sobre las bases del protestantismo latinoamericano traerá consigo una serie de trastornos políticos, teológicos y culturales. A muchos los trajo el *mito occidental* de exclusivismo histórico que se llevó a los primeros colonos en Norteamérica a fundar la república estadounidense, concebida entonces como el nuevo Israel, *un Destino Manifiesto*.²³ Josiah Strong resume de

22 De igual manera, y como mencionamos anteriormente, el catolicismo del siglo dieciséis en adelante se había convertido en un movimiento de auto-defensa y anti-Protestante. De ahí la propagación de las cruzadas “anti-Luteranas” del más grande inquisidor Español, Tomás de Torquemada.

23 El concepto de “destino manifiesto” resulta de un entrecruzamiento entre política y religión que se asocia con la idea de que la providencia le ha asignado a los Estados Unidos dominio sobre otros países. Esta ideología “representa uno de los principales núcleos alrededor del cual los norteamericanos han integrado un punto de vista cultural-religioso del lugar de su nación en la historia,” desencade-

manera muy vívida este pensar del anglosajón como “la gran raza misionera:”²⁴

...es a los pueblos ingleses y norteamericanos a los cuales se les ha confiado la evangelización del mundo... para que todos los hombres sean levantados a la luz de la civilización cristiana más alta. Añadamos a estas consideraciones el hecho de nuestro rápido y creciente desarrollo en los tiempos modernos y tendremos una bien clara demostración de que Dios está no sólo esperando nuestra civilización Anglo-Saxona como el dado con el cual estampar los pueblos de la tierra, sino que también está preparando junto con ese dado todo el poder necesario para hacer la impresión.²⁵

Otro trastorno será el divisionismo teológico estadounidense *fundamentalistas-versus-liberales* de la década de los veinte, mismo que vitalizará en gran manera la pasión misionera de quienes llegaron a evangelizar a Latinoamérica.²⁶ Por último, los misioneros más conservadores (quienes procedían de raíces pentecostales y de los movimientos de

nando un imperialismo cultural que ha acompañado, en la mayoría de los casos, a las organizaciones norteamericanas misioneras en sus viajes evangelísticos alrededor del mundo, especialmente Latinoamérica. Véase Rúben Lores, “El Destino Manifiesto Y La Empresa Misionera,” *Vida y Pensamiento* 7, no. 1 y 2 (1987).

24 Josiah Strong, *Our Country*, (New York: The Baker and Taylor Company, 1885), 209.

25 Josiah Strong, *Our Country*, citado por Rubén Lores en “El destino manifiesto y la empresa misionera,” pg. 210.

26 Este movimiento separatista fue acuñado por David O. Moberg como “el gran retroceso” de la conciencia social evangélica, ya que desencadenó un espiritualismo despreocupado del compromiso social, un conservadurismo teológico que creó un estereotipo de mentalidad “cerrada, beligerante y separatista,” y una ética de separación del mundo acompañada de rigidez legalista. Véase Fernando Bullón, *El pensamiento social protestante y el debate latinoamericano sobre el desarrollo* (Grand Rapids: Libros Desafío, 2013), 120-121.

santidad) traerán consigo un “evangelio completo,” pero “completamente predicado en la jerga dispensacionalista”. Esto suscitará en América Latina una visión separatista en cuanto a *iglesia y cultura e iglesia y política*.²⁷ El grueso del cristianismo evangélico en Latinoamérica manifestará desde entonces una cultura cristiana anti-política, pseudo-monástica, escapista y apocalíptica.

Hoy, después de más de un siglo, sabemos que no heredamos el entendimiento de un evangelio encarnado para transformar nuestro entorno, y esto está genéticamente registrado en el ADN del cristianismo latino de las Américas. Es preciso decir que la empresa misionera sí nos transfirió el mensaje de Jesucristo, sin embargo falló en algo visceral, esto es, en la práctica *encarnacional* de Jesucristo. Esto nos ayuda a entender que nuestras instituciones religiosas tienen en su constitución genética el defecto de una cristología truncada y reduccionista. Según Eduardo Font, un destacado educador bautista latino, la transformación que se buscaba era la individual, no la colectiva, pues ésta se conseguiría con la suma de las transformaciones individuales. De aquí se desprende el hecho de que no se dan con facilidad ministerios integrales en nuestros entornos evangélicos latinos (en Latinoamérica y su diáspora mundial). O sea, el grueso de nuestro cristianismo continental latinoamericano sufre de una cristología truncada preñada de un *evangelicalismo*

27 Sin embargo, la tesis de Lores es que esta conceptualización “apolítica” de las misiones norteamericanas en América Latina se presenta un tanto incongruente, ya que el movimiento de personas entre países conlleva implicaciones políticas significativas (por ejemplo, el hecho que muchos misioneros eran invitados por gobiernos locales creyendo que su arribo favorecería el ambiente político y lo haría más atractivo.) De tal suerte, el verdadero significado de las misiones “apolíticas” era que uno venía a formar parte de los defensores del status quo para delicia del gobernante en poder. Para un análisis más profundo de esta perspectiva véase: Rubén Lores, “El destino manifiesto y la empresa misionera,” 217-218.

estadounidense que cojea a causa de su ética individualista. Por consiguiente, hoy conservamos en nuestro amado continente y su diáspora latina toda una generación de iglesias y ministerios truncados, cuyas éticas individualistas se ven incapacitadas de responder a la realidad total de lo que implica vivir en un contexto post-colonial, y donde las fuerzas globalizantes de la cultura del espectáculo occidental, el consumismo, la tecnocracia, el capitalismo informático, la migración, el desplazamiento, etc., están generando nuevas desigualdades y niveles de pobreza e injusticia en nuestras comunidades donde la iglesia ministra. Se requiere más que nunca una conciencia viva del mundo y una visión teológica que de tejido a la vida social y pública. Sin embargo, la lógica subliminal que predomina en la estructura eclesiástica reza así: *una cristología no-encarnacional aunada a una ética individualista produce una iglesia no-encarnada con una conducta social no transformadora.*

4. Una visión ministerial dos-mundista

Por vivir sumidos en una matriz occidental neocolonial, el líder latino/a y la iglesia se ven atrapados entre dos mundos ficticios que lo/la mantienen alejados de los procesos transformadores necesarios para nuestro tiempo y nuestra gente.

En el primer mundo, se da una iglesia conformada al estatus quo, producto del determinismo socio-político y religioso acomodado a la cultura occidental dominante, donde la norma de lo relevante y lo exitoso es la iglesia anglosajona. Como consecuencia, el músculo ético social de la iglesia latina se atrofia a causa del desuso. Al fin y al cabo, en este imaginario la iglesia

occidental “adulta” es la responsable de la transformación social, no la iglesia “hija”.

En el otro mundo, se da una iglesia triunfalista, producto del mesianismo evangélico norteamericano que ahora está siendo superado por el nuevo mesianismo evangélico latinoamericano de talante global. Los modelos proponentes son usualmente los mega-ministerios y mega-líderes del sur que han ido asumiendo una especie de *Destino Manifiesto Latinoamericano*. Esto quiere decir que la iglesia y la comunidad latina estadounidense están en la mira de los proyectos evangelísticos de varios mega-ministerios latinoamericanos. La propuesta es atractiva: “ahora es el turno de las iglesias latinoamericanas y latinas”. Aquí en el imaginario evangélico de la iglesia latina estadounidense se sueña con “ser tan triunfadora, exitosa y multitudinaria”, como lo son sus hermanas iglesias latinoamericanas que sin ayuda de los anglosajones han logrado no solo subsistir, sino brillar al punto de ir a las ciudades, naciones y culturas del mundo propagando sus visiones internacionales.

Observemos que en este otro imaginario, la iglesia latinoamericana surge como el nuevo pueblo escogido de Dios, llamado a traer avivamiento y transformación al mundo entero. No tengo que contarles acerca de los populares peregrinajes de pastores y líderes latinos/as que viajan constantemente hasta la “Meca” latinoamericana, donde visitan varias mega-iglesias que exhiben sus grandes logros; van para aprender a ser líderes exitosos y multitudinarios. Surge así para la iglesia latina estadounidense una *nueva utopía* del triunfo con la ambición de ser tan “exitosa” como sus hermanas latinoamericanas. El

precio, sin embargo, parece ser otro tipo de subyugación; una *subyugación de contexto* donde se debe pasar por alto la vida de diáspora (*diaspo-ricidio*). El gran problema es que el nuevo evangelicalismo latinoamericano no ha resuelto los problemas antes planteados (mentalidad colonial, liderazgo caudillista, eclesiología reduccionista y visión dos-mundista). A pesar de ello, hay una exigencia ministerial, eclesiástica y económica por parte de influyentes mega-ministerios latinoamericanos cuando es tiempo de compartir sus visiones con las iglesias latinas estadounidenses. Se exige que para poder ser parte de ellos, y tener el mismo grado de éxito cuantitativo-espiritual, se requiere “la copia al carbón, el branding.” Luego de cumplir con éstas exigencias, basta con tener fe para llegar al éxito. “¡Porque el Dios de la iglesia latinoamericana es el mismo Dios de la iglesia Latina!” Se afirma.

Conclusiones

1. La constitución del líder y de la iglesia evangélica latina de las Américas lleva consigo una serie de creencias de conquista y neocoloniales que les impiden ser lo que deben ser dentro de su propio contexto. La iglesia y el líder deben aprender a vivir su propio cristianismo y desprenderse de la matriz de dependencia occidental moderna.
2. La imagen del líder debe descolonizarse y lograr trascender la dicotomía colonial de colonizador-caudillo. Debe experimentar con alternativas bíblicas *post-imperiales* que busquen recuperar a un Cristo trinitario que vive encarnado, que se desenvuelve como agente comunitario de transformación integral

y que renuncia a la violencia como guión de gobierno y desarrollo.

3. La iglesia debe también descolonizarse y encarnarse de lleno en su contexto. Debe aprender a reconocerse como parte del cuerpo social y cultural al cual ha sido llamada a servir. La iglesia no tiene la opción de ser *conquistadora del mundo o colonizadora de la sociedad*, pero debe ser un agente transformador dentro del mundo y su contexto. Para ello debe aprender a ser la iglesia de su pueblo y asumir las narrativas denegadas por la cristiandad occidental: las raíces precolombinas, la africanidad, el pobre, el indígena, la mujer, el niño, el medio ambiente, etc. Debe aprender a ser iglesia latina en el sentido amplio y multicultural de la palabra, no una iglesia con mentalidad colonial, europeizada-o-americanizada, homogeneizada, o asimilada al punto de negar la polivalencia de sus muchas identidades. En todo caso la iglesia tendría que ser, tal como lo vemos desde Hechos 2 hasta el Apocalipsis, siempre polifónica, políglota, pluriforme, mestiza-multicultural, etc. La iglesia de Jesucristo nunca será hija de una sola raza, cultura, nación, etnia, geografía. Siempre será una madre multicultural que afirma y ama a sus hijos de cada cultura, una madre que los ayuda a encontrar, en función de la Santísima Trinidad, maneras de convivir con respeto mutuo, cuidado, justicia y compasión.
4. Todo lo anterior parece indicar que estamos ante la gran necesidad de una profunda re-alfabetización teológica y re-socialización del cristianismo latino de las

Américas (y del mundo). Estamos en la gran necesidad de que el Espíritu del Dios Trino nos guíe por un sendero descolonizador, concientizador, liberador y transformador. Necesitamos que mientras el Espíritu nos transforma, como iglesia, transformemos nuestro entorno, encarnando el mensaje como una práctica social y cultural redentora de Jesucristo en *nuestro contexto, Nuestra América, Nuestro Mundo*.

CAPÍTULO 7

Espiritualidad y Salud Mental en la Comunidad Hispana Dr. Pablo Polischuk

Introducción

En las últimas décadas, la relación entre la espiritualidad y la salud mental ha sido objeto de investigación (e.g., Larson, 1986; Koenig, 1998; Larson, Swyers & McCullough, 1998; Chamberlain & Hall, 2000; Plante & Sherman, 2001; Hill & Pargament, 2003). La Asociación Psicológica Americana (APA) le ha proporcionado un momento de fuerza al movimiento que relaciona la religión, la espiritualidad, y la salud, dedicando una sección especial a tal temática en las investigaciones y en la práctica terapéutica (*American Psychologist*, Enero, 2003). Investigadores hispanos/latinos han contribuido con sus aportaciones, arrojando datos pertinentes a las poblaciones que acuden a los servicios de salud mental (p.ej., De La Cancela, 1985; Baez & Hernandez, 2001; Falicov, 2009). Los resultados de tales investigaciones han mostrado cierta consistencia en los datos logrados, dando a entender una relación positiva entre la espiritualidad y la salud mental.

Las investigaciones hechas en cuanto a religión, espiritualidad, y salud mental han empleado métodos correlacionados, los cuales no implican causación. El hecho de tener respuestas

positivas o negativas en las encuestas no prueba que se ha hallado o definido el mecanismo causativo de tales medidas. Por qué y cómo la salud mental o las aberraciones se relacionan a ciertas prácticas necesita de estudios más sofisticados, basados en paradigmas más elaborados. Por lo tanto, es necesario elaborar modelos que permitan ser asesorados y científicamente comprobados. En la actualidad, los aspectos cualitativos y testimoniales de las experiencias personales y comunitarias son los que dominan el panorama, como así también los estudios comparativos correlacionando las variables. Sin embargo, dado el caso que la correlación es repetida vez tras vez, a criterio del autor se puede obviamente afirmar que la espiritualidad se relaciona a la salud mental en maneras definidas, atestiguadas por los datos demográficos y las innumerables experiencias vertidas en reportes pastorales, asambleas denominacionales y reportes organizacionales relacionados al crecimiento de la iglesia hispana-latina evangélica.

El problema en asesorar la espiritualidad y su relación a la salud mental

Un problema que atañe a las consideraciones espirituales-religiosas relacionadas a la salud mental es la confusión que existe en la definición de términos utilizados a tal fin. Entre las poblaciones cristianas anglosajonas, existen instrumentos para medir el nivel de espiritualidad para asesorar el estado de la persona que busca ayuda terapéutica. Tales medidas no figuran entre los escritos de autores o investigadores evangélicos hispanos. Entre anglos, diez instrumentos para asesorar en forma rápida han sido identificados y sujetos al escrutinio acerca de su validez y confiabilidad en obtener medidas adecuadas de espiritualidad (Greggo y Lawrence, 2012). El problema con tales

instrumentos reside en la falta de seguimiento en cuanto al asesoramiento del significado de las respuestas obtenidas. Las bases y el origen del razonamiento detrás del contenido de las preguntas de las encuestas no siempre han sido definidos. El trasfondo de la historia espiritual de las personas no ha sido delineada o colocada en categorías normativas; tampoco las creencias particulares, las prácticas normativas o las experiencias *kairóticas* (trascendentales, extraordinarias) han sido asociadas a las medidas obtenidas. No se ha provisto en general un trasfondo de las situaciones particulares que dieran a entender la utilización de los recursos espirituales en la iglesia o la comunidad. No se han establecido normas universales aplicables en una manera global a las poblaciones estudiadas, ni a las relaciones entre los logros obtenidos a través de tales instrumentos.

Otra dificultad observada en tales medidas es que las interpretaciones de las respuestas a la diversidad de instrumentos ha sido relegada al criterio de los investigadores, al punto que no existe un patrón o medida base que se aplique en manera equivalente a través de las investigaciones. Agregando a las dificultades mencionadas, el cristianismo hispano-latino evangélico no es un ente homogéneo, más bien carente de coherencia, lo cual hace más difícil el definir la naturaleza y el nivel de su espiritualidad en forma empírica.

En resumen, al definir “espiritualidad” estamos simplemente dando una impresión fenomenológica de la situación, y tales impresiones no necesariamente representan un etiquetado contundente o preciso de la realidad. Sin embargo, cabe decir que la mayoría de las definiciones sociales generalmente siguen tal rumbo. De manera que, al hablar de la espiritualidad evangélica hispana, lo hacemos en forma experiencial, global y

basada en las observaciones a lo largo del transcurso del desarrollo innegable de las comunidades de fe expresadas en términos demográficos y reportada por un sinnúmero de observadores, incluso pastores, reportes anuales de las congregaciones, instituciones y organizaciones denominacionales. Entre las generalizaciones que se derivan de las impresiones, encuestas y conjeturas acerca del papel de la espiritualidad en la salud mental, podemos alegar varias, delineadas a continuación.

La Naturaleza de la espiritualidad Latino-evangélica

Desde los comienzos del movimiento dedicado a la salud mental comunitaria entre hispanos se ha enfatizado la importancia de la religiosidad y la espiritualidad relacionadas a la salud mental entre hispanos –especialmente entre poblaciones mejicanas, puertorriqueñas y cubanas residentes en USA. La espiritualidad ha sido tratada como un ente difuso, sincrético y utilitario, enfatizando la utilización de medios espirituales indígenas en la atención y el servicio terapéutico. Entre tales medios, figuran el curanderismo, los ritos ancestrales, el espiritismo, y las santerías (e.g., Miranda, 1976; Santi, 1997; Friedson, 1970; Rogler, 1998; Falicov, 1999; Sue & Sue, 1990; Comas-Díaz, 2006; Koss-Chioino, 2013). En este capítulo, la espiritualidad es definida en términos más precisos y acertados, ya que en general, para el cristiano evangélico medio, no es un “ente” agregado artificialmente, añadido o acoplado a su ser. La espiritualidad no es una cobertura religiosa externa a su ser, un manto religioso a ser usado los domingos.

Autores hispanos/latinos han dado sus interpretaciones en cuanto a la definición de la espiritualidad. Más allá de ser una experiencia privada, la espiritualidad es la experiencia social y compartida de lo sagrado, o sencillamente expresado, la res-

puesta de las personas a las demandas de la vida (Lara Braud, 2000). La espiritualidad se manifiesta en el afán y la búsqueda de ser reconciliado, acepto, abrazado y validado por la gracia de Dios en una manera integral (García, 2000). A criterio del autor, las definiciones abarcan términos relacionales con Dios y con los semejantes, como así también personales, expresados en términos intrínsecos, experienciales, y actualizados conductivamente como una espiritualidad “demostrada” en términos de carácter y conducta.

La unidad psicoespiritual de la persona es considerada un factor ontológico y primordial, expresado en dimensiones tales como el acercamiento, apego y comunión con Dios (una relación personal), con sensaciones fenomenológicas y afirmaciones cognitivas-emotivas de la presencia de Dios en la vida cotidiana. Nociones de trascendencia personal, expresadas en un descentrado servicial hacia otras personas, y la pertenencia a una comunidad espiritual (considerada una familia de fe), son aspectos definitivos de tal espiritualidad (comparar con los escritos de Hall & Pargament, 2003; Lawrence, 1997; Sorenson, 1994; Hall & Edwards, 2002).

La presencia de Dios y su guía son dimensiones espirituales de importancia, y tales factores se relacionan más acertadamente a la salud mental que los términos globales denotadas con alusiones a religiosidad. En breve, la espiritualidad ontológica-relacional es manifestada, realizada, actualizada, y ejemplificada en carácter y conducta cotidiana, entrelazada y arraigada en relaciones humanas íntimas: conyugales, familiares y comunitarias (como miembros de una familia de fe, el Cuerpo de Cristo viviente y local). En casos registrados en los cuales la relación entre religiosidad y salud mental ha sido ne-

gativa, las prácticas (consideradas nominales, utilitarias, aberrantes o distorsionadas) han causado más daño que bienestar –la creencia en un Dios castigador, sujeto a las demandas del ser humano, el empleo de la religión como medio utilitario o las prácticas híper-religiosas o cultistas (e.g., Chamberlain & Hall, 2000; Larson & Larson, 2003).

Las creencias expresadas y la conducta desplegada por la comunidad evangélica en general permite una definición de espiritualidad que emerge y se deriva de los siguientes factores:

- ✦ Para el evangélico hispano-latino Dios es real, viviente y en operación –un Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo: no una fuerza o influencia, pero una Trinidad que trabaja en conjunto y actúa en manera salvadora, redentora, sanadora y libertadora, llenando de poder y otorgando dones a los componentes de iglesia
- ✦ El significado en la vida que la fe viviente provee. Un metanarrativo significativo incluye creencias básicas (en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; la iglesia como familia de fe, el matrimonio como un pacto ante Dios, etc.), las cuales afectan creencias globales (justicia, equidad, reciprocidad, respeto, mutualidad, honor, dignidad, etc.) que se expresan en temáticas que subrayan los ideales, las metas y el estilo con significado en la vida. Tales sistemas de significado son lentes a través de los cuales las personas se orientan en su existencia
- ✦ La iglesia local es una expresión del Cuerpo de Cristo viviente, una comunidad compenetrada

como familia de fe, en la cual las personas en muchos casos (especialmente provenientes de familias disfuncionales, disgregadas y carentes de espiritualidad actualizada) se relacionan con más afinidad aún que los sistemas naturales basados en lazos carnales

- ✦ Las personas asisten a los cultos semanalmente (a veces más de una vez, dado el énfasis a varios ministerios dedicados a grupos específicos -damas, caballeros, niños, etc.) aparte de tener reuniones especiales de carácter educativo, social, o evangelístico
- ✦ En su gran mayoría, los creyentes mantienen que la Biblia es la Palabra revelada de Dios, infalible guía de fe y conducta. La lectura asidua es practicada, con memorización, lecturas públicas y alusiones a textos entrelazadas entre coritos e himnos durante los extensos períodos congregacionales dedicados a la alabanza grupal
- ✦ La oración es considerada una conversación real, un diálogo con Dios, cuyo contenido da lugar a la confesión, a la acción de gracias, a las peticiones, a la adoración, a los lamentos, etc. Las oraciones diarias caracterizan a la población; aparte de la dedicación asidua personal, se da énfasis a la oración en conjunto. En muchas congregaciones, reuniones semanales especiales son dedicadas a tal fin, como así también tiempos de oración “ante el altar” (definido como el espacio al frente del salón dedicado al servicio, cercano a

la plataforma donde el púlpito comúnmente está ubicado). En tales ocasiones, se ora por los enfermos, por los atribulados, y por las vicisitudes y peripecias por las cuales las personas atraviesan. En congregaciones carismáticas o pentecostales, la imposición de manos de líderes espirituales es comúnmente empleada, a veces con la unción de aceite acompañando la oración de fe (una manera de objetivar el poder del Espíritu Santo impartido en manera concreta a la persona en necesidad, actuando como expresiones humanas del Dios sanador). También hay intercesión por familiares y amigos (tenido y presentados como “presentes en ausencia” ante Dios). En muchas maneras, tales momentos “kairóticos” dan lugar al desahogo de las penurias, a la catarsis, a la liberación mental, al alivio del estrés y al refuerzo emocional de las personas

- ✦ El énfasis en la conversión. Los datos suministrados revelan que un 51% de los evangélicos hispanos-latinos son convertidos y un 43% han sido Católicos antes de su cambio (Pew Hispanic Research Trends Project, 2012). La conversión de una persona a Cristo es algo que motiva al cambio de mente y corazón, de creencia y práctica, de religión a una relación personal. Involucra no solo el abandono de una religión que a su criterio ha sido considerada inoperativa, caracterizada por expresiones rituales, ceremoniales, formales y carentes de poder para transformar la vida en pecado, sino también el desafío de crecer de nue-

vo siendo socializada por la Palabra de Dios y por el Espíritu Santo, a través de ministros capacitados a tal fin educativo y discipulador.

- ✦ En su mayoría, los evangélicos hispanos-latinos se identifican con la creencia en un Dios que hace milagros –tales maneras extraordinarias efectuadas por Dios pueden ocurrir en el presente, y se espera que Dios intervenga sobrenaturalmente en la vida de los creyentes necesitados de salud –sea física o mental. Debido a tal afirmación, la presencia de la enfermedad es vista como un resultado de falta de fe, o como castigo de Dios por algún pecado; aún así, de acuerdo al nivel de sofisticación o de flexibilidad doctrinal, se da lugar a la posibilidad de no tener una explicación directa del significado o la presencia del mal (de causa-efecto) y se acepta la enfermedad como medio educativo, de corrección o de glorificación a Dios (el sufrir puede ser redefinido como algo que se aguanta por la causa de Cristo).
- ✦ La creencia en la segunda venida de Cristo por su iglesia es un recordatorio a los feligreses acerca de su necesidad de “velar y orar” para estar preparados para tal encuentro. Tal vislumbre escatológica condiciona y cataliza la conciencia plena, llegando a ser una variable que interviene en todos los pormenores que atañen a una vida que enfatiza la santidad (abandono de maneras pecaminosas de ser y actuar, y dedicación al servicio de Dios en limpieza, honestidad y esmero),

la responsabilidad en el trato a los semejantes, en el conducirse en los negocios, etc.

De tales creencias y prácticas se deriva una definición de espiritualidad que aparece como siendo personal, intrínseca, y central a la vida del ser, enmarcada en un contexto comunitario. Las encuestas de Pew revelaron que un 82% de hispanos-latinos evangélicos convertidos aludieron al deseo de una experiencia directa y personal con Dios como la causa de su nueva fe. Tal fe se considera intrínseca, personal y actualizadora, reflejada en maneras prácticas cotidianas que se desarrollan concretamente en un servicio intrínseco, con conciencia plena y abnegado –primeramente a Dios –caracterizado por una experiencia pasional, que va más allá de los ritos, las costumbres robóticas y de las ceremonias consideradas religiosas. Luego, a los semejantes, considerados hermanos y hermanas en una familia de fe, y dedicados al servicio de las personas que aún no pertenecen a la comunidad (considerados incrédulos, inconversos) con el fin de proselitizarlos hacia el “camino verdadero.”

Desde una teología Paulina, la definición de espiritualidad es derivada de su expresión a los Corintios (1 Cor 3:1) donde los llama “*sarkikos*” (seres carnales o bajo el dominio de su estado natural pecaminoso) en contraposición a su expectativa y deseo de definirlos como “*peumatikos*” (“seres espirituales” en sujeción hacia, o viviendo bajo los auspicios y el poder del Espíritu Santo en su vida cotidiana y relaciones). Aquellos “*pneumatikos*” que viven “de acuerdo al Espíritu” (Rom 8:5) alinean sus intenciones, estilo de vida y conducta de acuerdo a los principios delineados y provistos por Dios, siendo guiados por el Espíritu en su entendimiento y derrotero (Rom 8:12-14). En la opinión del autor, tales factores son dimensiones

espirituales que se relacionan más acertadamente a la salud mental de las personas, comparadas a las medidas externas de religiosidad.

En resumen, la espiritualidad es parte ontológica del ser en desarrollo, una “propiedad” que emerge como un conglomerado de rasgos de personalidad emanados desde las sub-estructuras esenciales del ser interior. La espiritualidad es un constructo que denota la síntesis integral de estructuras, procesos y eventos animados por el Espíritu Santo en coparticipación con el espíritu humano (su ser interior, expresado en términos de mente, corazón y voluntad); los rasgos característicos de tal espiritualidad son efusividades del ser –algo intrínseco, tácito, personal que es observable, demostrado como un fruto visible, operacionalizado en términos de carácter ético-moral y conducta personal, interpersonal y social.

Factores Considerados Como Agentes de Salud Mental

Los factores que a criterio del autor entran en juego en el desarrollo de la salud mental en la comunidad evangélica Hispana no son elementos aislados ni definidos en términos simplemente religiosos. Se consideran como elementos existencialmente entrelazados en las vidas de las personas, parejas o familias que componen la comunidad. Tales agentes deben ser considerados en relación la premisa básica que establece la necesidad de una conversión personal hacia Jesucristo, con evidencias de un cambio de vida radical que involucra el abandono de la vida antigua (considerada en términos negativos) y el desarrollo de una vida basada en los principios de las Escrituras. Aquellos nacidos en hogares evangélicos, desde niños crecen dentro de tal marco de referencia con la expectativa de seguir el mismo camino. Luego de tal premisa siendo estab-

lecida, los elementos saludables que atañen a tales personas pueden ser catalogados de la siguiente manera:

1. *El factor relacional*. En el ámbito secular, en las últimas tres décadas se ha enfatizado el factor relacional –en lo psicoanalítico (Greenberg & Mitchell, 1983), la relación de y la teoría del apego con un enfoque hacia las representaciones internas que emergen en el infante y sus progenitores (e.g., Fonagy, 2001; Main, Kaplan & Cassidy, 1985). Los lazos interpersonales que emergen y se consolidan a través de las experiencias familiares han desplazado el énfasis individual Freudiano. En su lugar, la relación entre objetos (personas) ha sido enfatizada. Hall (2004) ha postulado una teoría acerca de las representaciones interpersonales implícitas, consideradas básicas al desarrollo del ser humano en su contexto social. Hall afirma que las personas son motivadas principalmente y se desarrollan dentro de un contexto relacional significante. Los hispano-latinos evangélicos han dado mucho énfasis a tal factor en maneras innatas, y culturalmente sintónicas.

El autor afirma el papel del padre en la dirección, el liderazgo espiritual y la provisión de protección, seguridad, formación de carácter y conducta en los hijos, como así también su rol de esposo abnegado, amoroso, y fiel compañero de su pareja. Al mismo tiempo, el papel elevado que la madre desempeña en el desarrollo del ser dentro del contexto Hispano es innegable. Es de notar que el desarrollo de la persona ha sido enfatizado en relación a la función de la madre quien, en manera de “espejo”, provee al infante la retroalimentación perceptiva constante de sus observaciones, dando forma a la adquisición de su propia identidad o definición de ser. Las investigaciones en el campo de la neurobiología interpersonal realizadas durante

la últimas décadas han enfatizado la función que realizan las “neuronas espejos” en el cerebro humano, las cuales permiten la resonancia mutua y el alineado emocional entre personas que se relacionan estrecha e íntimamente de manera asidua (Beebe & Lachmann, 2002; Stern, 1985; Schore, 1994; Siegel, 1999). Las emociones primarias interactivas afectan el desarrollo pre-verbal del infante, y son codificadas por el sistema evaluativo orgánico de manera automática, o pre-conscientes, para luego ser llegar a ser consolidadas en la memoria en forma consciente y verbalizadas (Bucci, 1997).

La neurobiología interpersonal ha arrojado mucha luz acerca del papel que las interacciones positivas entre los seres humanos juega en el desarrollo del cerebro, sus estructuras y funciones, en base a los efectos registrados a nivel básico –postulando circuitos neurales que a manera de “espejo” reflejan interiormente la realidad externa al infante procesador. Muchos procesos paralelos con funciones distribuidas entran en juego, mas allá de las percepciones cognitivas o racionales. Siendo que tales procesos toman lugar y dan forma a las conexiones dendríticas que forman los circuitos neurales sin que el ser en desarrollo tenga conciencia de lo que sucede en su “fuero interno,” es de notar que aún cuando la persona no pueda explicar qué es lo que sucede, y cómo tal proceso se desarrolla, el resultado es el mismo: El ser es afectado en su mente-cerebro a través de las interacciones interpersonales asiduas.

Esta noción nos permite reforzar la ventaja de enfatizar una cultura sistémica redefinida y renovada, en la cual el afecto paternal de ambos –padre y madre, es necesaria en cuanto a la expresión asidua de las emociones positivas y el esmero demostrado en reforzar las afiliaciones que caracteriza el ideal

de las familias hispanas evangélicas en criar hijos “en el Señor”. Cabe decir que, a pesar de no ser necesariamente sofisticadas en su aspecto científico, las familias humildes hispano-latino-evangélicas, guiadas intuitiva, o espiritualmente, hacen lo necesario y debido en cuanto a la formación de vidas cuyo carácter y conducta son saludables, basados en las Escrituras, en el amor a Dios, y el amor a su semejante en comunidad.

2. *La familia hispana evangélica: Base de espiritualidad.* La familia hispano-evangélica procura atender al hecho de ser definida por Dios y estar encuadrada en las Escrituras. La espiritualidad nacida de tal actitud promueve la salud mental en las relaciones humanas –el matrimonio, la familia, las amistades. Las culturas hispanas/latinas, a pesar de sus idiosincrasias, tienen muchos ideales en común: el énfasis colocado sobre el respeto, el honor y la dignidad hacia las personas mayores, el cuidado y la protección de los niños, y el fomento de la confraternidad de la familia dentro de la comunidad creyente. En general, los miembros de tales comunidades son motivados a ser y actuar en el contexto de relaciones significativas. Los cónyuges y miembros de una familia son instados por sus líderes eclesiásticos a ser imitadores de Dios como hijos amados, buscando conducirse en maneras que siguen a los patrones escriturales. Así como Dios ha tratado al ser humano –en una manera unilateral, incondicional, proactiva, llena de gracia, de misericordia, con perdón y olvido de los yerros, invistiendo con poder y renovando su pacto– así también maridos, mujeres, padres e hijos deben seguir sus pisadas. Tales dimensiones califican la espiritualidad práctica e interpersonal aplicable a las relaciones y a la resolución de sus conflictos conyugales y familiares. A pesar de vivir basados en los valores éticos y morales derivados de la Biblia, la realidad de tener que lidiar

con personas que cometen faltas a menudo demandan ciertos procesos: El arrepentimiento, el remordimiento, la pesadez por haber cometido errores, la confesión, la restitución, el restablecimiento de alianzas matrimoniales, etc. Tales factores son vistos como posibilidades encuadradas en términos emocionales-espirituales a ser enfocados en la pastoral de las comunidades Hispánicas evangélicas.

Dentro del marco de referencia de la cultura hispano-latinoamericana en USA, la comunidad evangélica ha sido funcional en la redefinición del papel del hombre como padre y marido, apuntando al prototipo ideal –Jesucristo, y al Padre como el dador de un Nuevo Pacto, con la consigna de ser imitadores de Dios como hijos amados, y de andar en amor. Se le ha dado el mandato de amar a la esposa como Cristo amó a la iglesia (siendo unilateral, incondicional, proactivo, lleno de gracia y misericordia, invistiendo con poder, invitando a la intimidad y renovando su pacto continuamente) y dar su vida por ella. El criar hijos en el Señor y ser ejemplo en carácter y conducta subraya la responsabilidad del hombre a ser la persona que Dios (no la cultura popular-real) manda ser. Tal aspecto es un factor muy esencial e importante en la cultura latino-evangélica, la cual promueve la salud mental de las familias que se basan en las Escrituras, dependen del Espíritu Santo, viven de acuerdo a los principios de un nuevo pacto, y son capaces de establecer y reforzar una nueva sub-cultura, *redefinida* en sus bases e interacciones familiares.

3. *Una redefinición de ser.* El ser espiritual es un ente redefinido cuyo significado va más allá de la cultura– hispano en USA. La “nueva” imagen, estima y eficacia personal del ser se encuentra en el ser definido por Dios. El ser *formado* por Dios,

deformado por el pecado, ha sido *re-formado* y experimenta el proceso de ser *transformado* a través de su coparticipación con el Espíritu, y su devenir (llegar a ser) es *conformado* a la imagen de Jesucristo. El ser arraigado en Dios se considera la base más firme desde la cual parten todas las deliberaciones acerca de su naturaleza, dignidad, libertad, investidura, dotes, relaciones, etc. Tal base provee los ingredientes para elaborar la definición máxima de la persona hispana: “en Cristo” como hijo/a de Dios, heredero/a de su reino; más allá de su cultura, estado socio-económico, sofisticación, haberes, o logros. El apelar a tal terreno de existencia se considera la base fundamental de la salud espiritual, emocional y física del ser. El ser “nacido de nuevo” a través de una conversión hacia Dios permite el “crecer de nuevo”. El forjado de carácter y conducta basados en las Escrituras, provistos de poder a través del Espíritu Santo, es ayudado a través del discipulado bajo el ministerio de pastores, educadores, y líderes, quienes proveen consejo, guía, dirección e intervención en casos de problemas tanto personales como interpersonales entre parejas, familias, y amistades.

En cuanto a la personalidad, la espiritualidad promueve una imagen adecuada –el ser hechos a la semejanza de Dios y realizar, actualizar y compartir su presencia en el aquí y el ahora, con miras a un mejor mañana; afianza la estima propia –el ser aceptos y validados, el pertenecer a una comunidad sana, y la eficacia propia –el tener oportunidades de actualizar sus dotes, sus dones, o sus esfuerzos en hacer buenas obras. También establece límites adecuados (delineaciones del ser, definido en términos culturales pero también “en Cristo”) y afianza la asertividad (provee pautas positivas de hablar la verdad en amor, proporciona poder al ser para declarar, definir, argumentar, etc. sobre bases firmes y saludables).

Los efectos de la conversión, es decir, el cambio radical de mente y corazón, animan a la reestructuración de la persona a nivel ontológico, procesador (cognitivo-emotivo-motivacional) y conductivo. La resocialización que toma lugar dentro de una comunidad basada en principios bíblicos provee un marco de referencia (límite o demarcación y definición); es una redefinición de la imagen, estima y eficacia personal de ambos, hombres y mujeres. El Espíritu liberador que anima a la salud mental de ambos, hombres y mujeres Hispano-evangélicos es digno de mencionarse. En la cultura hispano-latina, al hombre (sea padre o marido) se le ha dado una autoridad “delegada” (por Dios y por la cultura vigente), muchas veces “proyectada” (como que tiene autoridad cuando no necesariamente la tiene o demuestra) sin necesariamente reclamarle una autoridad “lograda” –adquirida o conseguida a través de un carácter y una conducta ejemplar. Se han dado muchas concesiones para hacer su propia voluntad, como algo innato, natural y esperado. En las comunidades evangélicas, el estereotipo del machismo del hombre es redefinido hacia una imagen que conlleva definiciones del ser y el hacer supeditados al Espíritu Santo, el cual promueve el desarrollo del carácter y la conducta caracterizados por el amor, la paz, la mansedumbre, la benignidad, la bondad, la fe, la esperanza y el dominio propio (Gál 5:22-23). Tales cualidades son factores que arrestan o impiden el desarrollo de situaciones de negligencia, abuso o violencia doméstica.

Las cualidades de carácter y conducta mencionadas no necesariamente desmerecen su hombría, su liderazgo o su capacidad de proteger, sostener y guiar a la familia. Al contrario, aumentan su capacidad de imitar el modelo escritural. Llegar a ser semejante a Jesucristo en sus múltiples líneas de base se considera la meta mayor que anima al hombre en sus

relaciones humanas –maritales, familiares y comunitarias. Los modelos bíblicos llegan a ser ejemplos dignos de imitación: El padre fuerte, amoroso, cuidador y protector; el hermano mayor que nunca desampara a sus hermanos menores; el hijo obediente que agrada al Padre; el marido fiel que da su vida por su esposa y provee para su bienestar y felicidad. Tales aspectos fomentan la salud mental.

Por otra parte, el empuje, capacitación e investidura de la mujer como persona que es animada, es encomiada a actualizar sus potenciales como heredera del reino de Dios, dotada de los dones del Espíritu e investida para realizar su libertad en maneras concretas. La cultura hispana tradicionalmente ha enfatizado el papel de la madre como guía espiritual, proveedora de normas éticas y morales, abnegada en su dedicación y esmero hacia sus hijos, tolerante hacia su marido machista, lista al sufrimiento y aguante. Vicariamente es definida como la redentora de la familia. En fin, la cultura tradicional ha enfatizado el rol de la mujer como una imitadora terrenal de la Virgen María. La cultura posmoderna ha derribado muchas de las premisas mencionadas, con la liberación de la mujer pujante reclamando sus derechos y libertades. Las comunidades evangélicas, por otra parte, han enfatizado la liberación de la mujer “en Cristo” con aspectos positivos sin desmerecer el papel del hombre. También, la mujer es dada la oportunidad de lograr satisfacer sus metas en las múltiples avenidas a su alcance –educativas, académicas, profesionales, y ministeriales.

La mujer en la comunidad hispano-latino-evangélica experimenta una gama de posibilidades, dada la variedad de expresiones sub-culturales existentes, desde las tradicionales hasta las posmodernas, o desde los ambientes jerárquicos que aún la

reducen a un papel secundario hasta los igualitarios que permiten su paridad social y espiritual. Muchas oportunidades en las comunidades de fe existen para que la mujer se prepare y ejerza el ministerio, sirviendo a Dios y a la comunidad en maneras más contundentes. El hecho de ser recipiente del mismo Espíritu y de participar activamente en los servicios de la iglesia, de ejercer cargos ministeriales y administrativos, de participar en conjunto con su pareja en realizar objetivos espirituales y concretos dentro de la comunidad, son factores que elevan, sostienen y refuerzan su salud mental. Tales factores elevan la imagen, la estima y la eficacia propia de la persona, quien puede tener mejores bases para enfrentar los aspectos de la vida cotidiana que afectan a muchas mujeres latinoamericanas en USA tales como la depresión, la ansiedad, las reacciones a los traumas.

3. *La espiritualidad hispano-evangélica no es impersonal ni esotérica, sino más bien, se basa en la dependencia del Espíritu Santo, no como una fuerza impersonal sino como una persona, miembro de la Trinidad, presente y actualizador de la salud del ser. El Espíritu es definido como el Paracleto, uno llamado a nuestro lado para ayudar en todo tiempo. El Espíritu provee dones para servir, y produce frutos de carácter en la vida del creyente; da poder para vencer las tentaciones y de vivir una vida libre de vicios, maldades y pecados. El Espíritu renueva la mente y el corazón del creyente, de modo que sus procesos cognitivos (pensar, razonar, atribuir significado a la realidad, aprendizaje, memoria, etc.) y emotivos (sensibilidad, afecto, empatía) pueden ser alineados con la voluntad de Dios, adquiriendo conocimiento, perspicacia, entendimiento y sabiduría en conducirse según la vida que agrada a Dios. La motivación y el deseo de servir a Dios y al prójimo reciben el auge del*

Espíritu, quien provee fervor, celo y pasión para vivir más allá de la mediocridad. Cabe decir que tal agente de salud emocional es percibido, captado y compenetrado a diferentes niveles en la comunidad, con varios resultados que parecieran estar relacionados al nivel de entendimiento, sabiduría, dedicación consciente y actualización de potenciales posibles en tal coparticipación divina-humana.

El “orar en el Espíritu” (una especie de abandono consciente, dejando a un lado sus propios esfuerzos y “arrojarse” hacia el Paraclete, quien puede traducir las expresiones humanas en una forma más adecuada, pronunciada o resonante ante el Padre) promueve la fe de la persona. En tal caso, la persona da una especie de “salto de fe” confiando que su intercesor hace una mejor conexión y que, de alguna manera que sobrepasa su entendimiento o escrutinio racional (sin ser irracional, sino supra-racional) trae una respuesta a ser discernida por la fe, pare luego descansar sobre tal base confiando plenamente en el la persona, el proceso y el logro. Existencialmente, el verse a uno mismo tratando con Dios desde un plano más elevado momentáneo provee una perspectiva temporal a las vicisitudes, pormenores, problemas o dificultades por las cuales las personas atraviesan en sus vidas cotidianas. No se trata de fomentar ilusión, ficción o autosugestión, sino fe en un Dios verdadero y real quien contesta la oración. Tal momento es una especie de inyección de poder, capacitando a las personas a enfrentar la vida luego de experimentar tal investidura espiritual.

4. *La iglesia como una comunidad sanadora.* El pertenecer a una comunidad es un factor importante. En este caso es la iglesia local donde las personas son compenetradas en familia espiritual, con límites, roles, servicios, soporte, sostén y con-

texto positivo para el desarrollo y el mantenimiento de la salud espiritual y emocional. La conducta interactiva y el ambiente familiar de los encuentros congregacionales fomentan la fe, la esperanza, la caridad, el hacer buenas obras, el alineado de la vida de acuerdo a principios éticos y morales, además de asesoramiento, corrección, refuerzo positivo, y el afán de mejorar. Esto es la santificación, visto como un proceso paulatino que involucra la transformación de la persona “nacida de nuevo” y el ser conformado a un prototipo mayor, es decir, Jesucristo, el modelo de la humanidad.

La salud mental de las personas recibe apoyo, refuerzo y sostén a través de las relaciones íntimas intactas, dentro de una familia que, se espera, sea funcional. Los embates a los cuales los matrimonios y las familias han sido y son expuestos afectan a sus sistemas de interacciones y conllevan un sinnúmero de problemas, como la falta de apego, hogares dirigidos por madres solteras, carencia de modelo paternal, negligencia, abusos observados entre progenitores, relaciones precarias intermitentes y carencia de estabilidad conyugal.

Las personas que pertenecen a una congregación asisten a las reuniones primero para rendir culto a Dios. Se comprometen también a prestar servicios a la comunidad y participan de las actividades sociales; desarrollan más y mejores relaciones interpersonales saludables y significativas. La participación en los servicios y actividades grupales provee un contexto dentro del cual la persona experimenta una definición social positiva, recibe apoyo y refuerzo y consolida su salud mental. El grupo de apoyo, es decir, la asamblea, o comunidad de personas de fe y de valores compartidos, funciona como marco de referencia, apoyo, refuerzo y desafío, lo cual afianza, valida y da un senti-

do de pertenencia a la persona. El compartir las cargas es algo innato en la teología neo testamentaria (“los unos a los otros” figura 52 veces en el N.T.), la cual es reflejada en la comunidad de fe hispano-evangélica.

Así como hace falta gente para enfermarlo a uno, hace falta gente para sanarlo. La cultura Hispana por intuición ha hecho lo debido en cuanto al énfasis hacia el contacto positivo, el apego, la importancia de la familia y la atención y el cariño brindado a sus hijos, a pesar de no tener todos los recursos sofisticados a su disposición ni estar consciente del proceso. Los principios organizacionales implícitos en el desarrollo del ser dentro de un apego seguro proveen una base para el funcionamiento psicológico-espiritual. Se postula que cabe la posibilidad de que un nuevo comienzo tome lugar en los casos en los cuales han ocurrido desvíos, distorsiones, aberraciones y abusos que fomentaron cierta patología o enfermedad mental, y tal desarrollo deforme y llega a ser disfuncional, aberrante, o psicopatológico. La comunidad evangélica Hispana enfatiza la conversión por medio del arrepentimiento (*metanoia*=cambio radical de la mente, los procesos cognitivos-emotivos y motivacionales), la cual permite el desarrollo de un nuevo estilo de vida.

Una nueva socialización entra en juego a través del atento y dedicado esmero de parte de “agentes de cambio” (ministros, siervos) que enseñen un nuevo camino, un nuevo rumbo y cadencia en el vivir. Es de esperar que el discipulado es proporcionado por un ministerio ejemplar que permita el aprendizaje cabal y consciente a través de un modelo que utiliza sabia y debidamente la Palabra para proporcionar normas de vida en cuanto a carácter y conducta, La sanidad emocional se correlaciona a tal nuevo estilo de vida, actualizado bajo el tutor máxi-

mo, el Espíritu Santo, quien es postulado como el agente que proporciona energía y poder, quien enviste las funciones cognitivas, emocionales y volitivas del ser y actúa desde una postura ontológica, intrínseca, promoviendo los procesos reguladores y moduladores que fomentan el dominio propio del ser.

5. *Espiritualidad basada en las Escrituras.* La espiritualidad hispano-evangélica, en su esencia, no se basa en la introspección mística, ni en un autosugestivo solipsismo o ensimismamiento, sino que es derivada del entendimiento y el obedecer a las Escrituras como guía, y la dependencia del Espíritu Santo para actualizar en tal dimensión. Las Escrituras son un ente esencial en la comunidad. La Biblia es tomada como fuente de salud, guía, sostén y marco de referencia para el desarrollo de un estilo de vida saludable. Más aún, la Biblia es considerada como un agente de salud espiritual y cambio positivo. El ser humano ha recibido de Dios lo necesario para su desarrollo espiritual y emocional. Las Escrituras proveen pautas y dan a entender el designio divino en el cual la persona que cree es definida, desde su conversión hasta su encuentro eterno con Dios. Tal derrotero lo coloca en un marco de referencia saludable. Dios le imparte de su Espíritu Santo y le da pautas en las Escrituras acerca de quién es, qué es lo que debe hacer y cómo se debe relacionar con otras personas dentro de un marco de referencia superlativo: Tiene normas de vida que han sido diseñadas para vivir una vida abundante. La espiritualidad se considera una afinidad con el Dios creador, redentor y sustentador, quien está al acceso del creyente que se acerca con fe para dedicarse en pleno a cumplir su voluntad, con promesas de vida abundante al hacerlo. *Se espera que tal vida abundante se refleje en su salud mental.*

6. *La espiritualidad hispano-evangélica apela a la oración como diálogo.* Tal diálogo es utilizado en forma personal y comunitaria. El autor ha provisto un paradigma del ser como un ente dialogante, capaz de relacionarse con Dios, su prójimo, y consigo mismo (Polischuk, 1996). En lugar de apelar a rezos repetitivos, el hispano-evangélico apela al diálogo directo con Dios, utilizando la oración en su varios aspectos –adoración, acción de gracias, confesión, intercesión, petición, lamento, etc.– como respuesta a muchas circunstancias adversas personales y familiares (Harris, et al., 2005). La oración se considera también una expresión positiva de reconocimiento a la ayuda y el poder de Dios. En sus respuestas a las investigaciones realizadas con personas menos aculturadas en USA, las mujeres de habla hispana reportaron que las prácticas religiosas son muy importantes, asociadas a su necesidad del manejo del estrés y sus respuestas a los desafíos migratorios (Arredondo et al. 2005).

7. *El concernir social: Orientación y enfoque hacia su prójimo.* La espiritualidad fomenta y corrobora la salud mental de las personas al reducir su egocentrismo y desarrollar su sentido de pertenencia a un grupo, a una comunidad. La persona reconoce y acepta el desafío de negarse a si misma y lograr un sentido de conexión con Dios y sus semejantes. Gratitud se expresa por ser redimida – perdonada, libre, investida de fe y esperanza – demostrando tal afinidad con Dios en actitudes y conducta positiva. No se trata de independencia (un factor que pareciera describir a la cultura predominante en USA), ni tampoco codependencia (una etiqueta a menudo derogatoria hacia las personas consideradas demasiado entrelazadas y apegadas a su familia, reforzando alianzas disfuncionales). Se trata de interdependencia, una especie de *pericoreisis* (*peri-coreisis*: una coreografía, danzando juntos en armonía, desplegada dentro de

un perímetro o marco de referencia adecuado) semejante a la relación dentro del marco de la Trinidad. La espiritualidad se manifiesta en formas concretas, con atención y concernir hacia las personas necesitadas: El descentrado del creyente se vierte en la capacidad de “estar ahí” como voluntario para suplir la necesidad de otras personas. Los evangélicos hispano-latinos reportan que ellos se prestan a dar más servicios sociales que sus contrapartes católicos (Pew Hispanic Research Trends, 2012). En sus repuestas a cuestiones acerca de haber prestado ayuda, el 56% reportó que lo hicieron hacia grupos de su iglesia, el 29% hacia las escuelas de su comunidad, y un 35% hacia la comunidad en general. El dar más que el buscar recibir es una forma de asesorar el nivel de salud mental positiva, manifestada en actitudes y conducta descentrada.

8. *La espiritualidad hispano-evangélica enviste al ser con la capacidad para la lucha.* Las personas espirituales que practican la devoción, la meditación, y la oración, reforzados por una comunidad estrecha, continuamente se nutren y refuerzan en sus capacidades de practicar la presencia de Dios por fe en medio de sus desafíos cotidianos. Además, tienden a tener una mejor capacidad para enfrentar, sobrellevar y vencer situaciones desafiantes, impactantes o devastadoras. En alguna manera metacognitiva, logran vislumbrar sus vidas dentro de un contexto mayor, de un propósito superior, permaneciendo en conexión con Dios, quien tiene todo el control de las circunstancias, y el cocimiento de todas las cosas como existiendo bajo su voluntad. El enfrentar las peripecias de la vida con tal conciencia plena hace que las personas “no se ahoguen en un vaso de agua” sino que tengan una perspectiva mejor del cuidado de Dios. El estar asidos de Dios permite una mejor postura para ejercer un mejor manejo del estrés, y afrontar las

pruebas, enfermedades y aflicciones. Las personas que tienen fe, oran y esperan en Dios tienden a recuperarse más rápido en su convalecencia,, tal como se ha demostrado por varios estudios (e.g., George, Ellison, & Larson, 2002; Powell, Shababi & Thoresen, 2003; Oman, & Thoresen, 2005). La espiritualidad expresada en términos de fe, esperanza, optimismo y confianza puede ser vista como un factor en el establecimiento de nuevas estructuras y procesos cognitivos-emocionales positivos. Los pensamientos, razonamientos, atribuciones de significado, percepciones, juicio, decisiones voluntarias, control, y modulación de las emociones pueden ser moderados, regulados y llegar a ser enmarcados en un contexto positivo, lo cual subyace al desarrollo de actitudes y personalidad sanas.

9. *La espiritualidad hispano-evangélica promueve hábitos saludables*: El énfasis acerca de una vida sana, libre y consciente de ser vivida ante Dios es algo innegable en las comunidades –la santidad como meta que subraya el desecho de los vicios, la infidelidad, el abuso, y otros pecados que arruinan el carácter, la conducta y las relaciones. Por otra parte, la santidad fomenta la adquisición de buenas costumbres; estimula el crecimiento en fe, en empatía y amor; y promueve servicio a Dios y a los semejantes. En resumen, las expectativas vigentes en las congregaciones fomentan un estilo de vida que promueve, apoya y refuerza los hábitos saludables, evitando o mermando las sustancias adictivas (alcohol, tabaco, drogas) o las ataduras de los juegos de azar, las infidelidades y adicciones sexuales (Mahoney, Carels et al., 2005). La santidad del cuerpo –considerado templo del Espíritu Santo, enfoca hacia el cuidado, mantenimiento y respeto por el ente físico que expresa al ser en maneras concretas y relacionales (Dull and Skokan, 1995; Pargament and Mahoney 2005). El rechazo de lo nocivo, tó-

xico, adictivo o destructivo es algo normativo entre los feligreses –a veces enmarcado en tonos legalistas. Para balancear los factores considerados negativos en relación a la salud mental, se debiera enfatizar a la misma altura los aspectos positivo: el ejercicio corporal, la nutrición, el aseo, el relajamiento corporal y el esparcimiento.

10. *La espiritualidad hispano-evangélica promueve una perspectiva escatológica.* La mayoría de los evangélicos hispanos creen que Jesucristo retornará pronto a la tierra. El “rpto” (los cristianos fieles serán “arreatados” antes que vengan los juicios de Dios sobre la tierra) es una enseñanza fundamental entre muchos grupos. En tal caso, el futuro acondiciona al presente, a juzgar por el énfasis atribuido a la Segunda Venida por medio de la predicación y enseñanza que lo recalca como el destino, la meta o el “punto omega” final hacia el cual la existencia se dirige. El tener en mente que cada creyente dará cuentas a Dios de su mayordomía terrenal hace que las personas se comporten con más cuidado, responsabilidad y consciencia en su estilo de vida. La vislumbre de tal encuentro futuro provee enfoque, rumbo y cadencia al andar cotidiano bajo el sol. Tal convicción ayuda a mantener la fe, la esperanza y el aguante en tiempos difíciles. Condiciones temporales tales como la depresión, la ansiedad, o los eventos traumáticos, adquieren cierto significado relativo a la redención final. La fe depositada en el Dios del pasado, presente y futuro permite el orar con fe y pedir ayuda, socorro, sanidad o liberación. Esta oración es basado en una especie de escatología realizada, trayendo tales beneficios futuros hacia el “aquí y ahora”, experimentado en forma existencial en el presente, en vista a lo que Dios hizo en el pasado y lo que hará en el futuro eterno. Si toda conducta humana es enmarcada en una mayordomía que envisions tal

punto final, el fomento de la vida que agrada a Dios tiene repercusiones y resultados saludables. Además, las peripecias, los sinsabores o dificultades por las cuales las personas atraviesan finalmente serán eliminadas, en vista a la promesa de una vida eterna con mejores cualidades y mejores recompensas que las obtenidas en el mundo actual.

Una figura ilustrativa puede iluminar la relación de tales factores a la salud mental:



Fig.1: Los factores relacionados a la salud mental

La salud mental entre los Hispanos en USA en relación a los problemas mentales

Una teología subyacente a la salud mental: Entre los evangélicos hispanos-latinos, muchas comunidades pentecostales y carismáticas han relegado los servicios terapéuticos a un plano

menor, considerándolos enemigos de la fe, basados en corrientes seculares que han desechado la Palabra, el Espíritu, el exorcismo y la oración de fe como recursos para la salud mental. El énfasis exclusivo hacia tales agentes ha hecho que muchos feligreses que componen tales comunidades no den mucho lugar a la psicología ni a los recursos existentes en el campo de la salud mental. Solo en casos cruciales o extremos (psicosis, necesidad de hospitalización) han recurrido a tales medios, y al hacerlo, han manifestado un sentido de culpabilidad o fracaso por no haber solventado sus problemas en una forma más espiritual. En ocasiones, cuando se ha juzgado que un programa tiene validez espiritual y bases cristianas, las comunidades evangélicas hispanas-latinas han adoptado ciertos recursos de ayuda, adaptados de los esfuerzos dedicados en la intervenciones con drogadictos como el programa de Teen Challenge fundado por David Wilkerson, un ministro de las Asambleas de Dios en la década de los 60. Las ayudas institucionales a través de sus programas de tratamiento y rehabilitación, com Desafío Juvenil, siguen las normas anglosajonas, aunque parecieran ser más personalizados, tomando en cuenta las creencias espirituales de los participantes. La dependencia de la intervención del Espíritu Santo, es enfatizada para lograr vencer las adicciones, con estructuración y resocialización basadas en principios bíblicos. Por otra parte, el énfasis excesivo hacia tales medios pareciera negar, evitar o desmerecer la presencia o los efectos experimentados de muchas condiciones patológicas que afectan a la comunidad latino-hispana en USA, tales como la depresión, la ansiedad, los ataques de nervios, el estrés postraumático, la psicosis, etc.

La manera de ver a Dios en control de su salud mental puede ser afectada positiva o negativamente. En el lado positivo, la

evidencia saludable ha sido asesorada por varios investigadores (e.g., Emmons and McCullough 2004 ; Carver and Scheier 2002 ; Snyder 2000 ; Steffen and Masters 2005). En ocasiones, el fatalismo registrado en la cultura hispana vigente afecta del mismo modo a la comunidad evangélica. Una percepción fatalista acerca del control de Dios sobre la salud mental puede llevar a la persona a abandonarse al destino fatal (“Dios sabe” o “Está en las manos de Dios”). Tales actitudes en relación a la salud mental fueron corroborados en estudios realizados entre anglos por Jackson and Coursey (1988) y McIntosh and Spilka (1990). Por otra parte, las actitudes negativas (e.g., cuestionando el amor o el poder de Dios, sentirse abandonado/a por Dios, ver la enfermedad mental como castigo de Dios) generalmente son contraproducentes (Exline and Rose 2005) y resultan en conjeturas, rumia, sentido de ser defraudados, que resultan en cuestionar el amor, el cuidado de Dios. (Gall and Grant 2005).

Aspectos negativos en necesidad de atención. No se debe negar la posibilidad de los resultados relacionados a la existencia, expresión o manifestación de factores espirituales que podrían afectar negativamente a las comunidades hispano/latino-evangélicas. Tales factores subyacen a las creencias y prácticas de las personas creyentes, propensas a desarrollar una cosmovisión que pareciera disminuir, menguar o negar la existencia de los problemas emocionales que pudieran afectar a la persona de fe. La afirmación de salvación, sanidad y liberación no da mucho lugar a la posibilidad de sufrir una enfermedad mental entre aquellos que tiene fe, leen la Palabra, oran, creen en milagros y confiesan su libertad a pesar de las circunstancias vigentes. Cuando la experiencias negativas de carácter ansioso, depresivo, bipolar, psicótico o cualquier otra

desavenencia mental parecieran desafiar las expectativas idealísticas, tales circunstancias a menudo son negadas, atribuidas a la falta de fe o a la acción de fuerzas espirituales demoniacas.

Muchos factores demográficos han sido citados en estudios seculares en referencia a la salud mental de los hispanos o latinos en USA. El desarrollo de la imagen, estima propia y eficacia personal de muchos miembros de las comunidades han sido afectadas por muchas circunstancias demográficas y ecosistémicas. La pobreza, la carencia de medios educativos, la rotura de la familia tradicional ideal (con un tercio de la población compuesta de madres solteras como cabezas de los hogares rotos), la participación juvenil en grupos alternos (gangas), las adicciones, el SIDA, la delincuencia juvenil, entre otros factores, son problemas mayores en muchas comunidades urbanas. El alto porcentaje alta de Hispanos encarcelados en los Estados Unidos es un muestra de esta situación. Los adherentes convertidos de tales peripecias que hoy gozan de los beneficios de una mejor vida no son ajenos a tales vicisitudes sino que están permanentemente relacionados a grupos sociales concéntricos que rodean y ejercen su influencia constante.

La sociedad hispana y sus grupos nacionales en general, aparte de la cultura norteamericana vigente, también ejerce su influencia e interacciona con la comunidad evangélica a través de miembros de familia que aún están fuera de los límites que demarcan a las comunidades de fe y su estilo de vida. Los problemas familiares relacionados a miembros de la familia fuera de la iglesia proporcionan muchas oraciones constantes por las personas inconversas entre los miembros de las iglesias.

El estigma de padecer de algún trastorno mental o ser etiquetado de “loco” ha hecho que muchas personas en necesidad

de atención psicológica nieguen la realidad de su condición y no busquen ayuda. Personas que sufren situaciones críticas debidas a ciertas enfermedades (ansiedad, depresión, estrés, condiciones bipolares, psicosis, etc.) no acudan a profesionales especializados ni a las instituciones existentes de ayuda. Si acuden a pedir ayuda lo hacen principalmente con pastores o líderes de las comunidades, los cuales no necesariamente están académica o clínicamente preparados para atender a tales condiciones. Más aún, tales ministros pueden reforzar o emplear las mismas defensas que las personas en necesidad demuestran en las reacciones a sus problemas. Entre tales defensas aparecen a menudo la negación de los problemas, la racionalización de los mismos, el suprimir o reprimir los síntomas, la justificación del sufrimiento y hasta la proyección hacia causas demoniacas. El adoptar posturas de victimización, martirio o considerar que el sufrimiento experimentado es en realidad una disciplina de parte de Dios (quien castiga el pecado de falta de fe para ser sanos) tiende a aumentar los problemas. Las posturas defensivas aparecen como impedimentos a la libertad emocional o a la salud mental de muchas personas que padecen, añadiendo culpabilidad, vergüenza y autocastigo a sus penas.

Factores teológicos se acoplan, tales como una interpretación cultural de la doctrina de la expiación –el sacrificio vicario y los sufrimientos de Cristo por la Iglesia. Este sufrimiento en muchas instancias ha sido malinterpretado en casos en los cuales la violencia doméstica ha sido el problema. Con respeto hacia el ministerio hispano pastoral, y sin buscar desmerecer sus labores desafiantes y arduas, el autor ha tratado muchos casos que han acudido a la psicoterapia luego de haber experimentado ciertas sesiones de consejería pastoral infructuosa. En muchas ocasiones, los consejos provistos a mujeres que han

sufrido bajo el abuso de sus cónyuges se han basado en el ejemplo del sufrimiento vicario de Cristo –aplicados en tales casos con el objetivo de salvar vicariamente a sus maridos con su conducta –ejemplar, silenciosa y sin quejas. Se ha enfatizado el aguantar las necesidades y los insultos del marido “así como Jesús lo hizo”, siendo resignadas y calladas, manifestando paciencia y longanimidad. Se ha enfatizado la estabilidad a costo de la satisfacción conyugal, con la demanda de permanecer fieles, unidas a pesar de los abusos en vista a una recompensa celestia. Tales consejos han contribuido en varias maneras al derrumbe de la salud mental de muchas personas encerradas en un molde difícil de romper. En tales situaciones, el molde cultural recibe el apoyo de las prácticas pastorales basadas en interpretaciones doctrinales particulares, con resultados negativos.

En ocasiones, la atención prestada y los consejos provistos a las personas abusadas sexualmente por algún familiar no han sido aplicados en formas debidas. El afán pastoral de ayudar a solucionar los problemas como resultado de estos actos (sea por intervención divina, por milagro, o por acatamiento a escrituras utilizadas en forma dogmática) pareciera errar al blanco: La búsqueda y expectativa de soluciones inmediatas, tal como perdonar al abusador en el acto, citando escrituras sin procesar, sin tener en cuenta a la persona en su sufrimiento, en muchas ocasiones ha victimizado a las personas aún más, poniendo cargas sobre las mismas y afectando a su salud mental.

Un proyecto de ayuda a pastores que atienden las necesidades de las personas abusadas física y sexualmente (The RAVE Project) ha nacido de las encuestas que arrojaron resultados desafiantes: solo el 8% de los ministros anglosajones y otros no-hispanos tienen cierta idea de cómo tratar con tales casos

o han recibido cierto entrenamiento al respecto. El libro traducido *Refugio del Abuso: Sanidad y Esperanza para Mujeres Abusadas* (Nancy Nason-Clark, 2005) es un buen comienzo hacia un entrenamiento basado en el web que esté al alcance de los pastores, especialmente adaptado para la cultura evangélica hispana-latina. Aquellos que dominan el inglés pueden cotejar con el sitio www.theraveproject.org.

La energía *potencial* del Espíritu Santo es postulada como la emanación o investidura de un ser presente –tanto en la vida del ser como entre las personas de la comunidad de fe, al alcance de toda persona. Sin embargo, la energía *cinética* -en acción y actualizada en una vida “abundante” muchas veces no aparece evidentemente en los aspectos de la realidad concreta de la vida cotidiana. Muchas veces la forma sobrepasa a la sustancia, como en casos en los cuales el Espíritu pareciera ser objetivado y sistematizado. Aquellas personas que parecieran “manejarlo” lo definen en términos idiosincráticos, y aún con reclamos de renovación, fallan en captar, coparticipar o adquirir los logros potenciales de la persona, presencia y poder del Espíritu Santo en la comunidad. Sin embargo, en general, el Espíritu Santo pareciera operar, no solo a través, sino a pesar del ser humano, con gracia y misericordia.

Medidas funcionales y utilitarias. Entre hispanos, “mejor prevenir que curar” ha sido un dicho clásico. En cuanto a los aspectos preventivos, se puede alegar al hecho de que la comunidad creyente evangélica ha provisto salvaguardas, barreras y defensas contra muchos malestares y problemas mentales. A menudo, las prohibiciones legalistas han caracterizado a comunidades con mandamientos expresos y expectativas a ser cumplidas como requisitos para permanecer en la comunidad de fe. Aún

así, aunque la codificación de los pormenores de la vida cotidiana se asemeja a los 613 mandamientos rabinos que atañen a las comunidades ortodoxas Israelitas, tales normas han cumplido una función protectora y guía de un estilo de vida sano.

De acuerdo al nivel intelectual, de madurez y sofisticación de ambas partes, ministros y congregaciones, el autor considera que hay cuatro estilos de retórica que ministros emplean para persuadir al pueblo a hacer el bien: 1) *Simplemente le dicen* a la gente qué es lo que tienen que hacer; 2) *procuran convencer* al pueblo con argumentos a que hagan el bien; 3) se inmiscuyen en las vidas de las personas e *interaccionan mas democráticamente, delegando* sobre los hombros o la conciencia de los creyentes la responsabilidad de hacer el bien; y 4) *animan, envisten, encomian y refuerzan* a personas en su determinación porque saben y confían que los creyentes tienen la madurez, disposición y capacidad de hacer el bien.

Entre los factores prohibitivos (considerados “legalistas” hacia cierto punto) el evitar los vicios, como las drogas y el alcohol, el no fomentar pensamientos o acciones indebidas (tales como el adulterio, la fornicación, las adicciones sexuales), el dedicarse al trabajo ética y moralmente (estar consciente de hacerlo ante un Dios sobreveedor), entre otras demandas, previene más que cura tales conductas, y conducen a consecuencias y malestares mayores. Las ordenanzas prohibitivas raras veces promueven la santidad sino mas bien evocan reacciones que incitan el deseo de transgredir tales leyes. Por un lado, la psicología positiva (Seligman, 2006) pareciera subrayar prédicas y enseñanzas “positivas” que tienden a elevar el ánimo y reforzar las atribuciones positivas en lugar de dar lugar a introspección desordenada, conjeturas, o cavilación negativa. Por otra parte,

provee una especie de “inyección” contra el estrés –prepara al creyente de antemano a vislumbrar la posibilidad de ser atacado por las fuerzas del mal, o ser moldeado por las corrientes de este siglo. En breve, provee una perspectiva metacognitiva y proactiva acerca de los desafíos experimentados cotidianamente bajo el sol. El creyente está preparado para una guerra espiritual, como así también da gracias de antemano por el cuidado, la protección divina y la provisión en una plataforma básica de fe desde la cual la persona se adhiere a las promesas de Dios en cuanto a su salud, bienestar y vida abundante.

La redefinición de los problemas mentales. Las percepciones de las comunidades evangélicas acerca de las causas de las enfermedades mentales se han centrado en la influencia demoníaca, o en la presencia de pecados cometidos que acarrear consecuencias negativas. En alguna manera, se ha dado lugar a la noción que el pecado de otras personas haya afectado la salud mental de la persona que sufre (abusadores, alcohólicos, adictos, etc.), o causas genéticas obvias (discapacitado intelectualmente). Aún cuando las influencias demoníacas o consecuencias pecaminosas no pueden ser negadas, no toda condición problemática se debe o responde a tales categorías causales. Hay causas físicas, biológicas, genéticas, sociales y situacionales que producen trastornos mentales o emocionales. La necesidad en la comunidad evangélica de considerar una gama más amplia de las posibles causas de tales trastornos permanece como un desafío a las creencias arraigadas. Es necesario considerar la posibilidad que tales condiciones bien pueden ser ayudadas y solventadas por medio del uso debido de los recursos fármaco-terapéuticos, la asesoría psiquiátrica o psicológica sin desmerecer ni menguar la ayuda pastoral, espiritual y comunitaria.

Conclusión

En resumen, podemos alegar que la espiritualidad hispano-evangélica es un factor esencial, importante, y fomentador de la salud mental en la comunidad. Tal premisa permite encomiar y reforzar la necesidad de asesoramiento ministerial entre los líderes que trabajan entre las comunidades hispanas en asuntos pertinentes a la salud mental, y la importancia de la comunidad sanadora como contexto. Tales ministros son la puerta de acceso a los servicios de ayuda espiritual y emocional de la comunidad. Pastores que son más abiertos a ser asesorados en tales materias pueden cotejar y asesorar sus capacidades y límites, y saber cuándo, por qué, y a quién derivar, o a quién referir sus casos, contando con la amistad y el compañerismo con personas especializadas en el campo de la salud mental (psicólogos, psiquiatras, o trabajadores sociales).

CAPITULO 8

El Contexto social en los E.U. y las familias Hispanas Dr. Huberto Pimentel

¿A qué se enfrentan las familias inmigrantes al llegar a los E.U.?

Las familias de América Latina, el Caribe y Méjico que emigran a los Estados Unidos de América para buscar mejores oportunidades económicas y de educación para sus familias tienen que lidiar con un choque cultural. Tienen que aprender a criar a sus hijos a desarrollarse entre dos culturas. De igual manera se ven inmersos en un choque de valores. Descubren que los valores de sus culturas de origen difieren de los valores de la sociedad norteamericana. En sus lugares de trabajo y en la corriente de vida social se enfrentan a un racismo de rechazo y desvalorización. Aun cuando la reforma migratoria ha pasado por décadas de loterías, la cultura existente norteamericana sigue pensando que son de otra cultura.

La ciudadanía no es garantía de una aceptación por parte de la sociedad norteamericana. Los indocumentados son tratados como ilegales que están violando las leyes de inmigración. Así que los inmigrantes se niegan a la asimilación cultural. En primer lugar por cuanto la frontera con México es contigua a los

E.U.. El paso de un lado a otro hace de los Mejianos los más persistentes en su apego a su cultura y costumbres. Para ellos cruzar la frontera una y otra vez es parte de la dinámica de sobrevivir. En segundo lugar, cada vez se hace más difícil obtener la ciudadanía norteamericana por lo cual viven como en transito en lo que puedan ahorrar lo suficiente para regresar a sus país de origen.

M. Daniel Carroll R., en su libro “Christians at the Border”, (Cristianos en la frontera) enfatiza en el hecho de que en el estado de California se habla de “Mexi-california”, indicando que la cultura mejicana hace su aporte a la cultura norteamericana.¹ California es un estado multicultural el cual facilita la expresión de la identidad de sus diferentes culturas.

Las condiciones de trabajo no son las mejores para muchos inmigrantes indocumentados ya que tienen que laborar en dos trabajos para poder mantener sus familias y enviar remesas a sus países de origen. La tensión de estar trabajando y saber que en cualquier momento los oficiales de Inmigración (“La Migra”) hacen una redada buscando indocumentados, procesándoles y deportándoles a sus países de origen es tan real que amenaza la salud mental de muchos de ellos y ellas, en especial las madres. Es aquí donde la injusticia de separar a padres de sus hijos se hace evidente día a día. Muchos de los inmigrantes trabajan fuerte para sostener y sustentar a sus familias.

La Dra. Elizabeth Conde-Frazier, en su libro bilingüe *Escuchemos a los niños: Conversaciones con familias inmigrantes* (Listen to the Children: Conversations with Immigrant Families), trata acerca de la decisión de los padres de emigrar a

¹ *Christians at the Border, Immigration, the church, and the Bible.*
M. Daniel Carroll R., Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2008, pages 41-42.

los E.U. y las tensiones y emociones que impactan a sus hijos. Además plantea lo beneficioso de un re-encuentro familiar luego de una deportación.² Este libro es un excelente recurso educativo para la pastoral en los E.U.

La Mesa Evangélica de Inmigración acaba de producir un video documental de 45 minutos, llamado. “The Stranger”, en el que hace una apelación al pueblo evangélico a aceptar al inmigrante como parte del mandato bíblico, además hace una buena apelación al gobierno para buscar una solución para una reforma migratoria que sea justa.³

Una aspecto importante, pero complejo, es el proceso de *identidad* en la comunidad latina en los E.U.. Los Hispánicos que han estado viviendo por muchos años en Estados Unidos perciben que no son de aquí, pero tampoco son de allá. Viven entre dos mundos. La tercera generación de jóvenes que se va desarrollando hablan más en inglés, pero a la misma vez se sienten latinos. Se mantienen separados afirmando su identidad, pero a la misma vez se mantienen conectados a la cultura donde viven. Este es el llamado proceso de *diferenciación*, el cual es una actividad creadora de separarse y “mantenerse unido a”, el cual resulta en un comportamiento de interdependencia mutua. Los hispanos necesitan crear este espacio sa-

2 *Listen to the Children: Conversations with Immigrant Families/Es-cuchemos a los niños, Conversaciones con familias inmigrantes*, Judson Press, Valley Forge, PA, 2011.

3 <https://www.youtube.com/watch?v=xalJMYLckwY> - “The Stranger” is a 45-minute documentary film commissioned by the Evangelical Immigration Table and produced by Emmy-award winning producer Linda Midgett. The Stranger profiles three immigrant stories and includes interviews with local and national Christian leaders. By highlighting biblical teaching related to immigrants, sharing compelling stories of immigrants who are also evangelical Christians, and addressing some common economic and political misconceptions, The Stranger seeks to mobilize evangelical Christians to respond to immigrants and to immigration policy in ways that are consistent with biblical principles. The film will be released on June 4, 2014.

grado de separarse para enriquecer su identidad. A la misma vez deben establecer vínculos creativos con la sociedad general donde la mezcla de culturas en convivencia y respeto mutuo crea una comunidad mas rica por su diversidad. El sociólogo y teólogo Miroslav Volf desarrolla este concepto de diferenciación en su libro, “Exclusion and Embrace”.⁴

¿Cómo se afectan las familias de los inmigrantes?

Buscando nuevas oportunidades de trabajo o seguir el llamado sueño norteamericano en una sociedad cambiante como la que vivimos actualmente es un reto que amenaza la unidad del núcleo familiar. El flujo de cambios es drástico y rápido. Por ejemplo, la familia tradicional con el matrimonio intacto, el padre empleado fuera del hogar y la madre que se queda en la casa y tener por lo menos dos hijos, ha disminuido en un 10% en todas las familias. La inflación económica y los altos costos de vivienda son factores que influyen en este cambio.

El matrimonio se ve afectado de igual manera. Por ejemplo, las personas que se casan tienen menos oportunidades de permanecer casados hasta que “la muerte los separe”. El divorcio y la separación terminan la relación. Hay un aumento de personas criando a sus hijos como padres y madres solteras/ros. Las parejas divorciadas escuchan a la corte asignar la custodia de los hijos a uno de ellos. Una gran proporción de los divorciados se vuelven a casar. Y se casan con personas divorciadas y entran en una relación de padrastro y madrastra. La inflación obliga a las parejas a trabajar ambas, así, que ambos tienen que desarrollar destrezas de cómo negociar el uso del tiempo y los recursos de la familia. Lamentablemente esta situación limita cada vez más los días de familia.

⁴ *Exclusion and Embrace*, Miroslav Volf, Abingdon Press, Nashville, 1996, pages 64-68.

La violencia Doméstica, una realidad en los indocumentados y documentados

La Violencia Doméstica (VD) encierra una variedad de comportamientos abusivos, amenazas fuera de control por parte del victimario y la destrucción emocional de la víctima. Este problema, rebasa las fronteras de religión, nación y la cultura.

Existen varios tipos de VD: la física, de índole sexual y la psicológica. La más conocida es la física: en donde hay empujones, puñetazos, patadas, estrangulación, usar objetos y/o armas que ocasionan amenazas y daños al cónyuge, a los hijos, familiares y amigos. Generalmente la víctima es abusada y permanece en ese círculo por causa del miedo, por dependencia económica y en ocasiones migratorias, “por los niños” o por falta de ayuda. Existen matrimonios en donde la mujer, es indocumentada, está casada con un ciudadano estadounidense o con un residente legal y ella sufre de violencia doméstica y hasta recibe amenazas de su cónyuge de ser reportada al Servicio de Inmigración. La pastoral debe documentarse de las nuevas leyes las cuales protegen a la mujer independientemente de su status migratorio. Un excelente recurso es el Centro para la Prevención de la Violencia Sexual y Doméstica en Seattle, Washington.⁵

Otras realidades en el contexto social

Dos adultos del mismo sexo están viviendo juntos permanentemente y pueden ser los vecinos. De la misma manera pueden ser los compañeros de trabajo y hasta algún familiar nuestro.

Las madres solteras que tienen que criar a sus hijos sin un compañero/ra se convierte en un trabajo arduo. Necesitan una

⁵ El Instituto de Fe y Confianza es un gran recurso y programa. Pueden ir a: www.cpsdv.org. Hemos utilizado un documental en video llamado: “Promesas Quebrantadas”, donde se enfrenta la situación de la violencia doméstica en la vida de la iglesia.

red de apoyo que sea segura y de confianza. La iglesia haría un buen servicio a estas mujeres solteras con un buen programa.

Un número significativo de parejas se casan con compañeros de otros grupos étnicos, o naciones, o de otras religiones añadiendo nuevas dimensiones en la relación entre ellos y las familias extendidas. El desempleo mina la auto-estima y la autoridad de los padres y los desconecta de sus hijos, la familia y hasta la sociedad condenando a los ancianos a una dependencia que los expone a la soledad. Altos costos de energía y de gasolina pone en peligro la salud de los hijos y la familia los cuales tienen que optar entre pagar las utilidades o un plan médico.

Las familias hispanas que entran en este flujo constante de cambios y de choques culturales y de valores morales se ven en situaciones de tensión en las cuales han demostrado que una vez más el hogar puede ser un refugio y un lugar de apoyo y sostén en medio del vendaval. Para la comunidad hispana, los valores de la familia se han de afirmar y adaptar a este contexto de rápidos cambios económicos y sociales. Por ejemplo, los hispanos han descubierto maneras extraordinarias de manejar el tiempo con dos empleos. De igual manera desarrollan destrezas de análisis de resolver conflictos que muchas veces me sorprende. Me alegra observar la inteligencia y la capacidad de sobrellevar las cargas y las tensiones y a la misma vez mantener un estado de ánimo en medio de sus luchas.

Entendiendo las familias para buscar maneras saludables de criar a los hijos

Los hispanos vienen con los valores de su cultura, y religión inmersos en sus corazones por medio de su familia. En la experiencia con las familias hispanas hemos visto cierto desar-

rollo que se va dando con relación a los choques culturales, de valores y el racismo. La Dra. Elizabeth Conde- Frazier preparó un material muy valioso para ayudar a los padres en el proceso de enfrentar choque cultural⁶. En su estudio personal compartió el proceso en varias etapas,:

Los Primeros encuentros – Las personas confrontan un mundo dominante y empiezan a compararla con la suya. Sienten que su mundo es muy pequeño, y se avergüenza de él. Ahora buscan asimilarse con el mundo dominante asimilándose poco a poco.

La Negación - Otra etapa en el proceso es cuando la persona niega que su cultura importa en las relaciones con el mundo dominante especialmente al experimentar con el racismo y el rechazo cultural.

Los Nuevos Encuentros - La persona se enfrenta a eventos que le hacen ver el impacto que tiene el ser identificado por otros como parte de un grupo étnico minoritario. Se enfrenta a la realidad que por más que intente asimilarse, no será aceptado como parte del grupo dominante completamente.

La Inmersión - La persona desea volver a su cultura original. Usa símbolos y otras cosas que le identifique con su cultura de origen. Evita cualquier cosa que le identifique con la cultura dominante. Tiende a glorificar a los suyos y siente coraje con la cultura dominante. Busca oportunidades para explorar los aspectos de sus cultura e historia. Enfoca sus energías en participar en su grupo cultural.

⁶ Centro Hispano de Estudios Teológicos (CHET) – www.chet.org, En un taller auspiciado por la Asociación para el avance de la Educación Teológica (AETH) y (CHET) bajo el tema: “Criando a nuestros hijos en dos culturas.

La Internalización - La persona se va abriendo un poco más y es menos defensiva con los de la cultura dominante. Esta dispuesta a establecer relaciones con personas de la cultura dominante donde haya respeto y dignidad mientras se mantiene también conectado con los de su cultura. Nos parece que esta es una etapa de gran importancia ya que vivimos en una comunidad globalizada.

El Compromiso - Su identificación con el grupo cultural se manifiesta en un plan de acción o de compromiso con el traer justicia para su comunidad. Esto lo observamos en las recientes protestas masivas de los inmigrantes reclamando una reforma migratoria justa y digna.

Las implicaciones para el ministerio a toda clase de familias

La variedad y la diversidad aún entre los hispanos en la manera que las familias trabajan juntas, juegan juntas, ofrecen apoyo, aplican disciplinas y reclaman su historial de familia desafían que podamos clasificarlas en un patrón. No todos los estilos de ser familia nacen de la felicidad. Algunos nacen del sufrimiento, el luto, la alienación, el abandono y la tragedia. Es en este punto donde la iglesia puede presentar el acto poderoso de la redención y la resurrección como una realidad que las familias pueden encarnar en sus propias vidas.

Los líderes religiosos se dan cuenta que en este ambiente de rápidos cambios y culturas diversas no pueden trasladar la experiencia religiosa de sus países de origen en los Estados Unidos de América. Esto no quiere decir que las van a negar, sino que la tiene que ubicar en el contexto de vida que viven y luchas las familias hispanas. El historiador y teólogo Dr. Justo

González, en su libro: “*Santa Biblia*”, *La Biblia a través de la óptica hispana*, presenta cinco paradigmas que ayudan a entender la Biblia en el contexto Hispano.⁷

En este ambiente de crisis moral, se presta para acudir a la Biblia e interpretar la literatura apocalíptica, como el libro de Apocalipsis, para aislarse de la comunidad. En lugar de formar comunidades creativas de afirmación y consuelo, se convierten a comunidades desconectadas de la realidad que le rodea. (El Dr. Samuel Pagán, erudito en el Antiguo Testamento, ha hecho una contribución seria para una lectura inteligente del libro de Apocalipsis. En su libro titulado, *El Tiempo está Cerca*, nos invita a analizar cada una de las escuelas de interpretación con sus puntos fuertes y sus puntos débiles.⁸)

Los Hispanos y la crisis moral de la inmigración

El tema de la inmigración es un tema complejo ya que envuelve el área legal, económica, moral y espiritual. El inmigrante sin documentación se enfrenta todos los días a un sistema cultural que los des-humaniza. El trato en los lugares de empleo es cruel y agotador. Se enfrentan a largas horas de trabajo sin los beneficios básicos de vacaciones, tiempo por enfermedad y pensiones.

El líder chicano César Chaves indicó que en California los dueños de los viñedos hacían crecer uvas y esclavos. Según Chávez, los inmigrantes vienen a ser los nuevos esclavos en América. Frederick John Dalton, en su libro *The Moral visión of César Chávez*, habla de “La Gran Causa”, y entre las virtudes dice: “El editorial ‘El Malcriado’ exhorta a sus lectores a la

⁷ *Santa Biblia- The Bible through Hispanic Eyes*, Justo González, Abingdon Press, Nashville, TN, 1996.

⁸ *El Tiempo está Cerca*, Dr. Samuel Pagán, Editorial Caribe, Miami, FL, 1999.

acción, y define la acción en términos de servicio por el bien de la dignidad y el respeto, y justifica esta acción en el nombre de Dios, como la fuente de derecho de los trabajadores de las fincas en buscar una mejor vida.”⁹ Chávez dijo: “No hay nada más vergonzoso y quizás más desgraciado que aquella persona que ofrece trabajo a bajos salarios. Ser barato en ofrecer salarios bajos es un crimen en contra de la decencia humana. El trabajo es algo sagrado, y lo mismo son los salarios. Cada ser humano es dotado con dignidad. El trabajo y la labor que este individuo realiza merece salarios justos.”

Aviva Chomsky, profesora de Historia y coordinadora de Estudios Latino Americanos en el State College at Salem, Massachusetts, afirma que: “La exclusión de la ciudadanía ha permitido que Estados Unidos pueda mantener la ilusión de unos derechos de igualdad, mientras se asegura a la misma vez, que los empleadores tengan acceso a empleados sin derechos”.¹⁰ Las propuestas existentes para una reforma migratoria no hacen nada para expandir los derechos de los indocumentados excluidos; de hecho, hacen todo lo contrario. El juego político es manipular la opinión pública para que se vea que los partidos en el poder le interesan los derechos de los inmigrantes, mientras incrementan el personal de las fronteras y mejoran las barreras y muros que separan unos de otros.

Los Estados Unidos ha tenido una historia de esclavitud, exclusión y conquista. Las reglas fueron diferentes para los Europeos que para los Africo-Americanos, Asiáticos, Indios Nativos y ahora los Hispanos inmigrantes. De acuerdo a la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas: “la

9 *The Moral Vision of César Chávez*, Frederick John Dalton, Orbitz Books, Maryknoll, NY, 2003, pag 97.

10 *They Take our Jobs*, Aviva Chomsky, Beacon Press, Boston, 1992, pag.26.

expresión migrante ilegal no debe ser utilizada. Por cuanto contradice el espíritu y viola las palabras literales en la Declaración Universal de Derechos Humanos, la cual dice en el artículo 6 que: “Todo el mundo tiene el derecho de reconocimiento en cualquier lugar como una persona ante la ley”. Así que preferimos el término “migrante indocumentado”.

El rostro de América esta cambiando. Se hace evidente en los negocios con rótulos en español. Cada vez aparecen más restaurantes mejicanos, salvadoreños y peruanos en Estados Unidos. El comediante de descendencia mejicana George López dijo en un documental que el marrón o el color moreno es el nuevo color en los Estados Unidos.

En los Estados Unidos los ciudadanos legales quebrantan la ley de muchas formas y maneras. Se podría decir que casi todos los días. Ahora bien, cuando se trata de los inmigrantes, se acentúa y se exagera como si fuera algo intencional como para indicar que la deportación es la única solución a la inmigración.

La iglesia evangélica y la Iglesia Católica Romana están a la vanguardia en defender los derechos de los inmigrantes como un mandato de Dios a la hospitalidad y con los ojos de la justicia y la compasión. Daniel G. Groody, sacerdote de la Congregación de la Cruz, y profesor asistente de teología y Director del Instituto de Estudios Latinos en la Universidad de Notre Dame hace un comentario acertado acerca de la frontera: Irónicamente así como el muro de Berlín se vino abajo, un muro más fuerte y una muralla de separación mucho más peligrosa se fortificaba a los largo de las 1,952 millas entre Estados Unidos y México. Aunque no es de concreto, es una separación entre los ciudadanos de los Estados Unidos y los pobres de América Latina. Mientras que las puertas se abren para aque-

llos que se escapan de las tiranías del comunismo, las puertas se cierran para aquellos que tratan de escapar de las tiranías de las injusticias económicas, políticas y de las estructuras sociales de sus propios países”.¹¹

Los inmigrantes luchan a diario entre un hambre por la libertad y la persecución de un muro de separación. Cruzan la frontera con un *corazón destrozado*, para enfrentarse a una des-humanización que les crea un *corazón dolido*. El ministerio de la iglesia de Jesucristo es la de abrir los brazos con una hospitalidad radical en programas efectivos que *rehabiliten, animen, restauren y hagan florecer los corazones destrozados*.

Eldin Villafaña, Profesor Distinguido de Cristiandad Hispana, Ética y Ministerios Urbanos, hace una crítica a la iglesia por su ausencia en las comunidades pobres y en los arrabales de las ciudades, mientras levanta fondos para estructuras y edificios lujosos desconectados de la realidad del pueblo hispano.¹² El reclamo del Dr. Villafaña es el de una iglesia activamente envuelta en la comunidad orando por el *Shalom*, la paz y el bienestar de la ciudad.

Estados Unidos debe abrir las puertas a todos y todas las ciudadanas del mundo que vienen huyendo de sistemas opresores a una libertad de vida que les permita derechos humanos y reconozca la valía y la dignidad que traen de sus países de origen. La experiencia de recibir una gran parte de los ciudadanos de Europa ha hecho de esta nación una en la cual la diversidad la ha enriquecido y fortalecido. En lugar de debilitar el idioma o la cultura nacional debido a la no-asimilación, se ha probado y se hace evidente que la integración, el

¹¹ *Border of Death, Valley of Life*, Daniel G. Groody, Rowman & Little Field Publishers, Inc, New York 2002, pag 13.

¹² *A Prayer for the City*, Eldin Villafaña, AETH, 2001, pag.108.

respeto mutuo y la dignidad que cada persona de este mundo globalizado trae consigo contribuye a una mayor riqueza de convivencia, sin tratar de ejercer el control o imponer el poder político, económico y social de unos privilegiados sobre ciudadanos de segunda clase.

El Culto en la vida religiosa del pueblo Hispano

Los cultos deben ser el lugar de encuentro y de expresión jubilosa. Deben ser lugares de apoyo y de afirmación. El tiempo y la frecuencia de los servicios debe ser medido ya que muchos de los hispanos trabajan casi todos los días de la semana y tienen que amanecer para ir a trabajar. No obstante el culto provee un espacio donde los hispanos pueden adorar en su idioma. Pueden gritar, llorar y presentar su caso ante Dios. El culto es un tiempo sagrado donde se le da libertad y dignidad a todos y todas.

Es importante que la pastoral y el ministerio Cristiano se desarrolle a tono con las necesidades de los hispanos. Existen por lo menos tres áreas que se deben desarrollar y afirmar en la vida de la iglesia. La primera es la *Adoración*. El culto, la oración y la alabanza son importantes. De igual manera deben ser cánticos que tengan un mensaje de enseñanza profunda. La gente no aprende mucho de los sermones, sino que aprende más cuando canta y verbaliza en el culto aspectos importantes de su fe. Así que los líderes y la pastoral deben darse a la tarea de revisar si lo que están cantando esta enseñando o entreteniéndolo peor enajenando a la gente de sus crisis.

La segunda necesidad es la *Enseñanza*. La enseñanza debe cobrar una importancia en la vida de la iglesia. Los sermones deben enseñar y los estudios bíblicos relevantes a las vivencias.

El pastor o la pastora deben ser los teólogos residentes de la iglesia local. Estos tiempos requieren de una pastoral preparada y capaz de traer esperanza y orientación al pueblo. Debemos enseñar todo el consejo de Dios y no únicamente los textos que mas nos agradan.

Un tercer aspecto es la *Acción Social*. La iglesia debe incorporar como parte de su programación un espacio para orientar a los hispanos en programas de ayuda del gobierno, clases de inglés, cómo preparar resumes para entrevistas de empleo, programa de mentores para ayudar a los jóvenes a preparar sus tareas al salir de las escuelas, etc.

La iglesia debe estar consciente de las necesidades y a la misma vez intencional en proveer programación variada que contribuya a miembros saludables en una comunidad creativa y constructiva. Existen por lo menos ocho áreas de enfoque: La espiritual, la social, la financiera, la emocional, el del ambiente ecológico, la intelectual, la física y la ocupacional (vocacional). Cuando todas estas áreas se trabajan y se integran, entonces van a crear una comunidad saludable. Es lamentable que la iglesia solo se limite al área espiritual y no integre en su programación las demás áreas significativas en la vida de cada ser humano.

Una definición de una comunidad saludable es la siguiente: Las comunidades saludables son comunidades donde la gente viene a confraternizar, *para juntos* lograr una mejor comunidad *para todo el mundo, a través de la colaboración, sentido de pertenencia, acercamientos inclusivos a largo plazo y compromiso positivo*. Esta definición fue el resultado de una buena muestra de encuesta a personas de comunidades saludables.

La familia, una realidad social compleja y vital

Ser familia hoy día es mucho más complicado y difícil que lo que fue para nuestros antepasados. La familia en el mundo entero tiene que soportar una serie de tensiones que nuestros padres o abuelos no conocieron. Los fenómenos sociales de nuestros días modifican la vida familiar en formas dramáticas.

En cierta medida, estos cambios han afectado a la familia en términos que ha dejado de ser una sociedad de producción para convertirse en una de consumo. La familia tiene que competir con la escuela, el vecindario, la televisión, las pandillas en la tarea de transmitir valores a sus hijos. No obstante, es digno de admirar que las familias hispanas tienen una asombrosa capacidad para adaptarse a las nuevas demandas de este momento.

A pesar de los pronósticos desalentadores de algunos científicos sociales en la mitad del siglo XX, la familia continúa. Cuando los gobiernos recortan sus recursos y presupuestos de salud pública, las familias vuelven a encargarse del cuidado de los suyos. En este sentido la Biblia dice que si no cuidamos a la gente nuestra no estamos cumpliendo nuestro ministerio. Es por tal razón, que la pastoral se cuida de mantener un diálogo abierto con las posturas cristianas enfrentando el racismo, la de-valoración humana, el tráfico humano, el machismo rampante y la violencia doméstica.

A pesar de los cambios que afectan emocionalmente a miles en el mundo, la familia ha probado ser la agencia más efectiva para la sobrevivencia. Y no solo la familia como tal, sino más bien la familia *Hispana Cristiana*. Los valores de la fe, el amor, la compasión y la misericordia tienen su génesis de formación

en los primeros años en la vida de familia. Las familias hispanas Cristianas se enriquecen en la interacción con otras familias, en la vida de la iglesia y en el entorno social donde viven para contribuir de manera relevante que “si se puede hacer una diferencia”.

Las características de familias saludables

El mundo de la medicina nos indujo a pensar en la familia a la luz de su carencias, desajustes, problemas y necesidades. Médicos, psicólogos, trabajadores sociales y hasta la iglesia han caído en este tipo de modelo. Pero una lectura teológica del ser humano en general, y de la familia en particular, nos ubica en una perspectiva mejor balanceada. La antropología Bíblica nos informa que aún en la condición de limitación, imperfección y finitud, la *imagen de Dios* en los seres humanos no se ha borrado ni cancelado, solo se ha manchado, se ha distorsionado y, en muchos casos, se ha corrompido.¹³

Las familias saludables viven y transmiten valores espirituales. La psicoterapia ha mantenido fuera por mucho tiempo los valores espirituales. Sin embargo hoy día, muchos profesionales están cambiando su opinión. Por ejemplo, la palabra inglesa *resilience* describe la elasticidad de los objetos “que tienen el poder o la habilidad de volver a la forma o posición original después de haber sido doblados, comprimidos o estirados”. Este concepto se aplica ahora a las personas y familias que muestran la capacidad de sobreponerse a los desafíos de la vida, de rebotar de las crisis y del estrés persistente, de recobrar de una enfermedad o adversidad.¹⁴ En mi país, Puerto Rico,

13 Para una consideración teológica más extensa sobre la imagen de Dios véase: Jorge Atencia, “Persona, Pareja y Familia” en Jorge Maldonado, editor, *Fundamentos Bíblico Teológicos del Matrimonio y la Familia*. Grand Rapids: Eerdmans/Libros Desafío, 1995/2002.

14 *Los patitos feos, La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida*, Boris Cyrulnik, Barcelona, Gedisa, 2002.

encontramos un ejemplo en la naturaleza de *resiliencia*. Una planta pequeña llamada, “Morivivir” que al toque de la mano parece que se muere, pero al momento vuelve a levantarse.

Así que la *resiliencia* es el resultado de valores espirituales confiados en las promesas del Dios que nos acompaña y nos fortalece. A todo podemos hacerle el frente, pues ante esta situación, contamos con Cristo, que nos fortalece. La fe y las creencias están en el centro de los que somos y de cómo hacemos sentido de nuestra experiencia. Como creyentes nos guiamos por los valores del Reino de Dios: el amor, la paz, la justicia, la solidaridad, la esperanza, la fidelidad, la confianza, la mutualidad, la benignidad y el dominio propio. Durante milenios estos valores han formado parte integral de las comunidades de fe que se esmeran por seguir a Jesucristo en el poder del Espíritu Santo, según las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. El apóstol Pablo nos habla de la famosa trilogía en 1^{ra} Corintios 13:13: “Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor...”

Las familias saludables mantienen estructuras consistentes pero también flexibles. Las familias deben estructurar su vida y relaciones para llevar a cabo tareas esenciales para su desarrollo conjunto y para el bienestar de sus miembros. Las familias necesitan saber quién está a cargo, cuáles son las reglas y los límites, quién provee, educa y disciplina a los hijos, quién cuida de los desvalidos, los ancianos y los enfermos. Estos elementos definidos son de especial valor en momentos de transición, vulnerabilidad y crisis. Las familias están continuamente entre dos fuerzas simultáneas y aparentemente contradictorias: la estabilidad (*homeostasis*) y el cambio (*formogénesis*). Lo que facilita que las familias se mantengan saludables, son las estructuras que le proveen estabilidad y, al mismo tiempo, ser

suficientemente flexibles para acomodar los nuevos y constantes cambios.

En la estructura de una familia saludable está presente la noción de pertenencia. Pertenecer a una red parientes, a un grupo étnico particular, a una herencia cultural específica, a una comunidad de fe crea un sentido de dirección y estabilidad. La salud de estas relaciones de redes de apoyo, parientes, comunidad, incluyendo la familia de fe, son una especie de líneas salvadoras en los momentos de tensión, adversidad y crisis.

En las familias saludables la comunicación es clara y directa. Una buena comunicación es esencial para el buen funcionamiento familiar. Una buena comunicación incluye destrezas tanto de hablar como de escuchar. Aprendemos de nuestras familias de origen maneras ya sea funcionales como disfuncionales de comunicación. Existen por lo menos tres áreas que los expertos señalan como claves en la comunicación saludable entre la familia: la claridad, la expresión abierta de los sentimientos y la colaboración en la resolución de problemas.¹⁵ Además, el afecto es expresado con libertad y regularidad.

Las familias saludables permiten que las emociones sean expresadas, y no reprimidas. Los miembros se reconocen mutuamente cuando hablan y escuchan. Para ello han tenido que desarrollar una serie de destrezas relacionadas con el respeto y el cuidado por los sentimientos del otro, con la capacidad de hablar por uno mismo y no por los demás, con la capacidad de abrirse y asumir responsabilidad por los propios sentimientos y acciones.

15 *Strengthening Family Resilience*, Froma Walsh, capítulo 5, "Communication Processes: Facilitating Family Functioning", The Guildford Press, New York, 1998.

Las familias saludables tienen la capacidad de resolver los problemas en conjunto. Para ello, han desarrollado tolerancia de modo que pueden disentir abiertamente y acordar soluciones. Los siguientes siete pasos son necesarios: 1) identifican cual es el problema, 2) se comunican con las personas apropiadas respecto al problema, 3) desarrollan un conjunto de posibles soluciones o alternativas, 4) deciden seguir una de las alternativas, 5) ejecutan las acciones requeridas por la alternativa, 6) se aseguran que las acciones han sido llevadas a cabo, 7) evalúan la efectividad del proceso de solucionar problemas.¹⁶

Las familias saludables hay un clima propicio para el crecimiento. En las familias saludables se crea una atmósfera en la que las personas se gustan unas a otras y se divierten. Es notable el hecho de la forma en que termina el relato de Lucas 2:41-52 que describe el incidente en el que Jesús, de 12 años, se pierde en Jerusalén en la fiesta de la Pascua y sus padres le encuentran tres días más tarde. En medio de la tensión y la angustia, el verso 52 dice que “Jesús crecía en sabiduría y en estatura y en gracia para con Dios y los hombres”. La familia era saludable aún en medio de tensiones y problemas, permitiendo un buen ambiente familiar en el área mental, física, social y espiritual.

El humor baja las tensiones y crea un buen ambiente para seguir lidiando con las crisis. Además se vive la experiencia del perdón, acción necesaria para mantener los vínculos que nos unen unos a otros. El perdonar es la disposición de abandonar el derecho a estar resentido, juzgar mal y ser indiferente hacia alguien que injustamente nos ha herido, y al mismo tiempo, inclinarse hacia las virtudes de la compasión, la generosidad

¹⁶ *Normal Family Processes 3rd edition*, Froma Walsh, the Guildford Press, New York, 2003, pag 588.

y el amor hacia la persona que nos hizo mal. El perdón es un cambio de mente y de corazón.¹⁷

Como no existen familias perfectas, el perdón es esencial en el desarrollo saludable de los miembros de la familia. El falso perdón es un juego para ganar poder sobre otros. Cuando perdonamos de corazón, le damos al que nos ofendió la bienvenida en la comunidad de los humanos y le vemos igualmente digno de respeto.

Perdón no es lo mismo que reconciliación. Es posible perdonar sin reconciliarse (es decir, sin volver a juntarse en amor y amistad), pero no es posible reconciliarse en verdad sin antes perdonar. Perdón es el proceso que capacita al que perdona de continuar con su vida sin que siga afectada por el dolor de la herida, del engaño o de la deslealtad. El verdadero perdón no se confunde con el sentimentalismo o la simpatía a expensas de la justicia y la dignidad. Uno puede perdonar y al mismo tiempo limitar, y aún terminar una relación. El perdón puede requerir restitución por parte del que ha obrado mal. Sin embargo, el perdón no es un intercambio de favores. Quien perdona ofrece el perdón como un regalo. Quien es perdonado no asume ninguna obligación ante quien lo perdona como condición para el perdón.

La familia

Todos y cada uno de nosotros venimos de un lugar de origen llamado “La Casa de mis Padres”. En ese lugar nacimos, nos socializaron, nos nutrieron y recibimos las primeras caricias, castigos, y aprendimos las reglas del juego en el hogar. ¿Recuerdan esas reglas? Hay recuerdos gratos de la niñez como

¹⁷ *The Psychology of Interpersonal Forgiveness*, Robert D. Enright, The University of Wisconsin Press, 1988, pag 46-47.

los hay menos gratos. En cierto sentido muchas de nuestras maneras de ser como adultos las aprendimos en “La Casa de mis Padres”. Esta fue la primera escuela significativa para aprender de nuestros progenitores “la sabiduría” que ellos aprendieron (recibieron) de sus padres por igual.¹⁸

Claro está, no todo es color de rosa y no todo lo que nos traspasaron es lo que podríamos catalogar de buena sabiduría. No todo lo que nuestros padres aprendieron y experimentaron fue bueno, pero esa fue la escuela donde ellos aprendieron y se formaron. Conscientes o inconscientemente nuestros padres son el resultado de la casa de sus padres; herencia que se recibe de generación a generación. ¿No se ha preguntado usted de niño (a) o aún de adulto “porqué papá era de esa manera, o porqué mamá guardaba silencio cuando papá me maltrataba?”¹⁹

Muchos hijos adultos llevan traumas, interrogantes, dolores, frustraciones, iras congeladas etc. las cuales son el resultado de la convivencia en “La Casa de Mis Padres”. Otros llevamos en la maleta experiencias positivas, palabras significativas y frases proverbiales para el diario vivir.

¿Qué es una familia?

Existen ciertas características que distinguen una familia saludable.

Todo comienza cuando existe un enlace emocional entre un hombre y una mujer en una relación que se entiende que ha de ser estable y exclusiva. En nuestra cultura se le llama a esta relación un matrimonio.

18 La Familia Como Sistema, 3 Unidades, Dr. Jorge Maldonado, Centro Hispano de Estudios Teológicos (CHET), Bell Gardens California.

19 Para una mejor comprensión de la Familia como sistema recomendamos el libro: *Generation to Generation*, Edwin H. Friedman, The Guildford Press, 1985.

Cuando vienen los hijos, ya sea por parto natural o por adopción, se crea lo que llamamos una relación de padres a hijos. Los hijos de este hombre y mujer, pertenecen a ellos en un sentido único y ellos son específicamente responsables de criarlos y cuidarlos.

Los hijos en un hogar se mueven a su primera tarea de una manera natural. Esta tarea es la formar un enlace emocional con una figura que ha de hacer de este mundo un lugar seguro y confiable. Usualmente la madre es esa figura, aunque el padre juega un papel crucial también. Podemos decir que una familia saludable es aquella que provee un ambiente amoroso en el cual la criatura comienza aprender a confiar. Esta criatura recibe lo más importante: amor en una figura que le ofrece seguridad y confianza.

La segunda tarea de un hijo en la vida es definirse a sí mismo como separado, individuo único en el contexto de amor y confianza. Esto es lo que los psicólogos llaman “individuación”, un proceso de descubrir que es lo que me hace a mi ser yo. Nuestra habilidad para completar esta tarea será directamente relacionada al amor y a la seguridad que experimentamos en el proceso temprano de enlace emocional con nuestros padres y al ambiente en el cual nos criaron.

El amor incondicional que recibimos de nuestros padres será la base de lo que hemos de ser como adultos. Entonces, una familia saludable es aquella que ha de proveer un lugar donde se experimente el amor incondicional el cual les ha de ofrecer a los hijos la seguridad y la libertad para que con éxito se conviertan en individuos autónomos.

La Familia como Pacto

El pacto es una palabra que nos viene de la antigüedad, en particular de la relación entre Dios y pueblo de Israel. Un pac-

to es un tipo de relación en la cual cada una de las partes se comprometen mutuamente a una fidelidad total.

En muchas relaciones humanas existen contratos y acuerdos donde cada parte se siente unida a la relación siempre y cuando se cumplan las condiciones. Por ejemplo, si una parte no cumple con lo acordado, entonces la otra parte tiene una excusa para hacer lo que bien desee; en otras palabras, ya no se siente obligada a esa relación.

Sin embargo, un pacto es más que un contrato o acuerdo. En una relación de pacto, cada parte tiene ciertas tareas y obligaciones la cuáles él o ella están obligados a cumplir *aún cuando la otra parte falla en cumplirlas*. Pensemos entonces que una familia es como la intersección de dos pactos: Un pacto horizontal entre esposo y esposa; y un pacto vertical entre los padres y los hijos.

Es importante señalar que la existencia de un pacto no garantiza que en la relación no habrá discordias. Es más bien lo opuesto. En toda relación interpersonal humana, siempre habrán pruebas, altas y bajas, peleas y desacuerdos. La gran diferencia radica en el hecho de que ambas partes están comprometidas a trabajar a través de las dificultades y tratar de resolverlas. Los enlaces del pacto serán puestos a prueba. Podrán ser rotos, pero también podrán ser restaurados.

Una familia disfuncional es entonces por definición aquella que en ciertas circunstancias los enlaces del pacto de amor incondicional, especialmente entre padres hacia hijos ha sido quebrado, o expresado en términos negativos e hirientes.

La Familia como un Sistema

Intentemos alguna definición de lo que queremos decir con ver a la familia como un sistema:

Una familia es algo más que un grupo de individuos que comparten una misma dirección y apellido. Muchos de los enigmas o misterios de: “Por qué yo soy de la manera que soy” se pueden revelar o descubrir cuando miramos a la familia como un sistema de relaciones y de dinámicas interpersonales.

La familia como sistema es como un organismo. Hay muchos factores en juego para un organismo se comporte de la manera que lo hace. La representación de la familia como sistema comenzó cuando un psiquiatra llegó a la conclusión de que la familia jugaba un papel importante tanto en la salud como en la enfermedad mental de sus miembros. Por ejemplo, se percató que cuando sus pacientes esquizofrénicos eran dados de alta para regresar a sus familias, al regresar a la clínica mostraban señales de volver a los mismos síntomas. Además se percató que cuando las madres dominantes de los pacientes les visitaban en la clínica entonces empeoraban su comportamiento.

“Mucho del comportamiento de los pacientes puede ser visto como perfectamente razonable y en orden en el contexto de la familia. En otras palabras es la familia, y no solo el individuo lo que es disfuncional.” Ver al individuo como el problema es errar el blanco.

“La familia es un organismo, en el cual las actitudes, los valores y las acciones de cada miembro interactúan con aquellos y todos los demás miembros.” Muchos de los patrones de nuestro comportamiento –tanto los saludables como los no-saludables – fluyen desde la función que ocupamos en nuestro particular sistema familiar.

Pensar interactivamente y no linealmente.

Pensar Linealmente es llegar a conclusiones de causa y efecto. Cada causa tiene un efecto. A cada acción existe una posible reacción.

Un ejemplo: Rosa es bien social y extrovertida. Su esposo Luis es bien callado, retraído, tiene pocas destrezas para relacionarse con otros y no desea desarrollarlas. Rosa entonces traza un plan para cambiar a su marido y forzarlo e insistirle que vaya con ella a ciertos estudios bíblicos donde además del estudio bíblico el grupo socializa y tiene muchas actividades. Luis se tranca y se esconde en su concha cada vez que Rosa, su esposa, le regaña por no querer asistir e insiste que lo hace sólo para lograr que él se retire firmemente de su resolución de quedarse en casa solo.

Rosa - Regaña – Insiste –Pelea	Luis -se Retira
Causa	Efecto

Luis – se Retira	Rosa – Regaña – Pelea
Causa	Efecto

Imagine a Rosa y a Luis en consejería. Ella dice: Él empezó; él contesta; ella me insiste en. Esta manera de pensar no lleva a ningún lado. Rosa tiene que dejar de cambiar a Luis. Además ella descubre con el consejero la historia de Luis. Luis se crió en una familia caótica. Su padre era alcohólico y su madre regañona. La manera que Luis aprendió a soportar el caos era retirándose de la escena, retraído en sí mismo y quedarse fuera de las cosas tanto como le fuera posible.

Vamos a tratar de poner en perspectiva linear el problema:

Rosa pelea	
Luis se retira	Luis se retira
Rosa pelea	

Lo que podemos apreciar en este diagrama sistémico es que cada parte puede cambiar la situación cambiando su propio comportamiento.

Las familias disfuncionales SE RESISTEN AL CAMBIO. Esto es lo que nosotros llamamos HOMEOSTASIS. Simplemente, homeostasis quiere decir dejar las cosas como están – no las cambies.

Otra características de familias disfuncionales es que MANTIENEN LOS SECRETOS. Esto podría ser un secreto que pasó, o que está pasando, y que todo el mundo sabe pero que nadie habla de ello. Algunas personas le dicen a los consejeros: *Las cosas de familia se mantienen en la familia y no se comparten con extraños*. Esta actitud solo nos mantendrá ciegos a los problemas que hay y evitan el que ocurran cambios significativos en bienestar de la familia.

Una característica más de familias disfuncionales es LOS MITOS FAMILIARES. Un mito familiar podría ser, por ejemplo, cuando una persona dice: “Nuestra familia nos apoya en todo, o nuestra familia es bien cercana unos de otros” pero la realidad es contrario a lo que se dice.

Cuando entendemos a la familia como un sistema en constante interacción comprenderemos la razón del porqué las familias están interconectadas emocionalmente a pesar de las

distancias geográficas. Cuando estudiamos el “genograma” (*árbol genealógico de la familia*) de la familias, entonces entenderemos las razones por las cuáles repetimos con nuestros hijos las conductas y actitudes que aprendimos en la “Casa de Mis Padres”. Cuando se inicia el proceso de *diferenciación*, entonces se comienza a ser uno mismo sin sucumbir ante las presiones de la familia de origen. Entendiendo el “Enfoque Sistémico Familiar” puede venir a ser un mejor líder en mi familia, mi iglesia y mi comunidad sin vivir estresado.²⁰

La Biblia como una historia de familias con problemas como nosotros

El Dr. Jorge Maldonado escribió un libro titulado: “Aún en las mejores familias” donde analiza que aún en las mejores familias hubo favoritismo, se dijeron mentiras y hasta hubieron desacuerdos fuertes.²¹ Una lectura de este libro nos lleva a leer la Biblia con nuevos ojos. Con los ojos de la realidad de las convivencias reales en la vida de familia. En la Biblia encontramos una variedad de configuración de familias que nos sorprende. Los patriarcas tuvieron varias mujeres. Encontramos viudas, huérfanos y personas en crisis.

En la misma familia de Jesús, su madre quedó en estado grávido sin estar casada. Así como José tuvo temor de aceptar esta situación tuvo que intervenir Dios mismo para revelar el plan y el propósito del niño que iba a nacer. María junto a José experimentaron de primera mano el ser una pareja en tránsito, se convirtieron en refugiados los cuales no encontraron “lugar en el mesón”. A esta familia hasta se les perdió a su hijo en una de las fiestas judía más concurridas.

20 *Genograms in Family Assessment*, Monica McGodrick & Randi Gerson, Norton Professional Books, NY, 2008.

21 *Aún en las Mejores Familias*, Dr. Jorge Maldonado, Libros Desafío, 1996.

Luego, Jesús mismo en su ministerio entró en conversación con una mujer Samaritana que había tenido cinco maridos y seguía en otra relación, no obstante el encuentro resultó en una liberación y en una oportunidad para la mujer Samaritana.

Lo interesante de todos estos relatos e historias en la Biblia acerca de eventos de familia, tanto positivos como negativos, es que se evidencia a un Dios que interviene en la historia de las familias a través de individuos. En medio de todas las tragedias o victorias, debemos indagar acerca del propósito de Dios para el ser humano, la sociedad y el mundo.

Es por tal razón que la pastoral debe ser intencional en leer todo el relato de Dios y buscar todo el consejo de Dios para el matrimonio y la familia. Debemos ser intencionales en escudriñar a través de las Sagradas Escrituras lo que Dios mismo estableció como el fundamento para la familia.

Los Fundamentos Bíblico-Teológicos de la Familia Cristiana

Un libro sobre la familia comienza con una frase temerario, un tanto pesimista, pero muy real con relación al matrimonio: “De cada doce matrimonios, cuatro se estrellarán contra las rocas del divorcio; seis permanecerán a flote, aunque sin gozo no amor, por consideración a los hijos, a la carrera, a la familia o a la iglesia; solo dos se levantarán hasta alcanzar las cumbres del matrimonio feliz.”

El propósito de Dios es que la Familia Cristiana sea una familia feliz, aún en medio de estos tiempos de crisis moral y social. Los principios Judeo-Cristianos han sido fundamental en la formación y sostenimiento de la familia durante más de dos milenios. Esta época de post-cristiandad ha puesto

una nueva tolerancia moral que está cambiando y minando las bases de la familia y la sociedad. ¿Dónde encontrar un punto de referencia, o un norte de orientación, sino en la historia primigenia que se inicia en el génesis de toda la creación?

Una base teológica del matrimonio en el Antiguo Testamento

Básicamente hay tres relatos que interpretan la razón de la unión entre un hombre y una mujer.²²

A. Génesis 1:27-28 – (Llamado el código Sacerdotal) Se caracteriza por la expresión “varón y hembra los creó”.

B. Génesis 2:18-24 –(Llamado el código Yahvista) Se caracteriza por puntualizar que primero fue creado el hombre y luego la mujer.

C. Génesis 5:1-2- (Llamado el código sacerdotal) Se vuelve a repetir la frase “varón y hembra los creó y los bendijo y los llamó Adán”.

El Génesis nos ofrece la estructura básica de lo que va a ser constitutivo de todo matrimonio.²³

1. El Génesis quiere mostrar que Dios, el Creador, es también el autor del matrimonio (la familia). Esto es importante, ya que la familia se interpreta típicamente desde una perspectiva sociológica. Pero la familia es más que una dimensión sociológica; es una institución divina.

²² *Christians in Families, Genesis and Exodus*, Ross T. Bender, Herald Press, Scottsdale, Pennsylvania, 1982,

²³ *Theology of Christian Marriage*, Walter Kasper, A Crossroad Book, The Seabury Press, New York, 1980.

2. La Familia es un proyecto de vida bueno y santo; su estructura ha sido querida por Dios y lleva consigo la bendición y la marca divina (Gén. 1:28).
3. Así, la Familia (matrimonio) es vista como un don de Dios para toda la humanidad.
4. La mujer, compañera de existencia es para el hombre un regalo del Dios vivo: “Haré una ayuda idónea para él” (Gén. 2:18).
5. Adán el hombre (*îysh*) escoge a Eva, la mujer (*ishshâh*): “Porque esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gén. 2:23). Las implicaciones de esta frase son:
 - a. Solamente la mujer (entre toda la creación) está a la altura del hombre, semejante a él por naturaleza.
 - b. Solo ella puede constituir para él una compañera, compartiendo su misma dignidad de vida.
 - c. El hombre y la mujer están al mismo nivel y son precisamente el principio de la familia.
1. La frase “una **sola carne**” es una de las más ricas expresiones del Antiguo Testamento con relación al matrimonio. Entre algunas inferencias se presentan los siguientes:
 - a. La idea de unión corporal propia del matrimonio involucra al ser total

(*basar* Heb.) -carne, significa el hombre entero, el yo en su forma corporal).

b. Una sola carne implica una relación de amistad intensa, de unidad en la diversidad, de diálogo entre compañeros hacia propósitos específicos basado en el respeto mutuo.

c. Una sola carne implica convivencia con amor erótico, filial, ágape; en fin, amor conyugal.

***Los principios Bíblicos para la Familia Cristiana son:*²⁴**

1. Reflejar la imagen de Dios. Cuando los cónyuges se vean así mismos reflejando la imagen de Dios entonces no hay lugar para la superioridad sino la solidaridad.
2. Ser mayordomos de Dios en la creación y en el proyecto de Dios para la Familia.
3. Venir a ser Familia (Tener Hijos) de Dios. Cuando la pareja por razones biológicas no pueda engendrar hijos, puede seguir siendo Familia de Dios.
4. Ser Matrimonio (Gén. 2:24-25):
 - a. para una compañerismo de amistad profunda.
 - b. para proveer apoyo mutuo. El matrimonio es un equipo de trabajo.

²⁴ Notas de la Clase de Teología del Matrimonio, Programa de Doctorado en Ministerio de la Familia y el Matrimonio, Palmer Baptist Theological Seminary, Dr. Manfred T. Brauch, 1992.

- c. para disfrutar de una vida íntima en una unidad de nivel espiritual, moral, intelectual y física.

Teología del Matrimonio en el Nuevo Testamento

No es posible condensar toda la riqueza bíblica y el contenido moral de las narrativas que se relacionan con el matrimonio. Algunas de las más importantes son:

- A. Efesios 5:21-6:4
- B. 1ra Corintios 7:1-40
- C. . 1ra Pedro 3:1-7
- D. Mateo 19:1-12
- E. Colosenses 3:18-4:

La Familia Cristiana

Nos limitaremos a comentar la riqueza contenida en el libro de los Efesios. El apóstol Pablo en el mismo nos presenta a manera del drama de la vida que toda relación con Dios tiene su comienzo a través de la fe. El libro de Efesios revela tres metas que Dios desea para su iglesia y para la familia cristiana:

1. **Paz** – Efesios 2:13-15
2. **Amor** –Efesios 4:1-16
3. **Unidad** – Efesios 4:20-5:20

Es dentro de este contexto que se dan las instrucciones de Dios para el matrimonio y la familia cristiana.

1. **Cristianos –someteos.** La sujeción no es solamente hacia Dios, sino de una hacia otros. (Efesios 5:2)1
2. **Casados –sumisión y respeto.** Someterse es reconocer el interés de Dios en este asunto de autoridad. El hombre es la cabeza del hogar. Dios ha dicho cómo debe ser ejercida esta autoridad: “Como Cristo es cabeza de la Iglesia” (Efesios 5:23). Si los hombres estudiaran con más cuidado la manera en la que Cristo es cabeza de la Iglesia, menos mujeres tendrían problemas para la sujeción. Un segundo requisito para las esposas es que respeten a sus maridos. Una de las más profundas necesidades psicológicas del hombre es ser estimado por su esposa. El concepto que la esposa tiene del esposo se convierte en el concepto que él tiene de sí mismo.
3. **Esposos – amad.** La dirección de Dios para los esposos es que amen a sus esposas (Efesios 5:25,28 y 33). Dios sabe que toda esposa necesita el amor de su esposo. El concepto de amor debe incluir tanto una acción como un sentimiento. Los esposos deben amar como Cristo amó a su Iglesia y se dio a sí mismo por ella. Este es un amor que exige sacrificio y que tiene como centro el darse totalmente a la esposa.

Cuando una esposa recibe esta clase de amor se siente segura y confiada. Podríamos decir que es más fácil para la esposa la sumisión y el respeto, si al mismo tiempo esta recibiendo este amor de

parte de su esposo. Lo opuesto es también cierto para el esposo.

4. **Hijos-obediencia y Honor.** La dirección de Dios para los hijos es obedecer: “Hijos obedeced en el Señor a nuestros padres porque esto es justo” (Efesios 6:1). Pero la obediencia no es suficiente si no está acompañada de honor. Obediencia con honor es una relación externa que resulta de un deseo interno de respetar la posición de autoridad de los padres. La promesa es, “Para que te vaya bien, y seas de larga vida sobre toda la tierra”. Efesios 6:3. Ver Proverbios 23:24-25.
5. **Padres – disciplina amorosa.** La dirección de Dios para los padres, se declara en forma negativa: “No provoquéis a ira a vuestros hijos.” Efesios 6:4. La autoridad paterno/maternal debe ser ejercida con amor y no con autoritarismo. El hijo obedece no solo porque lo dice el padre, sino porque lo dice con amor y ternura. El hijo/ja está más inclinado a obedecer con honor cuando sus padres viven el evangelio (modelan para sus hijos e hijas un ejemplo de vida cristiana de gran altura y testimonio).

Consideraciones Básicas para la Familia Cristiana

Cuando una pareja decide casarse, deben reconocer los propósitos para los cuales Dios ha establecido el matrimonio y la Familia Cristiana:²⁵

²⁵ *To Have and to Hold, The Marriage Covenant and the Discipline of Divorce*, David Atkinson, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1979.

1. “Por lo tanto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne”. (Génesis 2:24)
 - a. La pareja debe estar dispuesta a romper con la dependencia de sus padres. En otras palabras hay que romper el cordón umbilical en términos emocionales. La madurez se demuestra, con sabiduría de Dios, cuando existe la capacidad emocional y espiritual para vivir solos y tomar las propias decisiones.
 - b. La pareja debe estar dispuesta a vivir en su propia casa. Vivir con los padres en una mismo techo no funciona. Cuando parejas indican que se desean a casar, les pregunto: ¿Tienen un trabajo estable? ¿Dónde van a vivir? La pareja debe tener capacidad económica para establecer su propio hogar.
2. “Así que ya no son ya mas dos, sino una sola carne; por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre”. (Mateo 19:1-12)
 - a. La pareja debe entender que el matrimonio cristiano es un proyecto para toda la vida.
 - b. La pareja no se casa para probar si funciona su vida con la otra. La pareja se casa porque ya han establecido una

relación madura y responsable durante un tiempo conociéndose a sí mismos y entendiendo que se casan para que funcione la relación como el proyecto de Dios para toda la vida.

3. “Someteos unos a otros en el temor de Dios”
(Efesios 5:21-6:4)

a. La pareja debe entender con claridad que la única garantía de su vida matrimonial radica en el hecho de que ambos tengan temor de Dios. La vida religiosa y la asistencia a la iglesia es de vital importancia para el matrimonio.

b. La pareja debe estar dispuesta: al servicio mutuo, al sometimiento mutuo, al amor sacrificial mutuo y al respeto mutuo.

El matrimonio no es solamente una relación meramente económica, psicológica, o sexual; es más bien de vida total comunidad, abarcando todos los terrenos de la existencia humana y transformándolos profundamente. (“y vendrán a ser.....un solo ser”).

Un comentario acerca de las relaciones de la familia en el libro de Colosenses 3:18-4:1²⁶

El apóstol Pablo habla de tres tipos de relaciones:

1. Entre esposas y esposos

26 *Colossians & Philemon NIV Application Commentary*, David Garland, Zondervan Publishing House.

2. Entre hijos y padres
3. Entre siervos, o esclavos, y amos.

Todas estas relaciones eran desiguales. Lo que Pablo le pide a las personas más débiles era prácticamente lo mismo que la sociedad pedía: sujeción y obediencia. Ahora bien, lo que Pablo le pide a las personas más poderosas es revolucionario: Los maridos han de amar a sus mujeres y no ser ásperos con ellas, los padres no han de exasperar a sus hijos y los amos han de ser justos y rectos con los esclavos o siervos, recordando que ellos mismos tienen un Amo superior.

La pre-eminencia de Cristo y la paz de Cristo comienza en el hogar (Col. 3:15). El mandato de hacer todas las cosas en el nombre del Señor aplica el hogar (Col. 3:17). La vida espiritual no se desconecta de las obligaciones familiares. Es en la familia donde las virtudes de la compasión, la bondad, la benevolencia, la paciencia, el perdón y las expresiones de amor son puestas a prueba. Todos y todas somos responsables ante Dios de mostrar el crecimiento en Cristo en las relaciones personales.

El contexto social de hoy es diferente de hace dos milenios atrás. Los pasajes de Colosenses no describen una jerarquía ni respaldan el patriarcado o la esclavitud, sino actitudes que deben gobernar las relaciones personales del creyente en la familia.

Los derechos no están todos en uno de los lados y las obligaciones en el otro. Hay igualdad, reciprocidad y dignidad. En el evangelio no hay griego o judío, esclavo o libre, varón o mujer. Se reconoce a cada vida como una persona completa quien se preocupa por los derechos de los demás.

La dominación de otras personas está prohibida. Cada miembro de la familia es un receptor de la gracia de Dios, lo cual lo convierte en parte integral de la familia de Dios. El buen uso de poder en el creyente le impide la injusticia, la explotación o los malos tratos.

Podemos decir que al igual que el libro de los Proverbios asume que el principal lugar de formación moral y deber social en la familia, y no el templo, de igual manera Colosenses lo afirma. Ante una sociedad que circundante que acepta y promueve la inmoralidad, el hogar debe ser el centro de la crianza y la educación cristiana. Los textos no señalan principalmente la cuestión de quién tiene el poder y autoridad para dirigir la familia, sino más bien que la familia sea el lugar donde se forme y se experimenta la fe.

La ceremonia matrimonial o la boda como evento es solo el comienzo de una aventura que dura para toda la vida. Los votos matrimoniales deben ser entendidos en base a una relación de pacto y no un contrato entre dos partes. Yo hago, tu haces, Su ti haces yo hago. Por eso se dice al final de la ceremonia esa frase poderosa: “en las buenas y en las malas, en salud y enfermedad y hasta que la muerte nos separe”.²⁷

Other bibliography

Anderson, Herbert. *The Family and Pastoral Care*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.

Brauch, Manfred T. *Set free to be*, Valley Forge, Judson Press, 1975.

²⁷ *To Have and To Hold*, The Marriage Covenant and the Discipline of Divorce, David Atkinson, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1979, pag 70-95.

Brauch M. *Theology of Marriage*, Philadelphia, The Eastern Baptist Theological Seminary, January 1992.

Barth, Karl. *Church Dogmatics III/1*. Edinburgh, G.W. Bromiley and T.F. Torrance, 1969.

Barth, Markus. *Ephesians 4-6*, New York, Doubleday and Company, Inc., 1960.

Erikson, Erik. *Identity and the Life Cycle*, W.W. Norton & Co., 1980.

Freedman, David R. *Woman a Power Equal To Man*, Biblical archaeology review 9 (1983) p.56-58

Guernsey, Dennis B. *A New Design For Family Ministry*, Elgin Illinois, David C. Cook Publishing Co., 1988

Jewett, Paul King. *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975. Pp. 23-24.

Napier, Augustus Y. *The Fragile Bond*, New York, Harper & Row Publishers, 1988.

Nelson, James B. *Embodiment an Approach to Sexuality and Christian Theology*, Minneapolis, Minnesota, Augsburg, 1978.

O'Donnovan. *Marriage Permanence*, Grove, 1978.

Satir, Virginia. *Relaciones Humanas en el Nucleo Familiar*, Mexico, Editorial Mexico, 1978.

Schreck, Carol & Peter. *Theory and Models for Family and Matrimony*, Philadelphia, P.A. The Eastern Baptist Theological Seminary, January 1992.

Wilson, Marvin R. *Our Father Abraham*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Co., 1989.

CAPITULO 9

Los hispanos y la interpretacion de la escritura Dr. Miguel Álvarez

Mi presentación tiene como objetivo razonar sobre la forma en que los hispanos leen e interpretan el texto bíblico. En efecto, estoy proponiendo un método integrador que interpreta el proceder de los hispanos cuando estudian la Escritura. En la discusión se incluye rasgos históricos, referencias teológicas, aspectos prácticos y elementos que son afines a la identidad hispana. El estudio se enfoca en las tres tradiciones cristianas tradicionalmente conocidas como las de mayor influencia en América Latina—Católica, Evangélica y Pentecostal.

Este estudio no busca combinar puntos de vista, ideas o valoraciones académicos de diferentes concepciones cristianas que asumen cierta compatibilidad al combinarlas y mezclarlas coherentemente, como en el eclecticismo.¹ Este pretende conciliar diversas teorías y corrientes, tomando de cada una de ellas lo más importante aceptable, permitiendo romper las contradicciones existentes.

1 El eclecticismo es un enfoque conceptual que no se sostiene rígidamente a un paradigma o un conjunto de supuestos. Más bien se basa en múltiples teorías, estilos, ideas para obtener información complementaria en un tema, o simplemente aplica diferentes teorías en casos particulares. También pretende conciliar las diversas teorías y corrientes existentes, tomando de cada una de ellas lo más importante aceptable, permitiendo romper las contradicciones existentes.

Más específicamente, este documento propone un diálogo sobre algunos puntos de vista en relación a la interpretación bíblica, tomando en cuenta las tres fuentes de interpretación más conocidas entre los hispanos. Históricamente, la mayoría de los latinos han vivido en un trasfondo religioso católico romano. Aunque algunos hayan renunciado a la Iglesia Católica para unirse a otros grupos evangélicos o pentecostales, aún así sus principios, valores culturales, educativos, familiares, sociales y religiosos continúan siendo católicos, por antonomasia. La razón es evidente... por más de 500 años el catolicismo romano ha prevalecido en las culturas y sociedades hispanas.²

El objetivo de esta ponencia es presentar un cuadro de la realidad hispana en cuanto a su conexión e integración a la fe cristiana. Históricamente la comunidad hispana ha recibido enseñanzas de las iglesias católicas, evangélicas y pentecostales, para mencionar los movimientos de mayor influencia. Así que para elaborar un estudio como éste ha sido necesario revisar algunas obras de escritores tanto católicos como evangélicos y también pentecostales. Por la metodología empleada en la construcción de este documento, el lector se dará cuenta que en la comunidad hispana hay múltiples combinaciones teológicas, las cuales también son observables en el campo de la interpretación de la Escritura.

1. Bases Históricas

En cuanto al protestantismo y sus ramificaciones más significativas entre los hispanos, esos movimientos llevan alrededor de 100 años de actividad histórica.³ En lo referente a tiempo, la Iglesia

2 Ver la obra caricaturesca y satírica de Eduardo del Río, *500 Años Fregados Pero Cristianos*, México, DF: Editorial Grijalbo, 1992), 42. El autor resalta mitos, tradiciones y detalles históricos que sólo pueden ser expresados a través del arte de la caricatura.

3 Angelina Pollak-Eltz y Yolanda Salas de Lecuna, eds. *El Pentecostalismo en América Latina entre Tradición y Globalización* (Quito, Ecuador: Ediciones Aby-Yala, 1998), 7.

Católica alcanzó a los hispanos unos 400 años antes que los movimientos evangélicos y pentecostales. Esto es significativo en lo que se refiere a la influencia de las tradiciones cristianas en suelo latinoamericano. Este importante marco histórico nos permite entender mejor el perfil del cristianismo hispano. En el contexto de este estudio es posible afirmar que los hispanos pueden ser evangélicos o pentecostales, pero por lo general, reflejarán el trasfondo católico de su cultura, sociedad, educación y familia, que los distingue y los hace diferentes de otros contextos cristianos.

Por otro lado, en esta presentación haremos la diferencia entre evangélicos y pentecostales, por dos razones: Primero, son dos movimientos diferentes, con diferencias doctrinales y, segundo, su relación con la persona y obra del Espíritu Santo también es diferente. Aunque esta discusión no entrará en el campo pneumatológico, si es importante mencionarlo, ya que entre los hispanos, por lo general estas diferencias no se toman en cuenta, sin embargo si se pueden observar en la implementación de las enseñanzas doctrinales y prácticas del ministerio en la congregación. También es notable observar que algunos pentecostales, los más tradicionales, insisten en identificarse como evangélicos, mientras que los neo-pentecostales ya no están tan interesados en esa identidad tradicional, precisamente por su forma nueva de interpretar la iglesia, la Escritura y la manera que practican su ministerio.

Con el surgimiento del pentecostalismo en el siglo XX, la comunidad hispana experimentó un giro significativo en su forma de apreciar la fe cristiana.⁴ Por ejemplo, los pentecostales enfatizaron una experiencia espiritual más militante en la práctica de la fe cristiana⁵ y en su re-encuentro con el texto

⁴ Ver por ejemplo, Pablo Aberto Deiros, *Historia del Cristianismo en América Latina* (Quito, Ecuador: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992), 775.

⁵ Ver el punto de vista de Manuel Antonio Garretón, ed. *América Latina: Un Espacio Cultural en el Mundo Globalizado* (Bogotá, Colombia: Convenio Andrés

bíblico hicieron que la Palabra escrita cobrara vida en la realidad de los creyentes y la comunidad misma. Además de la autoridad del texto sagrado y la revelación del Espíritu Santo, los pentecostales hispanos también incluyeron a los precedentes históricos de la tradición cristiana y a la comunidad de fe en la interpretación de la Escritura. El resultado es una interpretación dinámica, a la cual estos ven como un proceso que finalmente conlleva a discernir la voluntad de Dios para su pueblo en un contexto histórico determinado.

Históricamente, los movimientos misioneros evangélicos y pentecostales hacen su ingreso a la comunidad hispana llevando consigo una perspectiva evangélica y cultural de corte norteamericano. Los misioneros norteamericanos, llegaron con un trasfondo evangélico histórico nacido en Gran Bretaña y criado en Norteamérica. De ahí que al entrar en el mundo hispano, cuyo trasfondo es católico romano, los movimientos evangélicos y pentecostales norteamericanos entraron en contradicciones teológicas significativas, especialmente con la tradición católica que era la que prevalecía entre los pueblos hispanos.⁶ Naturalmente, el campo de esa contradicción eran los “nuevos convertidos” evangélicos y pentecostales⁷ que surgieron como producto de la evangelización entre los católicos latinos.

Para entender mejor este fenómeno veámoslo desde una perspectiva dialéctica⁸ donde se destacan las siguientes contra-

Bello, 2002), 238.

⁶ Ver por ejemplo, José Ignacio Saranyana y Carmen José Alejos-Grau, eds. *Teología en América Latina: De las Guerras de Independencia hasta finales del Siglo XIX: (1910-1899) Vol. 2. 2* (Madrid, España: Editorial Iberoamericana, 2008), 294. Esta colección ofrece ideas de teología y política desde una perspectiva católica.

⁷ Acá es interesante observar el punto de vista católico. Ese el caso de Juan García Pérez, ed. *América Latina, Treinta Años de Transformaciones 1962-1992* (Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas), 199.

⁸ Un buen recurso para entender la implantación del método

dicciones: Los hispanos, por lo general, vienen de un trasfondo Católico Romano (tesis). Por su parte, los norteamericanos vienen de un trasfondo evangélico (anti-tesis). La comunidad hispana actual ha incorporado principios hermenéuticos de ambos trasfondos (síntesis). Para continuar la discusión, debo aclarar que mi propósito no es abogar por uno u otro extremo. Más bien, mi objetivo es explicar la singularidad de los movimientos evangélicos y pentecostales latinoamericanos. Estos, por su contexto geográfico e histórico, están enmarcados en un zona que evidencia una perspectiva diferente con relación a la vida cristiana. En este marco se puede pensar que en América Latina se ha dado una combinación católico/evangélica o católica/pentecostal, y en algunos casos, la combinación es tripartita: católica/evangélica/pentecostal, lo cual viene a ser la síntesis de la confrontación dialéctica entre los movimientos más promitentes de la fe cristiana en la comunidad hispana.

CONTRADICCIONES TEOLOGICAS (Método Dialéctico)		
Tesis	Evangélicos y Pentecostales Hispanos	Catolicismo Romano. Cultura, educación, sociedad, religión.
Anti-tesis	Evangélicos y Pentecostales Norteamericanos	Evangélicos y Pentecostales Norteamericanos. Nueva experiencia espiritual.
	Convergencia de Posiciones Teológicas Opuestas	Evangélicos y Pentecostales diferentes. Incorporan principios de ambos trasfondos.

Cuadro No. 1

dialéctico en el libro de Raúl Rojas Soriano, *Investigación Social: Teoría y Praxis* (México, DF: Plaza y Valdés, 2002), 162.

La discusión anterior obliga a encontrar un punto de convergencia que explique teológicamente a los movimientos evangélicos y pentecostales que surgieron entre los hispanos después del encuentro dialéctico entre ambas corrientes del cristianismo moderno en América Latina. Después de la incursión del pentecostalismo clásico en América Latina, en la década de los 1960s comenzaron a surgir corrientes nuevas que combinaban principios pentecostales y católicos en la vida eclesial y particularmente en la interpretación del texto bíblico. Un ejemplo de esta corriente fue el Movimiento de Renovación Carismática que se dio no solamente en las iglesias protestantes y evangélicas, sino también en la Iglesia Católica misma. En este caso, y por razón de espacio, nos centraremos en el estudio de la interpretación de la Escritura, un nuevo paradigma para la hermenéutica tradicional, que es crucial para entender a la nueva generación de evangélicos y pentecostales hispanos. Según lo hemos explicado, estos movimientos denotan características muy típicas de su trasfondo y contexto histórico, que debe ser tomado en cuenta a la hora de estudiar el texto bíblico.

2. Metodología

Tradicionalmente, los hispanos han enfrentado a la Escritura ya sea a través de los métodos utilizados por la Iglesia Católica, o por los métodos históricamente enseñados por los evangélicos y pentecostales.⁹ Por razones de espacio, este documento no discutirá los métodos históricos tradicionales; más bien, nos ocuparemos en describir aquellos elementos que forman

⁹ Un autor que hace referencia las diferencias de interpretación de la Escritura, entre católicos y protestantes, es Juan Driver, *La Fe en la Periferia de la Historia. Una Historia del Pueblo Cristiano desde la Perspectiva de los Movimientos de Restauración y Reforma Radical* (Guatemala, Guatemala: Ediciones Semilla, 1997). Otra obra importante en este campo es el libro de David Suazo Jiménez, *La Función Profética de la Educación Teológica en América Latina* (Viladecavalls, España: Editorial CLIE, 2012).

parte de una metodología que es observable entre la nueva generación evangélica y Pentecostal hispana. Esos elementos forman parte de lo que hemos decidido llamar un método de interpretación integrador. A continuación ofrecemos los elementos más destacables que forman parte de este método y que son concomitantes con la conducta, la enseñanza y la predicación de la comunidad hispana en general.

3. Un método integrador

En el libro *El rostro hispano de Jesús*, yo describo en más detalle lo que he llamado el método de interpretación integrador. A este hay que entenderlo como aquel proceso de interpretación que (1) integra sistemáticamente las funciones particulares de la revelación escrita de la Palabra de Dios. (2) Incluye también la acción participativa del Espíritu Santo en cuanto al entendimiento, iluminación y decisiones sabias que concuerdan con la Escritura. (3) El intérprete estudia el testimonio de la historia y la influencia de la tradición en la interpretación del texto bíblico. Por último, (4) El intérprete se somete a la autoridad espiritual de la comunidad de fe, cuya función es cuidar que toda interpretación o acción derivada de ésta no contradiga o niegue la verdad y eficacia de la Palabra escrita.¹⁰ La integración de estos cuatro elementos confirman la legitimidad de una interpretación que es completa y accesible par una comunidad diversa, como la hispana.

En este método se integran la actividad divina y la humana.¹¹ Por ejemplo, toda interpretación para ser aceptada o con-

10 Esta información es más ampliamente discutida en mi artículo, Miguel Álvarez, Hacia Una Hermenéutica Esperanzadora, en *El Rostro Hispano de Jesús* Raúl Zaldívar, Miguel Álvarez y David Ramírez (Barcelona, España: Editorial CLIE, 2014), pp.

11 La discusión de la integración entre lo humano y lo divino fue ampliamente discutido por Juan Calvino. Ver, por ejemplo, el análisis de Darren Sumner, “Calvin on Jesus’ Divine-Human Activity,” in *Out of Bounds. Theology in the Far*

firmada debe pasar por este proceso de examen riguroso, el cual ineludiblemente legitimará o invalidará la interpretación que se haya hecho al texto. Así que cuando estos elementos, la Palabra Dios, el Espíritu Santo, la historia y la tradición y la autoridad de la comunidad de fe se integran dinámicamente, no hay lugar para el error.¹² Además, los intérpretes pueden disentir en cuestiones de estrategia, énfasis y aún en la implementación de la revelación. Pero en lo que se refiere a la jerarquía de la Escritura, esta es suprema y está por sobre todas las demás cosas. Luego entonces, la revelación del Espíritu Santo confirma a la Escritura, los precedentes de la historia y de la tradición legitimizan el impacto histórico de ésta; y la autoridad espiritual y el juicio de la comunidad de fe aprueba o desaprueba la aplicación práctica de la interpretación.

4. Los agentes que intervienen en el método integrador

Este método es muy parecido al neumático, que en su dinámica propone la inclusión de la Palabra, el Espíritu Santo y a la Comunidad de fe.¹³ La diferencia entre el método neumático

Country <http://theologyoutofbounds.wordpress.com/2012/04/24/calvin-on-jesus-divine-human-activity/> Accesado 11 Junio 2014.

12 Kevin L. Spawn and Archie T. Wright, *Exploring a Pneumatic Hermeneutics* (Bloomsbury, UK: T&T Clark, 2012). Este libro considera el tratamiento académico de la interpretación bíblica realizado por el movimiento pentecostal clásico, el cual parece ser el de mayor crecimiento numérico, hoy. En la primera parte hace un recuento de la historia de la interpretación bíblica en la tradición Pentecostal. En la segunda parte, seis eruditos pentecostales analizan el futuro de la interpretación bíblica en la mencionada tradición. Los autores debaten alrededor de preguntas claves. ¿Cuál es el papel del Espíritu Santo en la interpretación bíblica? ¿Cuáles son las presuposiciones, métodos y metas de la hermenéutica bíblica Pentecostal? En la tercera parte, tres teólogos no pentecostales (Craig G. Bartholomew, James D.G. Dunn, R. Walter L. Moberly) analizan las proposiciones descritas por los teólogos pentecostales. Estas respuestas críticas profundizan el examen de las hermenéutica bíblica y estimula a otros teólogos a incrementar sus estudios sobre el tema. El último capítulo evalúa los objetivos de la discusión de esta disciplina con una visión futurista.

13 Ver a Kenneth J. Archer, *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community* (Cleveland, TN: CPT Press, 2009). El autor provee un análisis actualizado, detallado y comprensible sobre la hermenéutica Pentecostal. Identifica

con este método de interpretación integrador es la inclusión del testimonio de historia y la influencia de la tradición en el proceso dinámico de interpretar el texto. En la comunidad hispana la inclusión de la tradición es vital, precisamente por la influencia católica sobre su teología. En la Iglesia Católica el estudio de la historia y de la tradición es necesario para entender el ejercicio interpretativo del pueblo de Dios a través de las edades. Esta es tal vez una de las áreas de mucho cuidado entre los intérpretes evangélicos y pentecostales, cuya relación con la continuidad histórica de la iglesia puede ser afectada por las diferencias denominacionales, precisamente por el interés particular histórico. El desafío acá es cómo conectar objetivamente al proceso de interpretación del texto con la historia de la iglesia cristiana y con la historia de la interpretación del texto mismo. Esto último debe ser tomado en cuenta por los intérpretes de la Escritura a fin de estudiar las evidencias históricas en la proposición de una hermenéutica que afecte a todo cristianismo y no solamente a un segmento del mismo.

Para que este proceso de interpretación se de con objetividad se necesita que los intérpretes se quiten la camisa denominacional y comiencen a ver a la iglesia como un cuerpo, con diferentes miembros, cuyas funciones son distintas, pero que todos contribuyen con el bienestar del mismo. A mi me parece que esto estaba en la mente del Espíritu Santo cuando guió a Pablo a escribir 1 Corintios, Capítulo 12. Para que esto último sea posible, el método integrador propone los cuatro agentes antes mencionados. Dicho método es inclusivo y conlleva una actividad dinámica que representa a los agentes

los filtros hermenéuticos para entender la historia, identidad y significancia del pentecostalismo. Archer pone atención a la narrativa y a las convicciones de la comunidad de fe. Este modelo se edifica sobre el significado del texto bíblico, la comunidad de fe y el papel del Espíritu Santo.

que toman parte en la composición y la interpretación de la Escritura.

INTERPRETACION HISPANA DE LA ESCRITURA		
Método Integrador	Agentes que Participan en la Interpretación	Fuente Histórica
	El Espíritu Santo	La Trinidad (Dios)
	La Escritura Sagrada	El Texto Bíblico
	Historia y Tradición	Tradición Católica/Hispana
	La Comunidad de Fe	Pentecostalismo Clásico

Cuadro 2

En el caso de los hispanos, la gran mayoría proviene un origen y contexto Católico Romano, donde la tradición ha sido fundamental para entender a la iglesia, el ministerio, la liturgia y la salvación.¹⁴ Un método que ignore el valor de la historia o el testimonio de la tradición tendría dificultades para ser aceptado entre la comunidad hispana. Lo mismo podría suceder con otras entidades cristianas históricas. Por supuesto, la diversidad de posiciones teológicas y doctrinales entre los movimientos y denominaciones es obvia y, por esa misma razón, la generalización no es recomendable en este caso. No obstante, el estudio de la tradición y la historia del pensamiento del pueblo de Dios tienen un beneficio incalculable.

14 Alfred Kuen, *Introducción a la eclesiología: la iglesia según el plan de Dios* (Terrassa, España: Editorial CLIE, 2001), 40. El autor escribe sobre la noción católica de la tradición. El argumento que históricamente ha existido una tradición oral por medio de la cual se ha transmitido una enseñanza apostólica que no se encuentra en la Biblia. Esta proposición es objetada absolutamente por las tradiciones evangélicas y pentecostales tradicionales. Pero en los últimos años más y más neo-pentecostales latinos, especialmente pastores de mega-iglesias que comulgan con el evangelio de la fe y la prosperidad están haciendo uso de tradiciones orales, especialmente aquellas que se aproximan a revelaciones particulares para beneficio particular. Sin duda, este tema debe ser estudiado más específicamente.

lable a la hora de formarse una idea del origen de la doctrina y la teología.

El mundo contemporáneo pone mucho énfasis en precedentes históricos y muchas decisiones, especialmente de tipo jurídico, social y espiritual se apoyan en antecedentes históricos para fortalecer sus conclusiones, especialmente aquellas de carácter normativo. Así que para recomendar un método que resulte representativo de las teologías hispanas, el mismo debe incluir una evaluación completa de la tradición y el papel de la historia en la interpretación.¹⁵ En virtud de lo anterior, la dinámica de los elementos que participan e intervienen en la acción del método integrador se presentan de la siguiente manera.

4.1 La Palabra de Dios

Entendida ésta como la revelación de Dios al género humano. Dios se comunica con el hombre a través de Escritura, la cual es inspirada y revelada por el Espíritu Santo.¹⁶ La Palabra de Dios tiene una naturaleza divina y una humana. Es divinamente inspirada por Dios a través de seres humanos sujetos a las limitaciones humanas.¹⁷ De esa manera el Dios omnipotente hace su incursión en la historia humana y se revela como una Escritura de origen divino documentada por hombres,

¹⁵ Ver el libro de Maurizio Ferraris, *Historia de la Hermenéutica* (Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, 2002), 116. El autor deja entrever que ya ha existido intentos por incluir aspectos históricos y tradicionales en los procesos de interpretación, no sólo de la Escritura, sino que también de la cultura y los valores sociales. En la cultura hispana las tradiciones culturales y religiosas su fusionan creando patrones de conciencia y fe en los individuos y su sociedad. Esto naturalmente es parte de la naturaleza y la tradición católica de donde vienen.

¹⁶ Carlos Tomás Knott, *Libro Divino, Amada Palabra* (Tarrassa, España, Editorial CLIE, 1997), 70. El autor enfatiza que cuando la Palabra es iluminada, el Espíritu Santo capacita al lector para comprender lo que fue revelado e inspirado, para creer y obedecerle a Dios.

¹⁷ Knott, *Libro Divino*, 62.

que no eran robots recibiendo un dictado de Dios, sino personas que escribían a situaciones particulares sobre cuestiones humanas específicas, pero que al hacerlo, documentaban la Palabra de Dios.

4.1.1 La Escritura es la revelación verbal de Dios

La unidad entre Jesucristo y la Palabra es un misterio entendido por la acción reveladora del Espíritu Santo. La Palabra se hizo humana al encarnarse en Jesús. De esa manera, la Palabra es divina y es humana, y su función es integral. En Hebreos 4:12, hay una explicación total de la acción de la Palabra, “la Palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que toda espada de dos filos; y penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón.”

Jesucristo es el origen y el cumplimiento de la Palabra. En la persona de Jesucristo se encarna la plenitud de la deidad en una naturaleza humana sujeta a las limitaciones del mundo humano.

4.1.2 La integración de las naturalezas humana y divina

Así como en Cristo Jesús se juntan ambas naturalezas la divina y la humana, de igual manera en la Escritura se juntan las dos naturalezas. Porque así es como Dios se hace accesible a la humanidad y puede ser entendido en su propósito y su misión para la humanidad.¹⁸ Debido que la Escritura es divina y es humana, al mismo tiempo, eso facilita la comunicación

18 Es muy significativo que este tema aún no haya sido académicamente discutido a profundidad en los círculos evangélicos y pentecostales hispanos. Curiosamente uno de los más cercanos en español, se encuentra en la literatura teológica católica. Tal es el caso de la obra de Ignacio Arellano, *Autos Sacramentales Completos: Estructuras Dramáticas y Alegóricas de Calderón* (Pamplona, España: Universidad de Navarra, 2001), 76.

entre Dios y el hombre. En la persona de Jesucristo, quien es la encarnación de la Escritura, Dios el Padre se da a conocer al hombre en su propia realidad humana. Por ejemplo Milton Jordán Chiqua argumenta que, “las Escrituras, al ser inspiradas, son en verdad Palabra de Dios. No obstante, su revestimiento humano, la Escritura no deja de poseer un lenguaje divino, donde el lenguaje humano envuelve la Palabra divina o, mejor dicho, es asumido como expresión del lenguaje divino. El lenguaje humano, sin dejar de serlo, ha sido asumido por Dios hasta convertirse también en divino.”¹⁹

Esto último, según lo describe Milton Jordán, hace que cuando el hispano se convierte asuma conclusiones afines a la idea de que no hay Palabra de Dios sin palabra humana. Dios alcanza totalmente los textos inspirados, hasta en sus menores detalles.²⁰ Esta es una de las razones por las que el creyente hispano sacraliza y venera actividades y tradiciones porque él entiende que en estos elementos hay actividad divina. Luego lo confirma cuando en su cristología ve a Cristo totalmente divino y totalmente humano. De igual manera la Iglesia y la Escritura misma son totalmente divinas y totalmente humanas.

4.2 El Espíritu Santo

El Espíritu Santo es la tercera persona de la Trinidad. El es la fuente de todo conocimiento, entendimiento y sabiduría. Su objetivo hacia el hombre es claramente revelado en la Escritura, para guiar al hombre hacia su destino final en la redención ofrecida por el Padre en su Hijo Jesucristo. El Espíritu Santo revela Cristo en la Palabra. Guía al hombre a entender el evangelio y a aceptar el plan de redención de Dios por medio

19 Milton Jordán Chiqua, *Introducción General a la Sagrada Escritura* (Bogotá, Colombia: San Pablo, 2011), 166.

20 Jordán, *Introducción General a la Sagrada Escritura*, 166.

de la fe. El Espíritu Santo desarrolla y estimula la fe y abre el entendimiento del creyente a fin de que éste pueda conocer a Dios en la persona de Jesucristo.

Con el movimiento Pentecostal, la persona y misión del Espíritu Santo logra un alcance integrador.²¹ Los pentecostales recobran la acción carismática del Espíritu Santo y completan el círculo integral de la misión de la Trinidad en la redención de la humanidad, donde el Padre, envía al Hijo y el Espíritu Santo revela y glorifica al hijo en su plenitud divina y humana para redimir a la humanidad.²²

4.2.1 La iluminación del Espíritu es necesaria para entender la Escritura

La fe que entiende el plan de redención es originada en el poder iluminador del Espíritu Santo.²³ Él es quien despierta la necesidad de Dios y quien hace que la Palabra sea accesible al entendimiento del individuo necesitado de salvación. El Espíritu Santo hace que la Escritura cobre relevancia y se vuelva realidad en situaciones y contextos determinados, toda vez que esa revelación tenga como objetivo glorificar a Cristo Jesús y confirmar la verdad de la Palabra revelada de Dios.

21 Alexis Riaud, *La Acción del Espíritu Santo en la Almas* (Madrid, España: Ediciones Palabra, 2005), 163. Este clásico, católico, expone las nociones esenciales sobre el papel que le corresponde al Espíritu Santo en la obra de la santificación. Curiosamente mucha de la teología Neo-Pentecostal utilizada entre los hispanos está saturada de estos conceptos católicos sobre la misión del Espíritu Santo. En el caso particular de este autor, su obra apunta hacia la doctrina de la santificación, con lo cual se demuestra que no solamente el movimiento wesleyano evangélico ha influenciado al pentecostalismo hispano.

22 Hay un artículo publicado recientemente que trata sobre esta área particular del pentecostalismo. Ver, Elizabeth Salazar-Sanzana, "Pentecostalism in Latin America: A Look at its Current challenges." in *The Many Faces of Pentecostalism* Editors, Harold D. Hunter and Neil Ormerod (Cleveland, TN: CPT Press, 2013), pp. 114-125.

23 Lucas Buch Rodríguez, *El Papel del Espíritu Santo en la Obra Reveladora de Dios*, (Roma, Italia: Edizioni Santa Croce, 2013), 203. Este autor afirma que el desarrollo de la tradición tiene en el Espíritu Santo su principio activo primario.

4.2.2 El papel de la iluminación en la interpretación

Naturalmente en el proceso de interpretación de la Escritura se necesita la iluminación, la dirección y la revelación del Espíritu Santo. La “profundidad de las riquezas de la Palabra” (Romanos 11:33) puede ser accesible a la persona cuya motivación es propicia para entender las verdades de la Escritura. El Espíritu Santo convence al hombre de pecado y lo guía al arrepentimiento (Juan 16:8). Por medio de la fe, éste acepta la oferta salvadora de Jesucristo y se convierte en discípulo de él para vivir su vida conforme a los valores, enseñanza y propósito de la Palabra.²⁴

FUENTES QUE ORIGINAN UNA HERMENUTICA HISPANA			
	Tradiciones	Distintivos	Desafíos
El Método de Interpretación Integrador toma en cuenta a las tradiciones más influyentes sobre la hispanidad	Católica	Historia: Doctrina, teología, continuidad, tradición	Revitalización de la santidad y la vida espiritual
	Evangélica	Santidad: Orden en la iglesia, misio dei, disciplina	Conectarse con la actividad carismática del Espíritu Santo
	Pentecostal	Revitalización de la actividad del Espíritu Santo en la iglesia: Creatividad, nuevas posibilidades	Orden en la iglesia y encontrar su lugar en la continuidad histórica de la fe cristiana

Cuadro No. 3

²⁴ Gregory J. Ogden, *Manual del Discipulado: Creciendo y Ayudando a Otros a Crecer* (Viladecavalls, España: Editorial CLIE, 2006), 37-45. Aún esta obra sobre discipulado cristiano, forma parte de una colección teológica producida para Australia. Afortunadamente ha sido traducida al español, pero es significativo que este tipo de literatura no se encuentre con frecuencia en los círculos evangélicos y teológicos hispanos. Me refiero a obras académicas destacables.

4.2.3 La revelación de Jesús Cristo en la Palabra

La verdad sobre la persona, misión y propósito de Jesucristo es revelada en la Palabra de Dios. Esta revelación ocurre bajo la influencia del Espíritu Santo sobre el entendimiento del hombre. Además el Espíritu Santo llena al creyente y le capacita para servir eficientemente a través de dones espirituales que son útiles para el servicio cristiano.²⁵ Esto último es un legado profundo del pentecostalismo clásico norteamericano a la comunidad hispana.

4.3 El Testimonio de la Historia y la Influencia de la Tradición

El valor de la historia y el testimonio de la tradición en la interpretación de la Escritura se pueden apreciar en la formación doctrinal y teológica de las comunidades cristianas a través del tiempo. Al revisar los dogmas, las doctrinas y los enunciados teológicos de la iglesia, el intérprete de la Escritura llega a conocer la importancia de la tradición en la historia del pensamiento del pueblo de Dios.²⁶ La tradición puede tener un lado positivo y otro negativo. El aspecto positivo estimula la formación saludable que permite al creyente entender la Escritura en relación a su mundo. El lado negativo es aquel que detiene el progreso de la revelación y se queda fijado en tradiciones estáticas del pasado, que fueron relevantes a las genera-

25 Una fuente muy significativa sobre este tema es el libro de Don Little, *The Way to Follow the Way* (Bloomington, IN: West Bow Press, 2012). Sin embargo antes de citar a Little, hice una búsqueda entre las colecciones hispanas que le dedicaran específicamente atención al tema de las señales siguiendo a los creyentes y no encontré una que fuera académicamente sólida. Hay algunas enseñanzas y sermones predicados sobre el tema, pero la mayoría son traducciones del inglés al español. Por la naturaleza del mismo, el desafío es más evidente para los pentecostales, quienes son los que más se refieren al mismo los pentecostales viven de esto, no hay excusa.

26 Juan Jesús García Morales, *La Inspiración Bíblica a la Luz del Principio Católico de la Tradición* (Roma, Italia: Gregorian & Biblical Press, 2012), 173-179.

ciones anteriores, pero con el tiempo se volvieron irrelevantes e inútiles en las generaciones que siguieron.²⁷ El estudio de la tradición permite analizar lo positivo y lo negativo de las tradiciones pasadas para el beneficio de las generaciones actuales.

Este agente también toma en consideración a la metodología que ha sido usada históricamente para interpretar a las Sagradas Escrituras—el método histórico crítico, el gramático histórico, el inductivo y otros que han sido implementados particularmente en la exégesis bíblica.²⁸ El método integrador recurre a estos métodos para auxiliarse y comprobar la fidelidad del trato que se le da al texto bíblico. Al hacer esto, el método integrador reconoce la importancia y el valor de aquellos en el proceso histórico de interpretar la Palabra de Dios. En lo que se refiere a la exégesis, propiamente dicha, el método integrador utiliza los servicios de los métodos tradicionales. Aunque en la interpretación que está ligada a la predicación expositiva, éste se apoya más en el método inductivo.

4.3.1 El fundamento doctrinal

El impacto histórico de la Escritura en la historia humana se aprecia más en los fundamentos doctrinales y la teología que han sido desarrollados por el pueblo de Dios a través del tiempo.²⁹ Por ejemplo el credo de Nicea ha servido como fundamento doctrinal de la iglesia por muchos siglos y ha perman-

27 Este tema es ampliamente discutido por Daniel Orlando Álvarez, *Towards a Pneumatological Híbridez: An Exploration of Mestizaje Through the Experience of Undocumented Immigration* (Doctoral Dissertation, Regent University, 2014), 176-187.

28 Sobre esto último, ver el libro de Bernhard Grom y José Ramón Guerrero, *El Anuncio del Dios Cristiano* (Salamanca, España: Ediciones Secretariado Trinitario, 1979), 161.

29 Amerindia, *Contruyendo Puentes entre Teologías y Culturas* (Bogotá, Colombia: Casa San Pablo, 2011) 177. Esta obra plantea los desafíos históricos para el mundo, la iglesia y la teología en los últimos 50 años. También elabora sobre algunos procesos históricos, sociales y políticos que han tenido lugar en América Latina en años recientes.

ecido inmovible como testimonio del desarrollo doctrinal de la iglesia. El estudio de las corrientes eclesiales y teológicas de la iglesia a través de la historia ayuda al intérprete a entender el fundamento doctrinal y el pensamiento histórico del cristianismo.

4.3.2 La historia del pueblo de Dios

En la historia de la influencia de la Escritura sobre el pueblo de Dios se observa un alto contenido de verdades, dogmas, principios y símbolos que han sido archivados en la tradición.³⁰ Lógicamente la tradición, vista desde una perspectiva meramente humana está enmarcada dentro de un contexto diverso de acciones y decisiones tomadas en diferentes generaciones y contextos humanos. Para entenderla hay que analizarla en el contexto histórico en que se dio.

4.3.3 La historia del pensamiento cristiano

En la interpretación objetiva de la Escritura es necesario estudiar la historia de la tradición y el pensamiento histórico del pueblo de Dios. Hay verdades que fueron descubiertas hace mucho tiempo y no pueden ser ignoradas por el intérprete de hoy. Los símbolos y significados encontrados en el pasado poseen un gran valor para los que buscan evidencia histórica de la fe en el pasado.³¹ El equilibrio entre la interpretación

30 John Barton, *La Interpretación Bíblica Hoy* (Barcelona, España: Editorial Sal Terrae, 2001), 25. El autor plantea la relación entre el moderno estudio “crítico” de la Biblia y los enfoques “precríticos” y “postcríticos.” También estudia el lugar de la historia en el estudio de la Biblia, la relación entre la investigación cristiana y la judía y el reciente interés por la Biblia como literatura. Ver también la obra de Eduardo Arens, *Los Evangelios Ayer y Hoy: Una Introducción Hermenéutica* (Bogotá, Colombia: EEP, 2006), 205.

31 José Saramago escribió una novela muy polémica, mas que todo por su contenido, que hace una crítica literaria a la forma de en que tradicionalmente se asume algunos valores y creencias cristianas. Saramago no solo ganó el Premio Nóbel de Literatura con esta novela, sino que también provocó al estudio más objetivo de los valores de la tradición religiosa, especialmente de las enseñanzas

histórica de la tradición y la revelación de hoy conducen a una verdad revelada saludablemente para la necesidad y la realidad contemporánea.

La Autoridad de la Comunidad de Fe en la Interpretación de la Escritura

Este elemento en el método integrador está basado en la experiencia y el consejo de la iglesia. Una interpretación saludable de la Escritura necesariamente reconocerá el valor de la autoridad espiritual en la comunidad de fe, la asamblea de creyentes o la congregación misma.³² La iglesia tiene un orden claramente establecido y es deber de los creyentes honrar dicho orden, eso mantiene relaciones saludables y permite que todos los miembros se ubiquen en el lugar que el Espíritu Santo les ha señalado en la congregación.

4.4.1 El examen de los creyentes

La comunidad de creyentes tienen la autoridad para evaluar la revelación que ha sido propuesta por un grupo o uno de los miembros de la comunidad. La sabiduría del grupo establece un balance con todos los elementos propuestos anteriormente y decide si la interpretación es correcta o no. Esto último fue establecido por el Apóstol Pablo para evitar desorden y desobediencia en las congregaciones (1 Corintios 14:29). El examen de la comunidad de fe es necesario para mantener el orden y la salud de la iglesia.³³

católicas históricas. A eso se debe que incluya esa información editorial en mi artículo. José Saramago, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (Lisboa, Portugal: Editorial Caminho SA, 1991).

32 Sobre la autoridad espiritual de la comunidad de fe en la hermenéutica, ver la obra clásica de David Paul Henry, *The Early Development of the Hermeneutic of Karl Barth as Evidenced by His appropriation of Romans 5:12-21* (Macon, GA: Mercer University Press, 1985), 1-4.

33 Los recursos académicos sobre el tema de la participación de la congregación en la interpretación del texto, en español, se encuentran en la literatura católica.

4.4.2 La aprobación de la iglesia

Al igual que Cristo Jesús y la Escritura misma, la iglesia también tiene una naturaleza divina y otra humana. Contrario a lo que enseña el dualismo, estas naturalezas son una constante en la revelación de Dios a la humanidad. Es Dios mismo quien decide irrumpir en la sociedad humana haciéndose accesible a través de la Escritura, visible en Jesucristo; además, revelado y entendido por medio del Espíritu Santo.³⁴ La iglesia por lo tanto, tiene la mente del Espíritu Santo, quien le guía a toda verdad (Juan 16:13) y es capaz de decidir conforme a la mente de Cristo en cuestiones relacionadas con la interpretación y la aplicación de la Escritura, en la comunidad de fe.

4.4.3 Obediencia y sumisión a la autoridad espiritual

La obediencia y sumisión a la autoridad del gobierno de la comunidad de fe es indispensable en la aplicación del método integrador. El concepto de membresía cultiva la actitud de sumisión, en la que la salud del grupo o el beneficio de la comunidad es capital.³⁵ En las comunidades hispanas se enfatiza

La comunidad hispana suele recurrir a ellos en el proceso de interpretación. Lo más cercano a la comunidad hispana se encuentra en los textos pentecostales que han aparecido recientemente en Norteamérica. Desde la perspectiva evangélica hay una obra que puede ser citada para este propósito, Patrick R. Keifert, *Testing the Spirits: How Theology Informs the Study of Congregations* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 114. Este libro provee información sobre la participación de la congregación en el desarrollo de la interpretación de la Escritura. Enfatiza la función de los miembros de la iglesia en la toma de decisiones en asuntos que afectan a la vida de la congregación.

34 María del Carmen Aparicio Valls, *La Plenitud del Ser Humano en Cristo* (Roma, Italia: Iura Editionis, 1996), 184. La autora reflexiona sobre la accesibilidad de Dios a la humanidad en la persona de Cristo, quien es revelado a la mente humana por el Espíritu Santo. Esta postura es muy parecida a la que manifiestan los estudiosos de la Escritura en la comunidad hispana.

35 Ver por ejemplo, el libro de W. T. Conner, *Doctrina Cristiana: las Doctrinas Fundamentales de la Fe Cristiana Expuestas con Claridad Bíblica* (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 2001), 55. Este es un manual de doctrina evangélica clásica escrito desde muy temprano en el Siglo XX y ha sido utilizado por diferentes generaciones evangélicas. Dicho manual contiene doctrinas evangélicas norteamer-

la importancia de someter todo asunto al consejo de la comunidad de fe a fin de encontrar equilibrio en el propósito de todo aquello que afecta al grupo o a un miembro del mismo.

Un ejemplo de la interacción dinámica en la interpretación de la Escritura con la participación de estos cuatro agentes se encuentra en el capítulo 15 del libro de los Hechos de los Apóstoles. Veamos cómo se dio esa acción en la iglesia novo testamentaria.

5. La Práctica del Método Integrador en la Escritura

Durante el concilio de Jerusalén, los creyentes se reunieron para resolver un asunto teológico muy fundamental.³⁶ El tema era—la salvación por medio de las obras de la ley o la fe solamente. El capítulo 15 del libro de los Hechos, sirvió como modelo para que los líderes de la iglesia utilizaran el método de interpretación que incluyera cuatro elementos básicos en la interpretación: (1) La dirección del Espíritu Santo, (2) la autoridad de la Escritura, (3) el testimonio histórico de la tradición y (4) el consenso de comunidad de fe. Hechos 16 describe una reunión donde se registra que la decisión del concilio fue una respuesta corporal e integral con relación al asunto de la admisión o no, de los gentiles a la plena comunión de la iglesia. Como resultado, Santiago pudo declarar con solvencia, “nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros” (v.28). Los participantes del concilio de Jerusalén tenían certeza de la dirección y la autoridad del Espíritu Santo en sus decisiones.

ricanas que se enfrentaron por muchos años a las doctrinas fundamentales de la tradición católica en América Latina. A estas alturas ya es necesario estudiar cuál ha sido el resultado de esa confrontación dialéctica, según el plan de este documento. 36 Otra obra clásica muy utilizada por la comunidad evangélica ha sido el libro de Arnold B. Rhodes, *The Mighty Acts of God* (Louisville, KY: Geneva Press, 2000), 318-319. Es muy interesante la presentación que hace sobre el Concilio de Jerusalén, según Hechos 15.

Esto mismo es lo que determina la actividad central del Espíritu Santo en la tarea hermenéutica y en toda la vida de la iglesia en general.

Además, durante esa reunión el concilio apeló a la centralidad de las Escrituras, la dirección del Espíritu Santo en la experiencia de la fe, el testimonio de la tradición y la historia del pueblo de Dios y el uso de la razón consensuada de la comunidad de creyentes. Santiago dijo con plena certidumbre que la Escritura concordaba con el reporte misionero y el argumento de Pedro; y que todos los profetas, particularmente Amós, incluían a los gentiles en la familia de la iglesia, según el propósito eterno de Dios (vv. 14-18; cf. Amos 9:11-12). Por su parte, Pablo y Bernabé también presentaron su reporte de campo y contaron su experiencia misionera en la predicación del evangelio entre los gentiles (v.12). Pedro les recordó a los miembros del concilio sobre su llamado personal de predicarle a los gentiles, particularmente con lo acontecido durante su visita a la casa de Cornelio y sus amigos (vv. 7-11). Pero también es bueno señalar acá, que Santiago igualmente apeló e hizo uso del testimonio de la tradición cuando le pidió a los gentiles que observaran por lo menos aquellas cuatro prohibiciones basadas en la ley (vv. 20-21; cf. Lev. 17:8, 10-12, 13; 18:6-23). Pedro agregó, que los gentiles deberían ser aceptados en el seno de la iglesia, debido la santificación por la fe y el derramamiento del Espíritu Santo que también ellos habían experimentado (vv 8-11). De igual manera, Santiago volvió a argumentar con base en la ley y la tradición, que a los gentiles no se les requiriera la práctica de la circuncisión (vv. 13-21). Obviamente, fue bajo la dirección del Espíritu Santo como el concilio estuvo en común acuerdo y tuvo un final positivo para la iglesia.

Así queda claro que el método que funcionó en la Escritura fue integrador. Incluyó la Palabra de Dios con la dirección del Espíritu Santo, el testimonio de la historia y la tradición, y la confirmación de la comunidad de fe. Este mismo método de interpretación integrador puede ser aplicado en todas las comunidades cristianas hoy, particularmente en la hispana, donde dicha metodología podría funcionar adecuadamente y servir como puente en la diversidad de posiciones teológicas entre los hispanos.

6. La Práctica del Método Integrador

Ejemplos prácticos del uso del método de interpretación integrador se observa continuamente en un gran número de iglesias contemporáneas. Por lo general, todo asunto, sea éste doctrinal, espiritual, ético o de carácter congregacional, es sometido en oración, bajo la dirección del Espíritu Santo, primeramente a la autoridad examinadora de la Palabra. Seguidamente se consulta a la sabiduría de los ancianos de la iglesia para asegurarse que la interpretación de la Escritura, y los estatutos—doctrina, reglamentos, tradición—observados en la vida práctica de la iglesia, mantienen su lugar y que todo está en orden.³⁷ Esto ayuda a mantener un balance sano en todas las áreas, sean éstas espirituales, organizacionales, éticas, sociales, o simplemente asuntos que tienen que ver con una buena comunicación.

Por lo general, en casos difíciles, los creyentes buscan la dirección del Espíritu Santo antes de proceder. Esta acción crea

³⁷ Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi, eds., *Más Allá del Espíritu: Actores, Acciones y Prácticas en Iglesias Pentecostales* (México, DF: CIESAS, 2007), 165. Esta obra enfatiza los cambios el pluralismo intramuros y los cambios sociales entre los movimientos protestantes y pentecostales de América Latina. Dentro de ese marco hay una base hermenéutica católica que sirve como fundamento a la interpretación bíblica de las corrientes contemporáneas en ambos movimientos.

una conciencia espiritual que se manifiesta en una actitud de reverencia y humildad. Luego proceden a examinar el caso a la luz de la Palabra de Dios para observar si existe algo que sea confirmado o contrario a los principios de la Escritura. En ambos pasos se recurre a la sabiduría y a la admonición de los que presiden en la congregación. Estos juzgan si el juicio es correcto o incorrecto, si contradice o no el orden espiritual, bíblico y eclesial. En cada congregación hay un orden que tiene su base en estatutos denominacionales que han sido establecidos para mantener el orden en la iglesia. En algunos casos se tiene que recurrir a la investigación histórica de antecedentes previos para conocer como se manejó el asunto en generaciones anteriores o en situaciones históricas parecidas. Esta dinámica permite que el asunto sea resuelto correcta y consistentemente y que al final todas las partes involucradas queden satisfechas con las decisiones tomadas por la congregación. Este método es integrador porque involucra a todos los agentes necesarios que dan fe de una interpretación completa, balanceada y total.

Acá es necesario aclarar, que este método integrador, en realidad, no es nuevo, en la vida práctica de la iglesia ya ha sido o se ha venido practicado empíricamente en los círculos eclesiales, especialmente en aquellos donde la interpretación del texto no ha sido tan estricta o rigurosa. Así que esta concepción metodológica no es nueva. Lo que hago acá, más bien, es organizar metodológicamente lo que ya se ha venido practicando desde hace mucho tiempo atrás. Por ejemplo, los intérpretes pentecostales del siglo XX introdujeron formalmente al campo de la hermenéutica al método neumático. Desde esa plataforma el método neumático se convirtió en la herramienta más utilizada por las iglesias contemporáneas en la interpretación de la Escritura. No obstante éstos fallaron

al no tomar en cuenta el valor del testimonio ofrecido por los precedentes históricos de la interpretación y las tradiciones históricamente observadas por el pueblo de Dios. Para compensar esa deficiencia algunos intérpretes contemporáneos además del uso del método neumático, se han apoyado en el método inductivo para la predicación y también han utilizado, empíricamente, los recursos de la historia y la tradición para confirmar la certeza de dicha interpretación. De esa manera es como surge la necesidad de organizar al método integrador, el cual es necesario para justificar el uso adecuado de todos los agentes que toman parte en el trato responsable del texto bíblico.

Sobre el Autor:

Miguel Álvarez, PhD (Oxford Centre for Mission Studies), es Director de Ministerios Hispanos de la Iglesia de Dios en Virginia, USA.

CAPITULO 10

Y el Verbo se hizo carne: Homilética y predicación evangélica en las Iglesias Latinas Por Pablo A. Jiménez

Y el Verbo se hizo carne
y habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad;
y vimos su gloria,
gloria como del unigénito del Padre.
Juan 1.14

La Palabra se hizo latina

El milagro de la encarnación es el evento fundamental de la fe cristiana. El puntal básico de nuestra fe es que Dios, motivado por su inmenso amor hacia el mundo y hacia la humanidad, se hizo ser humano y habitó entre nosotros (véase Juan 3.16). Lo que es más, la afirmación de que Dios se identificó tanto con la humanidad pecadora que decidió revelarse por medio de la persona histórica de Jesucristo es la declaración más escandalosa que contiene la teología cristiana. Es tan escandalosa, que motivó al liderazgo religioso del tiempo de Jesús a perseguir tanto al Maestro Galileo como al pueblo que le seguía, acusándolos de blasfemia.

El escándalo de la encarnación se une al escándalo de la cruz, donde Jesús, el Hijo de Dios, es sometido a la más cruel de las muertes. El Inocente por excelencia es sometido a un juicio sumario y es ejecutado por el ejército de ocupación extranjero, a pesar de no haber cometido delito alguno. Mientras el liderazgo religioso le acusó de blasfemo, el liderazgo político le acusó de sedicioso.

Estas declaraciones teológicas tienen serias consecuencias sociológicas. ¿Por qué? Porque tanto el milagro de la encarnación como la realidad histórica de la cruz nos enseñan el evangelio tiene una relación muy estrecha con la cultura y la historia.

Gálatas 4.1 al 7 es uno de los pasajes bíblicos que recalca dicha relación entre Evangelio y cultura. El texto dice:

Pero también digo: Entre tanto que el heredero es niño, en nada difiere del esclavo, aunque es señor de todo, sino que está bajo tutores y administradores hasta el tiempo señalado por el padre. Así también nosotros, cuando éramos niños estábamos en esclavitud bajo los rudimentos del mundo. Pero cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiéramos la adopción de hijos. Y por cuanto sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: «¡Abba, Padre!» Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero de Dios por medio de Cristo.

Cuando leemos con detenimiento este pasaje bíblico, varios puntos llaman la atención de esta afirmación teológica. Lo primero que salta a la vista es la frase en “el cumplimiento del tiempo”. La misma afirma que Dios cumplió la promesa de

enviar un Mesías para salvar a la humanidad. El nacimiento de Jesús marca el cumplimiento de dicha promesa, en el “kairós”, es decir en el tiempo adecuado o el momento oportuno de la historia.¹ Esta frase delata el color apocalíptico de la teología paulina. Jesús nace “en la plenitud del tiempo” que marca el final de la vieja era maligna y el comienzo de una nueva forma de relacionarse con Dios (véase Gálatas 1.3 al 5), convirtiendo en realidad la promesa tan esperada.

Segundo, Jesús nace de una mujer. Esta declaración tiene varias implicaciones teológicas. Por un lado, el texto afirma la plena humanidad de Jesús. Aquel que nació de una mujer es 100% humano. Jesús no fue un fantasma ni un espíritu desencarnado, sino un ser humano que puede identificarse plenamente con nuestras pasiones, nuestras luchas y nuestras necesidades. Jesús es, pues, 100% ser humano y 100% Dios.

Por otro lado, el texto recalca la importancia de la cultura. Jesús nace de una mujer judía, lo que le identifica como un hombre judío del primer siglo.² El texto recalca este punto al decir que Jesús nació “bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley.” Es decir, que Jesús era un hombre judío cuyo ministerio buscaba primeramente a redimir al pueblo judío, que también estaba bajo la ley.

Tercero, por medio de la obra del Hijo, los seres humanos que nos formamos en culturas específicas ahora tenemos la oportunidad de llegar a ser adoptados como hijos e hijas de Dios. El Espíritu del Hijo, que es el Espíritu Santo de Dios, transforma el corazón al ser humano y le hace exclamar “¡Abba, Padre!”. Así las personas de fe llegan a ser adoptadas

¹ Richard B. Hays, “Letter to the Galatians” en *The New Interpreter’s Bible*, Vol. XI, editado por Leander E. Keck (Nashville: Abingdon Press, 2000), 283.

² *Ibid.*

como hijas de Dios. Sin embargo, queda claro que el ser humano parte de su cultura para entonces desde la cual llegar a establecer una relación con Dios.

Y, en cuarto lugar, encontramos el tema de la liberación de la humanidad por medio de la relación filial que el Evangelio establece con Dios. El texto describe la condición humana como una de esclavitud a los “rudimentos del mundo”, es decir, a las fuerzas espirituales del mal. Esta afirmación es similar a la que encontramos en Efesios 6.12, que dice: “porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este mundo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes.”

La importancia de este pasaje bíblico para el arte cristiano de la predicación es evidente. Afirma que el mensaje evangélico se encarna en nuestras culturas con el propósito de liberar al ser humano del pecado y sus consecuencias, llevándole a una relación con Dios. Visto desde una perspectiva hispana y latina, podemos afirmar que el mensaje evangelio se encarna en nuestra cultura bicultural y bilingüe con el propósito de liberar a la comunidad hispana de los efectos y de las consecuencias del pecado que nos esclaviza a las fuerzas espirituales del mal.

Deseo recalcar que la expresión del Evangelio en nuestros idiomas —el español, el inglés y el “spanglish”— va mucho más allá del aspecto semántico. El idioma es expresión de la cultura, que se convierte en el contexto donde el evangelio se recibe, se practica y se vive. Por lo tanto, todas las personas que desean hacer teología de manera pertinente y responsable están obligadas a estudiar sus respectivas culturas. El estudio de la cultura requiere el uso de herramientas de investigación. Esos

instrumentos de análisis que posibilitan la construcción de nuevas perspectivas teológicas se conocen como “mediaciones”.³

Clodovis Boff afirma que la teología emplea tres mediaciones principales: la socio-analítica, que contempla el mundo desde el punto de vista del pueblo que sirve de punto de partida para nuestra teología; la hermenéutica, que busca respuesta al dolor del pueblo en las Sagradas Escrituras; y la práctica, que desea descubrir, proponer y poner en práctica estrategias efectivas para superar el estado de opresión en el cual vive el pueblo.⁴ Estas estrategias nos permiten conocer mejor la realidad, buscando los mecanismos que producen la opresión y los cambios que podrían conducir al pueblo fuera de ella.⁵

Por lo tanto, es imperioso que las personas interesadas en hacer teología desde y para el contexto hispano estudien nuestra cultura, nuestra historia y nuestra situación socio-económica actual. Así podremos hacer una teología encarnada que promueva la liberación del pueblo latino.

Comunidad y teología en nuestro contexto

¿Cuántas personas de origen hispano o latino viven en nuestro contexto? En los Estados Unidos, de acuerdo a los números del Negociado del Censo para el 2012, la población hispana es de aproximadamente 53 millones de personas, lo que equivale a un 17% de la población.⁶ Claro está, este número excluye a las per-

3 Clodovis Boff, “Epistemología y método de la Teología de la Liberación” en *Misterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Vol. 1, editado por Ignacio Ellacuría & Jon Sobrino (Madrid: Editorial Trotta, 1990), 101.

4 *Ibid*, pp. 101-113, *passim*. Véase, además, a Leonardo & Clodovis Boff, *Cómo hacer Teología de la Liberación* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986), pp. 35-58.

5 Leonardo & Clodovis Boff, *Libertad y liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), p. 17.

6 US Census Bureau, “Hispanic Origin”, disponible en: <http://www.census.gov/population/hispanic/>

sonas indocumentadas que se niegan a contestar las preguntas de los representantes del Censo, temiendo ser deportadas.

El número indicado arriba también excluye a la población de Puerto Rico, que se contabiliza por separado. De acuerdo a los estadísticas del Censo para el 2010, la población de Puerto Rico es de aproximadamente 4 millones (3,979,000) de personas.⁷ En Canadá, la población de personas “canadienses latinas” se estimaba en 381,280 para el 2011, lo que representa el 1.2% de la población.⁸ Por lo tanto, podemos afirmar que en los Estados Unidos, Canadá y Puerto Rico viven más de 57 millones de personas de origen hispano o latino.

Enfocando en los Estados Unidos, el Negociado del Censo estima que la cuarta parte de la población latina en los Estados Unidos vive bajo el nivel de pobreza (13.24 millones). Desgraciadamente, la pobreza es mayor entre mujeres, pues afecta al 27% de las mujeres y al 23% de los hombres. Un tema relacionado a la pobreza es la inmigración. El Departamento de Seguridad Nacional (en inglés “Homeland Security”) estima que para enero del 2012 habían 11.4 millones de personas indocumentadas en los Estados Unidos, de las cuales 9.6 eran de origen hispano o latino.⁹ Podemos inferir que la inmensa mayoría de las personas que no tienen documentos para trabajar legalmente en el país viven en la pobreza, lo que aumentaría el número de latinos y latinas pobres a más de 20 millones.

7 US Census Bureau, “Table 1313. Estimated Resident Population With Projections: 1990 to 2025”, disponible en: <https://www.census.gov/compendia/statab/2012/tables/12s1313.pdf>

8 Wikipedia, “Latin American Canadian”, disponible en: http://en.wikipedia.org/wiki/Latin_American_Canadian

9 Bryan Baker & Nancy Rytina, “Estimates of the Unauthorized Immigrant Population in the United States: January 2012”, disponible en: http://www.dhs.gov/sites/default/files/publications/ois_ill_pe_2012_2.pdf

Creo que estas breves notas son lo suficientemente significativas para apoyar la afirmación de que gran parte del pueblo latino en los Estados Unidos vive en condiciones de pobreza y de indefensión. A esto debemos añadir el fenómeno del racismo, que lleva a la comunidad anglo-europea dominante a legitimar su posición de poder y privilegio sobre otros grupos étnico-raciales, en general, y sobre la comunidad hispana o latina, en particular.

Todo esto me lleva a reiterar una frase que he citado una y otra vez en mis escritos. Me refiero a la afirmación de José David Rodríguez, teólogo puertorriqueño y profesor de teología sistemática, quien escribió:

...nuestra teología, al ser producto del penoso encuentro entre la palabra de Dios y la experiencia de marginalidad de nuestras comunidades, será necesariamente reflejo de la marginalidad a la cual está sometida esta experiencia en el contexto de la estructura social.¹⁰

Con esta contundente afirmación, Rodríguez propone un esquema hermenéutico que toma como punto de partida la realidad que vive el pueblo latino en los Estados Unidos. Afirma que nuestra reflexión teológica se fundamenta en la condición de la comunidad hispana, tomando en cuenta tanto su experiencia religiosa como su estado de marginación.

Ahora bien, el problema es que la comunidad hispana es increíblemente diversa, agrupando personas que pueden trazar su origen a varios países hispanoamericanos y aún a la población criolla que ocupó lo que hoy se considera como terri-

¹⁰ José David Rodríguez, "De apuntes a esbozo: diez años de reflexión", Apuntes 10:4, (Invierno 1990): 75.

torio estadounidense en el tiempo de la colonización española. Además, en la comunidad latina encontramos personas de trasfondo español, criollo, indígena africano y hasta asiático. Por ejemplo, recuerdo haber visitado en Riverside, California, una congregación de indígenas provenientes de Guatemala que conducían el culto en su idioma original: Maya. Del mismo modo, recuerdo a un seminarista cuyo padre era coreano, pero se consideraba latino porque su madre era original de la República Dominicana.

Todo esto apunta a una condición histórica que sólo ha comenzado a tomarse en serio recientemente en la reflexión teológica: el colonialismo.¹¹ Como sabemos, la fe cristiana llegó a las Américas de la mano de los poderes coloniales europeos. Con el tiempo, los Estados Unidos retaron la hegemonía europea cuando el presidente James Monroe estableció la doctrina política que lleva su apellido. La “Doctrina Monroe”, enunciada originalmente en el 1823, indicaba que los Estados Unidos no tolerarían que los países europeos establecieran más colonias en las Américas ni que siguieran interviniendo en los asuntos políticos de las colonias establecidas. Los Estados Unidos se declararon como “defensores” de los países que consideraban estaban en su “patio trasero” (en inglés, “America’s backyard”). Con esta advertencia, los Estados Unidos declaraban su deseo de convertirse en el poder hegemónico del continente.

La historia moderna de los países latinoamericanos, particularmente la de América Central y el Caribe, está matizada por las intervenciones tanto diplomáticas como militares de los Estados Unidos. En el caso de México, su historia recuer-

11 Para una discusión más amplia de este tema, véase el cuarto capítulo de mi libro *La Predicación en el Siglo XXI: Homilética liberacional y contextual* (Barcelona: Editorial CLIE, 2008), 59-84.

da varias guerras con los Estados Unidos, que redundaron la pérdida de gran parte de su territorio nacional. En el caso de Cuba, la historia recuerda cómo miles de personas llegaron desde la Florida cuando ese territorio español pasó a manos estadounidenses en el 1819, sólo para muchos de sus descendientes regresaran a la Florida cerca de 140 años después para escapar del régimen de Fidel Castro. Y en el caso de Puerto Rico, la historia recuerda la llegada del ejército estadounidense en el 1898, estableciendo una nueva realidad política que aun perdura.

Esa experiencia colonial y neocolonial ha dado paso a la condición postcolonial que vive la comunidad hispana y latina hoy. En parte, esa condición se caracteriza por el crecimiento de las comunidades minoritarias, que trazan sus orígenes a los tiempos coloniales, en las antiguas metrópolis. No es sólo la cantidad de personas de grupos minoritarios lo que está creciendo, también está creciendo su influencia en la cultura en general. Vivimos, pues, en una era de inversiones sociales donde los pueblos colonizados por los europeos y los estadounidenses ahora están “invadiendo al invasor”, para citar una vez más la contundente descripción hecha por Juan Manuel García-Passalacqua, el finado politólogo puertorriqueño.¹²

Esta inversión está ocurriendo tanto en Europa como en los Estados Unidos. La diferencia es que mientras en lugares como Francia e Inglaterra son las comunidades musulmanas quienes continúan creciendo, en los Estados Unidos es la comunidad hispana o latina, particularmente la de origen mexicano, puertorriqueño y centroamericano.

12 Juan Manuel García Passalacqua, *Invadiendo al invasor* (San Juan: Editorial Cultural, 1999).

La condición postcolonial que está experimentando los Estados Unidos crea oportunidades y peligros para nuestra gente. Oportunidades porque la industria, el gobierno y las organizaciones no-gubernamentales necesitan cada vez más personas bilingües para atender al creciente público de origen hispanoamericano. Peligros porque el crecimiento de nuestra comunidad aumenta temores y provoca conflictos en aquellas personas del grupo dominante que nos ven como una amenaza a su estilo de vida. Claro está, en realidad lo que temen es perder el poder y el privilegio que las ha dado el formar parte de la comunidad de ascendencia anglo-europea que ha gozado de hegemonía desde que los Estados Unidos eran colonias británicas.

Esa condición postcolonial afecta directamente la forma como las personas de fe hacemos teología. Nuestro contexto determina cómo vemos la vida, cómo interpretamos las Sagradas Escrituras y hasta cómo adoramos a Dios. En el caso de la comunidad hispana, el nuevo contexto postcolonial desafía las posturas teológicas que recibimos por medio de la evangelización en tiempos de la colonia, que además de comunicarnos el Evangelio aspiraba “civilizarnos”. Por eso, en ocasiones es necesario “deconstruir” conceptos teológicos que avanzaban posiciones colonialistas para poder desarrollar nuevas prácticas pastorales.

Por ejemplo, en el Puerto Rico del 1930 se desató una agria controversia entre el cuerpo ministerial criollo y el liderazgo misionero estadounidense de mi denominación.¹³ Los misioneros afirmaban que los instrumentos y los ritmos musicales

13 Para una crónica de estos eventos, véase el quinto capítulo de Joaquín Vargas, *Los Discipulos de Cristo en Puerto Rico* (Bayamón: La Iglesia Cristiana Discipulos de Cristo en Puerto Rico, 1988).

caribeños no eran aptos para la adoración por ser “mundanales”. Sin embargo, después de treinta años de evangelización, varias personas puertorriqueñas habían comenzado a escribir himnos originales, usando nuestra música. Esto resultó inaceptable para los misioneros, que entendían que el órgano era el instrumento sagrado por excelencia. Para ellos, el uso de la guitarra y de otros instrumentos de percusión era indigno. Después de unos cinco años, los misioneros se vieron obligados a claudicar, permitiendo el uso para la adoración de instrumentos de cuerdas tales como la guitarra y de ritmos “bailables” tales como el pasodoble y el vals.

Lo interesante es que no fue hasta cerca de 50 años después de esta experiencia que la música afro-cubana conocida como “salsa” comenzó a verse como una alternativa para la adoración en Iglesias que sirven a comunidades de origen caribeño. En muchos sentidos, nuestra comunidad sigue batallando con la teología y la práctica pastoral colonial que nos legaron los misioneros.

Jesucristo en la predicación hispana¹⁴

La enorme diversidad tanto cultural como teológica que encontramos en las Iglesias hispanas o latinas presenta un gran desafío para la predicación. Cuando un hombre o mujer de fe se coloca ante una congregación latina para proclamar el Evangelio, por lo regular, enfrenta una audiencia donde hay

¹⁴ Sobre el tema de la predicación hispana véase los artículos de Orlando E. Costas, “Predicación evangélica en América Latina” en el Diccionario de Historia de la Iglesia (Miami: Editorial Caribe, 1989), 863; y John L. Kater, “Homiletics and Preaching in Latin America” en *Concise Encyclopedia of Preaching*, editado por William M. Willimon y Richard Lischer (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995), 241-243. Véase, además, a Kenneth G. Davis y Jorge L. Presmanes, editores, *Preaching and Culture in Latino Congregations* (Chicago: Liturgy Training Publications, 2000); Justo L. González & Pablo A. Jiménez, *Púlpito: An Introduction to Hispanic Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 2005); y la versión al español de ese volumen, Pablo A. Jiménez & Justo L. González, *Manual de homilética hispana: Teoría y práctica desde la diáspora* (Barcelona: Editorial CLIE, 2006).

personas de varias nacionalidades. Es común contar con personas de doce países o más, aún en congregaciones mayoritariamente mexicanas, puertorriqueñas o centroamericanas. La diversidad cultural aumenta cada día aún en Puerto Rico, donde la inmensa mayoría de la población es puertorriqueña. Por ejemplo, en mi propia Iglesia tenemos personas de otros seis países de habla hispana, sin contar quienes nacimos en los Estados Unidos.

En términos culturales, la comunidad latina en los Estados Unidos está forjando una nueva identidad, uniendo así a personas de distintos trasfondos para formar una comunidad diferente. Conozco una pareja donde el esposo es puertorriqueño, criado en las Islas Vírgenes estadounidenses, y la mujer es de origen peruano, criada en el sur de los Estados Unidos. Sus hijos han vivido por un total de cinco años en México y en Puerto Rico, a donde este buen hermano se mudó para cumplir compromisos profesionales. Hoy viven en el Medio Oeste de los Estados Unidos. ¿Cómo podemos describir a esta familia? ¿Es puertorriqueña, es peruana o es mexicana? En realidad, la familia es latina, pues tanto en su forma de hablar como en la forma como confeccionan los alimentos como en los valores que les caracterizan mezclan elementos de cada una de las culturas con las cuales se han enfrentado durante los pasados años.

Esta realidad obliga a quienes predicán en nuestras Iglesias con sentido de responsabilidad a buscar maneras para alcanzar a toda la congregación con su mensaje. No pueden hablar como si todo el mundo fuera de su propio grupo étnico, dado que seguramente dirían alguna palabra que resultaría grosera, altisonante u ofensiva para personas de otros trasfondos. En

sus sermones, deben hacer referencias a eventos históricos, a tradiciones y a escritos de cada país representado en su congregación. En la adoración, han de incluir música de todos los países hispanoamericanos. En días de fiesta, como el Día de la Madre, deben recordar que en otros países esa festividad no se celebra en la misma fecha que en los Estados Unidos.

Como protestantes, nuestra predicación se centra en la persona y en la obra de Cristo Jesús, Señor nuestro.¹⁵ Ahora bien, el Cristo predicado desde los púlpitos hispanos no es sólo el salvador de toda la humanidad, sino que también es el Jesús de tez quemada por el sol que vivió como extranjero residente en su propia tierra, dado que la situación colonial de Judea le condenaba a ser un ciudadano de segunda clase. Este Jesús excluido por los poderosos fue condenado injustamente y ejecutado vilmente por el ejército de ocupación extranjero. Su muerte demuestra el poder redentor del sufrimiento y su resurrección demuestra la victoria de las fuerzas de la vida sobre los poderes del mal del pecado y de la muerte. Por eso, el pueblo hispano ve al Galileo como el paradigma de fidelidad a Dios, de supervivencia y de esperanza que alienta a toda persona de origen latino a continuar luchando por la vida.

Diversas personas dedicadas al estudio de la teología han tratado de expresar esta peculiar visión de Jesús en formas asequibles para el pueblo hispano. El pionero en este campo fue Virgilio Elizondo, un autor católico de origen mexicano-americano, criado cerca de San Antonio, Texas. Elizondo utilizó la región de Galilea como un paradigma teológico, dado que el

¹⁵ Sobre la cristología en las comunidades cristianas latinas, véase a Harold J. Recinos & Hugo Magallanes, editores, *Jesus in the Hispanic Community: Images of Christ from Theology to Popular Religion* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2010); y Luis G. Pedraja, *Jesus is my Uncle: Christology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1999).

territorio era visto con desprecio por el liderazgo judío.¹⁶ Por su ubicación geográfica, el pueblo galileo estaba bajo la sospecha de relacionarse con personas extranjeras en un mundo donde el biculturalismo y el mestizaje eran vistos como manifestaciones del mal, dado que violaban las leyes y las costumbres que guardaban la pureza ritual del pueblo. Elizondo, pues, vio a Jesús como un galileo mestizo despreciado por las dos culturas dominantes con las cuales se relacionaba: la cultura de los judíos de Jerusalén y la cultura grecorromana de quienes vivían en la Decápolis, es decir, en las diez ciudades ubicadas en Galilea donde solo podían vivir ciudadanos romanos, particularmente veteranos del ejército.

Elizondo, leyendo las Sagradas Escrituras desde su lugar social, vio a Jesús como un mestizo que vivía entre dos pueblos y dos culturas, al igual que el pueblo México-Americano en Texas. Este Jesús Mestizo comprende al pueblo hispano, que es visto con desprecio por los norteamericanos de descendencia anglo-europea. El Galileo conoció, en carne propia, la experiencia de ser mestizo, de ser bicultural y de ser bilingüe. Por eso se identifica con quienes sufren el dolor de ser rechazados tanto por la cultura estadounidense como por las culturas de nuestros respectivos países de origen. Jesús conoce lo que implica ser --permanentemente-- “el otro”.

En resumen, Virgilio Elizondo entiende que el pueblo latino comparte experiencias de opresión y marginalidad similares a las que describe la Biblia con respecto a la región de Galilea. Por eso, Elizondo encuentra la clave hermenéutica de la teología hispana en los Estados Unidos en los conceptos “marginalidad” y “mestizaje”.

¹⁶ Virgilio Elizondo, *Galilean Journey: The Mexican-American Promise* (Maryknoll, New York: Orbis, 1983).

Orlando E. Costas, autor protestante de origen puertorriqueño, también utilizó la imagen de Galilea como un punto clave en su pensamiento teológico.¹⁷ En particular, Costas escribió varios artículos relacionando la experiencia galilea con la experiencia de marginalidad hispana. Por eso, podemos afirmar que si la palabra clave para entender a Elizondo es “mestizaje”, la palabra clave para entender a Costas es “periferia”. Desgraciadamente, Costas murió relativamente joven, lo que le impidió alcanzar su pleno potencial como teólogo hispano.

Sin embargo, Justo L. González, autor metodista de origen cubano que vivió varios años en Puerto Rico, llenó ese vacío convirtiéndose en la figura clave de la teología hispana en perspectiva protestante. Partiendo de una nueva manera de leer e interpretar la Biblia desde el contexto hispano, González desarrolló un pensamiento teológico coherente que también toma como punto de partido la dura realidad de la marginalidad que sufre la comunidad latina.¹⁸ Las visiones teológicas de estos autores toman en serio la situación de marginalidad y opresión que enfrentó Jesús de Nazaret como galileo frente a las estructuras político-religiosas dominantes tanto en Roma como en Jerusalén.

Ahora bien, este esfuerzo para tratar de comprender a Jesús desde el contexto hispano y latino aun continúa. Quizás una de las propuestas más radicales es la de Loida Martell-Otero, teóloga bautista de origen puertorriqueño criada

17 Orlando Costas, “Evangelism from the Periphery: A Galilean Model”, *Apuntes*, 2:3, (Otoño 1982): 51-59 y “Evangelism from the Periphery: The Universality of Galilee”, *Apuntes*, 2:4, (Invierno 1982): 75-84. Justo L. González incluyó este último artículo en *Voces: Voices from the Hispanic Church* (Nashville, Abingdon Press, 1992), 16-23. En español, vea *Evangelización contextual: Fundamentos teológicos y pastorales* (San José: Editorial Sebila, 1986).

18 Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990).

en Nueva York, quien ha usado la palabra “sato” –término que en Puerto Rico se emplea para describir a los perros que vagan sin dueño por las calles—para describir a Jesús.¹⁹ Aunque algunos encontrarán el término irreverente, no cabe duda de que describe de manera gráfica y hasta chocante la situación de marginalidad de Jesús, lo que hace posible establecer una correlación con nuestra situación de marginalidad como personas hispanas en los Estados Unidos.

La diversidad de la predicación latina

Debo indicar que no todas las personas hispanas que predicán emplean en sus sermones las categorías teológicas indicadas en la sección anterior. Esto se debe a dos razones principales. Por un lado, gran parte de nuestros predicadores y de nuestras predicadoras no tienen estudios teológicos formales o estudiaron en programas donde no se leen los escritos de los teólogos y las teólogas que escriben desde una perspectiva latina. Mi experiencia confirma este dato, dado que cuando serví como ejecutivo de la oficina para los ministerios hispanos de mi denominación, más de la mitad de nuestros pastores y nuestras pastoras carecían de educación teológica formal. A esto se añade que algunas personas han estudiado en institutos y colegios bíblicos que privilegian las posturas y los escritos de personas de su propia denominación. Por eso, hay predicadores y predicadoras que no conocen ni emplean perspectivas teológicas hispanas para informar su predicación y su enseñanza.

Por otro lado, es innegable que muchas de las personas latinas que predicán adoptan posturas muy parecidas a las esbozadas en los escritos de Elizondo, Costas, González y de

19 Véase el tercer capítulo del libro *Latina Evangélicas: A Theological Survey from the Margins*, editado por Elizabeth Conde-Frazier, Zaida Maldonado Pérez, y Loida I. Martell-Otero (Eugene: OR: Cascade Books, 2013).

Martell-Otero, entre otros. Lo hacen instintivamente, porque leer la Biblia desde su contexto les lleva a ver a Jesús como el mestizo excluido o como el inmigrante marginado que lucha por la vida en medio del choque de dos culturas. En lo personal, he visto cómo ministros sin preparación teológica formal presentan a Jesús como el compañero de camino de la comunidad latina, particularmente cuando tratan temas tales como la inmigración en sus sermones.

Todo esto nos lleva a considerar la enorme variedad teológica en el púlpito hispano. Esa variedad se debe a toda una serie de factores, tales como el trasfondo denominacional, la perspectiva teológica, el género, y el nivel de estudio personal del predicador o de la predicadora.

En primer lugar, nuestra tradición denominacional moldea nuestra predicación. Por ejemplo, el sermón en una Iglesia Episcopal o Luterana tiende a ser una meditación relativamente corta sobre las lecturas que el Leccionario Común Revisado sugiere para cada domingo, particularmente sobre la lectura del Evangelio. Estos sermones tienden a recalcar el contenido teológico y las implicaciones éticas del texto para la congregación, en un espacio que rara vez pasa de 15 o 20 minutos.

Por el contrario, el sermón en la tradición Pentecostal es una exposición de las Sagradas Escrituras, basada en textos que el pastor o la pastora escoge después de un tiempo de oración individual. Este sermón tiende a ser largo, pues el predicador o la predicadora puede exponer el mensaje por 30, 40 o hasta 60 minutos. A esto debemos añadir el llamado al altar que da oportunidad a que la audiencia responda al mensaje, recibiendo la ministración personal ya sea del predicador, de la predicadora o de otros líderes de la Iglesia que oran por

ellos imponiendo las manos y hasta ungiéndoles con aceite. El tiempo que se dedica a la predicación y a la ministración en una Iglesia Pentecostal puede ser mayor al tiempo que toma la adoración, la predicación y la celebración de la Eucaristía en una Iglesia Episcopal.

El segundo elemento que explica la enorme diversidad teológica en el púlpito latino es la perspectiva teológica de la persona que predica. Aunque la tradición denominacional tiene un impacto directo en este punto, el hecho es que cada persona tiene su propia visión de la fe. Dependiendo de la rigurosidad teológica de la denominación, podemos esperar que la tradición de la Iglesia tenga un impacto directo en la teología personal de un predicador o de una predicadora.

Por ejemplo, lo normal es que un pastor nazareno predique desde una perspectiva wesleyana y arminiana, mientras que una pastora presbiteriana predique desde una perspectiva calvinista y reformada. Sin embargo, otras denominaciones le dan libertad a sus ministros para escoger sus propias perspectivas teológicas. Ese es mi caso, ya que el movimiento Discípulos de Cristo entiende que el Nuevo Testamento es su confesión de fe y que cada creyente tiene la responsabilidad de estudiarlo para llegar a sus propias conclusiones, siempre que se mantenga fiel a los puntos tradicionales de la fe, tales como la existencia de Dios, el ministerio del Espíritu Santo, la obra de Cristo, etc. Por lo tanto, es posible que una pastora Discípulos de Cristo predique desde un punto de vista arminiano mientras que otro pastor del mismo movimiento predique desde una perspectiva reformada.

Esto explica por qué encontramos sermones tan disímiles en el púlpito latino. Escuchamos sermones desde perspectivas

luteranas, wesleyanas, calvinistas, pentecostales, o neopentecostales. Algunos sermones son conservadores y otros son liberales. Algunos incluyen perspectivas de la Teología Hispana o Latina, mientras que otros sólo presentan la visión teológica de la tradición o denominación con la cual se identifica el predicador o la predicadora.

Esto nos lleva al tercer punto, que es el género de la persona que predica. Escuchar a un predicador es muy distinto a escuchar a una predicadora, dado que el género es uno de los elementos que definen nuestro lugar en la sociedad. Leer la Biblia con ojos de mujer es muy distinto a leerla desde una perspectiva masculina.²⁰

Aún recuerdo la primera vez que escuché a una predicadora exponiendo un sermón sobre la resurrección de la Hija de Jairo y la sanidad de la mujer con el flujo de sangre, que se encuentra en Marcos 5.21 al 42. Como mujer, la predicadora tenía un “punto de contacto” con el texto mucho mayor al mío. Su exposición fue tan efectiva que me pareció estar escuchando el texto por primera vez. Aunque yo había predicado sobre ese pasaje bíblico anteriormente, me sentí ignorante. Mientras yo había meditado sobre una experiencia ajena, la predicadora podía hablar con la autoridad que daba la experiencia de ser mujer.

En cuarto lugar, al igual que el género, la edad es un factor determinante en nuestro lugar en la sociedad. Dependiendo de nuestra edad, formamos parte de una generación u otra, entendiendo que cada generación tiene una perspectiva similar del mundo. Son muchos los escritos sobre las enormes diferencias que existen entre los grupos generacionales de nuestra sociedad.

²⁰ Sobre este punto, véase el ensayo de Ana María Díaz-Stevens, “Identity and Social Location” en *Handbook of Latino/a Theologies*, editado por Edwin David Aponte & Miguel A. De La Torre (St. Louis: Chalice Press, 2006), 130-135.

A manera de ejemplo, contrastemos cuatro generaciones.²¹ La Generación Silente incluye a persona nacidas entre el 1931 y el 1944. Estas personas experimentaron los estragos de la Segunda Guerra Mundial y del Conflicto de Corea en su niñez y en su juventud. Por eso, tienden a ser conservadoras, a ahorrar para enfrentar problemas económicos futuros y a pensar de acuerdo a las pautas de la Modernidad. Se caracterizan por su sentido de responsabilidad y su disposición de sacrificarse por los demás, lo que expresan en la fundación y mantenimiento de instituciones. En términos generales, no manejan aparatos electrónicos ni están conectadas a las redes sociales. Un pastor de 70 años o más formaría parte de esta generación.

La generación conocida por la frase como “Baby Boomers” en inglés nació entre el 1945 y el 1965. Las personas que forman parte de este grupo nacieron en tiempos de relativa prosperidad, pero fueron marcados por el Conflicto de Vietnam, la revolución sexual y por la lucha por los derechos civiles. Muchos crecieron en la Iglesia, pero se alejaron de ella en su temprana adultez, razón por la cual criaron a sus hijos lejos de la fe. Es una generación bastante individualista cuyo pensamiento se inclina hacia la modernidad.

A esta le sigue la Generación X, que incluye las persona nacidas entre el 1966 y el 1981. Estas personas crecieron en hogares sacudidos por el divorcio. Muchos crecieron fuera de la Iglesia, dado que sus padres se habían alejado de la fe. Tienen a ser un poco más conservadores que sus padres. También tienden a ser postmodernos, aunque fueron educados de acuerdo a las pautas de la modernidad. Hacen uso de la tecnología, pero muchos no la dominan a cabalidad.

²¹ En esta sección seguimos el sexto capítulo de Richard L. Hamm, *Recreating the Church: Leadership for a Postmodern Age* (St. Louis: Chalice Press, 2007).

Por su parte, la Generación del Milenio, también conocida como la Generación Y, incluye a personas nacidas entre el 1982 y el 2000. Nacieron en un mundo tecnológico donde la comunicación es inmediata y constante. Como son “nativos” al uso de la tecnología, se comunican por medio de computadoras, tabletas electrónicas y teléfonos inteligentes. Dicen “hablé con tal persona” para referirse a conversaciones cara a cara, por teléfono, por videoconferencia, por correo electrónico o por mensajes de texto, dado que no distinguen entre lo virtual y lo presencial. No creen en las instituciones y rechazan las actitudes autoritarias. Su pensamiento tiende a ser postmoderno. Si se criaron en los Estados Unidos, su primer idioma puede ser el inglés.

Es evidente que la predicación de ministros latinos de distintas generaciones es muy distinta. Su visión de temas tales como el matrimonio, el divorcio y la sexualidad varía enormemente, más por la generación a la que pertenecen que por los fundamentos bíblicos y teológicos.

En quinto y último lugar, el nivel de educación teológica obtenido también explica las enormes diferencias que puede haber entre los sermones que se predicán en el púlpito latino. Una persona que ha obtenido una Maestría en Divinidad (MDiv), un Doctorado en Ministerio (DMin) o un Doctorado en Filosofía (PhD) predicará de manera muy distinta a otra que no tiene educación teológica formal o que estudió en un programa que solo ofrece un Diploma en Estudios Pastorales. Las personas que han estudiado grados avanzados deben conocer y aplicar la teoría homilética de la Nueva Escuela de Homilética Estadounidense, basada en los escritos Fred B. Craddock, Eugene Lowry, David Buttrick, Tom Long, Ronald J. Allen, Jana Childers y Leonora Tubbs Tisdale, entre otros.

El elemento que marca la diferencia es el diseño del sermón. En el púlpito hispanoamericano ha imperado en el sermón deductivo tradicional, heredado de de la Escuela Racionalista de Homilética Británica por medio de los escritos de Charles H. Spurgeon,²² John A. Broadus²³ y James D. Crane.²⁴ Este estilo homilético ve el sermón como un discurso racionalista por medio del cual quien predica intenta persuadir a la audiencia a tomar una decisión por Cristo. Es un estilo fijo, donde el sermón comienza con una introducción que da paso a la presentación del tema, que debe ser enunciado como expresión de la verdad teológica central al discurso. Una breve transición da paso al cuerpo del sermón, donde las ideas principales se presentan como “puntos” y se desarrollan por medio de “incisos” organizados de acuerdo a los procesos retóricos, tales como la narración, la interrogación, la ejemplificación, etc. Lo tradicional es presentar tres puntos o ideas principales que se desgajan de la verdad teológica central enunciada al principio del sermón. Todo esto conduce a la conclusión, donde se reitera el tema o verdad central del sermón y se ilustra por medio de una anécdota o un poema. En este punto, el predicador o la predicadora puede hacer un llamado al altar, pasar a la celebración de la Santa Comunión o concluir el servicio.

Este tipo de sermón se llama “deductivo” por la lógica que utiliza para presentar sus argumentos.²⁵ Dado que la “verdad central” se presenta en la introducción, el resto del sermón viene a ser una exposición, explicación o aplicación de dicha

22 Charles Haddon Spurgeon, *Discursos a mis estudiantes* (El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1950).

23 John A. Broadus, *Tratado sobre la predicación* (El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1925).

24 James D. Crane, *El sermón eficaz* (El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1961).

25 Para una discusión extensa del contraste entre el estilo deductivo y el inductivo, véase el primer y el séptimo capítulo de mi libro *Predicación en el Siglo XXI*.

verdad. También se le llama “tradicional” porque es un estilo de predicación que se ha empleado desde el tiempo de la Ilustración o el Iluminismo para comunicar el mensaje evangélico.

El problema es que este tipo de sermón está organizado de acuerdo a las pautas de la modernidad. Es decir, asume que la persona que predica es experta en el tema y tiene autoridad para presentar su sermón, autoridad que la congregación acepta sin dudar. También asume que hay una sola verdad, que el predicador o la predicadora conoce esa verdad y que cada pasaje bíblico tiene una sola interpretación correcta. Por eso, el sermón deductivo tradicional tiene un sabor autoritario, pues es un monólogo presentado por una persona ante una congregación que debe aceptar el mensaje como “Palabra de Dios”.

Quizás el defecto principal que tiene el sermón deductivo tradicional es que descarta la forma del texto bíblico. No importa el género ni la estructura literaria del pasaje bíblico que sirve de base al sermón, el predicador o la predicadora que usa este estilo tiene que presentar el mensaje de la misma manera: introducción, declaración del tema, cuerpo del sermón dividido en puntos e incisos y conclusión. Repito, no importa si partimos de un episodio de la historia de Israel, de un salmo, de un texto profético, de una parábola, de una historia de milagros, de una porción de una epístola o de un pasaje apocalíptico, el sermón deductivo tradicional desea que extraigamos el “mensaje” del texto para vaciarlo en el molde homilético de los tres puntos y el poema.

Es evidente, pues, que en mi opinión el sermón deductivo tradicional tiene graves defectos como modelo homilético, particularmente en estos tiempos postmodernos donde la Generación del Milenio rechaza las posiciones autoritarias. Las

nuevas generaciones necesitan que quien predica se presente como una persona de fe profunda, que busca de Dios continuamente. Las personas jóvenes, quienes piensan de acuerdo a los valores de la postmodernidad, escuchan con atención a quienes presentan sus sermones como testimonios de fe, pero no escuchan a quienes se presentan como “expertos” que deben ser obedecidos ciegamente.

En una investigación reciente, publiqué tres cuestionarios en el Internet.²⁶ Los primeros dos estaban dirigidos a quienes predicán en los Estados Unidos, Canadá y Puerto Rico. El cuestionario en español obtuvo 100 respuestas y el cuestionario en inglés, 52. El tercer cuestionario, que iba dirigido a quienes predicán en el resto de América Latina, también fue contestado por 50 personas.

Aunque no fueron sondeos científicos, los cuestionarios validaron mis sospechas, ya que demostraron que cerca de la mitad de quienes respondieron a los mismos indicaron que aún predicán en el estilo deductivo tradicional o, peor aún, que no tienen un estilo de predicación definido. En detalle, 36.36% de quienes contestaron el cuestionario sobre predicación hispana en español indicaron que predicán en el estilo tradicional y 17.17% que no tienen un estilo de predicación definido. En el cuestionario en inglés, las respuestas fueron 38.46% & 13.46%. En el cuestionario sobre homilética latinoamericana, las respuestas fueron 38% y 14%. Si agrupamos ambas categorías, los resultados de las respuestas combinadas a estas preguntas son 53.5 para el primer cuestionario, 51.92% en el segundo y 52 en el tercero. Espero publicar un análisis de estos resultados oportunamente, dado que las respuestas a

²⁶ Espero publicar los hallazgos oportunamente.

las demás preguntas también revelas datos importantes sobre nuestra predicación.

Afortunadamente, las personas más efectivas en el púlpito siempre han sabido cómo superar los defectos del modelo, identificándose con la experiencia de fe de la feligresía. También han sabido atemperar los defectos del diseño de este sermón, salpicando sus sermones con historias que conmueven a la audiencia. Empero, creo que es hora de buscar modelos más efectivos para presentar el mensaje evangélico.

Esto me lleva, una vez más, a considerar la contribución de la Nueva Escuela de Homilética Estadounidense. Fred B. Craddock marcó un hito en la historia de la disciplina cuando llamó a cambiar el modelo deductivo por uno inductivo.²⁷ Es decir, Craddock señaló los defectos del estilo de predicación tradicional y propuso un estilo distinto, donde el predicador o la predicadora se presenta no como persona experta sino como un creyente en búsqueda de la verdad divina. Por eso, Craddock invierte la lógica del sermón, adoptando un estilo “inductivo”. En vez de comenzar enunciando la idea central del sermón, comienza identificándose con el oyente. En vez de presentarse como una autoridad que debe ser obedecida, quien predica se revela como una persona de fe que busca establecer una relación con Dios y crecer en la fe de Jesucristo. En vez de presentar un monólogo, emplea elementos dialógicos para entablar una conversación con la audiencia.

En términos prácticos, la introducción del sermón inductivo comienza apelando a la experiencia del oyente, señalando un problema, dilema o discrepancia que llama su atención. El

27 Fred B. Craddock, *As One Without Authority* (Nashville: Abingdon Press, 1971); y *Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 1985).

cuerpo del sermón explora ese problema, incorporando el análisis del texto bíblico como una herramienta para esclarecer el asunto. A medida que se presenta el sermón, el predicador o la predicadora va afinando sus argumentos hasta que encuentra una idea teológica o pastoral que responde al problema planteado y que edifica a la audiencia. Esa idea central se presenta al final del cuerpo del sermón o en la conclusión. La meta es que las personas que escuchan el sermón hagan este viaje en búsqueda de la verdad junto al predicador o a la predicadora, de manera que al llegar a la conclusión puedan asentir y aceptar el mensaje planteado. La meta es que, al final del sermón, la audiencia pueda decir “amén”.

En términos de diseño, el sermón inductivo puede emplear toda una serie de formas sermonarias para comunicar su mensaje. A continuación comentamos algunas de esas formas sermonarias inductivas.²⁸

1. Seguir la forma del sermón

La más efectiva es seguir la estructura literaria del texto que sirve de base a nuestra predicación.²⁹ Por ejemplo, si exponemos el mensaje de una historia bíblica, nuestro sermón puede seguir la estructura del cuento corto: Marco escénico, trama, punto culminante y desenlace. Si estudiamos un Salmo de Lamentación, el sermón debe llevarnos del lamento a la alabanza, dado que esa es la característica principal de esta forma literaria. Y si predicamos una parábola, nuestro sermón debe tener un final sorpresivo que desafíe nuestra vieja manera de pensar y nos invite a adoptar los valores del Reino de Dios.

²⁸ Para una discusión más extensa de este tema, véase el séptimo capítulo de *Predicación en el Siglo XXI*.

²⁹ Sobre este tema, vea nuestros ensayos en *La Biblia para la Predicación* (Miami: Sociedades Bíblica Unidas, 2012).

2. Movimientos y estructuras

Una variante interesante es prestar atención a la forma como el texto desarrolla su argumento. Es decir, estar atentos al “movimiento” del pasaje bíblico, estudiando como cada texto “construye” su argumento.³⁰ Por ejemplo, si estudiamos Romanos 5.1 al 5, encontraremos que el v. 1 concluye el argumento sobre los orígenes la justificación por la fe que comenzó en el versículo 21 del capítulo 3, a la vez que comienza una nueva exposición sobre los resultados o frutos de dicha justificación. En los vv. 3 al 5 encontramos un argumento “en escalera”, que dice:

Y no sólo esto, sino que también nos gloriamos en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce paciencia; y la paciencia, prueba; y la prueba, esperanza; y la esperanza no nos defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado.

Nótese que el v. 2 también afirma que los creyentes “nos gloriamos en la esperanza”, creando así un enlace temático con el v. 5. Por lo tanto, un sermón sobre este tema debe tomar en cuenta estas estrategias literarias, particularmente la “escalera” donde un concepto nos lleva al otro, hasta conducirnos a la esperanza que “no nos defrauda” (v. 5).

3. El “ojal de Lowry”

Eugene Lowry desarrolló un estilo que permite darle movimiento narrativo a cualquier sermón, aun a aquellos que no se basan en un texto narrativo.³¹ La forma homilética que desarrolló se llama “The Lowry Loop”, frase que he traducido en otros escritos como “El ojal de Lowry”, aunque otras personas

³⁰ Esta es la opción de David Buttrick en *Homiletic: Moves and Structures* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

³¹ Entre los muchos escritos de Eugene Lowry, véase *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form* (Atlanta, John Knox Press, 1980).

le han llamado “El enredo homilético”.³² En todo caso, la forma tiene cinco partes:

1. Alterar el equilibrio: Esta es la introducción del sermón. Su propósito es presentar un problema, un conflicto o una discrepancia que mueva la “trama” del sermón.
2. Analizar las opciones: Esta parte describe, presenta o explora distintas opciones para resolver la discrepancia
3. Revelar la clave para la solución: En esta sección, se escoge la alternativa que presentaremos como la solución al problema.
4. Experimentar el evangelio: El propósito de esta sección es presentar las bases bíblicas y teológicas del sermón. Esta debe ser la sección más extensa de todo el sermón.
5. Anticipar las consecuencias: Esta es la conclusión del sermón. Su propósito es visualizar el futuro a la luz de la solución sugerida.

4. La predicación en las comunidades afro-americanas

Mientras la homilética en las comunidades anglo-europeas de los Estados Unidos seguía las pautas del racionalismo británico, la predicación en las comunidades afro-descendientes tenía otro matiz.³³ La predicación en las iglesias compuestas

³² Esta es la opción de Mauro Batista de Souza, “La nueva homilética en América Latina: Los oyentes como punto de partida”, en *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch (Quito: CLAI, 2011), 174.

³³ Para una introducción al tema, véase a Henry H. Mitchell, *Black Preaching* (New York: Harper & Row, 1970).

por descendientes de esclavos era mayormente narrativa, con una hermenéutica “transparente”, es decir, con una aplicación inmediata al contexto de la comunidad. En la mentalidad afro-estadounidense, todos los héroes y las heroínas de la Biblia son vistos como personas de tez oscura que sobrevivieron la opresión. Para decirlo en una palabra, en este estilo de predicación se da por sentado que Jesús es negro. El objetivo de la predicación en estas comunidades oprimidas es dar aliento y esperanza al pueblo en medio de la lucha por la vida. Por eso, el sermón termina con una celebración comunitaria, acentuada por música movida, en lugar de un resumen de las ideas propuestas en el sermón. Este estilo ha tenido un impacto directo en el pentecostalismo latinoamericano, tema que queda en el tintero para una próxima ocasión.

Queda claro pues, que el púlpito latino debe actualizarse, explorando nuevas formas homiléticas. Del mismo modo, debemos analizar los estilos de predicación característicos de nuestras comunidades hispanas, como el sermón donde la persona que predica ofrece su “testimonio”, es decir, donde cuenta cómo llegó a la fe. Esto ha de enriquecer nuestra predicación, haciéndola cada vez más pertinente.

Conclusión

Habiendo establecido la diversidad del púlpito latino, debemos preguntar qué elementos unen la predicación evangélica en las comunidades hispanas. Para contestar esta pregunta, me remonto a la única conversación que pude sostener con Orlando E. Costas, con quien pude compartir en un taller que se llevó a cabo como parte de las actividades conducentes a una asamblea de mi denominación en Puerto Rico.

Con trepidación, le pregunté a Costas cómo podía compaginar la teología liberadora que presentaba en sus escritos con los valores del protestantismo evangélico. Con gran seguridad, me indicó que la teología debía ser contextual, lo que explicaba el énfasis en el análisis social y el llamado a la liberación del pueblo. Empero, afirmó que el protestantismo no puede olvidarse de las ideas centrales que impulsaron la Reforma, tales como la justificación por la fe, el sacerdocio universal del creyente y la autoridad de las Escrituras, entre otros.

Haciendo eco de las palabras de Costas, afirmo que lo que define nuestra predicación como “evangélica” es esa fidelidad a los valores de la Reforma Protestante, llamando a cada creyente a desarrollar una relación personal con Dios, por medio de Jesucristo, en el poder del Espíritu Santo. Esta fe en óptica evangélica nos llama a crecer en la fe, con el alimento espiritual que da el estudio de las Sagradas Escrituras y la participación activa en la adoración comunitaria.

Si vamos a ser fieles a esta fe evangélica, debemos rechazar las modas teológicas que presentan discursos motivacionales con muy poca base bíblica. Un ejemplo de esa predicación “light” es la llamada “Teología de la Prosperidad”, que usa la “victoria” como un tema recurrente y ve la vida como una guerra espiritual.

Quizás la estrategia más efectiva que podemos emplear es el modelo de acción-reflexión, donde el creyente reflexiona sobre la práctica de su fe. La forma más efectiva de evaluar nuestra predicación es escuchando o viendo grabaciones de sermones. Esto nos da la oportunidad de analizar el contenido del sermón, de manera que podamos aumentar el impacto y la eficacia de nuestras meditaciones en el futuro cercano.

Desgraciadamente, en tanto en América Latina como en las comunidades latinas en los Estados Unidos tenemos mucha predicación, pero poca homilética. Me explico: en el mundo de habla hispana y bilingüe se predicán decenas de miles de sermones semanalmente. Empero, existen muy pocas personas hispanoamericanas expertas en el campo de la predicación como tal. La mayor parte de los docentes en el campo de la homilética, no han tenido la oportunidad de producir suficientes escritos donde analicen los estilos de predicación que imperan en nuestras Iglesias. En parte, eso se debe a que la inmensa mayoría enseñan a tiempo parcial, lo que les obliga a tener otro trabajo remunerado para sostener a sus familias. Esto no les permite dedicar tiempo suficiente a la investigación. Hasta en los Estados Unidos, donde las escuelas tienen suficientes recursos económicos para sostener docentes a tiempo completo, la tendencia es a contratar a quienes enseñan cursos para grupos étnico-raciales a tiempo parcial. En fin, la falta de enseñanza, teoría y análisis homilético en el mundo de habla hispana se debe a la falta de tiempo, de recursos financieros y de oportunidades de publicación.

¿Cómo responder a esta situación? En primer lugar, debemos demandar que nuestras instituciones teológicas tengan personas especializadas en el campo de la predicación y que provean espacio para la investigación y la publicación.

En segundo lugar, la comunidad hispana evangélica en los Estados Unidos debe exigir que las escuelas teológicas de sus respectivos movimientos establezcan, respalden y amplíen los programas para estudiantes latinos y latinas. Esto es importante en todas las áreas, pero tiene una importancia particular en el área de la teología práctica y de los estudios pastorales,

donde la cultura es un factor determinante a la hora de predicar, educar, aconsejar, dirigir y hasta de resolver conflictos en congregaciones latinas. Tomar estos cursos en inglés, con profesores o profesoras que no conocen nuestra cultura, es un grave error.

Tercero, es necesario cultivar el modelo de acción-reflexión, analizando la calidad teológica y la eficacia pastoral de nuestros sermones. Para esto, es necesario desarrollar una visión colegiada de la predicación, participando en grupos pequeños donde un grupo selecto de colegas pueda comentar nuestra predicación con el propósito de ayudarnos a ser cada vez más efectivos en el púlpito.

En resumen, a pesar de la enorme diversidad que encontramos en las comunidades latinas, el protestantismo de corte evangélico tiene una larga tradición homilética que debe honrar. Mientras permanecemos firmes a los conceptos centrales de la Reforma Protestante, debemos renovar nuestra predicación haciéndola más contextual, más pertinente y más efectiva. Así nos ayude Dios.

CAPÍTULO 11

La Biblia y los desafíos de la inmigración hispana Dr. M. Daniel Carroll R.

Introducción

La historia de la humanidad es la historia de la migración, la migración de individuos, familias, comunidades, y grupos de personas, que dejan su país natal por causa de la guerra, desastres naturales, persecución, o en busca de una vida nueva. En años recientes, este continuo fenómeno sigue ocurriendo en una escala nunca antes vista. Las Naciones Unidas estima que actualmente más de 230 millones de personas están emigrando a nivel mundial, generando desafíos sin precedentes a nivel social, económico, político, y cultural para los países que envían y los que reciben. (<http://esa.un.org/unmigration/wallchart2013.htm>)

La inmigración en los Estados Unidos tiene una larga y compleja historia, y los patrones y números han variado de país a país (Zolberg). En otras palabras, el influjo de personas de América Latina y el Caribe, es parte de una historia más amplia que tiene sus recesos y salidas en los últimos dos siglos. Por ejemplo, el principio de la migración mexicana por lo general se remonta a los cambios en las fronteras nacionales, que se produjo luego de la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo de 1848 que terminó con la guerra México-Americana y la compra Gadsden de 1854 (Rodríguez 2007; Carroll R.

2013d:9-17). Desde ese momento la emigración desde México se determinó en gran medida por las guerras mundiales, diversas tendencias a nivel político y económico y desarrollos legislativos. La crónica de aquellos provenientes de esa nación particular es única, incluso cuando comparte similitudes con la de los inmigrantes de otros países del hemisferio. Hoy, la población hispana en los Estados Unidos totaliza más de 54 millones; los inmigrantes, ya sea documentados o no autorizados, abarcan quizás 20 millones de este grupo demográfico (para las estadísticas, véase Pew Hispanic Center).

Sin embargo, el propósito de esta monografía, no es repasar la historia de la inmigración hispana o analizar las estadísticas. Tampoco es una investigación del proceso de adaptación de los inmigrantes hispanos en la sociedad estadounidense, su impacto en las diversas esferas de la vida nacional (deportes, entretenimientos, educación, política, etc.), o la función creciente de los hispanos en el mundo religioso de los Estados Unidos. Algunos de estos asuntos se tratan en otros ensayos en este volumen. En cambio, este capítulo centra en la luz que la Biblia puede alumbrar sobre los cristianos de cómo deben comprender y evaluar la emigración. A continuación, un resumen de esta enseñanza. He publicado estudios más extensos sobre este tópico en otras partes (Carroll R. 2013b, c).

Una orientación bíblica sobre la inmigración

La experiencia de explorar las Escrituras para comprender mejor la perspectiva divina sobre la inmigración depende en parte de la identidad del lector (Ruiz 2011:1-53; Carroll R. 2013^a; cf. Nanko Fernández 2010). Para ambos, el lector de la cultura mayoritaria y el inmigrante de la comunidad, este estudio puede ocasionar el descubrimiento de una gran cantidad

de material bíblico relevante. Aunque, al mismo tiempo, el lector inmigrante puede captar también cuánto Dios se interesa por los que emigran. Gran parte de la Biblia ¡es un libro sobre y para los inmigrantes! Ellos pueden apreciar que *Dios está con ellos y que su Palabra los acompaña y guía en el camino.*

1. La contribución del Antiguo Testamento

Apreciación de la humanidad del inmigrante

El lugar más apropiado para comenzar cualquier discusión sobre la inmigración se encuentra en Génesis capítulo uno (Carroll R. 2013:45-51). Allí el texto declara que cada ser humano fue hecho a imagen de Dios (1:26-28). Este es el punto inicial divino: cada persona tiene valor y la capacidad notable de “subyugar y gobernar” la tierra. Desde una perspectiva cristiana, esta verdad fundamental cambia el enfoque del debate de concentrarse básicamente en el *estado legal* del inmigrante a una apreciación de su *humanidad y potencial.*

La lección que los cristianos de la cultura mayoritaria deben aprender es que los inmigrantes son importantes ante Dios y por tanto ellos deben valorarlos también. A veces los títulos breves impulsados ideológicamente en los medios, reduce las cuestiones complejas de la migración a los debates abstractos sobre documentos, estadísticas, economía, o seguridad nacional. Aunque éstas y otras cuestiones pragmáticas son importantes, lo que puede perderse es una conciencia de las duras elecciones que las personas hacen para dejar sus hogares, el precio humano trágico que muchos pagan en su viaje a los Estados Unidos, y las muchas dificultades que enfrentan luego que hayan llegado. Lo que también puede ignorarse son las muchas contribuciones que los inmigrantes han hecho, están haciendo, y harán en el futuro para la sociedad. Dar al

debate de la inmigración una cara cambia su tono y dirección. Ahora puede tratarse de compasión y gracia y facilitar el reconocimiento de todo el potencial para el bien común (a través de una legislación constructiva, educación y empleo).

Para los inmigrantes, la creencia de que son hechos a imagen de Dios debería convencerlos que verdaderamente tienen valor. Aunque ser parte de las comunidades de este país no es fácil, ellos no pueden aceptar el mensaje o el sentimiento que ellos son inferiores a la cultura mayoritaria en la cual viven. Ellos tienen habilidades dadas por Dios que necesitan cultivarse, no solamente por el bien de sus propias vidas y la de sus familias sino también por el beneficio de esta sociedad. La imagen de Dios en su vida debe darle la confianza para tratar de llegar a ser la persona para la cual fue creada. Además, es un recordatorio que debe vivir de manera responsable ante Dios como buenos administradores de su potencial y como un testimonio ante la cultura mayoritaria de su fe y su herencia cultural.

Conexión con las historias de los inmigrantes

Segundo, el Antiguo Testamento puede contribuir al debate nacional a través de sus narrativas de la vida del pueblo de Dios en otras tierras (Carroll R. 2013:51-74). Hay muchas experiencias en estas historias de migrantes con las que los inmigrantes hispanos pueden identificarse; mucho de lo que ellos pasan hoy trasciende el tiempo y la geografía. Lo que es vital reconocer es que Dios está presente y activo en estos ambientes diversos, de los cuales cada uno provee un entendimiento nuevo de Dios y de la misión del pueblo de Dios en el mundo.

El libro de Génesis comienza con el mandato de “llenar la tierra”. Entonces, en un sentido, la inmigración es parte de del

ADN humano. Es la manera como la humanidad se propaga a través del mundo y lo llenan. Este movimiento ocurre rápidamente, debido a una serie de juicios divinos. Adán y Eva fueron expulsados del huerto del Edén (Gn. 3:23-24), Caín es sentenciado a vagar (4:12-14), y el pueblo en la Torre de Babel fueron esparcidos a diversas partes del mundo desconocido de esa época (capítulos 10 y 11). Otras dos narrativas en Génesis son en particular informativas de la experiencia del inmigrante. El primero trata de Abram. Él y su familia salen de la región de Babilonia, viajan hacia el noroeste hasta Harán, y posteriormente descienden a Canaán (11:31-12:5). Una vez llegado a Canaán, Abram recibe la promesa de ser una bendición a las otras familias de la tierra. La historia comienza bien. A medida que Abram y los demás viajan al sur, él construye altares e invoca el nombre de Dios (12:6-9). Sin embargo, una hambruna les impulsa a salir y buscar alimento en Egipto. Lo llamativo es que el patriarca trama un plan para mentir a los egipcios a fin de puedan entrar a la tierra (12:10-20; cf. 20:12). La decisión de afirmar que Sara es su hermana está motivada en parte por el temor de Abram de lo que pudiera pasar, si el Faraón tomara a Sara para sí mismo. Esto requiere también que ella se ponga en gran riesgo, algo que Sara está dispuesta de hacer a fin de que ellos pudieran comer y vivir. Culturalmente, esta maniobra compra también tiempo para la pareja, puesto que la costumbre de ese entonces era que, en ausencia del padre de la mujer, cualquiera que buscara pedir su mano en matrimonio debía pedir permiso de su hermano. Al decir que él es el hermano, de esta manera Abram no sólo procuraba proteger a sí mismo sino también a ella. La trama funcionó, porque oportunamente el Faraón se enteró que Abram y Sara estaban casados. La lección clave que aprendemos de esta his-

toria es que las personas que padecen necesidad están dispuestas a tomar medidas extremas para vivir. Las circunstancias desesperadas pueden conducirnos a medidas drásticas: viajes peligrosos, atreverse a tomar riesgos, y decisiones cuestionables, y negociaciones de orden moral (e.g., Hagan 2008; de la Torre 2009; Rose 2012; Martínez 2013; Adams et al 2013).

Una segunda narrativa en Génesis que destaca la experiencia del inmigrante es la vida de José (Capítulos 37-50). José fue vendido por sus hermanos a una caravana de ismaelitas que iban de camino a Egipto. A través de una serie de eventos en la casa de Potifar y en la prisión, José surge como segundo en el mando en Egipto. En este punto, José está muy bien integrado en la sociedad: recibe un nombre egipcio y una esposa egipcia (Gn. 41:45); seguro que José comprende las costumbres egipcias y habla bien el idioma para desempeñar sus responsabilidades políticas. Sin embargo, el texto también aclara que José no olvida sus orígenes. Para comenzar, él pone nombres israelitas a sus dos hijos: Manasés y Efraím (41:51-52). Cuando sus hermanos llegan a Egipto para comprar alimento por causa del hambre en la tierra, José todavía habla su lengua natal (aunque emplea la excusa de un intérprete, 42:23). Sin ninguna vergüenza, José presenta su padre Jacob al Faraón, aunque los egipcios desprecian a los pastores (47:1-12), y hacia el final de sus días pide que a su muerte sus huesos sean llevados de vuelta a Canaán (50:24-26). En síntesis, José nunca abandonó sus raíces culturales, lingüísticas, étnicas ni rechazó sus lazos familiares.

De la misma manera es también con los inmigrantes hoy. Ellos conservan las conexiones con su país natal como José (y otros pueden agregar otros factores como los alimentos,

los equipos deportivos, las celebraciones familiares) viviendo una experiencia bicultural que las ciencias sociales denomina “translacionalismo” (Levitt 2007). Las comunidades de inmigrantes siempre han mantenido alguna relación con sus países, pero en el siglo veintiuno esto es posible en un nivel nunca antes visto debido a la disponibilidad de la comunicación a través de la tecnología y los medios sociales. Eso significa que los inmigrantes, especialmente la primera generación, pueden soportar diversos sistemas de raíces y compromisos en dos culturas. Al proceder así, enriquecen ambas culturas. Los inmigrantes hispanos traen nuevos elementos a la cultura mayoritaria en los Estados Unidos, incluso transmiten ideas frescas, fondos, y mucho más a sus lugares de origen. Aunque la cultura mayoritaria pueda considerar esta infusión por otra cultura y lenguaje como una amenaza a lo que percibe como “el orden natural de las cosas”, la dinámica intercultural en realidad es una participación creativa que producirá una mezcla nueva y dinámica. Este proceso de transformación cultural ha sido una realidad constante en los Estados Unidos con cada ola sucesiva de inmigración.

Los primeros capítulos del libro de Éxodo también son informativos. La narrativa afirma el aumento sorprendente en la población israelita que atemorizó a los egipcios (Éxodo 1:7-10). Su respuesta inicial era tratar de restringir el crecimiento mediante una opresión cruel (1:11-14), y luego se mandó que todo los varones recién nacidos sean matados (1:15-22). Más tarde, Faraón mandó que el trabajo de los israelitas sea más difícil. Ellos debían recoger por sí mismos la paja que se necesitaban para hacer ladrillos, aunque su cuota diaria de ladrillos era la misma cantidad (5:4-21). Irónicamente, esta directiva no tenía sentido económico. Egipto necesitaba ladrillos y la obra

de mano israelita ¡para construir edificios egipcios! No solamente los materiales de construcción estaban potencialmente comprometidos si los ladrillos no eran de la misma calidad, sino que la fuerza laboral era menos efectiva y se arriesgaban los proyectos de la nación. En medio del sufrimiento israelita, el Señor oyó el clamor de su pueblo y recordó su pacto con ellos (2:23-25). Lejos de su tierra no necesariamente indicaba que fueron abandonados por Dios.

La preocupación de los egipcios por la presencia de los extranjeros era natural, uno podría decir que era una respuesta nativa común. “Nativismo” es el temor de ser controlados por los extranjeros o la ansiedad de que cambiarán el tejido social.¹ Estas emociones encuentran expresión concreta en medios socioeconómicos y políticos diseñados para imponer control sobre los “extraños”. Estas reacciones también han caracterizado a ciertos periodos de la historia de la inmigración en los Estados Unidos (y la mayoría de los países del mundo). Por consiguiente, no es sorprendente que muchos están expresando preocupación por el incremento de la demografía hispana. Varios Estados han aprobado leyes para desanimar la presencia de hispanos y hacer difícil que encuentren trabajo (e.g., en Arizona, el proyecto de ley del Senado 1070 en el 2010; en Alabama, el proyecto de ley 56 y en Georgia, el proyecto de ley 87 en el 2011). Al igual que los antiguos israelitas, los creyentes hispanos deben confiar que su Dios compasivo

¹ “Nativismo” es un término técnico en los estudios de migración. Wikipedia define adecuadamente nativismo como “la posición política de exigir un estado favorecido para ciertos habitantes establecidos de una nación con respecto a los reclamos de los recién llegados o los inmigrantes. Típicamente el Nativismo significa oposición a la inmigración y apoyo a los esfuerzos para disminuir el estado legal o político de grupos culturales o étnicos específicos porque los grupos son considerados hostiles o extraños a la cultura natural, y suposiciones que no pueden ser asimilados” (http://en.wikipedia.org/wiki/Nativism_%28politics%29, obtenido el 25 de agosto del 2014).

se preocupa por su situación actual y está obrando a su favor, aunque este hecho sea difícil de entender.

Un número de narrativas del Antiguo Testamento ilumina el proceso complejo de adaptación a una cultura diferente. Por ejemplo, Rut, dejó su tierra de Moab para acompañar a Noemí, su suegra, a Belén. Esta mujer moabita que años antes había estado casada con el hijo de Noemí, un inmigrante de Judá (Rut 1:1-5), ahora se vuelve una inmigrante de Judá (1:16-22). El resto del libro presenta cómo a través de su arduo trabajo y su lealtad a Noemí, Rut logra ganarse el respeto de las mujeres de la ciudad, los cosechadores, los ancianos, y de Boaz. Al término de la historia, ella es considerada como similar a las grandes mujeres del pasado de Israel (4:11-12) y más querida a Noemí que siete hijos (4:14-15). Podemos confiar que su hijo Obed, que creció en Belén como el hijo de un matrimonio bicultural, no pasó por los desafíos que tuvo que enfrentar su madre extranjera. Lo sorprendente de esto, sin que Rut y los otros personajes de la historia lo supusieran, que de su linaje ¡un día saldría el rey David (4:22), y el Mesías, Jesús! (Mt. 1:2-16). La aceptación de Rut en una ciudad pequeña al otro lado de la frontera no había sido fácil ni rápida; como tampoco es hoy a los inmigrantes hispanos. Sin embargo, como esa mujer campesina de antes, con el tiempo sus esfuerzos para integrarse en sus comunidades darían resultado. Y, como en el caso de Rut, ¡quién sabe la historia completa que desarrollará después a través de los años y cuál podría ser el impacto que ellos y sus hijos puedan tener!

Varios relatos de la vida en el exilio en Babilonia son ejemplos también del proceso de aculturación, aunque de maneras variadas. Por ejemplo, uno considera como Daniel y sus amigos

rechazan comprometer su identidad básica, aunque sus nombres fueron cambiados y fueron capacitados para ser funcionarios en el imperio (Dn. 1:3-7). ¡Qué difícil habría sido estas circunstancias para estos jóvenes! Ellos fueron formados para ser siervos del rey, que había ordenado la destrucción de su país natal y su capital. Seguramente las familias de estos jóvenes de cepa noble habían perdido sus propiedades y la mayoría, sino todo, de sus posesiones. Los miembros de la familia y otros que ellos conocían probablemente habían muerto en la guerra, y ahora ellos se encontraban en la corte de Nabucodonosor a casi mil millas de distancia de Jerusalén. Sin embargo, a través de todo, ellos mantuvieron sus diferencias culturales (incluso su alimentación, capítulo uno) y abiertamente profesaban una devoción firme a su Dios, sin temor de la muerte (capítulos 2-3, 5-6). Ellos vivieron en ese mundo extranjero, pero en sus corazones no pertenecían a ese lugar; ellos sirvieron en ese mundo, pero al final obedecieron la suprema llamada del Dios y soberano verdadero (2:20-23, 36-38, 46: 4:34-35; 6:25-27).

Diferentes niveles de adaptación cultural son evidentes en las otras historias de exilio. Uno puede contrastar Esdras con Nehemías, que eran contemporáneos. El primero, un sacerdote escriba, quería regresar a la tierra de la comunidad judía Yehud para enseñarla a ser fiel a la Torá (Esdras 7-10). Aunque Esdras contaba con la ayuda de las autoridades persas para cumplir su misión (7:11-28), él no tenía interés en adaptarse al estilo de vida del imperio. Nehemías, por otro lado, era un copero del rey Artajerjes, una posición que demandaba lealtad absoluta. Sin embargo, él estaba alerta a las noticias respecto de la condición de Jerusalén y su pueblo (Neh. 1). Nehemías regresó por un tiempo para supervisar la construcción de los muros de la ciudad (capítulos 2-6, 11-12), y él también desta-

có la obediencia a la voluntad de Dios (capítulos 5, 8-9, 13). A su debido tiempo regresó a la capital persa (2:6) para continuar en servicio al rey. Con Nehemías, había un nivel de acomodación diferente del que tuvo Esdras. Ester, cuya situación es anterior a Esdras y Nehemías por casi cuatro décadas, había asimilado incluso más. Ella fue la ganadora de la búsqueda del imperio de una reina para el rey Asuero (Jerjes) para reemplazar a la depuesta Vasti (Ester 1:19-2:18), y mantuvo en secreto su origen étnico (2:10). Sin embargo, a medida que progresa la narrativa del libro, su nivel de conexión y compromiso con su pueblo creció en respuesta a la trama de Amán de eliminarlos (3:5-10:32). Ella parece tener un despertar gradual de sus raíces culturales. Estos tres individuos vivieron su relación de maneras distintas en un contexto extranjero.

Todavía se puede mencionar otros relatos del periodo del exilio. Esto incluye la carta de Jeremías a los que estaban en Babilonia, en la cual el profeta les alienta a invertir en su nueva tierra, porque su estadía allí sería muy larga (Jer. 29:1-9). Ezequiel ministra a los exiliados, no en el palacio del rey como Daniel sino entre los que se establecieron en otros lugares (Ruiz 2011:77-99; cf. Lee Cuellar 2008). Los libros de Jeremías y Ezequiel también proclaman una esperanza de regreso a la tierra en el futuro. En cambio, Salmos 137 expresa la humillación y la ira que sentían algunos exiliados en Babilonia, cuando sus captores se burlaban de ellos como pueblo derrotado que creía en una deidad inútil; ellos buscaron justicia inmediata, no una esperanza de largo plazo.

Estos pasajes de las Escrituras, y hay otros, pueden usarse para discernir cómo las variadas experiencias y emociones de los inmigrantes hispanos podrían ser paralelos con lo que lee-

mos respecto de los judíos en exilio. Como en el mundo bíblico, hoy hay grados de adaptación de la inmigración en el contexto norteamericano: desde el rechazo de ese contexto juntamente con el deseo de regresar a la tierra natal (Esdras; cf. Sal. 137), a quienes trabajan en el nuevo contexto y mantiene vínculos con su tierra de origen (Neh; Jer. 29; Ez), a aquellos cuyas vidas han asimilado muy bien su nuevo contexto pero que podrían pasar por un proceso de renovación cultural (Ester). En otras palabras, en las páginas del Antiguo Testamento los inmigrantes hispanos podrán verse a sí mismos; las historias en el AT son sus historias. Ellos también pueden aprender lecciones valiosas de estos personajes bíblicos de cómo responder a situaciones difíciles y a los desafíos de sus creencias y de esta manera descubrir otra vez la presencia de Dios a diferencia de lo que habían conocido y considerado muy querido. Estas narrativas son un currículo de fe. Estos textos pueden ser una fuente de fortaleza y aliento para aquellos como nosotros que viven lejos de su patria. Coincidentemente, la investigación cultural respecto del exilio en Babilonia y sus posibles importancia con las migraciones modernas es un campo relativamente reciente en la erudición del Antiguo Testamento (véase Kelle, Ames, y Wright 2011).

Articulando los desafíos de la legislación anti-inmigrante

Puesto que la humanidad ha estado siempre en movimiento, las sociedades, tanto las antiguas como las modernas, han tenido que lidiar con la presencia de los inmigrantes. En respuesta a esta realidad, las naciones han formulado una legislación para tratar con los temas relativos a los extranjeros. Hoy estas cuestiones legales incluyen la creación de una nomenclatura para distinguir las diferentes clases de extranjeros (e.g., los re-

fugiados, asilados, inmigrantes), un criterio para determinar si reúne los requisitos para los servicios de la comunidad y el cuidado de salud, establecimiento de reglas de empleo, desarrollo de un mecanismo adecuado para facilitar el aprendizaje del lenguaje y la adaptación a la cultura, decidir si y cómo incorporar extranjeros en el sistema educativo, y semejante.

La antropología cultural afirma que las leyes de las personas son uno de los medios por los cuales organizan y regulan su mundo. La legislación define ampliamente la medida del lugar “apropiado”, la importancia, las funciones, y las responsabilidades de las instituciones de una sociedad y sus grupos social y étnico. Esto es, un sistema legal que funcione es central a la cosmovisión de la cultura y la experiencia de la vida cotidiana. Ella define lo que hace que una sociedad parezca “correcta” y “natural” a sus miembros y es fundamental a los que los sociólogos llaman la “construcción social de la realidad”. En síntesis, la ley desempeña una función importante en la *formación de la identidad y la cosmovisión*. Los inmigrantes, aquellos de otros lugares, complican esta estructura. Esto puede ser porque ellos no están familiarizados con la manera que esa sociedad está organizada y cómo ella opera y porque provienen de un contexto cultural diferente (con su propia estructura social de la realidad), la sociedad local tiene que dictarlo si, cómo, y dónde estos extranjeros pueden adaptarse dentro de su mundo. En un análisis de la definición legislativa de la sociedad de quien “entra” y lo que prevé hacer con los extranjeros, es importante reconocer qué valores apoyan esas leyes. ¿Cuáles son las convicciones morales que definen el contenido, las sanciones y el propósito de las leyes de la sociedad? ¿Cuál es la base para los controles de discriminación dirigidos a ciertos grupos de personas? ¿Cuáles son los factores que determinan

quiénes pueden requerir cuidado especial y los programas que pueden satisfacer sus necesidades? Generalmente lo que revela los valores de una sociedad es su trato de la población vulnerable como las mujeres y los niños, los desempleados, los pobres, los sin techo, y minorías étnicas nativas... y los *inmigrantes*. Cada uno de estos grupos es susceptible a la marginalización, las dificultades, y la explotación en manos de la cultura mayoritaria. Entonces las leyes, no solamente crean y mantienen una identidad; la legislación también es una ventana al alma de una sociedad y sus principios éticos.

En la narrativa bíblica los israelitas salieron de Egipto y de su estructura social de la realidad. Ese mundo sociocultural era bastante jerárquico con el Faraón como principal. Su religión, leyes, burocracia gubernamental, y su fuerza militar legítima, perpetuaron la ideología que Egipto es una supremacía indisputable. En esa sociedad los israelitas ocuparon un espacio social con sus funciones específicas; desafiar ese mundo era violar lo que se percibía como el orden adecuado de la vida. En el Éxodo, Dios confronta este mundo social injusto y derrota sus dioses. Dios redime su pueblo y lo conduce al desierto, y en el Sinaí revela a su pueblo una nueva Ley. En el Sinaí, Dios presenta a los israelitas el bosquejo de una estructura social diferente de la realidad, una fundada sobre una relación con Él y una serie de valores específicos (véase Carroll R. 2013b; 2013d: 75-101). La expectativa era que este pueblo redimido sería una nación de sacerdotes y que esta construcción social de la realidad sería diferente de aquella que dejaron atrás en Egipto y de cualquiera que estuviera ante ellos (Ex. 19:1-6). Por cierto, esta ley, debía ser un testimonio ante otras naciones (Dt. 4:5-8). El punto no era que las naciones debían imitar o replicar la legislación de Israel. Mas bien, su sabiduría y sus va-

lores trascendentes fueron un puntero hacia el Dios de Israel y lo que debe reflejarse en las leyes de todos los pueblos.

La diferencia con la estructura social egipcia de la realidad son evidentes. Un ejemplo obvio de la ideología política estipulada en la Ley (Dt. 17:14-20). El rey no debía acumular carros de guerra, mujeres, o riqueza, tres pruebas del poder y el prestigio real en el mundo antiguo. Él debía tener una copia personal de la Ley y obedecer sus estatutos, de manera que no pensara de sí mismo como mejor que otros. ¡Cuán diferente del Faraón, que se proclamaba como un dios! Hay otras maneras en las cuales la estructura social de la realidad debía ser diferente de la de los pueblos circundantes (cf. McConville 2006). El punto relevante de este ensayo es que la legislación relativa a los inmigrantes era única en el mundo antiguo y, por consiguiente, era también su lugar y trato en el mundo social de Israel. Aunque otros códigos de leyes tenían provisiones similares a los de Israel en cuanto a la ayuda del pobre, las viudas, y los huérfanos, lo decretado para los extranjeros en la Ley del Antiguo Testamento no tiene paralelos. El Señor tiene un lugar especial en su corazón por los inmigrantes, y este interés se expresa de manera tangible en las leyes que debían caracterizar a Israel como una comunidad amable y hospitalaria.

En tiempos antiguos, los extranjeros eran vulnerables por dos razones. La primera, en esa época los momentos cruciales de la vida personal o familiar (como en el nacimiento, tiempo de enfermedad o hambre, y a la muerte) la ayuda provenía de la familia extendida. No había programas de gobierno ni redes de seguridad, como tenemos hoy. Aquí, los inmigrantes estaban en desventaja; ellos permanecían solos, separados de su pueblo. Estaban a merced de la compasión de los israelitas. Segundo,

la antigua Israel tenía una economía sumamente campesina. La mayoría de la población vivía en villas y labraban las parcelas familiares que eran herencias de generaciones a través de la línea masculina. En una sociedad agraria la tierra de cultivo era fundamental para la subsistencia y la supervivencia. El problema obvio para los extranjeros era que ellos no eran parte de la estructura patrilineal de Israel y la adquisición de tierra habría sido en extremo difícil. Una vez más el extranjero estaba a merced de los israelitas; en este caso, para trabajo y alimento.

La legislación del Antiguo Testamento contiene leyes diseñadas para responder a la vulnerabilidad del extranjero. A continuación un resumen:

***Trabajo.** Los extranjeros tenían el derecho de descansar en el día Sábado, tal como lo hicieron los israelitas (Ex. 20:10; Dt. 5:14). Ellos debían recibir un salario justo y a tiempo (Ex. 23:12; Dt. 24:14-15). Estas leyes protegían al extranjero de la explotación.

***Justicia.** Un temor común entre los extranjeros es que ellos no recibirían un trato igual bajo la ley, una ley que puede ser extraña para ellos y que no podían comprender. El Antiguo Testamento estipula que el nativo como el extranjero recibirá justicia y sufrirán las mismas penalidades (Dt. 1:16-17; 24:17-18; 27:19). También hay una provisión para la lectura pública diaria de la Ley, durante la cual el extranjero debía estar presente (Dt. 31:9-13). Esta lectura serviría para educar a los extranjeros acerca de las leyes de Israel y facilitar la integración en sus comunidades.

***Alimento.** Por varias razones, los inmigrantes, como las viudas, los huérfanos, y los pobres, les resultaba difícil adquirir

alimentos para consumir; ellos eran vulnerables al hambre. La Ley establecía dos mecanismos para proveer para ellos en tales circunstancias desafortunadas. Los israelitas debían dejar gavillas en los campos de cosecha (Lv. 19:9-10; Dt. 24:19-22) y cada tres años reunir un diezmo especial (Dt. 14:28-29).

***Inclusión sociocultural.** La vida religiosa de Israel era su marca principal de identidad y su más preciada institución. Varias leyes mandaban que se debía permitir a los extranjeros participar en algunas partes de la adoración (e.g., Ex. 12: 45-49; Lev. 16:29). Es más, en Levíticos 19 el alcance del mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, que en contexto alude a un compañero israelita, se extendía más allá de los nativos. Los israelitas debían tratar al extranjero como uno de su propia tierra y “amarlo como a sí mismos” (Lv. 19:18, 33-34). El verso 34 termina con el estribillo “Yo soy el Señor” (tu Dios), una frase que se repite quince veces en este capítulo. La seriedad de la lista de los mandamientos en Levíticos 19 (incluye amar al extranjero) es innegable.

En la Ley Israel recibió dos motivaciones para tener compasión por el extranjero. El primero era un *recuerdo histórico*. El pueblo de Dios nunca debía olvidar que ellos también, una vez habían sido maltratados cuando eran forasteros en Egipto (Ex. 22:21; 23:9; Lv. 19:18, 34; Dt. 24:17-18). Allí ellos soportaron la marginación, discriminación, el abuso, y la violencia. Olvidar esa experiencia podría conducir a que se vuelvan duros hacia los extranjeros. En esencia, ellos se convertirían como los egipcios y maltratarían a los recién llegados de la misma manera.

La segunda razón encuentra su fuente en la persona y compromiso de Dios (Dt. 10:17-19; cf. 24:15). El Señor ama al

extranjero, y este interés se expresa concretamente mediante la provisión de alimento y vestimenta. De manera que Israel también debe amar al extranjero. Ellos debían ser el canal de esa provisión divina para estas personas vulnerables. Este amor de Dios por el extranjero es el incentivo más profundo y poderoso para aceptarlos. Esto sugiere fuertemente que el amor por el extranjero se evidencia en el compromiso de Israel con Dios y es un barómetro de su vida moral.

Por supuesto, habría expectativas que los israelitas tuvieron de los extranjeros. Para el inmigrante, trabajar y participar en las ceremonias religiosas habría requerido conocimiento de la lengua y la cultura. Participar de los rituales de Israel también habría producido la conversión al Dios de Israel, que a su vez hubiera producido una integración mayor en la comunidad.

Muchas lecciones pueden extraerse del Antiguo Testamento para la formulación de una perspectiva verdaderamente bíblica sobre la legislación de la inmigración en nuestros días. Lo más importante es que la ley de inmigración debe guiarse por un espíritu de bondad empático y estar dirigida por un impulso para restringir o sancionar a los individuos que han venido a este país para satisfacer sus necesidades básicas de trabajo y seguridad a fin de tener un futuro mejor para sí mismos y para sus hijos. Los cristianos deben evidenciar el corazón de Dios en sus actitudes hacia los extranjeros. Ellos no deben caer en la amnesia colectiva norteamericana común de la cambiante historia inmigrante, que incluye aspectos negativos como la ley de exclusión de China de 1882, las cuotas étnicas formales en las leyes de inmigración del siglo XX, el ostracismo de los extranjeros en los barrios étnicos en nuestros pueblos y ciudades, las injusticias de décadas en la Isla Ángel en San Francisco Bay, el

envío de los japoneses a campos de detención durante la Segunda Guerra Mundial, la continua explotación de la mano de obra del inmigrante, las prácticas de deportación que separan las familias, la construcción de muros de millas de distancia en las fronteras, y la muerte trágica de miles en el desierto a lo largo de esa misma frontera. Junto al lema de la celebrada Estatua de la Libertad permanece un nativismo obscuro de realidad que este país recuerda bien. Puesto que la nación ha olvidado ampliamente su pasado, las posturas desafortunadas hacia los inmigrantes vuelven a surgir.

Cómo los valores que apoyan la ley de la inmigración del Antiguo Testamento podrían hallar su expresión en las leyes de hoy sería una proposición difícil. Sin embargo, si uno cree que estas leyes están basadas en compromisos divinos, entonces pueden ser apreciadas como un paradigma para la legislación contemporánea (Wright 2004); y se deben hacer esfuerzos para inculcar estas leyes en el diálogo nacional. Esta apropiación requerirá un análisis realista de las leyes necesarias para responder cuestiones de leyes complejas conectadas con la inmigración (seguridad, educación, cuidado de la salud, empleo, etc.) y la consideración de qué valores fundamentales guiarán su articulación e implementación. De hecho, habrá valores tras cualquier decisión, ya sea si se articulan públicamente o no. Esta es la razón por la cual los cristianos deben hablar y participar. El marco moral bíblico constituye nuestra contribución al debate nacional de la inmigración.

De parte del inmigrante, hispano o no, debe haber la convicción de que la ley de Dios importa y que hay creyentes que procuran para que estos valores aparezcan en la legislación y en el trato de los extranjeros. Está también la lección que los

Estados Unidos, como país anfitrión, tiene el derecho de esperar que los inmigrantes aprendan el inglés y respeten sus leyes. Estos procesos nos serán fáciles, ya sea para los nacidos en el país o en el extranjero, pero la Ley es testimonio de la verdad que el cuidado de los inmigrantes es un imperativo divino y que su integración saludable debe basarse en el respeto recíproco. Este punto de vista bíblico contrarresta la postura que rápidamente apela a Romanos 13:1-7 para criticar la presencia creciente de inmigrantes en general y de inmigrantes indocumentados en particular. Una apreciación de las implicaciones contemporáneas de las leyes migratorias del Antiguo Testamento deben animar a los cristianos de la cultura mayoritaria para conocer el contenido de la ley actual de inmigración y discernir y evaluar sus valores esenciales. Si estas leyes no reflejan los ideales bíblicos, entonces los cristianos deben abogar por una reforma migratoria constructiva integral.

2. La contribución del Nuevo Testamento

La migración como una metáfora de la fe cristiana

En contraste con el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento no habla directamente de la inmigración. No tiene relatos extensos de inmigración. Ni contiene legislación formal dirigida a la ayuda del extranjero; la iglesia primitiva no era una nación –estado como la antigua Israel (Judá), sino más bien una colección sencilla, propagada de iglesias-casas. Sin embargo, hay un poco de material que puede informar una perspectiva cristiana sobre la inmigración (Carroll R. 2013d: 103-28). Para comenzar, la migración es una metáfora para la fe cristiana (1 Pedro 2:11; cf. Filipenses 3:20; Hebreos 13:14). Los creyentes deben reconocer que son extranjeros en una tierra extranjera, con otro rey, ciudadanía celestial, una familia global

que no se define por su origen étnico o geografía (Gál. 3:26-29; Ef. 2:11-22; Ap. 5:9; 7:9), una cosmovisión y estilo de vida particular, y una misión en la vida. Para los nacidos en este país es muy probable que esta metáfora sea una idea abstracta. Sin embargo, para el creyente inmigrante, lo foráneo no solo es metafórico; es literal. Los inmigrantes saben lo que significa ser diferente. ¿Acaso no puede decirse que los cristianos de la cultura mayoritaria podrían aprender más de la fe cristiana y su condición foránea a medida que conocen a los inmigrantes y participan en los asuntos de la inmigración? Quizás los creyentes inmigrantes necesitan entender que no solamente Dios está con ellos, sino también que la iglesia de la cultural mayoritaria les necesita para su propia salud e identidad espiritual.

Aprendiendo del Salvador inmigrante

Jesús no trata el tema de la inmigración. Sin embargo, Jesús comienza su vida como un refugiado. Jesús y su familia huyen a Egipto para evitar que los soldados de Herodes le maten (Mt. 2:13-23). El relato no dice dónde José, María, y Jesús vivieron en Egipto, tampoco se sabe cuánto tiempo residieron allí. Sin embargo, es alentador para los inmigrantes saber que el Salvador experimentó la vida como peregrino en otra tierra. Podemos confiar que Aquel que seguimos y adoramos comprende las pruebas y las tribulaciones del extranjero.

El componente del ministerio y la enseñanza de Jesús que es más pertinente a la discusión de la inmigración es su participación con los marginados de la sociedad (e.g. Lc. 4:16-30; 14:12-14). Esto incluye la alimentación del hambriento, su conversación respetuosa con las mujeres, tocar y sanar al enfermo (note especialmente las escenas con los leprosos y la mujer con el flujo de sangre), su bondad hacia los niños, y su

manera de tratar con los gentiles (incluso los soldados de la ocupación romana, Mt. 8:5-14) y los samaritanos (particularmente la sorprendente conversación con la mujer junto al pozo de Jacob en Jn. 4; cf. Lc. 17:11-19).

Dos pasajes que resaltan son la parábola de las ovejas y los cabritos en Mateo 25 y la parábola *El buen samaritano* en Lucas 10. El término en este primer pasaje que se ha aplicado a los asuntos de inmigración es “forastero” (*xénos*; Mt. 25:35, 38, 43, 44). Algunos conectan esta palabra a los inmigrantes, pero el desafío exegético es que estas personas se identifican con “el más pequeño de mis hermanos [y hermanas]” 25:40-45). Esta cuestión en el Evangelio de Mateo, “los más pequeños” y “hermanos” [y hermanas]” casi siempre alude a los seguidores de Jesús. Por consiguiente, este pasaje, puede que hable del maltrato a los discípulos, que son enviados a testificar y ministrar en su nombre (cf. 10:11-42; 28:16-20), y no se trate de los forasteros. Aunque estas palabras de Jesús son consistentes con su enseñanza ética, y es probable que la aplicación a la inmigración sea secundario.

La parábola *El buen samaritano* es más apropiada. En respuesta a las preguntas de un maestro de la Ley acerca de la herencia de la vida eterna y sobre la identidad del “prójimo” que él debe amar (Lc. 10:25-29), Jesús le relata una historia. Jesús basa su respuesta en el mandamiento de amar al prójimo en Levítico 19. Debe recordarse que en ese pasaje del Antiguo Testamento el mandamiento de amar al prójimo israelita se extiende para incluir el amor por los extranjeros. No es coincidencia que en esta parábola, Jesús no hace de los líderes religiosos los héroes (10:30-32). El ejemplo moral es el samaritano, el que se detiene para cuidar del judío herido (10:30-32).

La pregunta que Jesús hace al maestro de la ley dice: ¿Cuál de estos tres piensas que demostró ser el prójimo del que cayó en manos de los ladrones? (10:36, NVI). Jesús no le pide que imite las acciones del samaritano; más bien, prueba el compromiso del hombre de amar al otro. Aquí el otro es un samaritano, una persona de un pueblo que los judíos desprecian. Esta parábola del buen samaritano es la aplicación de Jesús del mandamiento de amar al prójimo en Levíticos 19. Para amar verdaderamente y seguir a Dios (y Jesús) uno debe amar a los que son diferentes, incluso aquellos que la sociedad quizá aborrezca o rechace. La relevancia es obvia: los seguidores de Jesús deben aceptar al otro, que en nuestra época incluye al inmigrante.

La hospitalidad caritativa hacia los desafortunados y los despreciados es una virtud del reino de Dios (Lc. 14:12-14; cf. 1 Ti. 3:2; Tit. 1:8; 1 P. 4:9; Gá. 6:10; Heb. 13:2). Este espíritu afable debe estar presente especialmente cuando los creyentes se reúnen para participar de la Cena del Señor como el cuerpo de Cristo, como pecadores perdonados (Mt. 26:26-29). En la mesa del Señor ninguno debe ser excluido; ninguno debe sufrir escasez (1 Co. 11-12; Gá. 3:26-29; Ef. 2:11; Sg. 2:1-13). Estos principios de fe, profundamente arraigados en la enseñanza y el ministerio de Jesús, deben ser los lentes a través de los cuales todos los cristianos deben mirar a los inmigrantes.

Aceptación de la misión al inmigrante

Otra manera de apreciar la contribución del Nuevo Testamento a la discusión de la inmigración es examinar El libro de los Hechos y la estrategia misionera de Pablo. Hasta este punto, la presentación de este ensayo bíblico ha tratado principalmente con el valor del inmigrante, la identidad, las experien-

cias de vida, y las necesidades. Esta sección cambia su enfoque a la misión al inmigrante. El interés no es defender la dignidad ni los derechos de los inmigrantes, sino en cambio considerar su condición de inmigrante como una oportunidad única para cumplir la misión de Dios de que su pueblo sea una bendición en palabras y hechos a las naciones de la tierra. El movimiento mundial de muchos millones de inmigrantes ha provocado el nacimiento y crecimiento de lo que se denomina diáspora misionera (Wan 2011; cf. Carroll R. 2012, 2013c). Ella basa en la investigación antropológica, sociológica y política secular para entender las realidades de las comunidades de la diáspora. La diáspora misionera explora su presencia como nuevas áreas para el alcance cristiano y promueve el potencial de la diáspora del individuo cristiano y las iglesias para que participen en la misión mundial. Esta nueva orientación es un empuje importante de la misión global (nota, e.g., <http://conversation.lausanne.org/en/home/diaspora>).

El Libro de los Hechos describe como los cristianos se dispersaron desde Jerusalén debido a la persecución después de la muerte de Esteban (Hch. 8:1-8; 11:19-30). A medida que viajaban a Samaria, Antioquía, y más allá, predicaron las buenas nuevas y comenzaron la fundación de nuevas iglesias. Algunas de las regiones a las que se mudaron eran de múltiples etnias y multinacionales, de manera que algunas de estas congregaciones desde el principio estaban compuestas de personas de la diáspora. Antioquía es un caso. Su equipo de líderes provenía de diferentes culturas y países (Hechos 13:1-3). No fue fácil la integración de diferentes culturas y procedencias en iglesias cohesivas y la eliminación de tensiones étnicas (Hch 15; Gá 1-3; Ef. 2:5), pero la meta era expresar unidad bajo un Señor y una fe y un bautismo.

Pablo era un judío de la diáspora de Tarso que hablaba varios idiomas (Hch. 22:3), un ciudadano romano (Hch. 16:37-38; 22:25-29). Varios líderes de la iglesia primitiva eran también del pueblo de la diáspora, que continuaron moviéndose alrededor de la cuenca del Mediterráneo para hacer ministerio. Priscilla y Aquila (Hechos 18:1-3, 18-23; Ro. 16:3-5; 1 Co. 16:19) y Apolos (Hechos 18:24-28; cf. Tito 3:13) vienen fácilmente a la mente. El patrón de Pablo para propagar el evangelio en las ciudades era visitar primeramente a los judíos de la diáspora en sus sinagogas (*Antioquía de Pisidia*, Hch. 13:14-52; *Iconio*, Hch. 14:1-5; *Tesalónica*, Hch. 17:1-4; *Berea*, Hch. 17:10-12; *Atenas*, Hch. 17:16-17; *Corinto*, Hch. 18:4-7; *Efesios*, Hch. 18:19-22, 19:8-10) antes de pasar a los gentiles.

El Libro de Hechos, en otras palabras, es un registro de la misión de la diáspora: creyentes de la diáspora que se mezclaban con los grupos de la diáspora y establecían iglesias que en parte estaban formadas por personas de la diáspora. Este relato puede servir para motivar a los inmigrantes hispanos y las iglesias para notar la presencia de otros inmigrantes en este país bajo una luz misionera. En la soberanía de Dios, su venida no es simplemente una oportunidad para un nuevo comienzo en sus vidas. La presencia de ellos lleva también el privilegio y la responsabilidad de hacer la obra del reino como un pueblo de la diáspora en un mundo cada vez más multiétnico, tanto en este país y en el extranjero.

Conclusión

Este ensayo ha examinado lo que el Antiguo y el Nuevo Testamento puede enseñar a la iglesia, tanto a la cultura mayoritaria y la comunidad hispana, respecto del compromiso de Dios para los inmigrantes. Hay mucho que puede decirse

y más pasajes de las Escrituras que pueden estudiarse, pero nuestra esperanza es que el lector pueda apreciar el corazón de Dios por los inmigrantes de una manera fresca e informada. Que el inmigrante pueda ser alentado, y la cultura mayoritaria sea acogedora.

Bibliografía

Carroll R., M. Daniel 2012. "Immigration: Looking at the Challenges through a Missional Lens." In *Living Witness: Explorations in Missional Ethics*, ed. J. Rowe and A. Draycott, 258-77. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2012.

_____ 2013a. "How to Shape Christian Perspectives on Immigration? Strategies for Communicating Biblical Teaching." In *Religion, Migration, in America's Borderlands*, ed. S. Azaransky, pp. 57-77. Lanham, MD: Lexington Books.

_____ 2013b. "Welcoming the Stranger: Toward a Theology of Immigration in Deuteronomy." In *For Our Good Always: Studies on the Message and Influence of Deuteronomy*, ed. J. S. DeRouchie, J. Gile, and K. J. Turner, pp. 441-61. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

_____ 2013c. "Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament." *Mission Studies* 30, no. 1: 7-25.

_____ 2013d. *Christians at the Border: Immigration, the Church, and the Bible*. Sec. ed. Grand Rapids, MI: Brazos.

De La Torre, Miguel, ed. 2009. *Trails of Hope and Terror: Testimonies on Immigration*. Maryknoll, NY: Orbis.

Hagan, Jacqueline Marie 2008. *Migration Miracle: Faith, Hope, and Meaning on the Migration Journey*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Hoffmeier, James K. 2009. *The Immigration Crisis: Immigrants, Aliens, and the Bible*. Wheaton, IL: Crossway.

Kelle, Brad E., Frank Ritzel Ames, and Jacob L. Wright, eds. 2011, *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*. Ancient Israel and Its Literature 10; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.

Lee Cuellar, Gregory 2008. *Voices of Marginality: Exile and Return in Second Isaiah 40-55 and the Mexican Immigrant Experience*. American University Studies VII: Theology and Religion. New York: Peter Lang.

Levitt, Peggy 2007. *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York, NY: The New Press.

Martínez, Oscar 2013. *The Beast: Riding the Rails and Dodging Narcos on the Migrant Trail*. Trans. D. M Ugaz and J. Washington. New York, NY: Verso.

McConville, J. G. 2006. *God and Earthly Power: An Old Testament Political Theology, Genesis—Kings*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 454. London: T. & T. Clark.

Nanko Fernández, Carmen 2010. *Theologizing in Spanglish: Context, Community, and Ministry*. Studies in Latino/a Catholicism. Maryknoll, NY: Orbis.

Pew Hispanic Center. <http://www.pewhispanic.org/>.

Rodríguez, Gregory 2007. *Mongrels, Bastards, Orphans, and Vagabonds: Mexican Immigration and the Future of Race in America*. New York, NY: Pantheon.

Rose, Amanda 2012. *Showdown in the Sonoran Desert: Religion, Law, and the Immigration Controversy*. New York: Oxford University Press.

Ruiz, Jean-Pierre. 2011. *Reading from the Edges: The Bible and People on the Move*. Studies in Latino/a Catholicism. Maryknoll, NY: Orbis.

Wan, Enoch, ed. 2011. *Diaspora Missiology: Theory, Methodology, and Practice*. Portland: Institute of Diaspora Studies.

Wright, Christopher J. H. 2004. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity.

Zolberg, Aristide R. 2006. *A Nation by Design: Immigration Policy in the Fashioning of America*. New York, NY: Russell Sage Foundation; Cambridge, MA: Harvard University Press.

CAPITULO 12

El Posmodernismo y las relaciones intergeneracionales Dr. William Hernández

Introducción:

Existe una diferencia marcada en la existencia del tiempo que rige nuestros destinos aquí en la tierra con lo eterno, donde los eventos o las ocurrencias no son las que definen el comportamiento de las criaturas que allá existen. Aquí en la tierra somos identificados y subdivididos por características desarrolladas por las circunstancias y los acontecimientos del momento en que nos ha tocado vivir. Una verdad irrefutable es que ningún ser humano escoge el momento o la época de su existencias, llegamos y somos responsables del éxito o el fracaso de la sociedad de la cual vinimos a ser parte.

La historia se suele dividir en cuatro grandes periodos:

1. la Edad Antigua, que comprende desde alrededor del año 3000 a.C. hasta alrededor del siglo VI
2. La Edad Media, comenzando desde el siglo VI hasta finales del siglo XV
3. La Edad Moderna, desde finales del siglo XV hasta finales del Siglo XVIII

4. La Edad Contemporánea, se inicia a finales del siglo XVIII y llega hasta nuestros tiempos.

Dentro de la época Contemporánea surge las inquietudes y los pensamientos disidentes de generaciones emergentes que cuestionan todos los procesos o métodos existentes usados para resolver las necesidades de los seres humanos. Al existir la decepción con el modernismo o la época de la iluminación, estas generaciones son arrojados en los brazos del relativismo y la duda de la existencia de una verdad absoluta.

El Posmodernismo y su identidad

El termino posmodernismo se ha usado en forma amplia para referirse a una diversidad de cosas. Todo aquello que no este relacionado con las costumbres y principios tradicionales y promueva la relatividad de los asuntos ha recibido la etiqueta de "Posmodernismo". El termino comenzó a usarse tan temprano como en la década de los años cincuenta (1950s), cuando comienzan a surgir literatura y arquitectura que rompía con los patrones usados hasta entonces. El filósofo Alemán Friedrich Nietzsche a quien se le considera como el primer posmodernista sostuvo en sus argumentos que la verdad era universal, "el conocimiento humano de la verdad es solo una perspectiva y no la verdad." (Elwell)

Llegar a una definición precisa sobre el posmodernismo no es cosa sencilla, al hacerlo tendríamos que aceptar que estaríamos violando precisamente la premisa sostenida por este pensamiento de que no existen términos definidos, ni limites, ni verdades absoluta. La variedad de creencias y diversidad de opiniones sobre temas es una característica de aquellos que se consideran posmodernistas. Las inquietudes en esta filosofía son innumerables y nacen de la perdida de confianza en

la época moderna donde la ciencia se proyectaba como la panacea de la época, trayendo soluciones a todos los problemas que aquejaban la humanidad. Ante la gran decepción surge la incógnita ¿Es la verdad una ilusión?

Ante esta pregunta y la ausencia de una respuesta aceptable y convincente (humana) surge una cultura donde aumenta el pluralismo, se enfatiza la relatividad, se sobrecarga con información, existe una confusión de identidad, y se prioriza el consumismo entre otras cosas. En otras palabras la falta de un sistema, una totalidad, un orden, una unidad, en resumen la ausencia total de coherencia. Esta tendencia ha llevado a la sociedad a precipitarse en una descomposición de lo que significa la verdad absoluta, objetiva y universal. Y es en este ambiente que las generaciones que hoy interactúan tienen que desenvolverse y ser éxitos. Veamos en la siguiente tabla una comparación entre la época del modernismo versus el posmodernismo.

Tabla de comparación
Modernismo vs. Posmodernismo

	Modernismo	Posmodernismo
Ciencia	Iluminación, expectativas utópicas	Desencanto, renuncia a las utopías y idea de progreso de conjunto
Economía	Un sistema capitalista con énfasis en la Producción	Un sistema capitalista con énfasis en el Consumismo
Modelos	Figuras carismáticas	Diversidad de pequeños ídolos que duran hasta que surge algo novedoso y atractivo

Religión	Respeto y reverencia a las doctrinas de las religiones establecidas	Se cuestionan las grandes religiones y se establecen diversidades de deidades
Información	Necesaria para informar adecuadamente, realidad y pertenencia	Excesiva emisión de información (frecuentemente contradictoria), se aleja de la realidad y la pertinencia convirtiéndola en mero entretenimiento.
Calidad de vida	Planificación del futuro y expectativas de progreso, se le da importancia a la intimidad	Solo se quiere vivir el presente; el futuro y el pasado pierden importancia, la vida íntima se convierte en un espectáculo con el uso de las redes sociales
Tecnología	La utilización de la tecnología para avanzar en adelantos de comunicación y para usos con beneficios para extender la calidad de vida	La tecnología es un dios, cuyo alcance controla y manipula todo su entorno
Medios	Comunicación con contenido y valores	El contenido no es importante, para revalorizar la forma en que es transmitido y el grado de convicción que pueda producir.
Política	Lealtad a los partidos políticos y sus líderes	Perdida de fe en el poder público y en la autoridad política

La corrupción del mundo occidental, incluyendo la religión fueron factores que incendiaron el fuego de las inquietudes de esta época contemporánea. La confianza que se tenía en las autoridades tradicionales se desvaneció al ver los principios religiosos antiguos y tradicionales, y los sistemas políticos incapaces ante la necesidad de las masas humanas (el comunismo,

socialismo, capitalismo). A esto le añadimos la frustración de la falta de compromiso en cuidar del ambiente y el desarrollo de fuentes de energía alternas han colmado la paciencia de unas nuevas generaciones que han emergido en estas últimas décadas de nuestro ciclo centenario.

No hay dudas que para estas nuevas generaciones el estilo de vida que caracterizo las generaciones anteriores es una pasada de moda, bajo un sistema político inoperante, sin sentido de orientación y sin valor en cuanto al desarrollo de relaciones. Sostienen que las promesas de prosperidad y libertad han quedado en documentos escritos en un vacío sin resultados reales que no han satisfecho las necesidades de los seres humanos. Su conclusión es que la verdad es relativa y que va a depender de cada quien el determinarla. No creen que existe tal cosa llamada verdad absoluta. Por tanto, en su forma de pensar no intentan refinarlos para definirlos como bueno o malo, verdadero o falso, lo que es correcto y lo que es incorrecto. Esto hace imposible que nadie reclame tener la autoridad de definir la verdad o de imponer su forma de pensar sobre otros.

En su libro *Truth Decay*, el autor Doug Groothuis resume la esencia del pensamiento posmodernismo: “Los posmodernista rechazan la historia escrita basada en la observación y el argumento inductivo como el modernismo. Abrazan el relativismo con respecto a la verdad y el conocimiento, y niegan que cualquier cosa puede conocerse con seguridad. Cada cultura crea su propia verdad. La mayoría considera que la humanidad no tiene contacto directo o acceso a la realidad.” Dennis McCallum la llama “una metamorfosis cultural, transformando cada aspecto de la vida, esparciéndose hacia la educación, el cine, la televisión y otros medios de comunicación.”

El Mosaico generacional hispano y sus retos

Los hispanos son el grupo minoritario de mayor tiempo en los Estados Unidos y segundos después de los Americanos nativos en habitar esta tierra. La historia registra la presencia hispana desde el siglo 16 cuando se fundó la ciudad de San Agustín por los españoles. Hasta el momento según estadísticas del 2012, es el grupo étnico de mayor crecimiento, con aproximadamente 53 millones, representando un 16% de la población.

Los siglos 20 y 21 han dejado marcas profunda en las generaciones que han emergido en ese lapso de tiempo. La sociedad norteamericana ha sido sacudida desde los mismos fundamentos que le dieron formación. No es un secreto que los cambios han sido acelerados y devastadores para las creencias que le dieron a esta gran nación el reconocimiento mundial de una nación bajo Dios. Este sistema de creencias de esta época es una influencia de peso en el desarrollo de la identidad de generaciones hispanas que se esfuerzan por sobrevivir en el mismo. En su estudio sobre la población latina, *América Hispana: Fe, Valores y Prioridades*, Barna escribió: “El sistema de creencias de una persona es un componente crítico en su identidad.”

El presente es retador y el futuro nos espera con oportunidades enormes, campos blancos para la siega, cosecha de almas que hasta hoy han probado de todo, pero aún se encuentran sedientas. Las palabras del Apóstol Pablo siguen resonando en nuestros oídos:

“¿Cómo, pues invocarán a aquel en el cual no han creído? ¿Y cómo creerán en aquel que no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique?” (Romanos 10:14)

Debemos responder a este llamado y ser diligentes en alcanzar a todas las generaciones para el reino de Jesucristo. Es nuestra responsabilidad conocer y entender las peculiaridades e identificarse dentro del mosaico generacional que vivimos y que podamos poner todos nuestros esfuerzos en alcanzarlas para Dios. Que seamos facilitadores en este proceso de predicar a Cristo a todos no importando la cultura generacional, debemos establecernos como “Puentes entre Generaciones”.

Auguste Comte Filósofo Francés del Siglo 19, quien le dio el nombre a la disciplina de la Sociología y promovió la doctrina del Positivismo, fue el primero en intentar un estudio serio y sistemáticamente de las generaciones. En su escrito de seis tomos *Cours de philosophie positive*, Comte sugiere que los cambios sociales son determinados por los cambios generacionales, en particular conflictos entre generaciones sucesivas.

A medida que una generación envejece, “su instinto de conservación social” se hace más fuerte. Esto inevitablemente y necesariamente conduce a un conflicto con los “atributos normales de la juventud”, la innovación.

Una generación puede definirse como todas aquellas personas nacidas dentro de un periodo consecutivo de años, aproximadamente 22 años. Su personalidad de grupo es determinado por la edad común, sus creencias, y comportamiento; y que se perciben como miembros de una generación común. Personas cuya localización en la historia los lleva a tener una personalidad colectiva.

El Dios nuestro es el que actúa en la historia. Él estuvo con la primera generación, llamándola por su nombre y estará con la última generación. Él es el Eterno Dios que mantiene

su pacto. Esta verdad quedó plasmada a través del escrito del profeta Isaías, cuando dijo:

“¿Quién hizo y realizo esto? ¿Quién llamo las generaciones desde el principio? Yo Jehová, el primero, y yo mismo con los postreros.” (Isaías 41:4)

Lo que ahora es la nación Americana registra 24 generaciones desde que se inició como colonia de Inglaterra, pero como nación se han registrado 14. Nosotros los latinos al injertarnos en este olivo hemos venido a ser parte de esta nación asimilando la cultura y a la vez aportando a su desarrollo. De todas estas generaciones es notable señalar que en las ultimas seis, el intercambio entre la cultura anglosajona y la latina es cuando mas dinamismo ha tenido, madurando la asimilación y fomentando nuestra contribución a la misma.

Veamos un desglose de las distintas generaciones de los últimos dos siglos.

1. Generación G.I. – 1901 – 1924 (John F. Kennedy)
2. Generación Silenciosa – 1925 a 1945 (Colin Powell)
3. Generación de los “Baby Boomers” – 1946 a 1964 (Steven Spielberg)
4. Generación “X” – 1965 a 1980 (Michael Jordan)
5. Generación “Y” – 1980 a 2003 (Redes Sociales)
6. Generación “Z” – 2004 hasta el presente

Cuando nos referimos a las varias generaciones, éstas no tienen fronteras definidas entre sí. Por ejemplo, algunos auto-

res tendrán períodos diferentes de nacimientos para los “baby boomers”, y es obvio, que no todos los miembros de una generación tendrán la misma actitud para cualquier asunto en particular. Generalizar acerca de las actitudes y características de los grupos traerá muchas excepciones a ser consideradas. Pero si nos detenemos a mirar desde afuera y contemplar el bosque en vez de los árboles, comenzaremos a notar ciertos patrones y similitudes en ellos.

A modo de generalización, sus culturas y sus comportamientos son diferentes. Cada generación ha tenido experiencias colectivas a medida que envejecen y por consecuencia ideales similares. Las últimas tres generaciones en particular están sumidas en la tecnología, influenciadas por las corrientes de la globalización; ya no existe protección en las barreras geográficas, porque trascienden países y continentes. Las tendencias contemporáneas los seducen. Están a merced de la promoción y el mercadeo de estilos de vidas diversos y variados. Como buenos comunicadores tenemos que comunicar y mercadearle a estas generaciones desiguales. Entendiendo sus comportamientos, podemos crear el método apropiado, diseñado correctamente para suplir las necesidades de cada grupo y así efectivamente alcanzarlos para Cristo.

Las Estrategias de sobrevivencia en una sociedad en oscuridad

Pensar en términos generacionales puede ser un ejercicio mental para uno recrearse o puede ser una herramienta importante. Cada generación tiene sus propias experiencias y sus expectativas que varían marcadamente de una a la otra. El avance de las comunicaciones nos permite el poder entender la forma de pensar de otros con mucha más rapidez que en años

anteriores. Es por eso que el ritmo de cambio de una generación a la próxima es acelerado.

Los términos, G.I., Silentes, Baby Boomers, X y Y son usados por los sociólogos y los medios de comunicación para referirse a las personas de diferentes generaciones en nuestra sociedad. Se han agrupado en generaciones generales, caracterizadas por cualidades y actitudes similares. Aunque es imposible generalizar de forma precisa y describir cada individuo dentro de un grupo de personas, es asombroso cómo diferentes actitudes generacionales pueden ser discernidas y caracterizadas. La importancia de este proceso de clasificación es la que le da a la iglesia la oportunidad de poder enfocar el mensaje de salvación a los grupos específicos que componen estas generaciones. Identificados por sus actitudes y características similares.

Iniciaremos nuestro análisis de las generaciones con las dos generaciones a las cuales se les conocen como las grandes generaciones, los G.I. y los Silentes.

1. Generación G.I.: nacidos entre 1901 y 1924

- a. La Gran Generación, generación que creció en los Estados Unidos durante las privaciones de la gran depresión y luego formaron parte del ejército que peleó durante la Segunda Guerra Mundial, así como aquellos que se quedaron en sus hogares haciendo una contribución material a los esfuerzos de la guerra. En 1998, el periodista Tom Brokaw escribió en su libro *The Greatest Generation* (La más grande generación) que ésta “es a mi

juicio, la mejor generación que cualquier sociedad haya producido”. Argumenta el escritor que estos hombres y mujeres se esforzaron no por adquirir fama ni reconocimiento, sino porque era lo correcto hacer. Aunque la mayoría expresaba respaldo por exaltar el individualismo, la Generación G.I. buscaba la experiencia en grupos. La configuración de la mayoría de nuestras instituciones, cívicas, religiosas, fraternales y profesionales llevan la marca de la Generación G.I. Esta generación de la primera década del siglo 20 creó admiración en las generaciones anteriores y en las más jóvenes. Fueron los primeros Niños y Niñas Escuchas y medio siglo después los primeros “Senior Citizens”. La energía demostrada por esta generación G.I. está bien caracterizada en las formas de las tirillas cómicas del súper héroe “Superman”. Superman se hizo famoso precisamente poco antes de la Segunda Guerra Mundial. De ahí surge la frase de la Superpotencia de América. ¿Qué le dio forma a esta generación? La gran depresión, la primera y segunda guerra mundial, el crecimiento económico, el positivismo del presidente John F. Kennedy, la guerra fría y las invenciones de la radio, enseres del hogar, aviones, automóviles entre otros.

2. Generación Silente: nacidos entre 1925 y 1945
 - a. Si la Generación G.I. tuvo una imagen

limpia (reputación de buenos niños), la Generación Silente siguió con tendencias de rebelión. Mientras que los G.I. disfrutaban de periodos de crecimiento económico extendidos durante su etapa de desarrollo para luego ser sacudidos por la gran depresión, los silentes crecieron en una mortandad económica y en su etapa de adulto vivieron periodos de recuperación. Cuidaron bien las instituciones y el mundo que heredaron. El lema dominante de esta generación fue la de alianzas a los principios apropiados como la ley y el orden, el patriotismo y la fe. La generación de esta época se caracterizó por ser una ambiciosa, buscando constantemente obtener logros. ¿Qué marco esta generación? El haber nacido durante la gran depresión, la guerra de corea, la revolución sexual, el movimiento feminista, la guerra de Vietnam y el caso de Watergate entre otros.

b.No existe duda que estas generaciones establecieron un fundamento sólido con respecto a los valores morales y espirituales para las generaciones futuras. Muchos de estos miembros en nuestra sociedad ya están retirados y con necesidades de atención física, emocional y espiritual. La iglesia no debe perder de perspectiva su contribución a la formación de nuestras creencias y valores y por consecuencia olvidarlos, por el

contrario el desarrollo de programas dirigidos a exaltar su autoestima y la provisión de servicios sociales para ellos es lo menos que debemos hacer.

3. Los niños de la prosperidad:

a. La generación de los niños de la prosperidad, o como comúnmente se les conoce “Baby Boomers”, comenzó en el 1946 y se extendió hasta el 1964. Esta generación que nació después de la Segunda Guerra Mundial y hasta los años sesenta, impactó a la sociedad de aquel entonces, fue un aumento demográfico que remodeló la sociedad a medida que transitó por ella. Una de las distinciones que poseía la generación de los “boomers” fue que tenían la tendencia a pensar que eran una generación especial, muy diferente a aquellos que le antecedieron. El término “brecha generacional” se ha usado para describir el abismo que existió entre las generaciones de los “baby boomers” y las dos generaciones anteriores. La jornada de esta nueva generación era de autodescubrimiento basado en un humanismo narcisista. El impacto grande ocurrió comenzando en el año 1964, de ahí en adelante comenzaron con el movimiento de libre expresión y movimientos hacia las protestas de la guerra en Vietnam. En el nivel espiritual, mezclaron y complementaron

tradiciones religiosas que se acomodaban a ellos en vez de someterse a los dogmas y a las enseñanzas de una religión en particular. Han regresado a las iglesias, no a iglesias tradicionales. Durante los años ochenta la asistencia aumentó en un 30%, lo asombroso fue la diversidad de iglesias que escogieron; Pentecostales, Bautistas del Sur y otros escogieron religiones orientales, Nueva Era o no ser parte de denominaciones. ¿Qué le dio forma a esta generación? La invención de la televisión, el movimiento de derechos civiles, la liberación femenina, la filosofía del Dr. Spock, de no disciplinar a los niños, la guerra de Vietnam y la afluencia de los años ochenta entre otros.

b. Esta generación siempre ha sido y continuará siendo una generación que impacta por su tamaño demográfico, debemos hacer todo lo posible por conocer sus características y crear un ambiente en la iglesia que apele a sus motivaciones. Estudios han revelado que después de una vida de experimentar sobre obtener el éxito en sus profesiones y posesiones, se han dado cuenta que la parte espiritual que abandonaron, tiene mucha relevancia para la satisfacción y la felicidad en la vida. Sus esfuerzos en mejorar, ser diferentes y experimentar progreso, los llevan a ser exigentes en toda actividad con la cual se relacionan. Sus expectativas son

de lograr excelencia en lo que hacen, utilizando los mejores métodos, equipos e instalaciones. Como iglesia debemos fomentar un ambiente donde se utilicen los mecanismos adecuados para ayudar a esta generación a relacionarse con Dios. Su deseo en lo espiritual es una oportunidad que tenemos para llevarlos a una relación profunda con su Creador, la adoración, el servicio y su devoción deben estar matizados por un enfoque de excelencia. Ayudas audiovisuales, instalaciones apropiadas, actividades que los reten y la proyección de una visión, sin lugar a dudas motivarán a esta generación hacia un compromiso y a una dedicación que revolucionará la iglesia y la comunidad.

4. La Generación X

a. La Generación "X" es la generación que siguió a los "Baby Boomers", todos aquellos nacidos entre los años 1965 y el 1980. El termino Generación "X" surgió del libro escrito por Douglas Coupland cuyo título era *Generation X: Tales for an accelerated Culture*. Los individuos considerados como parte de esta generación nacieron y crecieron durante los años finales de la guerra de Vietnam. Una serie de calamidades económicas, como la crisis del petróleo del 1973, la crisis energética del 1979, la recesión al comienzo de los 80s, les creó una incerti-

dumbre económica y una expectación reducida de fidelidad a largo plazo entre los patrones y los empleados. Esta generación vio el origen de la computadora en el hogar, el desarrollo de los vídeos juegos, el Cable TV y el Internet como herramienta para propósitos sociales y comerciales. Otros eventos relacionado con esta generación fueron el alza en el decaimiento urbano, los apagones de New York del 1977, el desastre del transbordador del espacio, el Challenger, la crisis de los secuestrados por Irán. El énfasis de esta generación es mas en los amigos cercanos y familias virtuales que en el éxito material o las asociaciones tradicionales. La experiencia personal cuenta para todo. Sospechan de todas las instituciones, pero por razones diferentes a los “baby boomers”. Para éstos, las instituciones promovían dogmas regresivos, sin autenticidad o realidad. No son dados a la lealtad y el compromiso, todos los valores son relativos, se debe tolerar a todas las personas. No existe duda que esta generación es el resultado de generaciones anteriores que no cumplieron a cabalidad con sus responsabilidades como padres, tendrán ahora que velar por sus padres que fallaron en cuidarles. ¿Qué eventos marco a esta generación? El derame nuclear en Chernobil en Rusia, el desarrollo del cable, el inicio de la época digital y el descu-

brimiento de los Fax, Pagers y Palm Pilots entre otros.

b. Esta generación ha sido la que ha sufrido las ambiciones de progreso y superación de las dos generaciones anteriores. Fueron descuidados por el afán de obtener profesiones más remunerativas, por posesiones más lujosas y costosas. Hoy vemos los resultados de la acumulación de dejadez en las responsabilidades familiares, creando hoy una avalancha de familias reconstituidas que difieren marcadamente de la familia tradicional, que forjó la sociedad dentro un marco de amor y enseñanzas de principios y mandamientos para una sociedad saludable emocional y espiritualmente. Una generación dolida por el abandono hoy sufre las consecuencias de esa acción de sus padres. El mensaje de Dios, comunicado con integridad en un contexto de relaciones interpersonales sinceras, podrá ayudar a esta generación visualizar la realidad de un Dios amoroso que le importa a todas las generaciones, sin hacer diferencias entre ellas.

5. La Generación Milenial

a. La Generación “Y” o “Milenial” comienza desde el 1981 hasta el año 2000, son los hermanos de la Generación “X”, expuestos a la realidad de la vida, violencia, tensiones raciales, aumento a la exposición sexual, comple-

alidad tecnológica, etc. También han experimentado la apatía, el descontento general y la hostilidad de la generación anterior; son los que iniciaron el nuevo siglo, que hasta cierto grado tiene algo de misticismo. Un estudio realizado por “LifeWay Research” encontró que esta generación le da el primer lugar en sus vidas a la familia, seguido de amigos, la educación, carrera profesional, y la religión. El 62% favoreció la familia como primera prioridad en su lista, seguida de amigos con un 25%. La religión fue sexta con un 13%; otras respuestas incluyeron las finanzas (12%), la felicidad (12%), la salud (10%) y el futuro (5%). Las iglesias que le den importancia a la familia en su programación así como la habilidad de cruzar generaciones, permitiéndoles a los adultos mayores alcanzar a los adultos jóvenes estarán más capacitadas para alcanzar a la generación milenial. (Church Leaders Report, May 19, 2010). Con respecto a la espiritualidad de esta generación estarán más abiertos a asistir a la iglesia que la generación “X”, y estarán más sensibles a una experiencia con Dios, especialmente en grupos. La adoración en grupos grandes es la forma en que esta generación expresa su creencia en Dios. Como su mundo gira alrededor de la comunicación electrónica, desearán una relación íntima y abierta, querrán encontrar y disfrutar de una relación personal y pro-

funda con Dios. Esta generación también se le conoce por retrasar algunas etapas que conducen a la etapa de adulto. Se les asocia con vivir con sus padres más tiempo que generaciones previas. La causa principal de esta tendencia está asociada con lo económico. La crisis económica ha llevado a un alto costo de vida que le hace difícil a una generación plagada por el alto nivel de desempleo el poder salir hacia adelante. ¿Qué les dio forma a esta generación? El ataque a las torres gemelas (911), el internet y las redes sociales.

b. La iglesia debe enfocarse en establecer estrategias que utilicen las relaciones interpersonales, estar menos enfocados en programas y más orientado hacia la gente. Los ministerios deben estar dirigidos a fomentar la colaboración, donde se le de participación activa, para que no sean simples espectadores sino que asuman un rol dinámico. El servicio es un ingrediente esencial en lograr que esta generación sea atraída. Sentir que están aportando a la causa, le da sentido de utilidad. Ayudemos a descubrir sus dones espirituales y proveámosle un ambiente en el cual puedan desarrollarlos.

6. La Generación Internet o "Z"

a. Esta es la última generación que ha entrado en el escenario dinámico de nuestra sociedad. Todos aquellos nacidos después del año

2000 pertenecen a este grupo generacional, aunque algunos sociólogos dan inicio a esta generación unos años antes (1994). Es una generación en evolución y representa una oportunidad dorada para influenciarlos, proveyéndoles una educación de calidad en las áreas profesionales de mayor necesidad para el desarrollo de nuestro país; en particular y en mayor necesidad educarlos en valores morales que está adoleciendo nuestro mundo. Esta generación ha adoptado la tecnología y dependen en gran medida de ella, esto los lleva a estar más inclinados al mundo virtual y serán menos propensos a involucrarse en actitudes y comportamientos hostiles. Si la generación "Z" es moldeada adecuadamente, podrán lograr mucho más que las generaciones anteriores. Sin embargo, al internarse en un mundo digital, éstos se pueden convertir en amantes del trabajo individual versus el esfuerzo colectivo, afectando sus habilidades interpersonales y la importancia a los valores familiares.

b. La iglesia tiene un gran reto ante sí, aunque una cantidad bastante numerosa de miembros de nuestra sociedad dominan el uso de las nuevas tendencias digitales, esta generación demanda un enfoque totalmente digital. Su vida se ha formado e impactado por el uso del Internet, por tanto no debemos perder el tiempo de tratar de ajus-

tarlos a nuestros métodos de enseñanza y de desarrollo, porque no lograremos resultados significativos. Al comienzo de la tercera década (2020) si el Señor Jesucristo no ha venido, que sería mucho mejor, tendremos a una nueva generación entrando en la esfera del dominio y control de los asuntos que afectan una sociedad. ¿Estaremos construyendo la base adecuada para que esa generación, capacitada como ninguna otra generación antes que ellos, sea capaz de gobernar y relacionarse efectivamente tanto con Dios como con el prójimo?

La Esperanza de la Nación Americana

Si es Dios el Creador, Hacedor y Formador de todas las generaciones, ¿no existirá alguna razón para que haya diferencias? ¿No serán esas diferencias parte del proceso de desarrollo y crecimiento de cada generación? ¿No nos necesitaremos los unos a los otros para que se cumpla el propósito de Dios para nosotros? En este mundo extraño que vivimos que se le conoce como el post-modernismo, ¿no habrá Dios precipitado este crecimiento de emigrante a Estados Unidos con un propósito divino?

Una encuesta nacional hecha por la Hispanic Churches in American Public Life (HCAPL) entre agosto y octubre del 2000 encontró los siguientes resultados: Un 70% de todos los Hispanos y Latinos Americanos eran Católicos, el 20% protestante, 3% alternativas Cristianas (Mormones o Testigos de Jehová), un 1% se identifico con religiones no Cristianas (incluyendo Islam), 6% no tenían preferencias religiosas, y solo un 0.37% reclamando ser ateos o agnósticos). Esto indica que

los Hispanos/Latinos no tan solo son altamente religiosos, sino también constituyen una base sólida para el Cristianismo.

También este estudio nos indica que los Hispanos/Latinos Protestantes es un grupo minoritario de un tamaño mayor de lo que se ha pensado. La afiliación al Catolicismo es mas alta en la primera generación que las dos generaciones subsiguientes de emigrantes Hispanos o Latinos, quienes muestran una alta conversión al Protestantismo.

Al comienzo del siglo 21, estudios realizados sobre la década anterior reflejaron una preocupante verdad. El futuro de la iglesia en América se proyectaba sombrío e incierto, esto debido a la falta de compromiso y dedicación de un liderazgo bien desarrollado. La falta de un liderato fuerte en la iglesia con influencia en la sociedad estaba causando la muerte de esta a menos que no hubiera un despertar en las relaciones de las generaciones.

¿Cómo podemos aportar al desarrollo de esas futuras generaciones latinas que forman el grupo minoritario de mayor crecimiento en la Nación Americana? Lo primero que debemos tener en cuenta es que para que cualquier Nación sea prospera en forma integral; material, emocional e intelectualmente el factor espiritual debe definir nuestra estrategia para marcar estas futuras generaciones, y es este ingrediente importante el que nos facilitará enfocarnos en el desarrollo de valores esenciales para una sociedad saludable y las generación que forman parte sean exitosa.

Considero que la esperanza espiritual de la nación americana reside en la minoría que esta dando muestras alentadoras en cuanto a sus convicciones religiosas, sus valores éticos y al

deseo de progreso a través de sus esfuerzos con sus destrezas y habilidades. Una oportunidad maravillosa que nos pone Dios en nuestras manos como miembros del Reino de Jesucristo, un campo blanco con el potencial de producir una gran cosecha de frutos para los graneros celestiales.

Que nuestros esfuerzos sean bien coordinados y enfocados, porque el reto demanda la planificación de los recursos adecuados y la sensibilidad para valorar cada una de las generaciones emergentes que se debaten en la contienda por la supervivencia cultural. El protagonismo y el sectarismo en momentos de una explotación geométrica de los hispanos solo detendrá la salud integral de una minoría que significa la consciencia de valores bíblicos, morales y éticos.

Bibliografía

1. Barna Group. *Hispanic America: Faith, Values & Priorities*. 2012
2. Boa, Kenneth. *Conformed to His Image*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2001.
3. Bradley Hagerty, Barbara (2011-10-19). "U.S. Hispanics Choose Churches Outside Catholicism". NPR. Recuperado 2014-07-21.
4. Brokaw, Tom. *The Greatest Generation*. Random House, 1998.
5. Coupland, Douglas. *Generation X: Tales for an accelerated Culture*. St. Martins Press, 1991.
6. Cruz, Antonio. *Posmodernidad*. Editorial Clie, 1996

7. Elwell, Walter A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2001.
8. Estep, James R. *Christian Formation, Integrating Theology & Human Development*. Nashville, Tennessee: B&H Academic, 2010.
9. Groothuis, Douglas. *Truth Decay, Defending Christianity Against The Challenge Of Postmodernism*. Illinois: InterVarsity Press, Downers, 2000.
10. Hernandez, William. *La Gran Convergencia*. Ponce: Imprenta Llorens, 2006.
11. Howe, Neil / Strauss, William. *Millennials Rising, The Next Great Generation*. New York: Vintage Books, 2000.
12. <http://www.census.gov/newsroom/releases/archives/population/cb12-90.html>
13. Kunerth, Jeff (2010-01-02). "Hispanics flock to Pentecostal churches". *The Orlando Sentinel*. Recuperado 2014-07-21.
14. McCallum, Dennis. *Are We Ready? The Death of Truth*. Minneapolis: Bethany House, 1996
15. McLaren, Brian D. *Doing Ministry in the Postmodern Matrix*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 2000.
16. McDowell, Josh and Hostetler, Bob. *The New Tolerance*. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc, 1998

17. Panofsky, Erwin. Tiziano, Problema de iconografía. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2003.
18. Select-a-faith: Latinos are quitting the Catholic church, economist.com. Recuperado 2014-07-21
19. Strauss, William / Howe, Neil. Generations. New York: William Marrow and Company, Inc., 1991.
20. Trask, Thomas E. / Goodall, Wayde I. / Bicket Zenas J. El Buen Pastor, Tomo 1. Miami: Gospel Publishing House, 1997.
21. Webpage:<http://www.nytimes.com/books/first/b/brokaw-generation.html>.

CAPITULO 13

Hacia una teología de la mujer pentecostal hispana Dr. Miriam E. Figueroa Aponte

La mujer pentecostal hispana ha sido vital en el desarrollo del pentecostalismo. La historia misma es testigo de esta aseveración. Sin embargo, las mujeres pentecostales también pueden contarse entre las personas discriminadas del mundo, y sus voces deben ser escuchadas.

Como parte de nuestra tarea de investigación quise explorar el conflicto de las mujeres pastoras de la denominación Iglesia de Dios (Church of God de Cleveland, Tennessee), en general, y de la Iglesia de Dios *Mission Board*¹ en particular. A las mujeres pastoras de estas organizaciones se les permite ejercer funciones pastorales pero a la misma vez se les limita en el ejercicio pleno de sus dones. Las mismas no pueden servir al mismo nivel de liderazgo que los pastores varones.

Para examinar este dilema, se utilizaron las metodologías de la investigación documental y el método de entrevista etnográfica de James Spradley. Para analizar los datos adquiridos, se utilizaron los insumos de las teologías mujeristas, feministas y *womanist*. Como resultado del análisis teológico de los datos, esta investigadora pudo desarrollar un modelo

1

Se conoce así a la Iglesia de Dios en Puerto Rico.

teológico basado en la metodología de la Teología Pastoral Iberoamericana de Casiano Floristán de *ver, juzgar y actuar*, la cual es aplicable a la perspectiva pentecostal puertorriqueña en particular, pero hispana en general. El modelo busca crear conciencia de la opresión de las mujeres pastoras de las iglesias pentecostales y por ende, busca la construcción de una iglesia que haga justicia y fomente la igualdad para las mujeres en el ejercicio de su tarea pastoral.

El contexto

El propuesto modelo teológico de la mujer pentecostal hispana se expone desde el mismo punto de partida eclesial de la investigadora, el pentecostalismo y desde su propio contexto cultural de la puertorriqueñidad. Surge desde la acción que resulta como producto de la reflexión. Tiene como fuente las experiencias de mujeres pentecostales, particularmente de las pastoras de la Iglesia de Dios Mission Board, junto con un análisis de la doctrina cristiana pneumatología desde una perspectiva pentecostal. Su meta es la liberación de toda discriminación y desigualdad de las mujeres de la iglesia pentecostal hispana en alianza con los varones de esta iglesia hasta llegar a construir una iglesia más justa para las próximas generaciones. Esto es de vital importancia para que el mensaje de salvación para todos y todas sea intelectualmente creíble y en la práctica sea cónsono con los valores del reino de Dios y las prácticas y enseñanzas de Jesús.

Trasfondo de literatura

Nuestra propuesta no surge en el vacío. Voces desde la teología pastoral práctica y desde las teologías feministas han sido nuestros acompañantes en el camino de la reflexión. Hemos privilegiado los siguientes teóricos para el desarrollo del modelo teológico de la mujer pentecostal hispana.

Por un lado, desde la teología pastoral práctica (TPP) reconocemos la influencia del teólogo español Casiano Floristán. Floristán representa la tradición europea- iberoamericana en lo particular. Esta tradición tiene sus raíces en la teología clásica de la tradición europea en general. Ahora bien, el proceso práctico teológico de Floristán se fundamenta en el método de ver, juzgar y actuar.² Casiano cree firmemente que la TPP es acción de la iglesia y de los cristianos. Estas acciones eclesiales producen reflexión teológica. La idea es contextualizar la praxis de Jesús de manera tal que se forma una comunidad, un pueblo que acerca el reino de Dios a la tierra. Es la implementación del reino de Dios en la sociedad y esto es realizado por el pueblo de Dios constituido en comunidad cristiana. Para Floristán, las ciencias humanas son instrumentales para la teología pastoral práctica ya que ofrecen los mecanismos para examinar y entender las prácticas pastorales en sus diversos contextos. Los resultados han de contrastarse con la palabra de Dios para luego de la reflexión teológica volver “al terreno de la práctica”.³

Luego desde las perspectivas feministas distinguimos a las teólogas Elizabeth Schüssler Fiorenza, Ada María Isasi-Díaz, Delores S. Williams y Pamela Dickey Young. Elizabeth Schüssler Fiorenza es una teóloga feminista que se ha erigido como una de las voces más destacadas de la interpretación bíblica feminista. Fiorenza, quien se identifica a sí misma como católica, aporta a la comprensión de las barreras que tratan de detener el quehacer y la respuesta al llamado de Dios por parte de las mujeres. En su libro *In Memory of Her*, menciona como

2 Este se nutre del método desarrollado por el sacerdote Belga Monseñor Joseph Cardijn. Casiano Floristán, 56-96.

3 Casiano Floristán, director, *Nuevo Diccionario de Pastoral*. Serie Diccionarios San Pablo. (Madrid, España: San Pablo, 2002) s.v. “Teología Pastoral/ Teología Práctica” por Francisco Javier Calvo Guinda.

hacia el segundo y tercer siglo los padres de la iglesia confrontan el liderato que las mujeres ejercían y en su opinión, “con no poca oposición” de parte de ellas.⁴

Por otro lado, la respuesta de Fiorenza se centra en desarrollar un método crítico feminista de acercamiento a la Biblia. En su libro *Los Caminos de la Sabiduría: una introducción a la Interpretación Feminista de la Biblia*, enseñó que la Biblia hay que leerla también desde la perspectiva feminista (otros dirán con ojos de mujer). En sus escritos ella propone acercamientos hermenéuticos importantes que puedan ayudar a obtener las respuestas apropiadas para la marginación o exclusión de la mujer en la iglesia. Leer la Biblia de esta manera permitirá que se puedan rescatar los relatos bíblicos, las historias de las mujeres que están excluidas o al margen o presentadas con prejuicios. Leer la Biblia con ojos de mujer permitirá ofrecer respuestas a las mujeres en sus luchas y vivencias. La teología feminista trata de desenmascarar la función opresiva de la teología patriarcal a modo de una “teología crítica de la liberación”. La tesis de Fiorenza es que “el silencio y la invisibilidad de las mujeres son producto de las estructuras patriarcales de la Iglesia y se mantienen con el apoyo de una determinada teología androcéntrica”.⁵

Ada María Isasi-Díaz es una teóloga mujerista, activista y comprometida con la lucha por la justicia y la paz. Para ella ha-

4 Tertuliano en el segundo siglo reprendió a las mujeres que enseñaban, bautizaban, predicaban y les prohibió ejercer tareas pastorales. Las acusó de hacer pecar a Adán e incluso a los ángeles. Por su parte, Jerónimo acusó a las mujeres de ser las originadoras del pecado y de las herejías. Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, (New York: Crossroads, 1984), 54.

5 Virginia R Azcuy, Gabriela M. Di Renzo, Celina A. Lértora Mendoza. *Diccionario de Obras de autoras en América Latina, el Caribe, y Estados Unidos En Mujeres haciendo teologías por Celina Lértora Mendoza* (Buenos aires, Argentina: San Pablo, 2007), 508.

cer teología mujerista es una vocación; es su forma responsable de vivir su cristianismo, es una forma de luchar por sobrevivir como latina en Estados Unidos y es una forma de luchar por su liberación. Esta teología da a conocer según Isasi las voces de las mujeres hispanas de base y esto puede ayudar a cambiar la ideología y las estructuras sociales presentes. Es tarea de la teología mujerista primero, concienciar a la mujer de las estructuras opresivas que dominan su vida. Esta teología es un llamado a afectar esas estructuras opresivas de manera radical. Esta teología intenta señalar el pecado de las estructuras como una realidad que no permite que la revelación de Dios y su presencia se manifiesten en medio de las comunidades. La segunda tarea de esta teología es insistir en que las latinas definan su futuro. Tercero, esta teología capacita a las mujeres latinas para comprender cuanto ellas aportan a los sistemas prevalecientes de manera tal, que puedan internalizar su propia opresión. Un cambio radical de las estructuras es imperante pero esto no sucederá a menos que se opere un cambio radical en cada una de esas mujeres.

En su concepto de Teología Cultural, Isasi-Díaz dice explica que toda teología es el producto de la cultura. En esa cultura, en su contexto, las mujeres hispanas de los Estados Unidos luchan por preservar los valores que las distinguen como mujeres de tal o cual cultura. Es una lucha (*the Struggle*⁶), por sobrevivir en una sociedad en las que se encuentran excluidas.

Delores S. Williams representa a la teología “Womanist”. Delores Williams leyendo la Biblia desde la óptica feminista encuentra en la historia de Agar, la sierva de Sara y Abraham,

6 Ada María Isasi- Díaz, *En la Lucha...*, 33-44.

pero ciertamente protegida por Dios, otra historia de la mujer negra oprimida, usada, abusada y rechazada que ella utiliza para enmarcar la experiencia de las mujeres afroamericanas y la opresión que viven desde los tiempos de su esclavitud hasta el presente⁷. Williams comparó la experiencia de Agar en el desierto y su falta de medios para sobrevivir con la experiencia de las mujeres negras en América que padecen tanta escasez y aún así Dios hace provisión para sustentarles a ellas y a sus familias.⁸ Agar simboliza la supervivencia de la mujer en medio de las dificultades en su familia, comunidad, y nación.

Delores Williams se ubica en continuidad con la teología de la liberación, pero se preocupa en particular por la total humanidad de las mujeres lo que la conecta con las teologías feministas. Williams hace uso de la historia oral y el registro de las voces de mujeres negras, de la literatura y de la música de la cultura negra, así como de mediaciones socio-analíticas para realizar su análisis.⁹ La teóloga afirma que las mujeres negras en Estados Unidos sobreviven porque confían en ellas y en otras personas, pero sobre todas las cosas porque confían en Dios.

Esta teóloga reconoce también las barreras dentro de la iglesia para la mujer negra. En el último capítulo de su libro establece una distinción entre la iglesia negra (que es la invisible y que corresponde a las vivencias comunes de la cultura afroamericana) y las iglesias denominacionales afroamericanas (la iglesia institucional, los que se reúnen en un templo). La autora indica "que existe un lado horrible en la experiencia de la mujer negra que tiene que ver con la opresión sexista a nivel del liderato y en otros niveles de la vida de la Iglesia."¹⁰

7 Ibíd., 1-33.

8 Ibíd., 236.

9 Azcu, Diccionarios de Obras de Autoras..., 298-299.

10 Ibíd., 11.

Finalmente, Pamela Dickey Young se identifica a sí misma como teóloga feminista cristiana dentro de la tradición Protestante. En su libro *Feminist Theology / Christian Theology in Search of Method* busca primeramente reconciliar las teorías feministas con la teología feminista y luego procede a identificar los elementos que se han de tomar en cuenta para categorizar una teología como cristiana. Ella explicó que una teología feminista estará relacionada con las teorías feministas siempre y cuando se dé a la tarea de analizar el constructo *mujer* desde una reflexión eclesiástica o en términos religiosos.¹¹

En su método teológico, esta autora utiliza la tradición cristiana, que muchas feministas tratan de rechazar, y el presente partiendo de las experiencias de las mujeres hoy, junto a las fuentes bíblicas y extra bíblicas. Ella reconoció la dificultad y la amenaza que representa para las teólogas feministas este acercamiento, pero ella insiste que esto es fundamental para ella permanecer dentro de la iglesia y luchar por reformas y transformaciones dentro de la misma. La autora identificó que las teologías feministas aunque se manifiesten en diferentes formas, y variantes están de acuerdo en cuatro postulados. Primero, que las teologías tradicionales son patriarcales. Segundo que esa teología ignora o caricaturiza a las mujeres. El tercer postulado es que la naturaleza patriarcal de la teología ha tenido consecuencias nocivas para las mujeres, pues no les ha permitido desarrollarse como seres humanos completas. Por este motivo, y es el cuarto postulado, son ellas quienes deben cuestionar la mentalidad patriarcal establecida. Ellas deben hacer teología.¹²

Finalmente, la teóloga expuso que quien desee ser al mismo tiempo teóloga cristiana y teóloga feminista debe “mantener el

11 Pamela Dickey, 12.
12 *Ibíd.*, 15-17.

equilibrio entre los postulados cristianos fundamentales y el interés de las feministas para encontrar una teología que tome en serio la experiencia de las mujeres y reconozca la igualdad entre hombres y mujeres.”¹³

Se han privilegiado los postulados de estos teólogos y teólogas porque el marco epistemológico y metodológico de las teologías que ellos y ellas representan son consonantes con el tema de nuestro estudio y por ende, con las luchas por la liberación de las mujeres pentecostales hispanas.

Nuevos vínculos

¿Qué es vinculante para el desarrollo de una teología de la mujer pentecostal hispana desde las teóricas feministas en general y desde las cristianas en lo particular?

En este método teológico emergente se intenta desenmascarar lo patriarcal en continuidad con las teólogas feministas cristianas. En primer lugar, existe un vocabulario íntimamente relacionado con los sistemas patriarcales y que debe conocerse por la iglesia pentecostal, de manera tal que surja un entendimiento de la situación de desigualdad y opresión de sus mujeres pastoras. Se identificaron conceptos como **androcentrismo** (que es la ideología que legitima el patriarcado pues afirma la idea de que lo masculino es la norma por lo que se rige todo lo humano), **género** (entendido dentro de teología feminista y con la ayuda de las ciencias sociales y la antropología como un constructo social), y **el sexismo** (otra ideología que apoya el patriarcado y se define como la supremacía o superioridad del hombre). En muchos casos estas actitudes y construcciones sociales son el germen fermentador de la **mi-**

¹³ Ibid., 13-114. Azcuy, Virginia R., “Pamela Dickey Young” en *Diccionarios de Obras de Autoras*, 303.

soginia o el odio hacia las mujeres que culmina en violencia hacia las mujeres y mas trágicamente hasta el feminicidio.

Segundo, sostenemos que la iglesia sacraliza el patriarcado por medio de la interpretación de algunos relatos bíblicos y el uso de la interpretación literal en relación a otros pasajes bíblicos utilizados constantemente para silenciar y mantener las mujeres al margen del poder. Hechos históricos de las denominaciones pentecostales tanto como culturales, también apoyan tal postura de opresión (marginalización y explotación). Una teología de la mujer pentecostal en el ministerio pastoral afirmará que el sistema patriarcal no es la voluntad de Dios y sí el producto del pecado. Entonces se afirma que tal pecado afecta las relaciones entre hombres y mujeres en la comunidad de fe que responden al llamado de Dios y que tal pecado tiene un impacto negativo en el cumplimiento de la misión de la Iglesia.

En tercer orden son vinculantes posturas que, epistemológicamente hablando, pertenecen al orden de las teólogas feministas en general, pero particularmente de las que se mencionaron. Según Elisabeth Schüssler Fiorenza si se quiere tener las respuestas apropiadas para la marginación o exclusión de la mujer en la iglesia se debe considerar la hermenéutica de la experiencia, de la dominación y la ubicación social, de la sospecha, de la recordación, de la evaluación crítica y de la contextualización.¹⁴ Ella crea conciencia de la necesidad de una lectura feminista de la Biblia. Leer la Biblia de esta manera permitirá que se puedan rescatar los relatos bíblicos esto es, las historias de las mujeres que están excluidas o al margen o presentadas con prejuicios. Leer la Biblia con ojos de mujer permitirá que se puedan ofre-

14 Schüssler Fiorenza, *Los Caminos de la Sabiduría...*, 219-249.

cer respuestas a las mujeres en sus luchas y vivencias. En esta línea de pensamiento Pamela Dickey Young invita a todos a crear conciencia de la opresión, luego que se documente toda la literatura existente y que se busque además la explicación a la opresión y a su exclusión. Luego en la segunda etapa hay que accionar por medio de la reconstrucción.¹⁵ Ambas autoras apuntaron a rescatar las historias de las mujeres y a reconstruir las doctrinas a la luz de la nueva reflexión crítica.

Desde la perspectiva de la teología mujerista es vital concienciar a la mujer de las estructuras opresivas que dominan su vida. Esta teología hace un llamado a afectar esas estructuras opresivas. Esta teología intenta señalar el pecado de las estructuras como una realidad que no permite que la revelación de Dios y su presencia se manifiesten en medio de las comunidades. La segunda tarea de esta teología es insistir en que se defina un proyecto de futuro en la vida de cada creyente. Existe aquí una convocatoria para internalizar que un cambio radical de las estructuras es imperante, pero que esto no sucederá a menos que se opere un cambio radical en cada una de esas mujeres.

Por otro lado, desde la teología de las afroamericanas se reconocerá, como lo hace Delores Williams, que existen las barreras dentro de la iglesia para la mujer. La autora indicó “que existe un lado horrible en la experiencia de la mujer negra que tiene que ver con la opresión sexista a nivel del liderato y en otros niveles de la vida de la Iglesia”.¹⁶ Luego entonces, la Biblia, como palabra de Dios, debe reinterpretarse de manera tal que provee una información acerca de la tradición que es importante para poder responder en la vida diaria.

15 Pamela Dickey Young, 15-17.

16 Delores S. Williams, *Sisters in the wilderness...*, 11.

Para concluir concuerdo con los planteamientos de Pamela Dickey Young en cuanto a la importancia de mantener el equilibrio entre los postulados cristianos fundamentales y el interés de las feministas para encontrar una teología que “tome en serio la experiencia de las mujeres y reconozca la igualdad entre hombres y mujeres”.

¿Hacia dónde conduce entonces la selección de estos postulados tomados de las teologías feministas cristianas? Desde nuestra perspectiva conduce a elaborar los elementos constitutivos de la teología de la mujer pentecostal hispana.

El modelo

Ahora bien, ¿cuáles son las fuentes teológicas del propuesto modelo de una teología de la mujer pentecostal puertorriqueña? Sus fuentes son las experiencias mismas de las mujeres por un lado, y la acción como resultado de la reflexión. Las experiencias de las mujeres son las vivencias humanas que testifican de la discriminación. Sus experiencias reflejan la lucha por obedecer a Dios y ejercer los dones recibidos del Espíritu Santo dentro de un sistema patriarcal. Por otro lado, nuestra reflexión como fuente de donde emana esta propuesta metodológica, le ha llevado a concluir que existe desigualdad entre los varones y las mujeres de las iglesias pentecostales. Las mujeres existen aquí en una categoría de segunda clase. Las mujeres son “iguales pero diferentes”. Esta reflexión impulsa a la acción en aras de que la iglesia sea más justa y equitativa. Entonces, ¿cuál es la metodología que sustenta una teología de la mujer pentecostal hispana? ¿Cuáles son los elementos constitutivos del propuesto modelo teológico?

Hacia un modelo de la Teología de la mujer pentecostal hispana: Elementos constitutivos

Figura : Elementos constitutivos del propuesto modelo de la teología de la mujer pentecostal hispana

Tarea	Método hermeneúutico	Interlocutores
* La completa humanidad de las mujeres pentecostales de la IDDMB	*Concienciación *Relectura *Actuar	*Profetas de justicia para llegar a la igualdad *Mujeres y hombres

La tarea

¿Cuál debe ser la tarea desde la teología pastoral práctica de la mujer pentecostal? La misión será promover la humanidad total y completa del ser humano mujer. Será un asunto en complementariedad con el ser humano varón. No se trata de denigrar al género contrario sino de identificar que ambos operan en estructuras patriarcales. Será importante recalcar que ambos llevan intrínsecamente en ellos la imagen de Dios.

Desde la tradición Pentecostal en particular esperamos que todos y todas puedan “llegar a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo (Efesios 4:12-13) y que como Pablo planteó en Gálatas 3:28: “no haya diferencia entre varón y mujer”, específicamente cuando las mujeres intentan responder al llamado que Dios les ha hecho. La respuesta a este llamado, con el obvio resultado del ejercicio de los dones recibidos por el Espíritu Santo ha ocasionado mucho dolor, dudas y frustraciones para las mujeres. Ellas no son sólo almas, ni espíritus errantes en las iglesias, sino que están encarnadas en cuerpos que sienten, padecen, luchan y sobreviven en una cultura secular y eclesial

que no les hace justicia. Esta injusticia no es tolerable ni puede ser aceptada más. La justicia es una característica vital del reino de Dios; es una marca del nuevo pueblo constituido por Dios.

Las mujeres son un texto viviente. Las mujeres pastoras de nuestra investigación son las comunidades vivientes que nos ayudan a entender a la divinidad y dentro de la tarea teológica y pastoral es necesario descubrir y mostrar esa manera que ellas tienen de entender a Dios. Es función de los teólogos interpretar como ellas sienten, experimentan, viven y se relacionan con Dios. La teóloga Leonor Aida Concha, monja católica, dice que “las mujeres son sujetos de la teología y que se han convertido en protagonistas y están forjando procesos”.¹⁷ Justo L. González y José D. Rodríguez se expresaron de las mujeres como los “sujetos emergentes de la teología”.¹⁸

Por su parte Delores Williams, leyendo la Biblia desde la óptica feminista encuentra en la historia de Agar, la sierva de Sara, otra historia de la mujer oprimida, usada, abusada, y rechazada a quien ella utiliza para enmarcar la experiencia de las mujeres afroamericanas y su opresión que procede desde la esclavitud. Esta óptica feminista privilegia a las mujeres como sujetos emergentes de la teología, entre las cuales se encuentran las mujeres pastoras de la iglesia pentecostal puertorriqueña, particularmente.

Al mismo tiempo una teología de la mujer pentecostal habrá de considerar la persona del Espíritu Santo y cómo este impacta la experiencia y vivencia de las mujeres, en este caso, llamadas al ministerio pastoral dentro de una iglesia que pre-

17 *Luchas y Logros en el proceso de la liberación de la mujer: análisis desde México, Centroamérica y el Caribe* por Leonor Aida Concha en *Aportes para una Teología desde la mujer*, María Pilar Aquino editora, (Ed. Biblia y Fe: Madrid, 1988) 59.

18 José David Rodríguez, *Introducción a la Teología* (Méjico: Publicaciones El Faro, 2002), 43-45 y Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1990), 48.

dica la importancia de una vida y respuesta de vida en el Espíritu para realizar la tarea a la cual todos son llamados. Esta teología emergente tendrá que, en diálogo con las mujeres y los hombres, sacar a la luz como el Espíritu Santo se hace pertinente y relevante a este conflicto de género que parece anteponerse a la convocatoria misional de la iglesia. Además tendrá que confiar en lo que el Espíritu Santo señala y en cómo les impulsa a accionar de manera libertadora.

El método hermenéutico: Concienciación, relectura bíblica, actuar bajo la dirección del Espíritu Santo

La iglesia, el cuerpo de Cristo, es relevante en la medida que cumple la misión que se le encomendó: “vayan y hagan discípulos”.¹⁹ También es inherente a la misión de la iglesia, el ir y hacer libres a los cautivos en la unción del Espíritu de Dios.²⁰ La proclamación de Jesús de que el “reino de Dios ya estaba entre nosotros” evoca una conducta del creyente en consonancia con los valores del reino de Dios. Esta conducta del creyente y de la iglesia debe evaluarse constantemente para asegurar que los creyentes andan en el camino correcto y que cumplen con la tarea eficazmente. Afortunadamente, la Teología Pastoral Práctica permite un acercamiento a la práctica eclesial o praxis de manera que sea posible reflexionar para evaluar si lo que se practica está en acorde con el llamamiento y el propósito de Dios para las mujeres de toda la iglesia. En palabras de Casiano Floristán “...la teología tiene, por consiguiente, relación con la edificación del pueblo y con la realidad social”.²¹

El método hermenéutico del propuesto modelo teológico de esta investigación se define como el conjunto de procedimien-

19 Evangelio de Mateo 28:19.

20 Evangelio de Lucas 4:18-19; Palabras del profeta Isaías 61:1-2; 42:7 y 49:9.

21 Casiano Floristán, *Teología Práctica*, 353.

tos que se consideran para expresar el sistema de pensamiento de manera tal que se pueda hacer justicia a las mujeres de la iglesia pentecostal. El objetivo es que sea posible, como comunidad cristiana, reflejar de manera más evidente e intencional los valores del reino de Dios en la iglesia, comunidad, sociedad y en última instancia en todo el país. La intención es cumplir con el cometido liberador de manera integral dentro de la comunidad de fe. El método es tanto inductivo como deductivo porque las conclusiones parten de los hechos concretos, pero también de los principios abstractos y las ideas previas.²²

Para las teologías feministas los hechos concretos son lo cotidiano, la lucha, las experiencias propias de las mujeres en sus contextos particulares. Para la teología pastoral se refiere al documento humano viviente, a la persona que a partir de sus propias experiencias puede comunicar y transmitir un mensaje.

Por otro lado, los principios abstractos y las ideas previas del propuesto modelo son los postulados de la iglesia pentecostal, en referencia específicamente a lo que ella enseña y predica. Sobre esas enseñanzas se puede construir el modelo de una teología pentecostal puertorriqueña en particular e hispana en general.

Entre esas enseñanzas se pueden mencionar las siguientes. Por un lado, el entendimiento del Espíritu Santo y de los dones que posee la iglesia pentecostal es fundamental. También está la idea de que todos son llamados, pero que es la responsabilidad del ser humano responder. Una vez que el ser humano responde afirmativamente al llamado de Dios y que la persona se arrepiente de sus pecados entonces es parte de la comunidad de fe. Viene a ser luz y sal de la tierra. Esas personas sirven al propósito de Dios de reconciliar al ser humano con él me-

22 *Ibíd.*, 361.

diante Jesucristo. Así que, desde las experiencias de las mujeres pastoras como hechos concretos hasta las valiosas enseñanzas de la iglesia como parte de sus principios e ideas es que se postula este modelo hermenéutico. Como sistema al fin, el modelo ha de moverse en un orden, o en un conjunto de pasos definido. Entonces, ¿cuáles son los pasos de la metodología en el propuesto modelo teológico de la mujer pentecostal hispana?

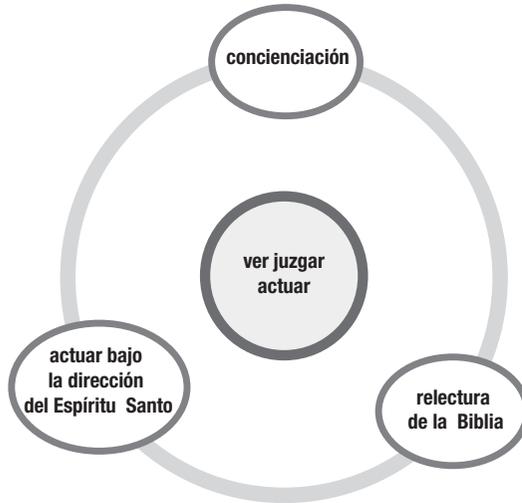


Figura 2: Método hermenéutico del propuesto modelo teológico de la mujer pentecostal hispana

El primer paso es la **concienciación**. Es necesario preguntarse ¿qué es lo que sucede? Se debe tener la capacidad de observar espontáneamente, luego de manera dirigida y finalmente de forma crítica. En la dinámica pentecostal es también “dejar el espacio al Espíritu de Dios” para que actúe en los hombres y mujeres a nivel personal pero que definitivamente tiene repercusiones en el cuerpo eclesial, en el pueblo. En este paso también se deben observar los fenómenos, las estructuras, las

teorías que están en juego y los mecanismos internos²³. Analizando el conflicto de la mujer en el contexto pentecostal ya es posible preguntarse: ¿Por qué las mujeres pentecostales no pueden ser parte de las estructuras en donde se toman decisiones que afectan a toda la iglesia a nivel nacional y mundial? ¿Por qué ellas no pueden ejercer el liderazgo de acuerdo con los dones del Espíritu?

Para esta investigadora resulta anómalo que las mujeres puedan pastorear, enseñar, atender una congregación y en Puerto Rico hasta ser parte de los Cuerpos de Directivos de las congregaciones locales, sin embargo, no pueden ostentar otras posiciones en la jerarquía de poder. Las teorías que están en juego son las de poder y las de dominio concurrente con el sistema patriarcal. La estructura de muchas iglesias pentecostales es jerárquica, centralizada, patriarcal y dominada por los varones y los argumentos bíblicos para sostener tal dominio son débiles y anacrónicos. Se puede contender que estos argumentos de base son pecaminosos y requieren arrepentimiento. Con relación al juego de poder, las mujeres tendrán que entender que la negación a abrir los espacios de liderazgo significa que cada espacio que se abra para una mujer implica que se cierra o se limita para un varón.

Los mecanismos internos contribuyen para evitar que las mujeres continúen ascendiendo hasta llegar a donde se toman las decisiones. Las mujeres *Mission Board*, capacitadas para la tarea según los dones recibidos, no pueden obtener las credenciales de obispo que les permitirían ser parte de la total toma de decisiones de esta iglesia. Estas mujeres, que respondieron al llamado de Dios, necesitan encontrar formas de resolver los

23 *Ibíd.*, 362.

conflictos que tal situación propicia en sus ministerios y en sus vidas personales. Ada María Isasi-Díaz insistió en que la iglesia misma “es opresora pues no provee los espacios para que las mujeres [católicas] encuentren la posibilidad de desarrollarse al máximo de sus capacidades, en complementariedad con el género masculino”. Es necesario crear conciencia a las mujeres pentecostales que ellas son la mayoría de la iglesia y aún así no están en igualdad de condiciones con los ministros varones. Es vital que las mujeres de esta iglesia puedan concienciarse de su propia opresión que para nuestros efectos se traduce en discriminación y subordinación.

El segundo paso en este modelo hermenéutico es la **relectura de la Biblia**. Una vez despertada la conciencia de la marginación, opresión, injusticia o desigualdad entonces hay que preguntarse: ¿Cuál es la respuesta de Dios a tal o cual situación? Cualquiera sea el asunto que se descubra, entonces habrá que correlacionarlo con los valores del reino a la luz de las enseñanzas de Dios en la persona de Jesucristo. El propuesto modelo hermenéutico de la teología emergente invita a tener un encuentro con la Palabra de Dios para ver de qué forma interactúan los actos de la iglesia en consonancia o disonancia con las Escrituras. Es leer la Biblia como un diálogo entre compañeros inspirados por el Espíritu; es traer las preguntas, circunstancias y necesidades al texto, y a través de ello al Señor. Es permitirle a Él traer su propia agenda en la medida en que Él les habla a los lectores por su Palabra²⁴. No obstante, el encuentro tendrá como su objetivo principal producir una experiencia liberadora.

24 Andrew Davis. *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2009) 221-222. “What does it mean to read the Bible as a Pentecostal?” (219 -220) Traducido por Miriam E. Figueroa.

En el conflicto actual de las mujeres pastoras pentecostales se identifica la desigualdad que existe entre varones y mujeres. Esto nos lleva a preguntar, ¿cuáles son los argumentos que presentan la estructura eclesial para sostener su actual postura? Entre los argumentos se cita con frecuencia la Biblia.

Ahora bien, ¿qué significa la Biblia para los pentecostales? Para los pentecostales la Biblia es la Palabra de Dios. En su Declaración de Fe, la Iglesia de Dios, en particular, afirma creer en la inspiración verbal de Biblia²⁵. “La Iglesia de Dios cree y sostiene la Biblia completa, correctamente trazada. El Nuevo Testamento es su única regla de gobierno y disciplina”²⁶. En ocasiones la iglesia en pleno se ha reunido para interpretar la Escrituras y dar a conocer las enseñanzas halladas²⁷.

Sin embargo, más que una doctrina, la Biblia es una experiencia con el Espíritu Santo.

Generalmente los pentecostales leen la Biblia no para aprender de la historia de Israel, del desarrollo de la teología cristiana de la primera iglesia o de la vida de Cristo, sino para encontrar a Cristo en el texto, y proveer una oportunidad para que el Espíritu Santo pueda hablar a nuestro espíritu. En nuestra tradición, la lectura, interpretación y proclamación de la Escritura tiene poco que ver con comprensión intelectual y todo que ver con la revelación del divino Dios²⁸.

Afirma Andrew Davis en que “cuando los pentecostales traen sus experiencias compartidas al texto, encuentran la seguridad

25 Declaración numero 1. Las Enseñanzas, Disciplina y Gobierno de la Iglesia de Dios (Asamblea 2008), 15.

26 Ibid., 16.

27 Ibid., 17.

28 Andrew Davis, “What does it mean to read the Bible as a Pentecostal?”

que necesitan para apoyar la fe con la Escritura y no tienen dudas en cuanto a lo que ven en ella.”²⁹ Él añade que “como pentecostales preferimos interpretar la Escritura más por encuentro que por exégesis. ...y más sencillo, que podamos permitirle al Espíritu de Dios que nos diga cualquier cosa que Él quiera que sepamos procedente de las palabras de la página.”³⁰

Esta investigación ha expuesto precisamente, como asunto vinculante entre las teologías feministas y la propuesta teología pentecostal puertorriqueña, la importancia y el acercamiento que se utilizará al buscar respuestas en la Biblia. Para Elisabeth Schüssler Fiorenza, si se quieren tener las respuestas apropiadas para la marginación o exclusión de la mujer en la iglesia, se deben considerar, entre otras cosas, la hermenéutica de la sospecha.³¹

La teóloga invita a las mujeres estudiantes a leer la Biblia de esa manera (con sospecha) porque las mujeres- en su opinión- han sido enseñadas a leer la Biblia desde la hermenéutica del respeto, aceptación y obediencia. Esta teóloga feminista promueve que se practique una hermenéutica de la deconstrucción que sea capaz de analizar las prácticas lingüísticas y culturales que están en función de la estructura dominante, especialmente con referencia a las mujeres. Cuando se da un acercamiento a la Escritura desde esta perspectiva los estudiantes entonces preguntarán, criticarán, y desmitificarán ideas y conceptos que ocultan las verdades más profundas.³² Por consiguiente, se podrán rescatar los relatos bíblicos esto es, las historias de las mujeres que están excluidas o al margen o presentadas con prejuicios. Leer la Biblia con ojos de mujer permitirá ofrecer respuestas a las mujeres en sus luchas y vivencias.

29 Ibíd., 220.

30 Ibíd., 221.

31 Schüssler Fiorenza, *Los Caminos de la Sabiduría...*, 219-249.

32 Ibíd., 231-233.

Delores Williams describe en su libro el sufrimiento y la lucha por la sobrevivencia de las mujeres afroamericanas y reconoce también las barreras dentro de la iglesia para la mujer.³³ Una manera en que estas mujeres pueden sobrevivir sus experiencias es por su valoración y aprecio a la Biblia. Así también, las mujeres pentecostales consideran la Biblia como Palabra de Dios. Esa palabra es la que les inspira y nutre sus vidas. La Biblia es consuelo en tiempos de tribulación, y provee guía y dirección cuando se busca sabiduría; además, presenta respuestas a las preguntas y dudas. Al igual que para las afroamericanas, la Biblia es fuerza para las mujeres pentecostales. Las mujeres pentecostales “leemos la Biblia no para agarrarla sino para que Dios nos agarre por medio de ella a nosotros. Y una vez que la Palabra ha impactado nuestro corazón se convierte en fuego en nuestros huesos”.³⁴ Así como la teología *Womanist* tomó la historia de Agar y le ha dado una reinterpretación para sus propios sufrimientos de esclavitud así mismo las pentecostales se han visto en los ojos de mujeres como María, Débora, Ruth y Ester, entre muchas otras. Sin embargo, el reto será no utilizar la Biblia para seguir apoyando la estructura patriarcal en la que realmente, y no se podrá negar, está enmarcada.

Como asunto primordial para las teólogas feministas, es vital también para esta escritora rescatar las historias de las mujeres de la Biblia. Es rebuscar las historias y reinterpretarlas, despojándolas de la envoltura patriarcal en la que se reciben ordinariamente.³⁵ Ya lo expresaron las mujeres pastoras

33 Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness...*, 11.

34 *Ibíd.*, 223.

35 Por ejemplo, se podría tomar la historia de la niña y el general sirio Naamán que se encuentra en 2 de Reyes capítulo 5. Usualmente se estudia esta pericopa para resaltar que Dios usó a esta niña para alentar la fe de su amo, y que fuera a Samaria a buscar sanidad por medio del profeta. Pero, ¿cuántas veces alguno se preguntó lo que significó esta experiencia de ser secuestrada y llevada a otra nación como esclava? Esta niña-adolescente fue víctima de la opresión y de

de esta investigación: hay que visitar los textos bíblicos y volverlos a enseñar.

El tercer paso hermenéutico en el propuesto modelo teológico es **actuar bajo la dirección del Espíritu Santo**. Ahora se estará en posición de responder a la pregunta: ¿Qué se debe hacer? Aquí la teología es acción militante y comprometida a la vez que acción transformadora.³⁶

La teología mujerista, en la voz de Isasi-Díaz, aspira primeramente a concientizar a la mujer de su situación para que ésta pueda ser capaz de accionar. Esta teóloga explica que las mujeres hispanas en Estados Unidos, al comenzar a comprender su situación y partiendo de su experiencia religiosa a la que se abrazan, comienzan a luchar por su dignidad y los valores que le dan identidad.³⁷

Casiano Floristán expresa que es en esta fase de actuar que hay que clasificar las estructuras.³⁸ Eldin Villafañe, por su parte, aconseja a sus lectores acerca de estructuras pecaminosas.³⁹ Cuando la iglesia excluye, margina, enjuicia, tormenta y emplea su estructura en función de “esclavizar” a las mujeres, opera dentro de esta pecaminosidad.

la esclavitud. Es posible encontrar a Dios acompañando a esta niña en su tragedia de vida y ver que Dios fuera su fuerza en medio de la situación trágica. Es posible presentar al Dios consolador, al Dios que sufre por las injusticias y que recompensa a los desposeídos con la fuerza de su poder y su presencia. De todos modos, al estudiar una historia como ésta no se debe pasar por alto el sufrimiento de una persona oprimida. También la mujer encorvada (Lucas 13:10-17), a quien Jesús llama hija de Abraham, colocándola al mismo nivel que sus hijos varones, y por supuesto, las mujeres (especialmente María Magdalena) a quienes se les entrega el mensaje de la resurrección son ejemplos que necesariamente hay que releer con ojos de mujer, de manera tal que se resalte su valor para la liberación de todas y todos.

36 Casiano Floristán, 364.

37 Isasi-Díaz, *En la Lucha*, 161.

38 Casiano Floristán, 364.

39 Eldin Villafañe, *El Espíritu Liberador*, 152-154.

Una acción precisa, un obrar, es asunto medular y requerirá un cambio de pensamiento. Generalmente, los pentecostales entienden que cuando ocurren situaciones difíciles o delicadas “lo mejor es orar”. Hay valor en la tradición espiritual de la oración, pero no es menos cierto que también entiende que en ocasiones, mientras se ora y luego de orar, hay que moverse a actuar. Las mujeres pentecostales a las que se les concien- cia de su opresión y que luego se encuentran con las lecturas bíblicas que las liberten de su cautividad, deben ciertamente actuar para hacer justicia a favor de otros y otras. El poder dinamizante del Espíritu no puede circunscribirse a experien- cias momentáneas y personales, sino que debe impulsar a los recipientes de ese poder a ser testigos de la libertad que se encuentra en Cristo en todo sentido de su significado. La iglesia debe ser el lugar tanto de transformación personal como de transformación social. Al respecto, Eldin Villafañe se expresó muy elocuentemente al decir:

La potenciación carismática del Espíritu ha recibido un énfasis singular y distintivo en el pentecostalismo. Los pentecostales...tendieron a interpretar esta experiencia de un modo limi- tado. Si bien es cierto que el pentecostalismo ha sido reconocido como una poderosa fuerza en la evangelización, las misiones mundiales, el crecimiento de la iglesia y la espiritualidad, es igualmente cierto que sus servicios y voces proféticas en contra de las estructuras sociales pecaminosas y en pro de la justicia social han estado ausentes.⁴⁰

40 *Ibíd.*,174.

Entonces, ¿de qué manera actúa esta investigadora en relación al conflicto de las mujeres pastoras de nuestra iglesia pentecostal? Cabe mencionar, que ya por varios años (últimas cuatros asambleas mundiales) se debate el asunto de la ordenación de la mujer. Cada asamblea mundial confronta nuevamente a la cultura eclesiológica y se cuestiona su hermenéutica. Ponencias a favor y en contra de la ordenación de la mujer son presentadas por diferentes corrientes de pensamiento de la iglesia. Nuevamente, es muy difícil para la oficialidad aceptar y legitimar lo que las mujeres hacen. Sin embargo, dentro del pueblo, de la iglesia, o de la base, las personas pueden aceptar la autoridad y el quehacer de las mujeres pastoras.

Esta escritora junto a un grupo de mujeres y varones de la Iglesia de Dios Mission Board, en la reunión de negocios de enero del 2005, presentaron una moción para que las mujeres ministras puertorriqueñas que poseyeran el segundo nivel de credenciales, entiéndase, como ministras ordenadas, pudieran ser elegibles para ocupar todas las posiciones de liderazgo en la estructura eclesial, con la excepción de obispo nacional. La medida la aprobaron por unanimidad.

Es de conocimiento de esta investigadora que en otros países de Latinoamérica está sucediendo también que las mujeres son electas para los Cuerpos de Consejeros Nacionales. Además, aquí en nuestra isla las mujeres las nombran como supervisoras de los distritos y como miembros de algunas Juntas importantes. Estas son acciones concretas que se realizan luego que ocurre la concienciación basado en pasajes bíblicos descubiertos que validan la total participación de las mujeres en los asuntos del reino de Dios y su iglesia.

Interlocutores: Las mujeres y varones pentecostales juntos como profetas de justicia

La iglesia representa a Cristo en la tierra, y según las Escrituras, los creyentes son sus embajadores. El reino de Dios no es solamente escatológico, pues sus valores pueden practicarse en el presente tiempo. Esa era la consigna del Señor Jesús en su ministerio terrenal. Pero este reino es diferente a los reinos terrenales. El reino de Dios debe caracterizarse por la justicia y la paz. Para que la paz de Dios, que es un fruto de su Espíritu, sobreabunde en la iglesia, es necesaria que prevalezca la justicia. En medio de la injusticia no puede abundar la paz.

Los profetas del Antiguo Testamento confrontaban a los de adentro y a los de afuera de sus territorios sobre el pecado y la injusticia. Los profetas interpretaban los tiempos al denunciar y llamar al pueblo a acercarse a Dios y a extender misericordia y justicia al prójimo. Era necesario cambiar las actitudes y responder al llamado de Dios.

De la misma manera, Jesús predicaba que su reino no estaba estructurado como los reinos terrenales. En su sabiduría, entregó el mensaje de la resurrección a mujeres. Además les reclamó a los discípulos el que no les hubiesen creído a ellas. Es en esta tensión de lo divino y lo humano que la iglesia tiene que mostrar al mundo una imagen del Cristo, del Padre, del Espíritu Santo que no hace diferencia entre raza, color, etnia, edad, etapa de la vida, clase social, ni género. Es que la iglesia no es un gobierno como interpretó A. J. Tomlinson, fundador de esta denominación, no es un gobierno al estilo democrático estadounidense, ni todavía es un gobierno como los terrenales. Es por lo tanto incorrecto seguir enseñando que la mujer no tiene inherencia en los asuntos de gobierno de la iglesia en la

cual sirve. Esto no les hace justicia a las mujeres y no produce paz.

Entonces son necesarios nuevos intérpretes de la Palabra de Dios; nuevos profetas que reconociendo la autoridad de esta Palabra le hagan justicia al cuerpo de Cristo y que puedan mostrar el reino de Dios en la actualidad. Para nosotros los nuevos profetas son los varones y las mujeres que, dirigidos por el Espíritu Santo, puedan superar las decisiones históricas de esta iglesia en detrimento de la mujer. Son varones y mujeres que puedan reconocer que Dios entrega dones espirituales a todos para la edificación del cuerpo y que el género no les descalifica para ejercer los mismos, incluidos los dones de liderazgo y administración. Estos profetas de justicia son varones y mujeres, que, a la luz de las nuevas ciencias de interpretación, puedan actualizar el mensaje de salvación ante una sociedad que demanda equidad e igualdad para el ministerio de las mujeres pentecostales.

La iglesia pentecostal no puede seguir luchando contra el Espíritu Santo quien convoca tanto a hombres como a mujeres todas para el cumplimiento de la misión.

Cada uno según el don que ha recibido, minístrelo a los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios. Si alguno habla, hable conforme a las palabras de Dios: si alguno ministra, ministre conforme al poder que Dios da, para que en todo sea Dios glorificado por Jesucristo, a quien pertenecen la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén. (1 Pedro 4:10-11, RV60)

El Espíritu Santo da dones a las personas para la edificación o construcción de la iglesia. Sin embargo, el apóstol Pablo

instruye que es la misma iglesia que entonces afirma, reconoce y valida lo que el Espíritu Santo ha entregado:

De manera que teniendo diferentes dones, según la gracia que nos es dada, si el de profecía, úsese conforme la medida de la fe; o si de servicio, en servir, o el que enseña en la enseñanza; el que exhorta en la exhortación; el que reparte, con liberalidad; el que preside con solicitud, el que hace misericordia con alegría. (Romanos 12:7-8, RV60)

Vosotros pues sois el cuerpo de Cristo y miembros cada uno en particular y a unos puso Dios en la iglesia, primeramente apóstoles, luego profetas, lo tercero maestros, luego los que hacen milagros, después los que sanan, los que ayudan, los que administran, los que tienen don de lenguas. (1 Corintios 12:27-28, RV60)

Conclusión

Es imperativo entender a las mujeres pentecostales como “comunidades vivientes”, lo que infiere escuchar e interpretar lo que sus voces están diciendo en ese contexto. Las mujeres de nuestras entrevistas manifestaron haber experimentado y han vivido la discriminación, el prejuicio y la opresión en carne propia. Confirman que la tarea no ha sido fácil y no por la naturaleza misma de la tarea, sino porque encontraron prejuicios. Concluyen que tienen que trabajar y esforzarse mucho más que los varones para que sean reconocidas.

No obstante, ellas están firmes en que la tarea que realizan es un llamado de Dios, que Dios no tiene preferencias y que cuentan con la garantía del Espíritu Santo para llevar a cabo la misión. Ellas entienden que el Dios que las llama es el mismo que las capacita. Las mujeres están dispuestas a realizar

la tarea aun cuando saben que no están en igualdad de condiciones. Ellas son mujeres inteligentes, decididas, valientes y entregadas que ha demostrado sus capacidades de liderar en las múltiples funciones que cada una de ellas ejerce.

Así que, el modelo propuesto intenta responder a la situación de las mujeres pentecostales hispanas llamadas a ejercer un ministerio de liderazgo esto, desde una perspectiva pastoral práctica y desde las teologías feministas.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, Kimberly E. and R. Hollis Gause. *Women in Leadership: A Pentecostal Perspective*. Cleveland, Tennessee: Center for Pentecostal Leadership and Care, 2006.

Aquino, María Pilar. Editora. *Aportes para una Teología desde la mujer*. Madrid, España: Editoria Biblia y Fe, 1988.

_____. "Women's Participation in the Church: A Catholic Perspective. In *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, ed. Virginia Fabella and Mercy Amba Oduyoye. Maryknoll. New York: Orbis, 1998.

Bartleman, Frank. *Asuza Street*. Plainfield, New Jersey: Logos Internacional, 1980.

Besacon-Spencer, Aida. *Beyond the Curse: Women Called to Ministry*. Nashville, Tenn: Thomas Nelson Publishers, 1985.

Bidegain, Ana María. "Women and the Theology of Liberation." In *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, ed. Elsa Tamez. Maryknoll, New York: Orbis, 1989. Originally published as *El Rostro Femenino de la Teología*. Ed. Elsa

Tamez. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1986.

Bilezikian, Gilbert. *El lugar de la mujer en la Iglesia y en la Familia*. Buenos Aires: Nueva Creación, William Eerdmans Publishing Co., 1985.

Bingemer, María Clara Luchetti. "The Difference in the Way of Knowing and Speaking about God (women and the theology of liberation)." *SEDOS* 24 (June 15-July 15, 1992) 210-217.

Burgess, Stanley M. and Eduard M. Van Der Maas, editors. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003.

Conn, Charles W. *Como Ejército Poderoso: La Historia de la Iglesia de Dios 1986-1976*. Cleveland, Tennessee: Pathway Press: 1983.

Costas, Orlando. *La Iglesia y su Misión*. Buenos Aires, Argentina: La Aurora, 1971.

Cunningham, Loren y David Joel Hamilton. *Why not women*. Seattle: YWAM Publishing, 2000.

Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston, Massachusetts: Beacon Press. 1985.

Davis, Andrew. "What Does it Mean to Read the Bible as A Pentecostal?" *Journal of Pastoral Theology* 18, no. 2 (2009):216-229.

Dayton, Donald. *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*. Grand Rapids, MI: Francis Asbury Press, 1987.

Dickey Young, Pamela. *Feminist Theology/ Christian Theology: In Search of Method*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Fortress Press, 1990.

Domínguez Roberto. *Pioneros de Pentecostés Norteamérica y las Antillas, tercera edición*. Barcelona, España: CLIE, 1990.

Fabella, Virginia y R.S. Sugirtharajah. *Diccionario de Teologías del Tercer Mundo*. Navarra, España: Verbo Divino, 2002.

Floristán, Casiano. *Teología Práctica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

González, Justo L. *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1990.

Holifield, E. Brooks. *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1983.

Hollenweger, Walter. *El Pentecostalismo: Historia y Doctrinas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial La Aurora, 1976.

Horton, Stanley. Editor. *Teología Sistemática: Una Perspectiva Pentecostal* (Edición Ampliada). Miami, Florida: Editorial Vida, 1996.

Isasi-Díaz, Ada María. "Mujeristas, A Name of Our Own." In *Yearning to Breathe Free: Liberation Theologies in the United States*. Eds. Mar Peter-Raoul, Linda Rennie Forcey, and Robert Frederick Hunter, Jr. Maryknoll, New York: Orbis, 1990.

_____. *En la lucha-In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology*. Minneapolis: Fortress, 1993.

_____. *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century*. Maryknoll: Orbis Books, 1996.

Isasi-Díaz, Ada María, and Yolanda Tarango. *Hispanic Women, Prophetic Voice in the Church*. San Francisco: Harper and Row, 1988.

Kung, Hans. *La Iglesia*. Vol. 113. Barcelona: Editorial Herder, 1984.

Las Campañas Evangelísticas de T.L. Osborn (1950-1951 y la "pentecostalización" del protestantismo puertorriqueño (unpublished), Dr. Helen Santiago. (Trujillo Alto, Puerto Rico 2005, 1-4.

López Darío. *Pentecostalismo y Transformación Social*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Kairos, 2000.

_____. *El Nuevo Rostro del Pentecostalismo Latinoamericano*. Lima, Perú: Ediciones Puma, 2002.

_____. *La Misión Libertadora de Jesús*. 2da. Edición ,Lima Perú: Ediciones Puma, 2004.

López Sierra, Héctor. *Teorías Organizacionales y Dinámicas Religioso-Eclesiales: Acercamiento Transdisciplinario*. San Juan, Puerto Rico:Ediciones SITUM, Inc. 2006.

Nuevo Diccionario de Pastoral. Dirigido por Casiano Floristán, Madrid: San Pablo, 2003.

Dickey Young. *Feminist Theology, Christian Theology: In search of a Method*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Fortress Press, 1990.

Rodríguez, José David. *Introducción a la Teología*. Mejico: Publicaciones El Faro, 2002.

Rodríguez Sánchez, Jesús. *Imágenes del Cuidado Pastoral y su influencia en la calidad del cuidado: Un análisis Transdisciplinario*. Hato Rey, Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas, 2006.

_____. "The Emerging Field of Pastoral Theology in Puerto Rico", (Lecture) San Juan, 2007.

Radford Ruether, Rosemary. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1983.

Schussler Fiorenza. Elizabeth, *Los Caminos de la Sabiduría*. España: Sal Tarrae, 2004.

_____. *In Memory of Her*. Norwich, UK: SCM Press, 1983.

Solivan, Samuel. *Modelo Eclesiológico*. Conferencia presentada en El Segundo Foro: La Iglesia Puertorriqueña: Retos, desafíos y oportunidades. Arecibo, Puerto Rico: Pensando en Voz Alta: Programa Radial Redentor 104, 5 de Octubre de 2002.

_____. *Desafíos Teológicos Contemporáneos para la Iglesia del Siglo XXI: Una Perspectiva Pentecostal*. Seminario Teológico Auspiciado por el Colegio Bíblico Pentecostal. Trujillo Alto, PR: Noviembre 21-23, 2002.

_____. *The Spirit, Pathos and Liberation: Toward a Hispanic Pentecostal Theology*. Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, 14. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998.

Tamez, Elsa. "Women's Rereading of the Bible." In *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*. Ed. Virginia Fabella and Mercy Amba Oduyoye. Maryknoll, New York: Orbis, 1988.

_____. "Quetzalcoatl Challenges the Christian Bible." *Journal of Hispanic/Latino Theology* 4 (May 1997) 5-20.

_____, ed. *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Maryknoll, New York: Orbis, 1989.

Thistlethwaite, Susan. *Sex, Race, and God: Christian Feminism in Black and White*. New York: Crossroad, 1989.

Villa, José, Editor. *El Espíritu Santo y la Iglesia*, Scripta Theologica 30 (1998): 803-860.

Villafaña, Edwin. *El Espíritu Liberador: Hacia una Ética Social Pentecostal Hispanoamericana*, Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación y Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

Williams, Delores S. *Sisters in the Wilderness: the Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001.

Wolski Conn, Joann. *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*, second edition. New York: Paulist Press, 1986.

CAPITULO 14

Hispanos y el Islam en los Estados Unidos: Su historia y diversas experiencias Victor Hugo Cuartas, D.Min.; Ph.D. (Candidato)

Introducción

El objetivo de este capítulo es describir y analizar la historia y los antecedentes del Islam en los Estados Unidos y las diversas experiencias de los musulmanes hispanos, así como el fondo de los hispanos en este contexto, con el fin de comprender mejor el proceso de la conversión religiosa entre musulmanes hispanos en los Estados Unidos. Otro aspecto importante a tener en cuenta en el proceso dinámico de la conversión es el desarrollo de las organizaciones islámicas y su papel en el proceso de conversión entre las minorías étnicas.¹

Este capítulo trata los siguientes temas: el contexto y los antecedentes del Islam en los Estados Unidos; las conversiones de los hispanos al Islam; las razones sobresalientes para la conversión; los aspectos más atractivos del Islam; el papel de los conversos en la toma de decisiones; y el papel de las organizaciones musulmanas hispanos en el proceso de socialización.

1 Vea Poston 1992; McCloud 1995; Haddad 1998, 1999; Esposito 1998, 1999a, 1999b; Nyang 1999; Curtis IV 2006, 2009, 2010; El Kacimi 2008; Simmons 2008; Campo 2009; Ahmed 2010; Capet 2010; GhaneaBassiri 2010; Klein 2010; Bowen 2011. Para organizaciones musulmanas en los Estados Unidos, vea Haddad & Smith 1993; Kepel 1997; Esposito 1999a.

El trasfondo histórico es uno de los lentes que este investigador utiliza para analizar la dinámica de la conversión religiosa entre los hispanos. Además, es fundamental analizar la dinámica de la inmigración entre los musulmanes y los hispanos. ¿Cómo estas dos comunidades de inmigrantes empiezan a interactuar en sus barrios? El propósito de este capítulo no es para describir la historia completa del Islam y de los hispanos en los Estados Unidos, sino para ofrecer una introducción de cómo el Islam comenzó y cómo afro musulmanes estadounidenses contribuyeron a la pronta conversión de algunos hispanos en los Estados Unidos.

La Ley de Inmigración de 1965, junto con el movimiento de derechos civiles, y el surgimiento de avivamiento religioso en los Estados Unidos fueron cruciales para facilitar más abiertamente la práctica del Islam entre los inmigrantes. En este capítulo se destaca el hecho que los cambios en las regulaciones de inmigración y estos movimientos sociales entre los años 1960 y 1970 creó un ambiente positivo para la interacción activa entre los musulmanes de varios países, los afroamericanos y los hispanos.

La primera parte del capítulo describe los antecedentes y la historia del Islam en los Estados Unidos. La segunda parte incluye la historia y los antecedentes de los hispanos en los Estados Unidos. A continuación, el capítulo describe y analiza la dinámica de la conversión de los musulmanes hispanos, presentando los métodos, conclusiones y generalizaciones de un estudio empírico entre los musulmanes hispanos en el área metropolitana en Washington, DC. El capítulo concluye con una discusión sobre algunas teorías útiles, como la modernidad y modernidades múltiples para explicar los hallazgos.

1. Historia y antecedentes del Islam en los Estados Unidos

La historia de los musulmanes y el Islam en Estados Unidos es muy dinámica. “La historia del Islam en el mundo contemporáneo, como en gran parte de la historia, sigue siendo uno de cambio dinámico. Las sociedades musulmanas han sufrido los efectos de un cambio rápido y con ella los retos en el desarrollo religioso, político y económico. Musulmanes continúan lidiando con la relación entre el presente y el futuro con el pasado” (Esposito 1999b:690).

Los musulmanes de diferentes países han emigrado a los Estados Unidos a lo largo de los años. Los musulmanes en los Estados Unidos provienen de diferentes orígenes, y son uno de los grupos religiosos más racialmente diverso en los Estados Unidos. “Los resultados arrojan luz sobre uno de los más diversos grupos religiosos en los Estados Unidos, lo que refleja la diversidad económica, racial y política dentro de la propia América (Gallup 2009:1).

Uno de los retos para los inmigrantes en general es mantener su identidad mientras abrazan nuevas culturas y sociedades.” Esta identidad ha dado forma a varias generaciones generales de europeos y estadounidenses a través de la caldera de dos guerras mundiales. Se ha celebrado en la literatura, el arte, la música y la danza” (Haddad, 1999:611).

Inmigrantes musulmanes también se han plasmado en sus países de origen por eventos y puntos de vista específicos de su generación. Muchos inmigrantes musulmanes adultos “tienen una identidad distintiva preformada, no sólo de su tribu, pueblo o ciudad, sino también una identidad nacional inculcada

por las escuelas y las instituciones del Estado de los que emigraron”(Haddad 1999:611).

1.1 Islam en los Estados Unidos desde la era pre-colombina hasta el siglo diecinueve

Los estudiosos tienen diferentes opiniones con respecto a la fecha exacta del primer encuentro del Islam con el Nuevo Mundo. Sin embargo, Nyang (1999) afirma que un explorador musulmán de Malí en África noroccidental nombrado Mansa Abu Bakr visitó la región del Golfo de México en 1312.²

La expedición de Bakr fue documentado por el historiador musulmán Al- Omari. Nyang también hace referencia a la investigación de Leo Wiener para fundamentar la excursión de Bakr al Nuevo Mundo. Wiener documenta similares patrones etnolingüísticos de comportamiento entre los africanos occidentales y los nativos americanos del Golfo de México (Nyang 1999:12).

Desde la década de 1880 hasta 1914, varios miles de musulmanes emigraron a los Estados Unidos, en su mayoría con fines financieros, de las zonas árabes del Imperio Otomano, y de los países del sur de Asia como Pakistán y la India. Según Curtis IV (2009), los inmigrantes musulmanes no establecieron asentamientos distintos, y posiblemente fueron asimilados en la sociedad en general (Curtis IV 2009:119). Además, muchos esclavos llevados para la América colonial desde África eran musulmanes; se estima que del 15 al 30 por ciento de los esclavos africanos eran musulmanes (Hill & Lippy 2005:394).

² Hay una serie de historias místicas sobre los exploradores musulmanes que comerciaban con los nativos americanos, pero hay poca evidencia sólida que no sea una fuente árabe para validar la afirmación de que el gobernante de Malí, Mansa Abu Bakr ii viajó desde la región de Senegambia de la costa africana a través del Atlántico para llegar al Golfo de México en 1312(Simmons 2008:258.

Uno de los primeros relatos históricos de un musulmán en los Estados Unidos se remonta a la expedición de Narváez en 1527, una exploración temprana de lo que hoy es Arizona y Nuevo México por los españoles. “Estevanico de Azamor, un esclavo de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, fue una bereber musulmán, originario de Marruecos, Norte de África” (El Kacimi 2008:19).

Estevanico Dorantes fue criado en un hogar musulmán.³ Sin embargo, fue capturado en 1513 y esclavizado por los portugueses y obligado a convertirse al cristianismo. No hay evidencia fuerte para afirmar que Estevanico practicaba abiertamente el cristianismo. Carrera Capet (2010) informa que Estevanico luego fue a explorar las regiones de lo que hoy es Nuevo México y Arizona, antes de su muerte a manos de los nativos americanos Zuni Pueblos (Capet 2010:549 a 550).

1.2 Islam en el siglo veinte

Los musulmanes en los Estados Unidos experimentaron cambios significativos durante el siglo XX.⁴ Las dificultades económicas durante el siglo XIX impidieron muchos inmigrantes musulmanes de tener éxito financieramente. Por lo tanto, muchos inmigrantes musulmanes decidieron establecerse en los Estados Unidos, particularmente en el Medio Oeste en lugares como Dearborn, Michigan; Quincy, Massachusetts; y también Ross, Dakota del Norte. Inmigrantes musulmanes comenzaron a llegar en números pequeños a finales del siglo XIX y principios del siglo XX y continuó el aumento a lo

³ A pesar de que la figura histórica de Estevanico queda en tela de juicio, simboliza la posible presencia de exploradores y colonos musulmanes de la península ibérica (Curtis IV 2009:5). Para más información acerca de Estevanico, vea también Curtis IV 2010:172-173.

⁴ Vea Haddad & Lummis 1987; Haddad & Smith 1993; Haddad 1998; Curtis IV 2006, 2010; Bowen 2011.

largo de la primera mitad del siglo, “aventureros” que llegaron a ser atraídos hacia el Nuevo Mundo por sus oportunidades económicas (Haddad & Smith, 1993:11).

El siglo XX fue testigo de varios acontecimientos favorables para los musulmanes en los Estados Unidos desde una perspectiva demográfica. Haddad dice que en la última mitad del siglo XX, el número de musulmanes en los Estados Unidos aumentó considerablemente en varias olas debido a la inmigración, la procreación, y la conversión (Haddad, 1998:88). Por lo tanto, la migración juega un papel importante en el avance del Islam en el siglo XX.⁵

Según Haddad y Lummis (1987), la migración de los musulmanes en Estados Unidos tuvo lugar por medio de las siguientes cinco maneras:

1. La primera oleada de 1875 a 1912. Esta ola de inmigrantes “consistía mayormente de hombres árabes jóvenes sin educación y no calificados de las zonas rurales de lo que hoy constituye Siria, Jordania, Palestina y el Líbano, entonces bajo dominio otomano” (Haddad y Lummis 1987:14). Hubo algunos cristianos y musulmanes entre los inmigrantes. La mayoría de los inmigrantes llegaron con el propósito de mejorar su situación económica, pero tenían dificultades para encontrar empleo. Algunos tuvieron que trabajar en fábricas o emprenderse como pequeños comerciantes. Otros fueron obligados a regresar a su país de origen debido a los desafíos de aprender un nuevo idioma y las dificultades en la adaptación. En su mayor parte, se establecieron en el este de Estados Unidos, el Medio Oeste, y a lo largo de la costa del Pacífico (Smith 2004:1).

⁵ Veá Haddad 1998; Haniff 2003; Smith 2004.

2. La segunda ola de 1918 a 1922. Después de la conclusión de la Primera Guerra Mundial, los inmigrantes de las zonas urbanas en países como Libia decidieron emigrar al Occidente por razones políticas y económicas. “La mayoría eran parientes, amigos y conocidos de los primeros inmigrantes” (Haddad y Lummis 1987:14).

Las leyes restrictivas regulaban el número de inmigrantes que se les permitió entrar a los Estados Unidos, dando preferencia a los familiares de los antiguos inmigrantes (Haddad, 1998:89). Más tarde, en 1924, una nueva ley de inmigración de Estados Unidos controlaba el número de inmigrantes mediante la institución de los orígenes en el sistema nacional de cuotas. Inmigración fue limitado en función del origen nacional de la población nacida en el extranjero de los Estados Unidos en 1890, y más tarde se cambió en 1920 (Smith 2004:2).

3. La tercera ola de 1930 a 1938. Debido a las regulaciones restrictivas durante estos años, el movimiento de los musulmanes a los Estados Unidos era muy limitado. Sólo los familiares de antiguos inmigrantes se les permitió emigrar. Muchos inmigrantes y familias musulmanas experimentaron retos y dificultades debido a estas regulaciones.

4. La Cuarta Ola de 1947 a 1960. Hubo un aumento considerable en el número de inmigrantes musulmanes, y no sólo de los países del Oriente Medio. Esta ola también incluyó inmigrantes de India, Pakistán, Europa del Este y la Unión Soviética. Algunos de los inmigrantes dejaron sus países de origen debido a razones políticas. Muchas familias musulmanas solicitaron asilo para escapar de la persecución política.

5. La quinta ola de 1967 hasta la actualidad. Los inmigrantes musulmanes de diferentes países han elegido venir a los Estados Unidos por varias razones. Algunas de las principales razones para emigrar son los temas económicos, educativos, y sobre todo políticos. “Muchos de los que han llegado procedentes de Pakistán y el mundo árabe desde mediados del siglo han sido profesionales educados. Más recientemente grupos de trabajadores semi calificados han venido de Pakistán, Yemen, Líbano e Irán” (Haddad y Lummis 1987:14). Esta tendencia significativa de la inmigración musulmana continuará debido a la inestabilidad en algunos países de Oriente Medio y Norte de África, como Libia y Egipto.

Concuerdo con Curtis IV, que establece que “la Ley de Inmigración de 1965, el movimiento de los Derechos Civiles (1955-1968) y el surgimiento de avivamiento religioso en los Estados Unidos (1.965-1.970) fue crucial para facilitar la expresión más abierta y la práctica de Islam entre las minorías étnicas y los inmigrantes”(Curtis IV 2010:261). Por otra parte, se argumenta que los cambios en las regulaciones de inmigración y estos movimientos sociales entre los años 1960 y 1970 crearon un ambiente favorable para la interacción activa entre los diversos grupos étnicos de diferentes religiones y orígenes en los barrios y el mercado.

Como resultado de estos cambios en la ley de inmigración, muchos inmigrantes musulmanes vinieron a los Estados Unidos para establecerse y contribuir en el desarrollo de los Estados Unidos, y para obtener una educación superior y la formación técnica avanzada para oportunidades de trabajo particulares (Haddad, 1998:89). Esta apertura de puertas a la inmigración

no sólo facilitó el aumento de los musulmanes en el país, sino que también llevó a la creación de varias organizaciones musulmanas y la construcción de mezquitas en varios estados.

1.3 Islam en la era pos septiembre 11, 2001

Los acontecimientos y las consecuencias de los varios ataques el 11 de septiembre de 2001, incluyendo a las Torres Gemelas del World Trade Center en Nueva York, transformaron significativamente la presencia del Islam en los Estados Unidos. Pocas horas después de los ataques, se informó una erupción sin precedentes de incidentes intolerables sobre los musulmanes y los árabes, junto con los de la religión sij, los asiáticos del sur y otras personas que parecían ser de ascendencia del Medio Oriente, en la forma de la discriminación, el acoso, la discriminación racial y religiosa (Peek 2005:230).

Los musulmanes en los Estados Unidos experimentaron grandes desafíos. La Patriot Act (Ley Patriota), aprobada en octubre de 2001, dio como resultado el redondeo de unos 1.200 árabes, personas del Sur de Asia, y hombres musulmanes bajo sospecha de posibles vínculos con el terrorismo. Los nombres de los detenidos no fueron publicados, y ni siquiera se les permitió el acceso a un abogado, y por lo tanto permanecieron en la cárcel sin ser acusado de un crimen (Curtis IV 2009:100).

Uno de los principales desafíos que enfrentan los musulmanes en los Estados Unidos, tanto nativos como inmigrantes, es permanecer activo como ciudadanos de Estados Unidos sin perder su patrimonio y la cultura islámica.⁶ La dificultad para los musulmanes negros será la posibilidad de la plena integra-

⁶ Veá Esposito 1998, 2011; Haddad 1998; Smith 2009; Haniff 2003; Curtis IV 2009, 2010.

ción en el orden social y político de Estados Unidos (Simmons 2008:275). Otro de los retos dentro de la comunidad musulmana se centra en las tensiones actuales y las relaciones intergrupales entre los musulmanes inmigrantes y los nativos convertidos.

A pesar de todas las dificultades y desafíos después del 11 de septiembre, “los musulmanes estadounidenses de todos los orígenes raciales y étnicos, sus organizaciones e instituciones se convirtieron en actores visibles en la vida pública estadounidense a un mayor grado que antes” (Curtis IV 2010:506). Después de los ataques terroristas, los musulmanes estadounidenses surgieron en una posición social muy diferente a la que tenían antes de los ataques. Los musulmanes en los Estados Unidos hoy en día representan diversos movimientos e identidades: inmigrantes y autóctonos, sunitas y chiitas, conservadores y liberales, ortodoxas y heterodoxas (Smith 2004:1).

Esta primera sección ha descrito varios períodos en la historia del Islam en los Estados Unidos y el papel de la inmigración. La siguiente sección discutirá la historia y los antecedentes de los hispanos en los Estados Unidos como la minoría más grande, mirando a la afiliación religiosa y la influencia de la Nación del Islam en algunas de las conversiones de las minorías étnicas.

2. Hispanos en los Estados Unidos: la minoría más grande

Los hispanos se han convertido en la minoría más grande de Estados Unidos. Según el Pew Hispanic Center (Centro Pew Hispano) (2008), “La población hispana, que ahora es el grupo minoritario más grande del país, se triplicará en tamaño y representará la mayor parte del crecimiento de la población de

la nación desde 2005 hasta 2050. Los hispanos constituirán el 29% de los EE.UU. de la población en 2050, frente al 14 % en 2005” (APS 2008:i). Los cinco mayores estados de población hispana son California, Texas, Florida, Nueva York e Illinois.⁷

Se ha producido un cambio notable en lo que respecta a la población hispana en los Estados Unidos. En 1900, cuando la población de Estados Unidos era de 76 millones, había un estimado de 500,000 hispanos. La Oficina del Censo estima que entre los años 2030 y 2050, la contribución hispana al crecimiento de la nación será el 57 por ciento. Así, en 2050, una cuarta parte de la población será de ascendencia hispana. Este cambio demográfico es impulsado principalmente por la inmigración procedente de los países latinoamericanos.

Según el informe de la Pew Hispanic Center en el 2012, las mayores poblaciones hispanas se encuentran generalmente en Los Ángeles y Nueva York. En Los Ángeles, los hispanos representan el 45 % de los residentes de la zona. En el área metropolitana de Nueva York, los hispanos representan alrededor de uno de cada cuatro (24 %) de todos los residentes (APS 2012:4). Además, más de seis de cada diez hispanos en los Estados Unidos nacieron en los EE.UU.

Estadísticas basadas en el Censo del 2010 reportaron 50.5 millones de hispanos en los Estados Unidos, un aumento del 43 por ciento desde el Censo del 2000. Estas cifras no incluyen los aproximadamente 12 millones de inmigrantes indocumentados procedentes de países de América Latina. Los Estados Unidos tiene la segunda mayor población hispana en el mundo. La población hispana mas grande está en México, con aproxi-

⁷ Para más detalles sobre fuentes adicionales relacionados a hispanos y latinos en los Estados Unidos, vea Cuartas, V., 2009 “Empowering Hispanic Leaders” y Cuartas V., 2010 “Capacitando Líderes Hispanos.”

madamente 115 millones de hispanos. Seis de los diez primeros países de emigrantes a los Estados Unidos se encuentran en América Latina. Los diez primeros países de emigrantes en 2006 fueron México, República Popular de China, Filipinas, la India, Cuba, Colombia, la República Dominicana, El Salvador, Vietnam, y Jamaica. Esta representación de diferentes nacionalidades de América Latina presenta una gran diversidad en términos de cultura, modismos y expresiones religiosas.

Por otra parte, se ha producido un aumento en la concentración de los hispanos en las áreas metropolitanas. Alrededor de la mitad (45 %) de la población hispana en los Estados Unidos viven en sólo 10 áreas metropolitanas, de acuerdo con una encuesta realizada en 2010 por el Pew Hispanic Center (PHC 2012:1). El área metropolitana de Washington, que incluye partes de los estados de Maryland y Virginia, es la duodécima área metropolitana más grande en términos de población hispana en los Estados Unidos. Ésta es el área geográfica en la que estoy llevando a cabo esta investigación. Por lo tanto, voy a ampliar más adelante en la demografía de esta área.

La contribución de los hispanos en el mundo religioso de los Estados Unidos es muy significativo. El Pew Hispanic Center y el Foro Pew sobre Religión y Vida Pública publicaron un estudio exhaustivo sobre las religiones hispanas en los Estados Unidos. Este estudio sugiere que “los hispanos están transformando el paisaje religioso de las naciones, especialmente la Iglesia Católica, no sólo debido a su creciente número, sino también porque están practicando una forma distintiva del cristianismo” (APS 2007:1).

Sin embargo, este estudio realizado por el Pew Hispanic Center no contiene datos para el análisis en lo que respecta a

la conversión por los hispanos o afiliación con el Islam. Por lo tanto, sostengo que existe la necesidad de realizar más investigaciones sobre la dinámica de la participación religiosa en diferentes religiones entre los hispanos.

2.1 Afiliación religiosa de hispanos en los Estados Unidos

De La Torre afirma que “los hispanos están trayendo transformación de las comunidades religiosas en los Estados Unidos, y también que estas comunidades religiosas están trayendo cambio a los hispanos” (De La Torre 2009:xx). El Pew Hispanic Center (2007) hizo un estudio integral de la religión entre los hispanos en los Estados Unidos que muestra que los hispanos expresan un mayor compromiso con la religión (68 por ciento) que la población general de los Estados Unidos (60 por ciento). Nueve de cada diez hispanos se identifican con una religión específica (APS 2007:1-4).

El estudio por Pew Hispanic Center revela que casi un tercio de todos los católicos en los Estados Unidos ahora son hispanos. El estudio proyecta que el porcentaje de Latinos continuará en aumento. Además, más de la mitad de los católicos hispanos se identifican como carismáticos, en comparación con sólo un octavo de los católicos no hispanos. De la misma manera, el movimiento “renovadora” es muy influyente entre los protestantes hispanos. Más de la mitad de los hispanos en este grupo se identifican con la religión pentecostal, en comparación con casi una quinta parte de los protestantes no hispanos. Muchos hispanos que se están uniendo a las iglesias evangélicas son convertidos de la iglesia Católica (APS 2007:1).

De acuerdo con una encuesta nacional en el año 2000 por la Hispanic Churches in American Public Life (HCAPL)⁸, la afiliación religiosa de hispanos en los Estados Unidos es como sigue (Espinosa et al., 2003:14-15):

- ✦ El 70 por ciento de los latinos son católicos, que representa 29 millones de latinos católicos en los Estados Unidos (en comparación con 22 millones de blancos, protestantes tradicionales).
- ✦ 23 por ciento de los latinos son protestantes u “otro cristiano” (incluidos los Testigos de Jehová y los Mormones). Eso representa 9,5 millones de personas.
- ✦ 85 por ciento de todos los estadounidenses latinos protestantes se identifican como evangélicos o pentecostales. Eso representa 6,2 millones de personas.
- ✦ 37 por ciento de la población latina en Estados Unidos (14,2 millones) se auto identifica como “nacido de nuevo” o evangélica. Esta cifra incluye los carismáticos católicos, que constituyen 22 por ciento de los estadounidenses latinos católicos.
- ✦ 26 por ciento, o 7,6 millones, de todos los católicos latinos se identifican como nacido de nuevo.

⁸ Para más información sobre esta encuesta, vea Espinosa et al., 2003. La encuesta nacional de la HCAPL sostuvo diez revisiones en un período de cuatro meses. Dieciocho eruditos contribuyeron en la construcción del formato y las preguntas: Virgilio Elizondo, Jesse Miranda, Gastón Espinosa, Harry Pachon, Rudy de la Garza, Jongho Lee, Daisy Machado, Milagros Peña, Louis DeSipio, Allen Hertzke, David Leege, María Elena González, Donald Miller, Wade Clark Roof, Dean Hoge, Edwin Hernández, Samuel Pagán, y Elizabeth Conde-Frazier.

- ✦ 1 por ciento de los latinos se identifican con una religión mundial, como el budismo, el islam o el judaísmo.
- ✦ 0,37 por ciento de todos los latinos son ateos o agnósticos.

A pesar de las sorprendentes porcentajes de protestantes latinos, la gran mayoría de los hispanos en Estados Unidos, el 70 por ciento, son católicos, haciendo de la Iglesia Católica el símbolo más reconocible de la religión latina. En 2005, había aproximadamente 29 millones de católicos latinos en los Estados Unidos (Murray nd:1). Sin embargo, la reciente inmigración de hispanos de diferentes trasfondos religiosos y varias generaciones están añadiendo nuevas dinámicas al panorama religioso en Estados Unidos.⁹

El número de hispanos católicos en Estados Unidos ha disminuido en las últimas tres décadas. Según Greeley (1997), “la población católica en los Estados Unidos de origen hispana en los principios de los años 70 fue del 78 %. A mediados de la década de 1990 ese porcentaje se había reducido al 67 %. Greeley estima que la tasa de desertión es de aproximadamente 60 mil personas por año” (Greeley 1997:1).¹⁰

De acuerdo con el Instituto de Estudios Latinos, la población hispana en 2002 se dividió en 70 % católicos, 23 % protestantes, 6 % sin una preferencia religiosa / otros, y el 1%

⁹ Para estudios sobre las experiencias religiosas de los hispanos, vea Caf-ferty, y McCready 1985; Abalos 1986; Diaz-Stevens y Stevens-Arroyo 1998; Weyr 1988; Avalos 2004; Espinosa et al. 2005; De La Torre 2009.

¹⁰ Vea Greeley 1988, 1997.

a practicaba una religión mundial que no sea el cristianismo. “Los hispanos están transformando el panorama religioso de la nación, ya que están practicando una forma distintiva del cristianismo” (APS 2007:1).

El crecimiento rápido de la población hispana en los últimos 30 años ha creado un cambio significativo en la composición de la Iglesia Católica en los Estados Unidos. Los estudios demuestran que mientras sólo el 12 por ciento de los católicos estadounidenses eran latinos en 1970, hoy en día ese número se estima por los obispos católicos de Estados Unidos a 40 por ciento. Durante ese mismo período, sin embargo, el porcentaje de latinos en Estados Unidos que se consideran católicos ha disminuido.¹¹

En la actualidad existe una tendencia en la conversión del catolicismo hacia protestantismo evangélico en los Estados Unidos, y especialmente a las congregaciones pentecostales y la Renovación Carismática Católica.¹² Esta tendencia evidentemente muestra que mientras el catolicismo sigue siendo la religión principal entre los inmigrantes hispanos, ya no tiene el monopolio religioso (Althoff 2007:6). Algunos estudiosos han realizado investigaciones en los Estados Unidos el pentecostalismo y movimientos católicos carismáticos (Díaz - Stevens y Stevens - Arroyo 1998; Wilson & Miranda 2002;

11 The Institute for Latino Studies se encuentra en University of Notre Dame en Indiana.

12 Para los estudios sobre conversiones del catolicismo al pentecostalismo evangélico, vea también Díaz-Stevens y Stevens-Arroyo 1998; Avalos 2004; Portes y Rumbaut 2006; Gooren 2007, 2010b. Para congregaciones pentecostales y la renovación carismática católica, vea Wellmeier 1998; Portes y Rumbaut 2006; Roof y Manning 1994.

Espinosa et al., 2005).¹³ Sin embargo, sostengo que hay una necesidad de investigar más sobre la experiencia de los hispanos con otras religiones también. Las experiencias de la conversión de los hispanos del catolicismo y el protestantismo al Islam, por ejemplo, van a arrojar nueva luz en los estudios de la conversión religiosa de las minorías étnicas.

En cuanto a la asimilación de los hispanos en los Estados Unidos, Huntington (s.f.) afirma que los latinos no se asimilan en la forma en que inmigrantes anteriores lo hicieron (Murray s.f.;5).¹⁴ Sin embargo, estudiosos como Espinosa (2003) están de acuerdo con Huntington. Espinosa afirma que la inmigración latina a Estados Unidos es fundamentalmente diferente de olas anteriores. “El hecho de que compartimos una frontera con México significa que la inmigración latina debe considerarse muy diferente. Sin embargo, la idea de que los latinos puedan entrar y asimilar completamente como los grupos étnicos irlandeses u otros es algo problemático” (Murray s.f.;5).

2.2 Hispanos en la área metropolitana de Washington, D.C.

La población hispana en el área metropolitana de Washington, DC está creciendo (Oficina del Censo de 2010, la Pew Hispanic Center, 2008, 2011). Hay más de 750.000 hispanos en el área metropolitana de Washington, DC, que incluye partes de Virginia y Maryland. Salvadoreños constituyen la nacionalidad más grande, creciendo un 152 % desde 2000, y que

¹³ Para estadísticas sobre afiliación de religión en los Estados Unidos, vea Espinosa et al. 2005; Althoff 2007.

¹⁴ El concepto de asimilación en la sociología tiene que ver con la mezcla o fusión de los grupos étnicos minoritarios en la sociedad dominante. Costumbres nuevas y diferentes se adquieren a través del contacto y la comunicación. El proceso de asimilación provoca cambios graduales. Vea Smith 2003; Waters y Jiménez 2005.

comprende el 33,7 de la población hispana (APS 2011:4, 6, US Census Bureau 2011).¹⁵ Los puertorriqueños son el grupo más numeroso de origen hispano en Filadelfia, Pensilvania / Nueva Jersey, el número 24 en la lista de cantidad de hispanos en áreas metropolitanas, que constituyen más de la mitad (53 %) de todos los hispanos ahí (APS 2012:4).

Además, la diversidad de los hispanos en esta área es significativa. Hay mexicanos, puertorriqueños, cubanos, dominicanos, guatemaltecos, y otros de América del Sur. Esta zona es el corazón de la nación. La capital de la nación se encuentra en esta zona, y este hecho trae dinámicas interesantes en cuanto a la inmigración, y la diversidad religiosa y étnica. Por lo tanto, los conversos de esta área proveen aspectos interesantes para los estudios de conversión.

Hay una tendencia de ver los hispanos en los Estados Unidos como algún tipo de grupo monolítico. Este no es el caso. Según De la Torre (2009), “Los hispanos representan una población muy diversa. Algunos de ellos son blancos, algunos indígenas, otros negros, y la mayoría en algún punto intermedio. Son un mestizaje (mezcla) de las culturas, razas y etnias” (De La Torre 2009:xv). Además, los hispanos representan todos los colores del arco iris humano de la pigmentación de la piel, que viene de una multitud de orígenes culturales y étnicos (De La Torre 2009:xv). Mi argumento es que la diversidad entre los hispanos facilita la interacción con otros grupos étnicos en los Estados Unidos. Además, ayuda a preguntar acerca de otras religiones.

15 Para un trasfondo demográfico del área metropolitana de Washington, DC, vea Manning 1998; CRA Report 2001; Suro 2002; Cary 2003; Singer 2003; PHC 2008, 2011, 2012; Cristian 2009; De La Torre 2009; State and Metropolitan Data book 2010; U.S. Census Bureau 2011. Para estadísticas sobre hispanos en Virginia, vea Cuartas 2009 and 2010.

Estas interacciones se produjeron en varias ciudades de los Estados Unidos, particularmente en el área metropolitana de Washington, DC durante la mitad del siglo XX. Mientras que los individuos de la pequeña población hispana en ese momento asumieron roles de liderazgo y comenzaron a organizarse como comunidad, también colaboraron con líderes activistas comunitarios afro-americanos. Vivir al lado unos de los otros en una ciudad que, al igual que otras grandes ciudades de Estados Unidos, estaba experimentando un período de decadencia económica y física, los residentes comenzaron a organizar comisiones de barrio y agencias de servicios (Cadaval 2003:236-237).¹⁶

El movimiento por los derechos civiles entre los años 1960 y 1970 fue significativa, ya que reunió a diferentes grupos étnicos para luchar por una causa común. Los eventos traumáticos como el asesinato de Martin Luther King y las revueltas raciales consiguientes en Newark, Washington DC y Chicago subrayaron las desigualdades sociales y económicas en los Estados Unidos (Cadaval 2003:236). Aquí se encontraron los hispanos, las personas procedentes de países del Oriente Medio, y los afroamericanos marchando juntos por un objetivo común.¹⁷

Los inmigrantes comenzaron a luchar por la justicia en defensa de sus derechos civiles. “Los latinos, en especial en Washington, adoptaron los objetivos del movimiento de derechos civiles: Los cubanos gritaban por sus derechos como refugiados. Los mexicanos pudieron luchar porque su tierra se

¹⁶ Cadaval (2003) condujo una investigación etnográfica en los distritos Adams-Morgan y Mount Pleasant en el área de Washington, D.C. Para más detalles, vea Cadaval 1989.

¹⁷ Para ver la parte de hispano americanos en el movimiento de derechos civiles, vea Espinosa et al. 2005. De acuerdo con Espinosa, César Chávez y Reies López fueron muy influyente en la lucha por justicia social. Chávez fue inspirado por Martin Luther King, Jr. el movimiento de derechos civiles.

les había quitado, pero luego los colombianos y dominicanos se quedaban sin ningún derecho para reclamar. El reverendo Welty, un colombiano, organizó una reunión en el Centro Wilson para que las personas pudieran reunirse y compartir acerca de sus luchas y valores” Cadaval 2003:237).

Por lo tanto, el lenguaje no era la única cosa en común. El hecho de que los inmigrantes de diferentes países luchaban con los mismos problemas les dio un sentido de unidad, de empoderamiento, y propósito.

Según Cadaval (2003), “la lucha por los derechos civiles se convirtió en un proceso de auto - codificación intensa. Por ejemplo, los afroamericanos desarrollaron un nuevo estilo y una conciencia política basada en el lema “negro es hermoso”. Mexicano-americanos identificados con La Raza (el concepto de raíces mestizas) en honor a su herencia indígena a menudo reprimido o negado. Los inmigrantes hispanos que llegaron más tarde no necesariamente tenían la conciencia de un afro-americano o la de un indígena. Sin embargo, ellos entendieron la necesidad de establecer una nueva autodefinición en una nueva tierra” (Cadaval 2003:237).

En consecuencia, una estética y cultura Latina surgieron en varios lugares en Washington, DC. Una sensación de hogar comenzó a remodelar y transformar el barrio. Supermercados hispanos jugaron un papel importante en el establecimiento de los barrios, ya que facilitaban no sólo la interacción entre personas de diferentes países, sino también su mejora financiera (Cadaval 2003:237).

Más tarde, se establecieron otros negocios, tales como tiendas de discos, tiendas de reparación de zapatos, cafés y res-

taurantes. Durante este tiempo, un nuevo liderazgo surgió de varias empresas y agencias de servicios sociales que respondieron a las necesidades específicas de las personas en sus comunidades. Nuevas comunidades latinas, con sus agencias sociales propias, tiendas, restaurantes y festivales se desarrollaron también en Maryland, y Virginia (Cadaval 2003:243).

Hay algunos estudiosos que hacen hincapié en la importancia de la formación de las identidades étnicas entre los hispanos en los Estados Unidos. Por ejemplo, Itzigsohn (2004) establece que “las características sociales y culturales de la vida contemporánea en los Estados Unidos crean incentivos para que los inmigrantes y los nativos latinos y latinas que se identifican con una etiqueta étnica con fines instrumentales o expresivas” (Itzigsohn (2004:197).¹⁸

Además, Itzigsohn informa que la base de pan etnicismo latino no es la devoción a la lengua española, ya que muchos latinos de segunda y tercera generación no hablan el idioma. Latinos “están fuertemente unidos a sus identidades étnicas o nacionales específicos y se unen sólo en situaciones en las que la cooperación les permite ejercer influencia política en beneficio común de las nacionalidades que participan” (Foner y Fredrickson 2004:7). Algunos inmigrantes pueden encontrar más atractivo apoyar a organizaciones sociales que son dirigidos por personas de la misma nacionalidad.

Cristian (2009) llevó a cabo un estudio amplio entre estudiantes universitarios de la Universidad George Mason en

18 La formación de pan etnicidades Latino/Latina se refiere a la aparición de diversas formas de identidades individuales y colectivas Latino/Latina y de expresiones políticas y prácticas culturales y sociales. De acuerdo a Itzigsohn, esto es el resultado de un proceso por el cual todos los grupos étnicos se ven como un todo racialmente (Itzigsohn 2004:197). Para la formación de identidades pan étnicas, vea Melville 1988; Gimenez 1992; Massey 1993; Cristian 2009.

Washington, DC. Él afirma que “como sus definiciones individuales de ser Latino iban cambiando, sus identidades culturales cambiaron, ya fuera pan-étnica o etnos-nacional. Ahora en la última etapa de su carrera universitaria, tienen un punto de vista más claramente definido de sí mismos también como su lugar dentro de la comunidad latina y sus comunidades étnico-nacional” (Cristian 2009:ii).

2.3 La Nación de Islam

La Nación del Islam (Nation of Islam, NOI) fue probablemente la organización Islámica más influyente en los Estados Unidos. El NOI fue fundada en 1930 en Detroit, Michigan por Wallace D. Fard que más tarde tomó el nombre de Farad Muhammad. La organización que el fundó fue nombrado oficialmente *The Lost-Found Nation of Islam in the Wilderness of North America*, o sea, La nación Perdida-Encontrada del Islam en el desierto de América del Norte (Haddad 1998). El NOI construyó muchas mezquitas y templos, sobre todo en zonas pobres.

Según Edward Curtis IV, la Nación del Islam fue fundada en los principios de “separatismo racial y orgullo étnico” (Curtis IV 2006:2). Este movimiento enseñó una forma diferente del Islam, apoyando a la supremacía Negra y el etiquetado de los blancos como “diablos”. A pesar de que Fard solamente permaneció en Detroit brevemente, “su movimiento tendría un impacto en todo el país” (Curtis IV 2006:2).

Patrick Bowen afirma que “el gran cambio de los afro-americanos neoyorquinos a sunnismo en las décadas de los años 1960 y 1970 con grupos como Dar ul-Islam, la Mezquita Musulmana de Malcolm, Inc., la Mezquita de la Hermandad Is-

lámica, el Partido Islámico de Norteamérica, y luego el grupo de W.D. Mohammed, fue la continuación de un proceso sutil que había sido verdaderamente en desarrollo durante muchos años anteriores” (Bowen 2011:283). Estoy de acuerdo con Bowen que es importante reconocer la influencia de otros grupos musulmanes afroamericanos, especialmente en Nueva York entre 1904 y 1954.¹⁹

2.4 Conversos afro-americanos al Islam

Las conversiones afroamericanas son históricamente más propensas que los caucásicos, particularmente en los Estados Unidos. “Los afroamericanos representan alrededor de un tercio de los cerca de 4 a 8 millones de musulmanes en los EE.UU., calculados conservadoramente en torno a 1,5 millones, y compuesta de casi el 5 por ciento de todos los afroamericanos. De acuerdo con una encuesta realizada en 2001 por los musulmanes en la American Public Square (Plaza Pública Americana), 20 por ciento de los afro-americanos musulmanes son conversos, mientras que el 80 por ciento se criaron como musulmanes. Una información más detallada sobre el Islam en la comunidad afro-americana, sin embargo, es relativamente escasa” (Armstrong 2003:1).

Instituciones islámicas se están enfocando en las minorías étnicas. La influencia que ha tenido históricamente en los afroamericanos y en el presente a todos los estadounidenses está aumentando. Una apreciación de la historia detrás de no sólo el Islam, sino también la de los afroamericanos, es importante para evaluar el atractivo de esta tradición de fe a las minorías étnicas, como los hispanos.

¹⁹ Por ejemplo, The Islamic Mission of America, The International Moslem Society, The Moorish Science Temple of America, y otros grupos de Moorish Science. Vea Turner 2003; Gómez 2005; Haddad y Smith 1993.

Algunos de los más famosos conversos afroamericanos al Islam incluyen Malcolm X, Mohammed Ali (nacido Cassius Marcellus Clay, Jr.), Andre Carson, Keith Ellison, Mike Tyson, y Shaquille O'Neal. Sin embargo, la conversión al Islam en los Estados Unidos no se ha restringido a los ciudadanos de la herencia africana. Varios líderes musulmanes proyectan que hay entre 40.000 y 75.000 conversos entre la población blanca, en su mayoría mujeres (Haddad, 1998:92).

También hay musulmanes hispanos conversos que están activamente eligiendo seguir el Islam por varias razones y motivaciones. Hay aspectos atractivos importantes también y algunas organizaciones musulmanas hispanas están jugando un papel importante en la adaptación y socialización de los nuevos conversos. Estos serán los temas que se abordan en la siguiente sección.

3. Musulmanes hispanos en los Estados Unidos

Hay varias definiciones de la conversión. Lewis Rambo, por ejemplo, define una conversión religiosa como “un proceso de cambio religioso que tiene lugar en un campo dinámico de personas, acontecimientos, ideologías, instituciones y orientaciones” (Rambo 1993:5). Henri Gooren define la conversión como un “cambio personal integral de la cosmovisión religiosa y la identidad, basada tanto en el auto informe y atribución de los demás” (Gooren 2010a:3). En este estudio, la conversión se entiende como un proceso personal dinámico y complejo de cambio religioso que por lo general implica la construcción de nuevas identidades y también la adopción y / o revisión de los nuevos valores y creencias.

El pluralismo y la diversidad religiosa que existe en los Estados Unidos están facilitando el proceso de cambio religioso.

Esa es la experiencia de algunos hispanos que están eligiendo a seguir el Islam. Según Bowen, "Latin@s han sido lenta y silenciosamente convertidos a las comunidades islámicas en los EE.UU. por lo menos desde la década de 1920" (Bowen 2010a:1). "Muchas conversiones llegaron a través del contacto con la movimientos musulmanes afroamericanos como el Ciencia Morisca, el Movimiento Ahmadía, la Nación del Islam, y los grupos sunitas afro-americanos que surgieron en la ciudad de Nueva York y Washington, DC, en décadas de los 1960 y 1970." (Bowen 2010b)

Un estudio realizado por el Pew Research Center (2007) mostró que los musulmanes hispanos representaron aproximadamente el 4 por ciento de un total de alrededor de 2,5 millones de musulmanes que viven en los Estados Unidos. Eso es aproximadamente 10.000-15.000 musulmanes hispanos (Pew Research Center 2007).

De acuerdo con la Sociedad Islámica de los Estados Unidos (ISNA), y el Consejo de Relaciones Americano-Islámicas (CAIR), hay 40.000 hispanos musulmanes en los Estados Unidos. Tan recientemente como en 2006, Ali Khan, director nacional del Consejo Musulmán Americano en Chicago, afirmó que este número se había multiplicado por cinco a 200.000. La mayoría de las estimaciones conservadoras actuales sugieren que los EE.UU. Latina / o población musulmana se sitúa entre 50.000 y 75.000 (Martínez - Vásquez 2010:2).

La mayoría de los conversos hispanos al Islam son mujeres. Sin embargo, las estadísticas sobre el número exacto de los musulmanes en general y de los conversos hispanos musulmanes son escasos y muy amplio. Una de las principales razones

es porque la oficina de censo de Estados Unidos no proporciona estadísticas sobre la religión.

Las primeras conversiones a gran escala de los hispanos al Islam se produjeron en las décadas de los años 60 y 70, cuando muchos grupos musulmanes de lengua española comenzaron a surgir y el movimiento Negro musulmana estaba en su apogeo (Galván 2008:26). Comunidades musulmanas latinas han surgido en Nueva York, Nueva Jersey, Chicago y Miami (Ramírez 1999), “a menudo a través por contactos con los musulmanes afroamericanos” (Bowen 2009b:28).

3.1 Métodos empleados para el estudio cualitativo

Los datos primarios para este estudio se extraen de las notas de campo, una encuesta demográfica y de treinta y seis entrevistas en profundidad realizado durante más de cuatro años con líderes musulmanes, y conversos en diferentes etapas, generaciones, religiones anteriores, orígenes nacionales y de género. Empleando un enfoque cualitativo, los datos se agruparon de manera adecuada y analizados en conjunto con casos seleccionados, tipologías existentes y las teorías de la conversión y de la identidad.

Llevé a cabo treinta y seis entrevistas semi estructuradas en el área metropolitana de Washington, DC y áreas alrededor de Union City, Nueva Jersey. Entrevisté a veinticinco conversos hispanos; quince mujeres y diez hombres. También entrevisté a seis imanes, y dos líderes de la comunidad musulmana de diferentes centros islámicos. Además, a fin de comprender mejor la dinámica de los musulmanes hispanos en los Estados Unidos, también entrevisté a tres musulmanes hispanos (dos hombres y una mujer) que crecieron como

musulmanes, ya que sus padres se habían convertido al Islam antes.²⁰

La edad media de los conversos era de treinta y dos. Las edades oscilaron entre los diecinueve y setenta y cuatro. La edad media cuando el individuo se convirtió en musulmán era de veintidós años. El promedio de tiempo desde su conversión era diez años. El lapso de tiempo promedio que le llevó a convertirse en musulmán era casi tres años y medio, el período de tiempo desde cuando primero se interesaron hasta su conversión. Además, el sesenta y siete por ciento de los conversos son miembros de un grupo musulmán hispana en Facebook.

La mayoría de los conversos hispanos al Islam eran mujeres. Por lo general, las mujeres estaban más dispuestas a compartir sus historias. Sin embargo, tuve la oportunidad de entrevistar a diez hombres musulmanes hispanos. Uno de los retos fue encontrar hombres musulmanes hispanos que estaban dispuestos a compartir sus historias de conversión. Tres hombres se negaron a participar en las entrevistas, pero algunos de ellos estaban dispuestos a proporcionar contactos para otras entrevistas potenciales.

Además, ha habido algunas dificultades al tratar de entrevistar a algunas mujeres musulmanas hispanas. Por ejemplo, una de las mujeres musulmanas hispanas estaba muy dispuesta a hacer la entrevista en el principio, e incluso ayudó a establecer algunas citas con otras mujeres musulmanas hispanas. Sin embargo, ella no ha respondido a mis correos electrónicos últimamente, ni ha respondido a mis llamadas telefónicas. Por lo tanto, esta entrevista se encuentra pendiente. Por el momento, no he sido capaz de entrevistar a los familiares de los

20

No hice ningún cambio a las citas de las entrevistas.

convertos, con la excepción de las parejas musulmanas hispanas casadas.

La mayoría de las entrevistas se llevaron a cabo en los centros islámicos. Algunas de las entrevistas se llevaron a cabo en lugares convenientes para los entrevistados. Además, tuve la oportunidad de entrevistar a una pareja musulmana hispana en su casa. El principal objetivo era obtener una perspectiva diferente de ellos. Él esposo creció en una familia musulmana y su esposa se convirtió al Islam (Notas de campo, 4 de febrero de 2012). En consecuencia, el conjunto de preguntas utilizadas en la entrevista con él era diferente, ya que él fue criado como musulmán.

La pareja hispana musulmana vive en una zona residencial. La casa tiene tres habitaciones y un pequeño patio trasero. La casa está situada en un barrio de clase media (Notas de campo, 25 de febrero de 2012). Tienen dos niñas que estaban jugando, ya que estábamos llevando a cabo la entrevista. Me dijeron que ellos tienen varios ejemplares del Corán en el hogar. Hablaron Inglés y Español en casa (Notas de campo, 25 de febrero de 2012).

Los datos han demostrado que las redes sociales, aprendiendo de pares observando y haciendo, academias de lengua árabe, escuelas islámicas (madrzas) y mezquitas locales desempeñan un papel primordial en la conversión religiosa. Casi ochenta y cuatro por ciento de los conversos entrevistados mencionó que su introducción al Islam fue por parte de los amigos. Los datos muestran que convertidos masculinos han sido más influenciados por amigos que los conversos femeninos. Sin embargo, los porcentajes son altos en hombres (90 %) y convertidos femeninas (79 %). Conversos también

mencionaron que se introdujeron primero en el Islam mediante la lectura de la literatura, asistiendo a mezquitas y centros islámicos, asistiendo a conferencias, y aprendiendo árabe en la universidad.²¹

Un medio de comunicación que ha jugado un papel en este proceso de conversión ha sido el internet. He encontrado evidencia inicial de este hecho en mi investigación, en particular entre la segunda generación de hispanos musulmanes, que cuenta con sesenta y tres por ciento de los conversos que entrevisté. La mayoría de ellos son bilingües, habla español e inglés, y han sido más expuestos que la primera generación al Islam a través de Internet y las redes sociales como Facebook. La mayoría de los conversos son miembros de un grupo musulmán hispano en Facebook.

Una de mis premisas es que la socialización es parte del proceso de reconstrucción de sus identidades y también sirve como un mecanismo para el desarrollo de un sentido de pertenencia. Además, el uso de Internet y el acceso a sitios web islámicos han jugado un papel importante en la exposición de los diversos grupos étnicos al Islam. Algunos de estos conversos probablemente nunca escucharon sobre el Islam antes (Peres de Oliveira 2006).

3.2 ¿Por qué las personas siguen el Islam?

Los hispanos que siguen el Islam en los Estados Unidos lo hacen por varias razones. Sin embargo, no existe un único conjunto de aspectos que explican por qué los hispanos están adoptando el Islam. Hay algunos conversos que fueron en busca de un sentido de pertenencia y comunidad. Otros eran

²¹ A los participantes se les pidió completar una encuesta en su idioma de preferencia (español o inglés) antes de la entrevista.

más centrado en aspectos teológicos, como la creencia en un solo Dios. Otros experimentaron varias crisis, y según ellos encontraron respuestas en el Islam. Algunos individuos fueron socializados por los amigos musulmanes o compañeros de trabajo.

Los aspectos más atractivos son los siguientes: las enseñanzas del Islam, algunos de los conversos declararon que el Islam es simple y tiene sentido. Otros mencionaron el aspecto mono-teísta del Islam (Tawhid). Varios conversos han argumentado que los valores islámicos están en armonía con los valores tradicionales de la cultura hispana / latina. Conversos han citado tales similitudes como el respeto por la solidaridad social, la comunidad, la familia, la importancia de la religión y la educación.

Algunos musulmanes hispanos también compartieron que tenían dificultad con la iglesia, en la creencia en el pecado original, y en la Santísima Trinidad. Otros declararon que tenían preguntas acerca de las creencias de su religión anterior y no encontraron respuestas satisfactorias.

Van Nieuwkerk llevó a cabo un estudio exhaustivo de mujeres musulmanas que se convirtieron en los Países Bajos y reportó las siguientes motivaciones para la conversión: una atracción al muy buen concepto del Islam hacia la familia y la comunidad, sus estrictas normas morales y éticas, y la racionalidad y la espiritualidad de su teología, así como una desilusión con el cristianismo y con la sexualidad desenfadada de gran parte de la cultura occidental (Van Nieuwkerk 2006:95). Por lo tanto, el enfoque del Islam en la comunidad y algunas decepciones de los conversos con las religiones anteriores eran observados en tanto los hispanos como en los conversos de los Países Bajos.

Martínez- Vázquez afirma que “si bien esta conexión con la Nación del Islam es menos fuerte ahora de lo que era durante el apogeo del movimiento de derechos civiles, hay, sin embargo, unos musulmanes latinos y latinas en los Estados Unidos que vienen a Islam a través de la Nación del Islam” (Martínez- Vázquez 2010:16). Algunos musulmanes hispanos en mi investigación expresaron la influencia de la Nación del Islam durante sus conversiones, sobre todo la primera generación de hispanos convertidos al Islam.

3.3 Agencia activa y la toma de decisiones

Un tema común en cada una de las entrevistas implica la idea de que todos ellos tenían ciertas preguntas sobre la religión que tenían que hacer con respuestas adecuadas. También tendían a valorar el deseo de querer ser una buena persona, al vivir su vida de la mejor manera posible. Fueron en su mayoría todos atraídos por los valores complementarios entre la cultura hispana y la cultura islámica. Tal vez la mayor generalidad que está involucrado con todos los conversos es la idea de la toma de decisiones. En esencia, los conversos quieren ser aceptados en la nueva religión, y se ven obligados a desplazarse por la idea de conectar sus pasados con el presente.

Preguntas acerca de Dios y el cristianismo provocó una trayectoria para muchos de los conversos. Para otros, estaba también la cuestión de su papel en el tratamiento de temas de justicia social y la forma en que serían capaces de dejar su huella en el mundo por las cosas correctas. Algunos pudieron encontrar consuelo en encontrar una religión que fueron capaces de llamar suyo.

En general, la mayoría si no todos los conversos apreciaron el hecho de que no había más que un solo Dios, y lo que Jesús

hizo jugó un papel en enseñar al mundo cómo actuar, pero que él era sólo una parte de la historia que continuó con el profeta Mahoma. Para algunos de los conversos, es un consuelo saber que su relación con Dios se puede practicar en silencio, mientras que para otros, es un consuelo saber que realmente pueden formar parte de una comunidad de creyentes.

Para todos, el Islam ha sido capaz de darles algo que no encontraron en el cristianismo. Hay respuestas contrastantes con respecto a las opciones después de la etapa de conversión. Por ejemplo, hay algunas mujeres que son inflexibles acerca de usar el *hiyab* (velo), mientras que otras mujeres musulmanas hispanas están satisfechas con no llevar el *hiyab* fuera de las oraciones del viernes. Una de las mujeres participantes no llevaba el *hiyab* al principio de la entrevista, pero más tarde me pidió que le diera tiempo para usarlo durante la entrevista.

Del mismo modo, hay algunos hombres que no usan barbas y no cambian nada de su comportamiento, y otros que conocen y aman lo que significa respetar las tradiciones de la religión. Algunos se envuelven activamente en *dawah* (llamada o invitación al Islam, la difusión del Islam) y en la conversación sobre religiones. Otros han decidido practicar el Islam en privado más que en público.

Sin embargo, al final, el mensaje de todos los conversos es que ellos están satisfechos con la decisión de convertir a una nueva religión. Las conversiones y experiencias de los conversos son diferentes y necesitan ser examinados en sus propios contextos y realidades.²²

22 Vea Kraft 2012. Ella hizo un estudio comprensivo sobre musulmanes convertidos al cristianismo en el mundo árabe.

3.4 Organizaciones hispanas musulmanes

Hay varias organizaciones hispanas / musulmanes en los Estados Unidos. Entre las más importantes organizaciones son la Organización Latino Americana Dawah (LADO) y Alianza Islámica. Otras organizaciones incluyen la La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA) y PIEDAD.

Alianza Islámica fue fundada en 1975 por un grupo de hispanos musulmanes de Puerto Rico. Esta fue la primera asociación musulmana entre los hispanos en los Estados Unidos. “Varios musulmanes hispanos y otras personas involucradas en los grupos sunitas afroamericanos se congregaron en Harlem para formar la Alianza Islámica” (Bowen 2010a:3).

LADO es una organización musulmana hispana que fue fundada en septiembre de 1997 por varios conversos hispanos en la ciudad de Nueva York.²³ LADO comunica el mensaje y los valores del Islam proporcionando literatura islámica en forma de libros, folletos y otros medios de comunicación en inglés y español. También tienen algunos materiales disponibles en portugués.

Algunos de los conversos expresaron durante las entrevistas que están buscando activamente recursos en el Internet para saber más sobre el Islam y ser capaz de conectar con otros musulmanes hispanos. La mayoría de los conversos están utilizando Facebook y Twitter para establecer relaciones con otros musulmanes en la comunidad en general. Hay varios grupos musulmanes hispanos en Facebook que se han establecidos con el fin de ayudar a los nuevos conversos en el proceso de socialización con otros musulmanes conversos.

23 Para más información acerca de LADO, vea J. Alvarado 2005. “The LADO Genesis” *The Latino Muslim Voice* (April-June 2005), <http://www.latinodawah.org/about/ladogenesis.html> [visto Julio 10 2014].

Un número de conversos hizo hincapié en la necesidad de más materiales disponibles en español y en otros idiomas, en particular los conversos de primera generación, ya que la segunda generación de musulmanes conversos hispanos suelen ser bilingües. Algunos musulmanes conversos hispanos también participan activamente en otras organizaciones musulmanas, como la Sociedad Islámica de Norteamérica (ISNA).

En este capítulo se han analizado las diversas experiencias de conversión de los musulmanes hispanos y se describió los métodos utilizados en este estudio empírico entre los musulmanes hispanos en el área metropolitana de Washington, DC.

A continuación, este capítulo concluirá con una discusión sobre las teorías que puedan ayudar en para explicar los resultados de la investigación.

4. Modernidad y pluralismo religioso

Las conversiones de musulmanes hispanos tienen lugar en el contexto de la globalización, la modernidad y el pluralismo religioso. Estas necesitan ser entendidas en sus propios contextos. Algunas de las teorías que pueden ser útiles para entender en parte la dinámica de estas conversiones son la modernidad y múltiples modernidades. El foco principal de la teoría de la modernidad es la conformación de la religión y el énfasis en la secularización por la sociedad. Sin embargo, los estudiosos que apoyan la teoría de modernidades múltiples subrayan la importancia de las tradiciones culturales y las religiones del mundo para la formación de múltiples modernidades con múltiples identidades (Casanova 2006:13). Los hispanos se han caracterizado en gran medida de una espiritualidad fuerte.

De acuerdo a Topić y Sremac (2014), “Eisenstadt (2000) sostiene que las tradiciones religiosas se reconstruyen independientemente del proceso de secularización y que la religión como tal sigue siendo una base constitutiva en todas las sociedades. Este punto de vista también está en consonancia con la crítica de la teoría de la secularización en la sociología de la religión” (Casanova 2006).²⁴

Algunos estudiosos sostienen que “la religión y la modernidad están estrictamente vinculados entre sí, porque la modernidad es visto como justo contrario a lo religioso. Sin embargo, nunca se ha llegado a un consenso sobre quién es moderno y lo que significa exactamente ser moderno, y sobre todo, no ocurre cuando se trata de la religión y la identidad religiosa” (Topić y Sremac 2014:6).

David Singh llevó a cabo un estudio exhaustivo entre los Van Gujjars en la India. El afirma que en el occidente, “En términos de Islam y la modernidad occidental, se podría ofrecer una visión contraria a la posición dominante de la distancia de las diásporas musulmanas de las culturas anfitrionas”. Un estudio realizado por Inglehart y Norris 2009 ilustra que los “valores sociales básicos” de los musulmanes en sus países adoptivos experimentan un cambio definitivo, pero en la mayoría de los casos gran parte de lo que son resta entre su país de origen y el país anfitrión. Según Singh, “los inmigrantes no permanecen fijos en sus actitudes ; se adaptan y absorben la cultura ambiental” (Singh 2012:240).

Hay más oportunidades para interacciones entre los diferentes grupos étnicos en las sociedades actuales. A medida que la gente se mueve a diferentes lugares, y con la diversidad no-

24 Citado en Topić & Sremac 2014.

torio y el pluralismo religioso en los Estados Unidos, los hispanos están encontrando nuevas oportunidades para explorar diversas religiones. Según Aponte 2012, “A pesar de ser una nación donde algunas personas cuestionan la pertinencia de cualquier espiritualidad o convicción religiosa, los diferentes tipos de religión, la práctica religiosa y las creencias y prácticas espirituales parecen a punto de estallar en el paisaje cultural de los Estados Unidos” (Aponte 2012:3).

Es imperativo reconocer la importancia de estas nuevas tendencias y dinámicas porque los hispanos son la minoría más grande en los Estados Unidos y están influenciando el panorama religioso de los Estados Unidos. También hay un creciente interés en la espiritualidad, religiosidad y prácticas religiosas de diversos tipos que necesita ser examinado. Aponte hace hincapié en que, “En el contexto de un creciente pluralismo religioso y creciente interés por las religiones, la religiosidad y la espiritualidad dentro de los Estados Unidos, acompañado por una nueva comprensión de la religión y la cultura popular, es esencial comprender las variedades de espiritualidad Latina” (Aponte 2012:7).

Conclusión

La primera parte del capítulo describe los antecedentes y la historia del Islam en los Estados Unidos. Algunos de los hechos importantes que facilitan la práctica del Islam entre los inmigrantes eran La Ley de Inmigración de 1965, junto con el movimiento de derechos civiles, y el surgimiento del Avivamiento y el pluralismo religioso. Es importante tener en cuenta la diversidad étnica de los inmigrantes musulmanes en los Estados Unidos. Los musulmanes son uno de los grupos religiosos más racialmente diverso en los Estados Unidos. Este

hecho debe tenerse en cuenta debido a las múltiples interacciones con los conversos musulmanes hispanos que también son un grupo étnico diverso, con diferentes orígenes también.

La segunda parte incluye la historia y los antecedentes de los hispanos en los Estados Unidos. Los hispanos son la minoría más grande en los Estados Unidos y están influenciando el panorama religioso en esta nación. Esta influencia va más allá de las iglesias católica y protestante. Ha habido un aumento en la población hispana en áreas metropolitanas como Washington, DC y Nueva Jersey áreas.

Se necesita más investigación empírica en los Estados Unidos para entender mejor la compleja dinámica de los hispanos que siguen otras religiones y espiritualidades. Esta investigación contribuye a los estudios entre los hispanos en los Estados Unidos en las áreas de sociología de la religión, las religiones y las identidades de los inmigrantes latinos / latinas en los Estados Unidos.

Este capítulo también describe y analiza las diversas experiencias de los musulmanes hispanos, los métodos, los resultados y las generalizaciones de un estudio empírico realizado entre los musulmanes hispanos en áreas metropolitanas de Washington, DC y Nueva Jersey.

A la luz de los datos, tal vez la mayor generalidad que está involucrada con todos los conversos es la idea de la toma de decisiones. En esencia, los conversos quieren ser aceptados en la nueva religión, y se ven obligados a desplazarse por la idea de conectar sus pasados con el presente.

La conversión de hispanos al Islam es un proceso dinámico que está conformado por múltiples factores con diferentes

niveles de socialización, negociaciones donde la mayoría de los conversos tienen un papel muy activo en la toma de decisiones, no sólo durante las etapas de pre - conversión y conversión, sino también después de que se conviertan al Islam. Los niveles de compromiso y participación difieren mientras los conversos construyen sus nuevas identidades que enfrentan tensiones entre la cultura y la religión. Similitudes y diferencias se encuentran entre los conversos por motivos de género, religión anterior y aspectos generacionales.

Este capítulo concluye con algunos comentarios acerca de las teorías de la modernidad y de múltiples modernidades para explicar en parte los hallazgos. Teorías como la modernidad, múltiples modernidades, la globalización y la secularización se consideran para entender la dinámica de la conversión de las minorías étnicas en los Estados Unidos. Sin embargo, estas teorías son limitadas debido a que es necesario reconocer los importantes vínculos y conexiones con múltiples factores contextuales. Por lo tanto, se necesita un enfoque multidisciplinario que considera las múltiples capas, los factores contextuales, el papel de los conversos y las instituciones religiosas, los diferentes niveles de la socialización y las tensiones entre la religión, la etnia y la cultura.

Los hallazgos de este estudio tienen que ser examinado cuidadosamente y no tienen la intención de mostrar una representación de todos los musulmanes hispanos en los Estados Unidos. Las conversiones y la compleja dinámica de estas conversiones en las áreas metropolitanas de Washington, DC y de Nueva Jersey deben ser interpretados en sus propios contextos.

Bibliografía

Abalos, D.T., 1986. *Latinos in the United States: the sacred and the political*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Abd-Allah, U.F., 2006. *A Muslim in Victorian America: The Life of Alexander Russell Webb*, Oxford; New York:Oxford University Press.

Ahmed, A., 2010. *Journey into America: The Challenge of Islam*, Washington, D.C.: Brookings Institution Press.

Akram, S.M. & Johnson, K.R., 2001. *Race, Civil Rights, and Immigration Law after September 11, 2001: The Targeting of Arabs and Muslims*. *New York University Annual Survey of American Law*, 58, pp. 295–356.

Althoff, A., 2007. Migration and the Transformation of Latino Religious Identities in the US. Lecture at Calvin College, Grand Rapids, MI. April 17, 2007. Available at:<https://www.calvin.edu/henry/archives/lectures/althoff.pdf> [accessed July 10 2014].

Alvarado, J., 2005. “The LADO Genesis” *The Latino Muslim Voice* (April-June 2005), <http://www.latinodawah.org/about/ladogenesis.html> [accessed July 10 2014].

Aponte, E.D., 2012. *¡Santo!: Varieties of Latino/a Spirituality*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Armstrong, R-M., 2003. Turning to Islam: African-American Conversion Stories. *Christian Century* 120(14), pp.18–23.

Avalos, H., 2004. *Introduction to the U.S. Latina and Latino Religious Experience*, Danvers, MA: Brill Academic Publishers.

Bowen, P.D., 2010a. The Latino American Da'wah Organization and the Latina/o Muslim Identity in the United States. *Journal of Race, Ethnicity and Religion*, 1(11), pp. 1-23.

Bowen, P.D., 2010b. Early U.S. Latina/o-African-American Muslim Connections: Paths to Conversion. *The Muslim World*, 100(4), pp. 390-413.

Bowen, P.D., 2011. The Search for Islam: African American Islamic Groups in NYC, 1904–1954. *The Muslim World*, 102(2), pp.264–283.

Cadaval, O., 1989. *The Hispano-American Festival and the Latino community: Creating an identity in the Nation's Capital*. Ph.D. Thesis. Washington, D.C.: The George Washington University.

Cadaval, O., 2003. The Latino Community: Creating an Identity in the Nation's Capital. In F.C. Cary, ed. *Washington Odyssey: A Multicultural History of the Nation's Capital*, Washington; London: Smithsonian Books, pp.231-249.

Cafferty, P.S.J. & McCready, W.C., 1985. *Hispanics in the United States: a new social agenda*, New Brunswick, N.J.: Transaction Books.

Campo, J.E., 2009. *Encyclopedia of Islam*, New York: Facts On File.

Capet, R., 2010. Created Equal: Slavery and America's Muslim Heritage. *Cross Currents*, 60(4), pp.549–560.

Cary, F. C., 2003. Introduction. In F.C. Cary, ed. *Washington Odyssey: A Multicultural History of the Nation's Capital*, Washington; London: Smithsonian Books, pp. xiii-xxvii.

- Casanova, J., 2006. Rethinking secularization: A global comparative perspective. *Hedgehog Review*, 8(1/2), pp.7–22.
- Cristian, V., 2009. *Who are we?: Cultural identity among Latino college students in northern Virginia*. Ph.D. Thesis. Washington, D.C.: The Catholic University of America.
- Cuartas, V. H., 2009. *Empowering Hispanic Leaders: An Online Model*, Fort Worth, TX: Church Starting Network.
- Cuartas, V.H., 2010. *Capacitando Líderes Hispanos: Un Modelo en Línea*, Eugene, OR: Resource Publications.
- Curtis IV, E.E., 2006. *Black Muslim religion in the Nation of Islam, 1960-1975*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Curtis IV, E.E., 2009. *Muslims in America: A short history*, Oxford University Press, USA.
- Curtis IV, E.E., 2010. *Encyclopedia of Muslim-American History*, New York, NY: Infobase Publishing.
- De La Torre, M. A., 2009. *Hispanic American Religious Cultures*, Vols. 1-2, Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Diaz-Stevens, A.M. & Stevens-Arroyo, A.M., 1998. *Recognizing the Latino Resurgence in U.S. Religion: The Emmaus Paradigm*, Boulder, CO: Westview Press.
- Eisenstadt, S.N., 2000. Multiple Modernities. *Daedalus*, 29(1), pp.1–29.
- El Kacimi, S., 2008. *Identity and social integration: Exploratory*

study of Muslim immigrants in the United States. Ph.D. Thesis. California: The Claremont Graduate University.

Espinosa, G., Elizondo, V., & Miranda, J., 2003. *Hispanic churches in American public life: summary of findings*, Indianapolis, IN: Institute for Latino Studies, University of Notre Dame.

Espinosa, G., Elizondo, V. & Miranda, J., 2005. *Latino Religions and Civic Activism in the United States*, Oxford; New York: Oxford University Press.

Esposito, J.L., 1998. Muslims in America or American Muslims. In Y. Y. Haddad & J. L. Esposito, eds. *Muslims on the Americanization Path?* Atlanta, GA: Scholars Press, pp. 3-18.

Esposito, J.L., 1999a. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York: Oxford University Press.

Esposito, J.L., 1999b. Contemporary Islam. In J. L. Esposito, ed. *The Oxford History of Islam*, 1st ed., Oxford; New York: Oxford University Press, pp.643-690.

Esposito, J. L., 2011. *What everyone needs to know about Islam*. 2nd ed., New York: Oxford University Press.

Foner, N. & Fredrickson G.M, 2004. *Not Just Black and White: Historical and Contemporary Perspectives on Immigration, Race, and Ethnicity in the United States*, New York: Russell Sage Foundation.

Gallup Center for Muslim Studies. Muslim Americans: A National Portrait, March, 2009. Available at: <http://www.gallup.com/se/ms/153572/REPORT-Muslim-Americans-National-Portrait.asp>, [accessed July 10 2014].

Galván, J., 2008. *Who are Latino Muslims? Islamic Horizons*, 37(4), pp. 26-30.

GhaneaBassiri, K., 2010. *A History of Islam in America: From the New World to the New World Order*, New York, NY: Cambridge University Press.

Gimenez, M.E., 1992. *US ethnic politics: Implications for Latin Americans. Latin American Perspectives*, 19(4), pp.7-17.

Gomez, M.A., 1994. Muslims in early America. *Journal of Southern History*, 60(4), pp.671-710.

Gomez, M.A., 2005. *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

González, J., 2000. *Harvest of Empire: A History of Latinos in America*. New York: Penguin Group.

González, J.L., 1990. *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*, Nashville, TN: Abingdon Press.

Gooren, H., 2007. Conversion Careers in Latin America: Entering and Leaving Church among Pentecostals, Catholics, and Mormons. In T. Steigenga & E. L. Cleary, eds. *Conversion of a Continent*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, pp.52-71.

Gooren, H., 2010a. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave-Macmillan, 2010.

- Gooren, H., 2010b. Conversion Careers and Culture Politics in Pentecostalism: Time, Space and Mobility in Four Continents. *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements*, 9(2), pp.229-250.
- Gracia, J.J.E., 2000. *Hispanic Latino identity: a Philosophical Perspective*, Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Greeley, A. M, 1988. Defection Among Hispanics. *America*, 159 (3), pp.61-62.
- Greeley, A. M, 1997. Defection Among Hispanics (Updated). *America*, 177(8), pp.12-13.
- Haddad, Y.Y., 1998. A Century of Islam in America. *Hamdard Islamicus*, 21(4), pp.88–96.
- Haddad, Y. Y., 1999. The Globalization of Islam. In J. L. Esposito, ed. *The Oxford History of Islam*, 1st ed., Oxford ; New York: Oxford University Press, pp. 601-641.
- Haddad, Y. Y. & Lummis, A. T., 1987. *Islamic Values in the United States: A Comparative Study*, New York: Oxford University Press.
- Haddad, Y.Y. & Smith, J.I., 1993. *Mission to America: five Islamic sectarian communities in North America*, Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Haniff, G., 2003. The Muslim Community in America: A Brief Profile, *Journal of Muslim Minority Affairs* 23(2), pp. 303-31.

Hill, S.S.W. & Lippy, C.H., 2005. *Encyclopedia of Religion in the South*, Macon, GA: Mercer University Press.

Inglehart, R. & Norris, P., 2009. Muslim integration into Western cultures: *Between origins and destinations*. Available at: <http://dash.harvard.edu/handle/1/4481625> [Accessed July 12, 2014].

Itzigsohn, J., 2004. The Formation of Latino and Latina Panethnic Identities. In N. Foner & G. M. Fredrickson, eds. *Not Just Black and White: Historical and Contemporary Perspectives on Immigration, Race, and Ethnicity in the United States*, New York: Russell Sage Foundation, pp.197-216.

Kepel, G., 1997. *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, Stanford, California: Stanford University Press.

Klein, H. S., 2010. *The Atlantic Slave Trade: New Approaches to the Americas*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Kraft, A.K., 2012. *Searching for Heaven in the Real World: A Sociological Discussion of Conversion in the Arab World*. Oxford: Regnum Books.

Manning, R.D., 1998. Multicultural Washington, D.C.: The changing social and economic landscape of a post-industrial. *Ethnic & Racial Studies*, 21(2), pp.328–355.

Marín, G. & Marín, B.V., 1991. *Research with Hispanic Populations; Applied Social research Method Series Volume 23*. 1st ed. London: Sage Publications, Inc.

Martínez-Vásquez, H. A., 2010. *Latina/o y Musulmán: the Construction of Latina/o Identity among Latina/o Muslims in the United States*, Eugene, OR: Pickwick Publications.

Massey, D.S., 1993. Latinos, poverty, and the underclass: A new agenda for research. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 15(4), pp.449–475.

McCloud, A.B., 1995. *African American Islam*, New York, NY: Routledge.

McCaffrey, P., 2007. *Hispanic Americans*, Bronx, N.Y.: H.W. Wilson Co.

Melville, M.B., 1988. Hispanics: Race, Class, or Ethnicity?. *Journal of Ethnic Studies*, 16(1), pp.67–83.

Montero-Sieburth, M. & Meléndez, E., 2007. *Latinos in a changing society*, Westport, CT: Greenwood Publishing Group.

Nyang, S.S., 1999. *Islam in the United States of America*, Chicago, IL: ABC International Group.

Peek, L., 2005. Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. *Sociology of Religion*, 66(3), pp.215-242.

Peres de Oliveira, V. & Mariz, C.L., 2006. Conversion to Islam in Contemporary Brazil. *Exchange*, 35(1), pp.102-115.

Pew Hispanic Center, 2007. *Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion*, Washington, D.C., April 25, 2007. Available at: <http://pewhispanic.org/reports/report.php?ReportID=75>, [accessed July 10 2014].

Pew Hispanic Center, 2008. *U.S. Population Projections: 2005-2050*, Washington, D.C., February 11, 2008. Available at: <http://pewhispanic.org/reports/report.php?ReportID=85>, [accessed July 10 2014].

Pew Hispanic Center, 2011. *U.S. Hispanic Country-of origin Counts for Nation, Top 30 Metropolitan Areas*, Washington, D.C., May 26, 2011. Available at: <http://pewhispanic.org/files/reports/142.pdf>, [accessed July 4 2014].

Pew Hispanic Center, 2012. *Characteristics of the 60 Largest Metropolitan Areas by Hispanic Population*, Washington, D.C., September 19. Available at: http://www.pewhispanic.org/files/2012/09/Top_10_Metro_Area_Findings.pdf, [accessed July 10 2014].

Portes, A. & Rumbaut, R.G., 2006. *Immigrant America: a portrait*, Berkeley, CA: University of California Press.

Poston, L., 1992. *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, New York: Oxford University Press.

Rambo, L. R., 1993. *Understanding Religious Conversion*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press.

Ramirez, M., 1999. New Islamic Movement Seeks Latino Converts, *Los Angeles Times*, March 15 1999.

Rodriguez, C., 2000. *Changing Race: Latinos, the Census and the History of Ethnicity*, New York; London: NYU Press.

Roof, W.C. & Manning, C., 1994. Cultural Conflicts and Identity: Second-Generation Hispanic Catholics in the United States. *Social Compass*, 41(1), pp.171 -184.

Rouse, R., 1991. Mexican migration and the social space of postmodernism. *Diaspora: A journal of transnational studies*, 1(1), pp.8–23.

Rouse, R., 1992. Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States. In ed. N. G. Schiller, L. Basch & C. Blanc-Szanton, eds. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, Annals of the New York Academy of Sciences Volume 645: New York, pp.25-52.

Simmons, G.Z., 2008. From Muslims in America to American Muslims. *Journal of Islamic Law and Culture*, 10(3), pp.254–280.

Singer, A., Brookings Institution & Center on Urban and Metropolitan Policy., 2003. *At home in the nation's capital: immigrant trends in metropolitan Washington*, Washington, D.C.: Brookings Greater Washington Research Program.

Singh, D. E., 2012. *Islamization in Modern South Asia: Deobandi Reform and The Gujjar Response*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Smith, J. I., 2004. "Muslim Communities: Patterns of Muslim Immigration" on the website for International Information Programs, US Government, URL: <http://usinfo.state.gov/products/pubs/muslimlife/immigrat.htm>, [accessed July 10 2014].

Smith, J. I., 2009. *Islam in America*, 2nd ed., New York: Columbia University Press.

Smith, J.P., 2003. Assimilation across the Latino Generations. *The American Economic Review*, 93(2), pp.315–319.

Smith, T.W., 2002. Review: The Muslim Population of the United States: The Methodology of Estimates. *The Public Opinion Quarterly*, 66(3), pp.404–417.

Stevens-Arroyo, A.M., 1995. *Discovering Latino religion: a comprehensive social science bibliography*, New York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies.

Suro, R. & Audrey, S., Brookings Institution & Center on Urban and Metropolitan Policy, 2002. *Latino growth in metropolitan America: changing patterns, new locations*, Washington, D.C.: Brookings Institution, Center on Urban and Metropolitan Policy in collaboration with the Pew Hispanic Center.

Tinaz, N., 2001. *Conversion of African Americans to Islam: A Sociological Analysis of the Nation of Islam and Associated Groups*. Ph.D. Thesis. Coventry, UK: University of Warwick.

Topić, M. & Sremac, S., 2014. Introduction: Europe as a Multiple Modernity. In M. Topic & S. Sremac, eds. *Europe as a Multiple Modernity: Multiplicity of Religious Identities and Belonging*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 1–21.

Tunison, E.H., 1945. Mohammad Webb, First American Muslim. *The Arab World*, 1(3), pp.13–18.

Turner, R.B., 2003. *Islam in the African-American Experience*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

U.S. Census Bureau, 2011. *The Hispanic Population: 2010*. Available at: <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>, [accessed July 8 2014].

Van Nieuwkerk, K., 2006. *Women embracing Islam: gender and conversion in the West*, Austin, Texas: University of Texas Press.

Villafaña, E. et al., 1995. *Seek the peace of the city: Reflections on urban ministry*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.

Waters, M. C. & Jiménez, T. R., 2005. Assessing Immigrant Assimilation: New Empirical and Theoretical Challenges. *Annual Review of Sociology* 31 (1), pp.105–125

Wellmeier, N.J., 1998. *Ritual, Identity and the Mayan Diaspora*, London: Taylor & Francis.

Weyr, T., 1988. *Hispanic U.S.A.: breaking the melting pot*, New York: Harper & Row.

Wilson, E. A. and Miranda, J., 2002. Hispanic Pentecostalism. In S. Burgess, S. & E. M. Vander Maas, eds. *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan, pp. 715-723.

CAPITULO 15

Factura histórica, adversidad y dignificación de la migración hispana hacia los Estados Unidos

Un análisis social, jurídico y teológico

Por Raúl Zaldívar¹

Introducción

A lo largo de la historia de la humanidad, el fenómeno de la migración ha sido una valiente manifestación de la voluntad del ser humano de sobreponerse a la adversidad y tener una vida mejor¹. Hoy en día, la era del postmodernismo y la globalización, los avances en las comunicaciones y la tecnología han hecho que aumente considerablemente el número de personas con el deseo y los medios para pagar el precio que sea necesario para trasladarse al lugar donde ellos consideren que pueden desarrollarse como personas².

El primer valladar que tendrán que sortear los migrantes será el etnocentrismo patético³ que caracteriza a las sociedades receptoras de migrantes y en tal sentido una serie de obstáculos en el orden económico y legal que deberán vencer y de los que no todos alcanzarán el éxito, pues muchos, o desisten o los hacen desistir cuando los deportan.

1 El autor es doctor en Derecho Internacional por la Universidad Autónoma de Barcelona. Su tesis doctoral obtuvo la máxima calificación: Apto cum laude. Es originario de Honduras y vive en la ciudad de Chicago.

En el trabajo que nos ocupa nos centraremos en la migración Hispana⁴ hacia los Estados Unidos y las tensiones que en ambos bandos produce este fenómeno social. Para su estudio, hemos dividido esta investigación en tres partes principales que a continuación explicamos.

En primer lugar, nos centraremos en el tema de factura histórica, una tesis con la que intentamos demostrar parte del *Sitz im leben* de la migración Hispana. Para lograr nuestro objetivo nos remontamos al S XIX cuando los Estados Unidos incursionan en Latinoamérica, ya sea por invitación de los gobiernos de aquella época o por iniciativa propia, estableciendo una relación ha sido el caldo del cultivo de este tema que hoy abordamos.

En el segundo apartado nos centramos ya en el territorio norteamericano y analizamos las adversidades tanto sociales como jurídicas que los migrantes Hispanos tienen que enfrentar en su afán de desarrollarse como personas. En este estudio se expone a la luz la hipocresía de un sistema ambivalente que sigue valiéndose de su situación de privilegio para hostigar a un inmigrante que en la mayoría de los casos le asiste la justicia. Saca a la luz la perversidad de un universo jurídico el cual necesita una profilaxis para que no someta más a los inmigrantes a humillaciones.

En el último apartado se centra en la metonimia del libro *el Rostro Hispano de Jesús*,⁵ que habla del Dios que empatiza con la causa migratoria que aboga por la eliminación de los prejuicios y discriminación racial, que aboga por la reforma de la ley de migración que aboga por la dignificación del migrante. El rostro Hispano de Jesús es una recordatorio a la sociedad anglo de los Estados Unidos que el Jesús que ellos reconocen

como Dios no comulga con la conducta anti migratoria que hasta aquí han observado.

Sin más preámbulo procedemos a abordar la temática que nos atañe en esta ocasión, la que será desarrollada en tres apartados principales, es a saber: La migración Hispana: Una factura histórica al neocolonialismo norteamericano (I), La migración Hispana vs un sistema social y jurídico adverso (II) y finalmente La migración y el Jesús del rostro Hispano (III).

I. La migración hispana: una factura histórica al Neocolonialismo Norteamericano

Si la segunda ley de Newton es cierta, en el sentido que toda acción provoca una reacción, entonces la migración Hispana a los Estados Unidos es una reacción de estos países a la conducta de los Estados Unidos en Latinoamérica. Es nuestro trabajo en este apartado escarbar en el pasado para encontrar qué es lo que ha provocado este éxodo desenfrenado de seres humanos que se rifan la vida en una travesía llena de aventuras desagradables y traumáticas.

Todo comienza en el S XIX cuando los Estados Unidos de Norteamérica se erige como una potencia mundial e inicia un neocolonialismo con las sociedades latinoamericanas que recién habían conseguido su independencia y que se encontraban en una situación de pobreza extrema subsistiendo con una rudimentaria economía agrícola sin ninguna posibilidad de desarrollo. En este contexto llega el anglo con capital, tecnología y una espíritu avasallador que encuentra a una población mestiza e indígena a su merced. Es así como de esta manera se crean las tristemente célebres compañías transnaciona-

les en los rubros del banano y de las minas principalmente⁶. Este hecho trajo como aparejada consecuencia la creación de las primeras instituciones bancarias, el comercio de bienes y servicios que *ipso facto* creó una dependencia de estos países para con los Estados Unidos tan brutal que llegó a ejercer una influencia en la vida política de los Estados, donde sus gobernantes en muchos casos fueron simplemente títeres de los intereses del anglo que había llegado para saquear las riquezas de estos nuevos Estados y clavar el colmillo en la garganta de un puñado de infelices que no sabía leer ni escribir⁷.

Para un mejor entendimiento del neocolonialismo anglo, se dividirá este apartado de la siguiente manera: El neocolonialismo anglo visto desde una perspectiva social (1), El neocolonialismo anglo visto desde una perspectiva económica (2) y finalmente El neocolonialismo anglo visto desde una perspectiva política (3).

2. El neocolonialismo anglo visto desde una perspectiva social

Lo primero que hay que entender es el escenario en que estos nuevos Estados estaban. Estos acababan de sacudirse un yugo de dominio que por más de 300 años España había ejercido de una forma feroz e inmisericorde.

La población mestiza e indígena se encontraba en un estatus social deprimente, eran aquellos a los que llamaban criollos⁸ los que controlaban política y militarmente a los nuevos Estados. Lo que había en aquel momento era una economía de subsistencia basada en la agricultura y ganadería que controlaban los terratenientes frente a la inmensa mayoría de campesinos que sobrevivían infrahumanamente.

Por otro lado, la independencia de España desató las pasiones políticas de cualquier cantidad de generales que se sintieron con el derecho de gobernar y en tal sentido desencadenaron cualquier cantidad de guerras intestinas que sumieron a estos pueblos a un mayor atraso y pobreza que en el que ya estaban.⁹

Este fue el escenario que encontraron los anglos que se lanzaron a la conquista de Latinoamérica.

El anglo estaba en un nivel socio-económico mucho más alto que el criollo, que el mestizo o el indígena, de manera que este hecho le abrió todas las puertas y la rendición casi incondicional de los gobernadores de turno que no tuvieron más remedio que doblar la rodilla ante el dólar norteamericano.

Es así como nace un nuevo fenómeno dentro del incipiente capitalismo mundial: las compañías transnacionales, verdaderos emporios de empresarios norteamericanos que se establecen en el sector de la agricultura creando las famosas compañías bananeras y en el sector de minas, explotando los recursos naturales no renovables de los nuevos Estados.¹⁰ Para el desarrollo de estos grandes proyectos, el empresario anglo tiene que contratar inmensos contingentes humanos para la producción o explotación de los recursos. Es en esta relación entre las transnacionales norteamericanas y los nuevos Estados, que cobra completa vigencia la teoría de Carlos Marx sobre la relación capital – trabajo. Una minoría social que detenta los medios de producción establece una relación con una inmensa masa de infelices que no tiene nada más que su fuerza de trabajo, la cual vende por un salario que jamás recompensa el esfuerzo hecho, creando una riqueza inmensa para el capitalista norteamericano a través de lo que Marx llamó la plusvalía.¹¹

Este hecho provocó jornadas de trabajo de más de 12 horas, sin un derecho a huelga reconocido y tutelado por el Estado, sin ningún beneficio social, donde el trabajador era simplemente una fuerza de trabajo, no un ser humano. Esta fue una realidad hasta después de la mitad del siglo XX cuando el movimiento obrero¹² comenzó a tener conciencia de clase y realizó las primeras huelgas para sublevarse contra el sistema de las transnacionales apoyadas por los políticos de turno que a la postre no tuvieron más remedio que legislar y reconocer los derechos más elementales de un obrero.

En este momento histórico la sociedad estaba estratificada de la siguiente manera: La clase gobernante que tradicionalmente eran militares que habían accedido al poder por medio de la violencia o el fraude electoral, la clase aristócrata que eran aquellos descendientes de españoles que eran terratenientes, los ejecutivos de las transnacionales que habían creado un Estado dentro de un Estado, es decir, escuelas para sus hijos, hospitales, bancos, carreteras y hasta líneas férreas. Y por último, en esta escala social estaban las grandes masas de obreros que vendían su fuerza de trabajo a los extranjeros y los campesinos que trabajaban a jornal y a disposición de los terratenientes criollos.

3. El neocolonialismo anglo visto desde una perspectiva económica

La realidad social anteriormente descrita creó una paradoja. Por un lado, vino a darle vida a una economía de subsistencia que estaba centrada en la ganadería y agricultura sin ninguna posibilidad de avanzar a otros niveles, y por el otro, creó una burguesía nacional con la cual se alió para tener sometido al

obrero a la pobreza. Hablando de la primera parte de la paradoja, los anglos trajeron tecnología para el desarrollo de la agricultura y minería. También construyeron infraestructura como muelles, líneas férreas, carreteras para facilitar el comercio; fundaron bancos y centros de comercio; en el área social construyeron escuelas, hospitales que eran para su uso y en algunos casos se permitía a los trabajadores beneficiarse de ellos. Como es obvio, todo esto generó empleo y hubo circulante entre las personas. El problema de todo esto era que al final había una inequidad en la distribución de la riqueza. Los dueños de los medios de producción se quedaban con un enorme pedazo del pastel y dejaban algo minúsculo para las grandes masas que eran quienes verdaderamente pagaban el precio.

La otra parte de la paradoja es la creación de una burguesía nacional, vía ayuda de programas de cooperación de fundaciones o agencias tanto privadas como del gobierno de los Estados Unidos,¹³ de quienes los Estados comenzaron a recibir grandes flujos de dinero que fueron hurtados en su totalidad o en parte por los gobernantes de turno que se volvieron en ricos de la noche a la mañana. Otra forma solapada de aprovechamiento de estos fondos ha sido ponerse jugosos salarios que representan una afrenta a los millones de indigentes que albergan en sus países. Esta burguesía nacional no le importo para nada la clase trabajadora y clavó el colmillo en la garganta para que ésta se desangrara.

La reacción al atropello no se hizo esperar. Por un lado, unos decidieron tomar las armas e iniciar un movimiento insurgente para cambiar el *status quo* que dio como resultado guerras civiles o guerrillas en todo el continente¹⁴ y un segmento importante que no quiso tomar las armas decidió irse a

los Estados Unidos iniciando de esta manera un flujo migratorio impresionante que aun perdura en nuestros días.

En resumen, hubo dos factores que provoca este flujo migratorio desde la perspectiva económica: la inequidad con la distribución de la riqueza en la relación capital/trabajo, y la indiferencia y egoísmo de la clase política que solo vio sus intereses y nunca le importó las grandes masas a quienes siempre afrentó con ostentaciones materiales que solo provocan impotencia e ira en aquellos que no tienen nada.

4. El neocolonialismo anglo visto desde una perspectiva política

A diferencia del español que vino por las fuerza de las armas a conquistar, avasallar y aniquilar a aquellos que se les opusieran, los norteamericanos vinieron a hacer alianzas con los gobiernos de turno a quienes deslumbraron con sus riquezas y posibilidades de desarrollo. Es importante destacar que el asunto no se manejo de forma privada entre el capitalista anglo y el gobernante del Estado receptor. Ya para este momento, los Estados Unidos tenía una legación diplomática en cada país de Latinoamérica y sus embajadores no solamente representaban al pueblo y gobierno de los Estados Unidos, sino que eran valiosos aliados de sus capitalistas ciudadanos que manejaban las transnacionales y cualquier otro interés norteamericano en territorio latinoamericano.

¿Qué significa lo anteriormente afirmado? Que a pesar del principio del Derecho Internacional de *no intervención en los asuntos internos de los Estados*, en este momento el embajador de los Estados Unidos en un país latinoamericano era un poder detrás del poder. De allí aquella célebre frase entre los

políticos vernáculos, que para gobernar en Latinoamérica se necesita la venia de la Iglesia, la embajada americana y los militares; lo demás no importaba y de allí lo que en sumomento expresara Henry Kissinger en el sentido que Latino América era el patio trasero de los Estados Unidos.¹⁵

Cuando estudiamos la historia de Centroamérica, República Dominicana o México, por mencionar algunos países o regiones, vamos a encontrar como los gobernantes tuvieron que alinearse con la política de Washington para poder figurar como gobernantes en el concierto de las naciones. En realidad, la mayoría de los gobiernos de aquella época eran gobiernos títeres de los intereses de las compañías transnacionales y del capital extranjero que existía. Cuando había un gobierno que no favorecía a Washington, éste simplemente era derrocado mediante un golpe de Estado o se financiaba a los grupos contrarios para su derrocamiento. El último ejemplo de esta triste realidad fue al final de la guerra fría, cuando Ronald Reagan financió la contra revolución en Nicaragua porque el régimen sandinista liderado por Daniel Ortega no favorecía a los intereses de los norteamericanos.

El análisis anterior nos muestra una política errática de los Estados Unidos hacia los nuevos Estados de Latinoamérica en los tres ámbitos estudiados: en el social, en el económico y en el político. No estamos diciendo que los anglos no debieron llegar a estas latitudes. Estos nuevos Estados necesitaban de la inversión extranjera, necesitaban de la tecnología, de la educación y del concurso de una sociedad más avanzada que la nuestra.¹⁶ El problema fue que la inversión extranjera vino a ejercer una política etnocéntrica, egoísta, fundamenta en el capital; una política que excluía el desarrollo del obrero latino

que inocentemente le vendió su fuerza de trabajo e hizo inmensamente rico al inversionista norteamericano.

Los obreros latinoamericanos que *despachaban* miles de buques de nuestros puertos llenos de banano o de nuestros metales preciosos como el oro, plata, cobre entre muchos otros, nunca tuvieron una recompensa justa, nunca fueron motivados al desarrollo humano a través de la educación, sino todo lo contrario, se creyó que entre más ignorante era un obrero mejor, entre peor vivía un obrero mejor, en definitiva, no hubo una política justa que desarrollara a la sociedad autóctona. Por el contrario, el inversionista americano vino a chupar la sangre del obrero, lo que creó el descontento que se convirtió en una causa directa de la migración.

De manera que de esta relación injusta de capital anglo/trabajo latino surge el germen de inconformidad que comienza con la conciencia de clase y luego pasa a la acción, en algunos casos dio origen a revoluciones sangrientas como ocurrió en Nicaragua,¹⁷ El Salvador y otros brotes de violencia tanto insurgente como contrainsurgente en todo el continente.

Es importante señalar que el adoctrinamiento político de estos movimientos irregulares vino patrocinado por la Unión Soviética a través de Cuba en el marco de la guerra fría. De ahí que los Estados Unidos para contrarrestar la escalada comunista promulgó la doctrina de la Seguridad Nacional que era enseñada en la Escuela de las Américas de Panamá¹⁸ donde también se entrenaba a los militares del continente en estrategias de contrainsurgencia comunista. De esta escuela salieron militares que al asumir el poder en sus países de origen condujeron la guerra sucia que acabó con todas las cabecillas de los movimientos de izquierda.¹⁹ De manera

que el afán de los Estados Unidos de no permitir otra “Cuba” en el hemisferio dio lugar a hechos como el golpe de Estado en Chile en 1973²⁰ y la posterior Operación Cóndor²¹ o la guerra sucia en Sudamérica y países como Honduras en Centro América, la contrarrevolución patrocinada por la administración Reagan y el apoyo incondicional al ejército salvadoreño para contrarrestar la escalada del Frente Farabundo Martí.

Como puede observarse, en la década de los 80 América Latina era polvorín y los desplazados del continente era miles de seres humanos que en su gran mayoría no tenían arte ni parte en aquel conflicto; eran simples víctimas de una de una guerra tonta entre dos superpotencias que no le importó el sufrimiento humano. Como es lógico, esto provocó un éxodo masivo de latinoamericanos a los países del primer mundo. La mayoría de sudamericanos emigró a Europa y Australia, y los centroamericanos emigraron a Estados Unidos.

Por todo lo explicado anteriormente es que sostenemos la tesis que el flujo migratorio de latinos hacia los Estados Unidos es el cobro de una vieja deuda que esta sociedad tiene con nosotros, una deuda quizás impagable, porque la explotación de la inversión anglo apagó la vida de millones de seres humanos, pero también porque esa explotación nos llevó a las ideas marxistas, y éstas nos llevaron a una violencia que cobró la vida de miles de personas para que los ideales de los Estados Unidos prevalecieran en este continente.

Esta es la verdad que necesitan conocer los norteamericanos, pero también las nuevas generaciones de Hispanos en los Estados Unidos para que comprendan que nuestra presencia en

este país no surge *ex nihilo*, sino que es una consecuencia directa de una conducta de este país.

Después de haber abordado el tema de la deuda histórica que tiene los Estados Unidos frente a Latinoamérica que establece una de las razones fundamentales del por qué el día de hoy existen enormes flujos de personas migrando en busca del sueño americano,²² es menester centrarnos ya en los Hispanos en territorio americano y específicamente trataremos lo relacionado al sistema tanto social como jurídico adverso que este grupo social tiene que enfrentar.

II. La migración hispana vs un sistema social y jurídico adverso

Como se ha afirmado anteriormente, el hombre es por naturaleza racista y etnocentrista. De allí que los primeros colonos que llegaron a lo que hoy es Estados Unidos se sintieron con todos los derechos sociales, jurídicos y políticos sobre el nuevo territorio. En virtud de lo anteriormente señalado, los primeros colonos discriminaron e hicieron pasar un mal momento a todos aquellos flujos humanos que llegaron después. Esta fue historia de los italianos que llegaron a Nueva York, los polacos que llegaron a Chicago, solo por mencionar a algunos. Estos tuvieron que pagar el derecho de piso hasta que fueron totalmente insertados al sistema y asimilados socialmente. Los orientales no corrieron con la misma suerte; éstos fueron objeto de leyes discriminatorias al extremo de no permitirles la entrada o de expulsarlos del territorio.²³

La migración de miles de europeos en el siglo XIX y principio del siglo XX hizo necesario que el congreso aprobara las primeras leyes migratorias para regular este fenómeno social.

Con el transcurso del tiempo, estas leyes se han ido endureciendo hasta conformar un sistema jurídico bien estricto y difícil para aquellos que no tienen los recursos económicos para migrar de acuerdo a las leyes, quedándoles como único recurso en ingresar al país de forma irregular.

En esta sección será objeto de estudio la migración hispana vs el sistema social y vs el sistema jurídico.

1. La migración Hispana Vs. el sistema social

En el libro *El Rostro Hispano de Jesús*²⁴ señalamos que no todos los Hispanos somos iguales y diferenciamos al menos a cuatro grupos donde los cubanos parecen estar mejor posicionados en la sociedad anglo. Lo cierto de todo esto es que la cultura dominante tiene bien estereotipado a un Hispano, *verbi gratia*, En una ciudad como Chicago, un Hispano es usualmente un mexicano que corta el pasto, que trabaja en las empresas de limpieza o construcción. Para probarle lo que le estoy diciendo, le cito ejemplos concretos. En películas como *El Fugitivo*, el actor Harrison Ford entra al departamento de limpieza del Hospital de Cook County y encuentra a un mexicano cantando el cielito lindo²⁵ a quien le hurta su identificación como empleado de limpieza del Hospital. También ocurre en la película *Cellular*, donde la empleada doméstica de Kim Bassinger es una Hispana. La pregunta obvia es ¿por qué la industria del cine no pone a un anglo? La respuesta es obvia, porque han estereotipado al Hispano como un ser que socialmente solo puedo aspirar a ese tipo de trabajos.

Sin lugar a dudas, la sociedad norteamericana ha montado un sistema hipócrita y perverso, puesto que por un lado contrata mano de obra *ilegal*, especialmente en aquellos trabajos

que un anglo típicamente desprecia y por otro lado lo persigue con leyes injustas hasta echarlo de su territorio. Por un lado lo usa para su desarrollo social y económico, usándolo como mano de obra barata, y por otro lo pone en una cárcel para que espere una orden de deportación firmada por un juez. Por un lado recibe sus impuestos tanto directos²⁶ como indirectos, y por otro le pone dispositivos electrónicos en su cuerpo para rastrearlo como si éste fuera un animal.

Ahora, la pregunta lógica a todo esto es ¿por qué siguen viniendo los Hispanos a los Estados Unidos si van a ser tratados de esta manera? ¿No sería mejor que no se cobraran la factura histórica? La respuesta es sencilla, con todo y estas adversidades es mejor venir a los Estados Unidos que quedarse en América Latina, especialmente si pertenece al sector excluido de la sociedad. La razón es porque existe la posibilidad que después de mucho esfuerzo la persona logre vencer estos obstáculos y pasar a otro nivel o sencillamente darle una oportunidad a sus hijos para que tengan la vida digna que ellos nunca tuvieron, y eso ya vale la pena y merece enfrentar cualquier sistema adverso y despótico.

Para cerrar con esta sección presentaremos algunas adversidades del sistema social que el Hispano tiene que sortear para poder sobrevivir en territorio americano, adversidades que el antiguo congresista y académico Tom Tancredo llama costo de la migración y que levanta como argumentos económicos para promover una *política de migración restrictiva*.²⁷ 1) Los hijos de los inmigrantes son una carga financiera para las escuelas porque tienen que crear programas especiales para enseñarles inglés y ponerlos al mismo nivel que los otros niños. 2) Entre los Hispanos hay muchos criminales que hay

que sostener en las penitenciarias. 3) El hecho que los Hispanos aceptan salarios bajos afectan el mercado laboral a los anglos. 4) Las emergencias de los hospitales no le puede negar sus servicios a los indocumentados que no pueden pagar los servicios médicos, teniendo el Estado que asumir los costos. Y finalmente, 5) Que un alto porcentaje del dinero ganado en territorio americano es enviado en concepto de remesas a sus países de origen.²⁸

Respondiendo a tal argumentación, señalaré que tenemos que entender que esto es válido mayormente para Hispanos de primera generación. Segundo, que esto se debe al nivel social de los Hispanos que no saben el idioma, que no tienen documentos y por lo tanto no tienen otra alternativa. Tercero, como ya hemos visto, los Hispanos no estamos aquí por generación espontánea, sino por una serie de acontecimientos acaecidos en Latinoamérica donde los diferentes gobiernos de los Estados Unidos tienen una alta cuota de responsabilidad. Hechas estas observaciones solamente señalaré que nosotros también pagamos un alto costo por el neocolonialismo de los Estados Unidos y como diría un campesino de Centroamérica, nunca se debe escupir para arriba.

2. La migración Hispana vs el sistema jurídico

Sabemos que el Derecho juega un papel fundamental contra la anarquía en una sociedad. También sabemos que la máxima aspiración del mismo es alcanzar la justicia y proveer a la sociedad la posibilidad de vivir en armonía y paz. Los Estados Unidos de América ha montado un sistema jurídico migratorio que todavía tiene muchas lagunas y que está muy lejos de alcanzar esa justicia, lo que lo hace inaceptable en muchos

casos. Esta es la razón por el cual no funciona y tenemos millones de seres humanos en situación de ilegalidad pujando por una reforma migratoria por muchos años.

Una de las recriminaciones al sistema jurídico migratorio es que se ha creado un sistema inicuo y perverso que ha hecho del dolor y la angustia del inmigrante un negocio redondo. Por un lado tenemos al gobierno americano que por cada trámite cobra una cantidad de dinero que de cuando en cuando aumenta sustancialmente, y luego tenemos a los tristemente célebres abogados de migración que por llenar un simple documento cobran cualquier cantidad de dinero.

Hablemos primero del gobierno. Éste, solo por vía de ejemplo, creó el famoso estatus migratorio temporal mejor conocido por sus siglas TPS. Este estatus ha sido conferido a salvadoreños, hondureños, nicaragüenses y haitianos inter alia. Usualmente es concedido por 18 meses. En el caso específico de El Salvador, en el último TPS realizado en el año 2012, 208,49029 personas lo renovaron por novena vez consecutiva. Esta vez cada persona pagó \$465.00. A esto hay que sumarle a los nacionales de los otros Estados que tienen que hacer exactamente lo mismo. Dejamos a usted la tarea de la aritmética. Simplemente investigue el número de nacionales de cada Estado bajo este régimen, multiplique por la cantidad que han pagado cada vez que han hecho el trámite y luego lo multiplica por las 9 veces que han solicitado la prorroga y se va a dar cuenta del negocio. Estamos hablando de varios miles de millones de dólares.

Durante todos estos años no ha habido una voluntad política por parte del gobierno americano para regularizar a todas aquellas personas dentro del TPS que según los princi-

pios de la justicia merecen ser regularizados. Lo más cruel de todo esto es la incertidumbre que impera en todas estas personas que no saben las reglas del juego, es decir, no saben cuanto tiempo van a estar bajo este régimen; mientras tanto, tienen que vivir con limitaciones y en la angustia. Esto es precisamente lo que hace perverso al sistema, la indolencia, la indiferencia de las personas que toman las decisiones que se han valido del dolor humano para sus propios beneficios.

Ahora, el tema del TPS es uno entre muchos otros recovecos legales que tiene el sistema y que usa para explotar y hacer valer la supremacía sobre millones de infelices que en su mayoría su único delito es no haber nacido en este territorio.

Esto nos lleva a la otra parte del sistema, que son los abogados de migración. Sabemos que los honorarios profesionales de una persona son sagrados y entendemos el precio que una persona tiene que pagar para hacerse abogado y luego conseguir una licencia para poder ejercer su profesión. Lo que no entendemos es que se valgan del sufrimiento y la angustia de miles de personas excluidas, oprimidas por el sistema, pero con un sueño de autorrealización. Cuando se cobra 500 dólares la hora a una empresa mercantil que obtiene jugosas ganancias o a un parroquiano solvente financieramente, pues eso se entiende, pero cobrarle cantidades exorbitantes a un ser humano que tuvo la *mala suerte* que la oficina de migración lo apresara y lo pusiera en una cárcel para ser deportado, eso no se entiende.

Hace algunos años migración detuvo a uno de mis discípulos, Erasmo. Él era pastor de una iglesia en el área de Houston. Erasmo no había cometido ninguna infracción de tránsito y su conducta era intachable; estaba pastoreando una Iglesia. Su

pecado en aquel momento fue su apariencia indígena que le delataba a leguas. El oficial que le detuvo sabe de antemano que es indocumentado, eso estaba claro. Lo que sigue después es simplemente un formulismo legal *may I see your ID*. Por supuesto que él sabe que no tiene identificación. Acto seguido lo pone bajo custodia no sin antes ponerle las esposas, despojarlo de su vehículo y hacer sentir al hombre como un criminal. Luego lo lleva a una cárcel donde tienen en custodia a miles de indocumentados que están esperando que un juez firme la deportación para ser trasladados en el avión de la vergüenza³⁰ a su país de origen.

En el caso de Erasmo, contratamos a una firma de abogados, solo por visitarlo pagamos 500.00 dólares. El profesional del derecho que le visitó, en lugar de darle esperanzas y de indicarle los caminos legales a seguir en su caso, se paso todo el tiempo haciéndole la cuenta de todo lo que tenía que pagar para que fuera defendido por su firma; la cuenta ascendía a más de 17,000 dólares. Al final de la entrevista, Erasmo había quedado en estado depresivo. Si con mucha dificultad los inmigrantes en los Estados Unidos llevan el pan a la mesa para sostener a sus familias y tienen que vivir en situaciones calamitosas por los salarios miserables que perciben, ¿de dónde iba a sacar Erasmo 17.000 dólares para presentar un caso ante un juez de migración? Ante tal hecho no pudimos sentir más que rabia e impotencia ante un sistema inicuo que le importa un pepino que Erasmo tenga una mujer y tres hijos que iban a quedar desamparados. Finalmente, Erasmo fue deportado a Guatemala causándole un daño irreparable a tres niños que habían nacido en los Estados Unidos y que no tenían ninguna culpa que su padre fuera extranjero.

Esta historia ejemplifica de una forma clara la perversidad de un sistema, el de los abogados de migración que en muchos casos trafican con el dolor de sus congéneres, seres indolentes que no se tocan el hígado para aplicar la *tarifa legal* sin importar la caridad y la dignidad humana y lo paradójico de todo esto es que la gran mayoría de las firmas de abogados de migración son Hispanos que se aprovechan de sus propios hermanos para sacarles lo que no tienen. Si bien es cierto que existen agencias de ayuda a los inmigrantes en las cuales no se paga nada, pero el corazón del hombre es tan perverso que muchos abogados comienzan en estas agencias su ejercicio profesional y una vez que aprenden el teje y maneje montan sus propias firmas y es cuando comienzan la cacería.

En esta sección queda claro la adversidad a la que se enfrenta los Hispanos en el área social y jurídica. En la primera tienen que luchar contra la discriminación, contra el prejuicio y luego tiene que imponerse para poder ganarse el respeto, lo cual no es fácil puesto que comienza la carrera cuesta arriba, por otro lado, los Estados Unidos ha creado un sistema jurídico perverso que los oprime financieramente y que da lugar a que los profesionales del Derecho trafiquen con el dolor de personas que han caído en situaciones de esta naturaleza.

III La migración y el Jesús del rostro hispano

Para entender el poder de la metonimia de que Jesús tiene un *rostro Hispano* nos valdremos de la lógica aristotélica construyendo un silogismo: Las personas que son protestantes se rigen por los principios de la Biblia. El pueblo norteamericano es protestante por tradición; entonces, el pueblo americano se rige por los principios de la Biblia. Este silogismo no tendría

el mismo valor en una sociedad musulmana o donde la gente no conozca a Jesucristo, como es el caso de la mayoría de habitantes en la China. Pero en la sociedad americana sí cala, porque un alto porcentaje de su población asiste a la Iglesia los domingos por la mañana, aunque sea solo por una tradición.

Los principios de la Biblia son los parámetros por los cuales debemos conducir nuestra existencia y en ella encontramos el más grande de todos los principios, el del amor y de allí se derivan todos los demás, como que todos los hombres son iguales delante de Dios sin importar su raza o su cultura, que Jesucristo dio su vida por todos y todo aquel que cree en él tiene vida eterna; en fin, cualquier cantidad de principios que no tienen nada que ver con el prejuicio y la discriminación. Así que al decir que Jesús, el Dios todopoderoso que reconocemos todos los protestantes, tiene un rostro Hispano, pues le estamos diciendo a la sociedad anglo que tenemos a un aliado, que no estamos solos, que es el mismo Dios que ellos claman tener y que es el nuestro también, de manera que es una advertencia clara para que no incurran en el mismo error de los judíos que pensaban que servían a Dios cuando se oponían a Jesús. Los Hispanos estamos en territorio americano porque Dios nos ha traído aquí, de manera que la ley humana no nos autoriza a perseguir, a separar familiar, a humillar a aquellos a los cuales Dios nos exige que amemos. Como señala Samuel Rodríguez: *... es la cruz la que nos obliga a declarar que ningún ser humano puede ser ilegal. Es la cruz que nos lleva a reconciliar la ley (Rom 13) con tratar al inmigrante como si fuera uno de los nuestros (Lev.19).*³¹

Sin más preámbulo procedemos a explicar lo que significa la metonimia, el rostro Hispano de Jesús.

1. La eliminación de los prejuicios sociales

Para que nos ubiquemos en el contexto es fundamental que clarifiquemos dos conceptos: el primero es *prejuicio* y el segundo es *discriminación*. Al primero lo vamos a definir como *la actitud desfavorable y negativa hacia los miembros de un grupo racial al cual se estereotipa de una manera. La actitud es el resultado de como la persona caracteriza a la otra y no de hechos concretos del grupo.*³² En palabras sencillas, es como la cultura dominante mira al Hispano y como muy bien señala Miguel de la Torre y Edwin Aponte: *El ver no es un fenómeno inocente que envuelve una simple transmisión de ligeras ondas. Comprende un modo de pensamiento que transforma el objeto que se mira en un concepto para efectuar una asimilación y posesión intelectual.*³³ Lo que estos autores nos están diciendo es que la interpretación de un hecho social o de una conducta dependerá de la plataforma cultural desde cual se vea. El no ver el hecho social o conducta desde todas la plataformas posibles, sino enmarcarla en una sola y hacer una asimilación intelectual, es lo que crea el prejuicio y la actitud a la cual nos referimos en la definición de prejuicio.

Al segundo termino lo vamos a definir como *el trato diferente que recibe una persona de la cual se asume pertenece a un grupo particular.*³⁴

Al estudiar la historia de la sociedad americana nos vamos a dar cuenta que aunque este es un Estado fundado por nobles ideales democráticas bajo la égida de Dios, también es un Estado que cuando masacró a los indígenas y esclavizó a los negros usó sus creencias raciales para justificar la brutalidad.³⁵ En ese mismo sentido, las primeras leyes migratorias fueron

ampliamente discriminatorias al no concederle la ciudadanía a los negros y no permitir la entrada a su territorio a los Chinos por razones estrictamente raciales.

Al ser ésta una sociedad de mayoría protestante, donde el nombre de Dios aparece incluso en la moneda *In God We Trust* y donde el presidente toma posesión de su cargo poniendo su mano en la Biblia, resulta ambivalente esta conducta llena de prejuicios y discriminación racial, y al final inaceptable porque contradice la fe que ellos mismos se jactan en profesar.

Esta es la sociedad, llena de contradicciones y paradojas, donde los Hispanos hemos venido a aterrizar y por ende nos toca vivir en carne viva los embates de este sistema que, quiérase o no, de una u otra manera nos discrimina.

Es muy cierto que con el avance del derecho, la creación de las Naciones Unidas y la promulgación de una serie de convenciones internacionales,³⁶ este tipo de discriminación es inaceptable, al menos en el papel, en el contexto de la comunidad internacional. Es por esa razón que la discriminación existe de una forma solapada en algunos casos o a través de una legislación que se cuida de expresiones racistas, pero que en esencia, su espíritu es racista.³⁷

Cuando afirmamos que Jesús tiene un rostro Hispano y que este hecho elimina tanto *de facto* como *de jure* la discriminación por razón étnica o racial, estamos diciendo metafóricamente que Jesús tiene la piel oscura, los ojos negros y el pelo tipo indio. Si Jesús tiene el rostro Hispano sería absurdo, como efectivamente lo es, que un pueblo cristiano como el americano discrimine o menosprecie a todas las personas de origen Hispano. En palabras sencillas, el criterio étnico no

sirve para diferenciar a los seres humanos. Este es un principio bíblicamente establecido. Cuando el apóstol Pablo señala: *Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús*³⁸ está eliminando cualquier barrera, lo que hace un afrenta a la Palabra de Dios actuar en sentido contrario.

Esta aseveración tiene como propósito hacer que el mundo anglo se de cuenta que no es posible sostener más una doble moral, que es necesario hacer a un lado el prejuicio y la discriminación racial³⁹ porque esto contradice *ex profeso* los mismos valores que ellos afirman sostener y porque tal conducta contraviene las convenciones internacionales adoptadas por la comunidad internacional y sobre todas las cosas porque contradicen los principios del amor y la misericordia consagrados en el Texto Sagrado. Los principios *Así que, todas las cosas que queráis que los hombres os hagan, así también haced vosotros a ellos y con la misma vara que tú mides serás medido*⁴⁰ no están de adorno en la Biblia. Son principios por los cuales debemos normar nuestras vidas, de ahí que el Jesús de un rostro Hispano exige a todos aquellos que profesan su nombre a que eliminen los prejuicios y la discriminación racial que es contra el amor y el testimonio cristiano.

2. La aprobación de una reforma migratoria justa

La metonimia del rostro Hispano de Jesús también significa que ya es la hora para que el gobierno americano apruebe una legislación justa que regularice a todas aquellas personas que merecen tal regularización.⁴¹

Lo primero que hay que hacer es ratificar *La convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabaja-*

*dores migratorios y de sus familias*⁴² adaptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1990. Este es un instrumento jurídico de carácter internacional que desafortunadamente no ha sido ratificado por los países receptores de migrantes incluyendo a los Estados Unidos. Es importante señalar que esta convención internacional se aplica a los inmigrantes legales concediéndoles una serie de derechos en concordancia con otras convenciones internacionales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer y la Convención sobre los Derechos del Niño, de manera que el no ratificar esta convención es un mensaje muy fuerte de los Estados Unidos en contra de la migración y además contradictorio porque va en contra de los principios jurídicos de los que ellos se jactan ser los campeones.

En segundo lugar, ya es hora que el congreso de los Estados Unidos apruebe una ley de migración justa que regularice a todas aquellas personas que merecen ser regularizadas.⁴³ Entendemos a la perfección que los tiempos son diferentes a los de la amnistía del presidente Reagan y que con los acontecimientos del 9/11 la migración se volvió un asunto de seguridad nacional.⁴⁴ Por lo tanto, una reforma a la ley migratoria tiene que considerar una serie de elementos que proteja el territorio americano de ataques terroristas. Ahora, lo que no es ético es prolongar por más tiempo la angustia y el dolor de millones de seres humanos nobles que no merecen esta suerte. Es cierto que el presidente Obama no ha sido del todo indiferente al

tema, pues el haber firmado la ley DACA que beneficia parcialmente a los *dreamers*⁴⁵ da lugar a un acto de buena voluntad que trajo paz a miles de hogares que miraban con dolor la imposibilidad que sus hijos tuvieran una educación y por ende un futuro mejor. Sin embargo, esto no es suficiente, porque el DACA no es un asunto definitivo, sino parcial. Tampoco es suficiente porque existen cualquier cantidad de personas que están amparadas en el TPS que han renovado este estatus nueve veces y demostrado integridad y respeto a la ley de este país. Por lo tanto, ya es hora que se les de la residencia permanente también a aquellas personas que llevan residiendo más de 20 años viviendo a la sombra de un sistema que les persigue. Ya lo dijo el jurista romano Ulpiano: «*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere alterum non laedere, suum cuique tribuere.*»⁴⁶ «La justicia es la voluntad constante de conceder a cada uno su derecho. Los preceptos del derecho son estos: Vivir honestamente, no dañar a otros y dar a cada uno lo suyo.»

Es necesario que el gobierno americano tome las palabras de Domicio Ulpiano y a las aplique al tema migratorio, pues la justicia debe ser la más cara aspiración, no solo del Derecho, sino también de una sociedad y más la de los Estados Unidos por su papel de liderazgo en la comunidad internacional, de manera que llegó el momento de dejar jugar política entre demócratas y republicanos y se haga justicia con seres humanos de los cuales Jesús tiene su rostro.

3. La dignificación del pueblo Hispano

La poderosa declaración que Jesús tiene un rostro Hispano lo revaloriza. Los Hispanos hemos sido una gente sufriendo desde

nuestro mismo principio. El Hispano surge del mestizaje del español con el indígena. Esta simbiosis genética no se dio bajo los principios de la moral bíblica ni del hombre civilizado, sino mediante un abuso bárbaro e inhumano del macho español que avasalló sexualmente a la indígena que no tuvo más remedio que doblar su cerviz ante semejante abuso.⁴⁷ El resultado de esto fue varias cosas, primero el machismo y todo lo que esto significa y luego un pueblo con la autoestima golpeada. Este pueblo salió del fuego de la colonia española para caer en las brazas del neo colonialismo de los Estados Unidos, de ahí que, el cruzar el río y pisar suelo americano y establecerse como una familia normal es la dignificación de éste desde la perspectiva humana y material. Cuando se afirma que Jesús tiene el rostro Hispano estamos aseverando que Dios es parte de todo este proceso de dignificación, porque a pesar de las leyes anti inmigrantes, a pesar de la persecución y de los embustes de las autoridades de los Estados Unidos, son millones los Hispanos que viven dignamente y a los cuales Dios ha reivindicado.

Con estas palabras queremos mandar un mensaje fuerte y claro al mundo anglo: no somos parias en este mundo, no somos huérfanos, tenemos un Padre, tenemos un Salvador y ese solo hecho nos revaloriza. Tomemos conciencia que nosotros como pueblo tenemos que valorarnos a nosotros mismos primero antes que los americanos lo hagan. ¿Cómo vamos a hacerlo? Muy sencillo. El primer paso que tenemos que dar es tener un relación directa con Dios. Luego tenemos que educarnos, tener sueños y actuar en consonancia. La verdad de las cosas es que nadie nos va a respetar por lo que decimos, sino por lo que somos, y este es nuestro desafío: construir una reputación, porque a la postre esto es lo único que puede poner punto final a la discriminación y prejuicio racial.

Hemos hecho lo correcto al cruzar el río. Primero, porque no es justo vivir en una sociedad que nos ha excluido en la que sumos una simple estadística *verbi gracia*: Una sociedad donde la inequidad social es una constante. Es decir, donde un 10% de la población posee más de un 40% de la riqueza, una sociedad donde la conducta consuetudinaria de los políticos que nos han gobernado ha sido la de llenar sus bolsillos y el de sus compadres, insultando al pueblo ganando grandes salarios, viviendo en grandes mansiones y conduciendo coches de lujo cuando la indigencia es el pan nuestro de cada día. Esta injusticia brutal ha creado una serie de flagelos que ha hecho insoportable vivir bajo estas circunstancias, *i.e.*, el narcotráfico, el sicariato, la extorsión, el secuestro⁴⁸ *inter alia*.

Ningún ser humano que tiene dos dedos de frente se siente complacido de vivir en una sociedad así, de manera que las personas que se rehúsan a permanecer en tal realidad tienen que emigrar a sociedades que les permite desarrollarse como personas normales y esto es dignificación. De ahí hemos afirmado que el Jesús del rostro Hispano sabe que nuestra causa es justa y que no hay nada malo en que un hombre tenga la aspiración que la Carta de los Derechos Humanos de la ONU sea una realidad en su vida, no una quimera de allí que si al otro lado del río esto se puede realizar, pues bien hecho.

Esto último nos lleva a un segunda razón por la cual es correcto cruzar el río. Cada ser humano tiene un talento que Dios le ha dado y que debe desarrollar a su máxima expresión. Cuando un hombre o mujer tiene esa conciencia y tiene una aspiración legítima tanto para él como para sus generaciones futuras, entonces debe hacer todo lo que corresponda para alcanzar su sueño, el colmar esa aspiración revaloriza al ser

humano y lo dignifica. Y el Jesús del rostro Hispano hace eso precisamente, dignificar al hombre no envilecerlo.

Ahora es importante *tapar el portillo*. Alguien podría argumentar que lo expuesto en la sección anterior, donde se aborda el tema de la adversidad, tanto social como jurídica contra el inmigrante, es una contradicción con la afirmación que es bueno cruzar el río. A simple vista lo es, pero cuando se ve en toda su dimensión, nos vamos a dar cuenta que es preferible una y mil veces cruzar el río y enfrentar la brutalidad del sistema anti inmigrante anglo que vivir en una sociedad donde las posibilidades de los excluidos son casi nulas, donde la torpeza y el corazón indolente de la clase política ha insultado al pueblo, donde las extirpes sí están condenadas a 100 años de soledad. Bajo esta realidad cobra vigencia las palabras que en su día alguien dijera *es mejor morir de pie que vivir de rodillas*.⁴⁹

Esta sección nos ha presentado el significado de la metonimia *El Rostro Hispano de Jesús* en la sociedad protestante norteamericana, cuna de muchas denominaciones evangélicas, centro neurálgico de misiones y ministerios cristianos que circundan el planeta entero, que cree a pie juntillas que Jesucristo es el Dios hecho carne, que murió en una cruz en lugar nuestro para expiar nuestra culpa y proveer salvación a una raza caída. Esta declaración tiene la importancia y la potencia de cambiar cualquier conducta. Sí el Jesús de rostro Hispano no diferencia personas por criterios raciales y no discrimina a nadie por raíces étnicas, luego entonces, ¿Qué le da derecho a la sociedad americana a hacerlo? Nada, absolutamente nada. Si el Jesús de rostro Hispano revaloriza al hombre, ¿cómo nos atrevemos nosotros a hacer lo contrario? ¿Cómo nos atrevemos a proclamar leyes como la S.B. 170?⁵⁰ El poder de esta metonimia es que hace

ver con una claridad meridiana la hipocresía de una sociedad que ha puesto a un lado la Biblia o ha hecho una interpretación del Texto fuera de todo contexto y moral. La potencia de esta metonimia estriba en el hecho que hace un llamado de conciencia a todo aquel que se llama o se cree cristiano para que evolucione de un cristianismo teórico y sin compromiso a un cristianismo práctico y real que dignifica a la corona de la creación no que la denigra.

Conclusiones

1. La raíz de todo este problema es que el hombre es etnocéntrico por antonomasia; es decir, que tiene la errada tendencia de juzgar a las personas de otra cultura por los estándares de la suya a la cual considera como superior. Teológicamente hablando, la raíz del problema es el pecado que mora en el ser humano que lo lleva a actuar en contra del amor y la misericordia.
2. La migración de Hispanos hacia los Estados Unidos no es un fenómeno que surge *ex nihilo* o que se da en un vacío social. Todo lo contrario, es una reacción social a hechos acaecidos en el pasado, hechos en los cuales los gobiernos americanos de turno tienen mucho que ver. Primero, las compañías transnacionales americanas introducen el capitalismo a Latinoamérica, lo que crea *ipso facto* la clase obrera a la cual maltrata y explota valiéndose de la ingenuidad de una sociedad que venía saliendo del yugo español y que se encontraba en un atraso socio-económico muy lamentable. Segundo, los Estados Unidos se constituyen a través de legaciones diplomáticas en el poder atrás del poder en Latinoamérica, dizque para salvaguardar sus intereses. Valiéndose de su dinero y posición de privilegio en la

comunidad internacional, entran en contubernio con los políticos vernáculos de turno a quienes corrompen. Éstos se convierten en los nuevos ricos y lejos de desarrollar el país se roban el dinero y patrocinan el subdesarrollo con esta conducta.

3. La conclusión anterior es la base de la siguiente afirmación: La migración de los Hispanos hacia los Estados Unidos es el cobro de una factura histórica por lo que éstos hicieron a través de las compañías transnacionales y por el contubernio con los gobernantes mal nacidos que le vendieron el alma a Satanás por dinero sumiendo a millones de seres humanos a la más cruel de las miserias.
4. Las primeras migraciones importantes de Hispanos comenzaron en los años 60 del siglo XX. Éstas fueron en aumento en los años 70, pero se dispararon a cifras impensables a raíz de las guerras civiles que hubo en Centroamérica en el marco de la guerra fría que libraba Los Estados Unidos y la ex Unión Soviética. Comunidades enteras de desplazados tuvieron estrictamente que emigrar.
5. El inmigrante Hispano que cruza el río se encuentra con un sistema social y jurídico anti inmigrante contra el cual tiene que luchar por muchos años hasta regularizar su estatus legal si es que tiene la dicha de hacerlo. Muchos nunca lo consiguen, o porque se mueren o porque son deportados.
6. El sistema social que impera en los Estados Unidos es un sistema hipócrita porque por un lado contrata al Hispano como mano de obra barata, a quien explota y no le da los beneficios sociales en muchos casos y luego lo persigue, lo

acosa y finalmente lo deporta. Es hipócrita porque tiene una doble moral, le da trabajos y le remunera mal, le cobra impuestos a través del famoso ITN, pero sí a un policía le da la gana detener a un ser humano con características hispanas, simplemente lo hace, lo encarcela y luego un juez lo deporta.

7. El sistema jurídico es anti inmigrante, o al menos para los pobres que son la mayoría, y decimos para los pobres porque un extranjero que invierte un millón de dólares en Estados Unidos y le da trabajo a 10 ciudadanos americanos tiene la residencia legal en forma automática.
8. Uno de los males que ha creado este sistema son los tristemente célebres abogados de migración. Un gran número de ellos son traficantes del dolor de sus propios hermanos. Motivados por el dinero estafan en muchos casos a personas que por la angustia les dan todos sus ahorros.
9. La metonimia *el rostro Hispano de Jesús* tiene un poder intrínseco en una sociedad protestante como la americana que tiene prejuicios contra nosotros y nos discrimina. El poder estriba en asegurar la empatía de Dios hacia un conglomerado de etnias a las que la *enveterata cosuetudo* llama Hispanos. Esta declaración presenta con claridad meridiana que hay alguien que responde por nosotros y que no somos parias.
10. Este es el momento para que el Congreso de los Estados Unidos apruebe una ley de reforma migratoria que le permita hacer justicia a millones de seres humanos que viven a la sombra de un sistema que los hostiga. Se reconoce el gesto de buena voluntad del presidente Obama al firmar el

DACA, pero esto es una solución parcial no definitiva. Es necesario regularizar el estatus migratorio de los acogidos en el TPS y de aquellas personas que por muchos años han estado residiendo en territorio norteamericano y que han observado una conducta ejemplar.

11. A aquellas personas que por su estatus migratorio fueron puestos en custodia o se les libró una orden de deportación deben recibir una amnistía total. No se les puede considerar como delincuentes por transgredir la ley de migración y deben ser elegibles para que su estatus sea regularizado.
12. El hecho que Jesús tiene un rostro Hispano nos valoriza y nos dignifica como seres humanos.
Conscientes de esta realidad, los Hispanos deben levantar su autoestima y nunca más mirarse así mismos como seres non gratos sino como lo que somos, la imagen de Dios, traídos a los Estados Unidos como un aire fresco para cumplir con un propósito en los designios eternos del Creador.

Bibliografía

Libros especializados

13. Carroll, Daniel. *Christians at the Border. Immigration, the church and the Bible*. Second edition. Brazos Press. 2013. USA
14. De la cruz Gómez, William Estuardo. *La migración hacia los Estados Unidos vista de una perspectiva bíblica – teológica*. Tesis presentada para obtener el título de Licenciado en Teología en el Seminario Teológico de Honduras. 2013.
15. De la Torre, Miguel and Aponte, Edwin. *Introducing Latino/a Theologies*. Orbis Books. Second Edition. 2005. USA.

16. De Genova, Nicholas. *The Legal production of Mexican/Migrant*. "Illegality." *Latino Studies Journal*. 2004, 2. P. 160 – 185
17. González, José. *Machismo y matriarcado. Raíces tóxicas que marchitan la cultura latinoamericana*. Semilla del Reino para América Latina. Segunda edición. USA. 2014.
18. Hanson, Gordon H. *Why does immigration Divide America*. Public Finance and Political Opposition to Open Borders. Washington, D.C. Institute for International Economics. 2005.
19. Marrero, Pilar. *El despertar del sueño americano*. C.A. Press Penguin Group. USA. 1912.
20. Pantoja, Adrian. *Against The Tide? Core American Values and Attitudes Toward US Immigration Policy in the Mid-1990s*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 32, No. 3, April 2006, pp. 515 - 531.
21. Rocco, Raymond. Transforming citizenship: membership, strategies of containment, and the public sphere in latino communities. *Latino Studies Journal*. 2004, 2. P. 4 – 25
22. Zaldivar, Raúl, Álvarez, Miguel, Ramírez, David. *El Rostro Hispano de Jesús*. 2da edición. Edit. Clie. Barcelona 2014.

Libros de las ciencias sociales

23. Alcayaga, Julián. *El Manual del defensor del cobre*. Ediciones Tierra Mía. Chile. 2005.
24. Argueta, Mario. *Historia de los sin historia*. Edit. Guaymuras. 1992. Honduras.
25. Galeano, Eduardo. *Open Veins of Latin America*. Monthly Review Press. New York. 1997.
26. *Informe sobre las migraciones en el mundo 2013*. Organización Internacional para las migraciones. OIM. Suiza. 2013.
27. Mariano, Nilson Cezar. *Operación Cóndor. Terrorismo de Estado en el Cono Sur*. Ediciones Lohe - Lumen. Argentina. 1998.

28. Meza, Víctor. *Historia del movimiento obrero hondureño*. Edit. Guaymuras. Tegucigalpa. 1980.
29. Nemattanew. *The North American Genocide*. Powhatan Press. USA. 2002
30. Panorama Social de América Latina 2009 y 2013. Oficina de las Naciones Unidas. Chile.
31. Preston and Smith. *Sociology. A contemporary approach*. Third Edition. Allan and Bacon. 1989. USA.
32. Posas, Mario, Del Cid, Rafael. *La construcción del sector público y del Estado nacional de Honduras 1876 – 1979*. Edit. Universitaria Centroamericana. 1981. Honduras.
33. Prensa Gráfica de El Salvador, Agosto 13 de 2011.
34. Petit, Eugene. *Tratado elemental de Derecho Romano*. Edit. Época. México. 1977.
35. *Siguen las deportaciones masivas en los Estados Unidos*. Noticias Univisión.
36. Somoza, Anastasio y Cox, Jack. *Nicaragua Traicionada*. Western Islands Publisher. 1980. USA
37. Tucker, Robert C. *The Marx – Engels Reader*. Second Edition. Norton and Company. 1978. USA.
38. <http://noticias.univision.com/article/1650114/2013-08-26/inmigracion/noticias/siguen-las-deportaciones-masivas-en-estados-unidos>
39. Zaldivar, Mari. *Racialization of Illegality*. An essay presented in the University of Chicago. 2014. USA.
40. Zaldívar, Raúl. *Realidad moral y socio – económica de América Latina*. Universidad para Líderes. USA. 2010.
41. Convenciones Internacionales

42. *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Promulgada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de Diciembre de 1948.
43. Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial. Promulgada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 21 de Diciembre de 1965.
44. *Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares*. 18 de Diciembre de 1990.

Notas

1. Es de suma importancia saber que de conformidad con las fuentes de la Encuesta Gallup, sólo el 40% de los migrantes se traslada de Sur a Norte. Por lo menos una tercera parte de los migrantes se traslada de Sur a Sur (aunque la cifra podría ser superior si se dispusiera de datos más precisos), y sólo poco más de una quinta parte de los migrantes (22%) emigra de Norte a Norte. Un reducido pero creciente porcentaje de migrantes (5%) emigra de Norte a Sur. Esas cifras pueden mostrar una ligera variación, dependiendo de la definición de “Norte” y “Sur” que se utilice. Vide. Informe sobre las migraciones en el mundo 2013. Organización Internacional para las migraciones. OIM. Suiza. 2013.
2. Existen dramáticos cambios en la composición cultural y racial de las sociedades y estos son el resultado en un alto grado del proceso de globalización que hace necesario la re conceptualización del termino ciudadanía. Para conocer un concepto particular de ciudadanía que involucra a los Hispanos y que daría como resultado una sociedad más justa es de suma importancia estudiar el trabajo de Rocco, Raymond. *Transforming citizenship: membership, strategies of containment, and the public sphere in latino communities*. Latino Studies Journal. 2004.
3. Racismo tiene que ver con diferencias físicas mientras que etnicidad tiene que ver con las diferencias culturales y el etnocentrismo es el conflicto que se produce entre ambos y que puede ser definido como *la tendencia de juzgar otras culturas con los estándares de la suya propia, que usualmente es tenida como superior a las otras*. Vide. Preston and Smith. *Sociology. A contemporary approach*. Third Edition. Allan and Bacon. 1989. USA. P. 283 - 284
4. En los Estados Unidos se les llama Hispanos a todos los latinos sin importar su país de origen. Para algunos esta etiqueta oscurece en lugar de clarificar la variedad social y política en una sociedad donde habitan inmigrantes de diferentes países del caribe y Latinoamérica. Mari Zaldivar sostiene que esto es parte de la razacialización, que no es más que la imposición de catego-

- rías raciales por un grupo dominante. Vide. Zaldivar, Mari. *Racialization of Illegality*. An essay presented in the University of Chicago. 2014. USA.
5. *El Rostro Hispano de Jesús* es el libro que escribimos con Miguel Álvarez y David Ramírez y que publica Editorial CLIE sobre uno de los temas candentes en las relaciones Norte – Sur. La migración. El libro redimensiona el fenómeno desde una perspectiva bíblica y humana y deja ver el propósito de Dios en todo esto.
 6. Vide. Argueta Mario, *Historia de los sin historia 1900 – 1948*. Edit. Guaymuras. 1992. Tegucigalpa. Posas Mario, Del Cid Rafael. *La construcción del sector público y del Estado nacional de Honduras 1876 – 1979*. Editorial Universitaria Centroamericana. 1981. Tegucigalpa. Ambos libros nos muestran el neo colonialismo realizado por los Estados Unidos en Honduras, que es la misma historia para el resto de países de Centro América.
 7. Crf. Galeano, Eduardo. *Open Veins of Latin America*. Monthly Review Press. USA. 1997
 8. Los criollos eran los hijos de padre y madre español nacidos en Latinoamérica.
 9. Vide. Posas, Mario, Del Cid, Rafael. *La construcción del sector público y del Estado nacional de Honduras 1876 – 1979 Op Cit*. En este libro los autores nos muestran como se construye uno de los países de Centroamérica, Honduras. Algunas de las cosas que mencionan aquí son completamente válidas para todos los países del hemisferio, por ejemplo el temas de las guerras intestinas por el poder.
 10. A manera de ejemplo citaremos el caso de Chile y sus famosas minas de cobre. A principios del S XX ya estaban en Chile 3 compañías norteamericanas explotando el cobre, es a saber, Braden Copper Company, Kennecott Corporation y Anaconda Cooper Company. En el año de 1971 el presidente Salvador Allende nacionalizó las minas de cobre y su administración quedo en manos de CODELCO. Para un cuadro exacto de esta historia se recomienda ver Alcayaga, Julián. *El Manual del defensor del cobre*. Ediciones Tierra Mía. Chile. 2005. Esta obra proporciona una abrumadora evidencia, basada en documentos e investigaciones irrefutables, acerca del saqueo del cobre chileno realizado por las empresas multinacionales en los últimos 20 años con la complicidad y encubrimiento de la elite empresarial y de las autoridades gubernamentales.
 11. En el trabajo que edita Tucker Robert. *The Marx – Engels Reader*. Second edition. W.W. Norton & Company en el artículo *Wage Labour and Capital* expone la tesis de Marx sobre la relación capital – fuerza de trabajo. P. 203 y ss.
 12. Cfr. Meza, Víctor. *Historia del Movimiento obrero hondureño*. Edit. Guaymuras. 1980. Tegucigalpa.
 13. Los Estados Unidos históricamente ha desarrollado programas de cooperación internacional con los países en vías de desarrollo, los de América Latina no han sido la excepción. Existen una serie de canales a través de los cuales los países pueden recibir ayuda económica, uno de los más conocidos es USAID que es la agencia del gobierno que combate la extrema pobreza y ayuda a personas en sociedades democráticas a alcanzar su potencial. También reciben ayuda por convenios militares, combate de drogas, promoción de la justicia solo por mencionar algunos.

14. El levantamiento de grupos irregulares como el Sendero Luminoso en Perú, los Tupamaros en el Uruguay, las FARC en Colombia solo por mencionar algunos.
15. Citado por Isabel Allende en su prólogo a la versión en inglés de Venas Abiertas de América Latina. Vide. Galeano, Eduardo. *Open Veins of Latin America Op Cit.* P. IX del prólogo.
16. Luis Bográn gobernó Honduras 1883 – 1891 y en aquel entonces señalaba: *...ha sido el objeto primordial de mi gobierno y la razón fundamental que ha tenido para diversas contratas y concesiones sobre minería, agricultura, caminos, carreteras y ferrocarriles. En estos aspectos el gobierno ha sido liberal, y ha debido serlo. Para que el capital extranjero venga a radicarse en este país desértico, inculto y anárquico debe ser halagado con la esperanza de pingües ganancias.* Vide. Posas, Mario, Del Cid, Rafael. *La construcción del sector público y del Estado nacional de Honduras 1876 – 1979 Op Cit.* P.17
17. En el relato que hace Anastasio Somoza al periodista Jack Cox se puede ver esto. Vide. Cox, Jack. Nicaragua Traicionada. Western Islands. USA. 1980.
18. La Escuela de las Américas era una escuela militar de los Estados Unidos que estuvo localizada en ciudad de Panamá desde el año 1946 hasta el año 1984.
19. Hay muchos militares famosos egresados de esa escuela, pero entre los relacionados con la guerra sucia está Leopoldo Fortunato Galtieri de Argentina, Gustavo Adolfo Álvarez Martínez de Honduras. También egresaron de esa escuela Manuel Antonio Noriega, Ollanta Humala, Vladimiro Montesinos, Roberto D'Aubuisson, entre muchos otros militares famosos.
20. Es exactamente lo que señala Isabel Allende en su prólogo al libro de Eduardo Galeano. *Open Veins... Op. Cit.* P. IX.
21. La operación Cóndor fue un programa en el cual los gobiernos militares de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay unieron sus aparatos represivos para eliminar adversarios políticos. Para mayor información sobre este tema es de mucha utilidad Mariano, Nilson Cezar. Operación Cóndor. Terrorismo de Estado en el Cono Sur. Ediciones Lohe - Lumen. Argentina. 1998.
22. Se estima que más del 50% de la migración a los Estados Unidos proviene de América Latina donde México es el país que más aporta inmigrantes con un 29%. La segunda área que más aporta migrantes es Asia con un 26% y las Filipinas es el país del cual más emigran las personas. Para mayor información Vide. Hanson, Gordon H. *Why does immigration Divide America.* Public Finance and Political Opposition to Open Borders. Washington, D.C. Institute for International Economics. 2005. P. 14.
23. Vide. La ley de exclusión de chinos de 1882. Es útil leer a De la Cruz, William. *La migración hacia los Estados Unidos vista desde una perspectiva bíblica – teológica.* Tesis para optar al grado de Licenciado en Teología. Seminario Teológico de Honduras. Tegucigalpa. 2013.
24. Zaldivar, Raúl... *El Rostro Hispano de Jesús. Op cit.* P. 19 y ss
25. Canción popular mexicana considerada como un segundo himno nacional
26. La mayoría de los inmigrantes indocumentados pagan rentas e impuestos sobre la nómina y como no tienen un número de seguro social, entonces el IRS ha creado el número de identificación personal del contribuyente

- llamado ITIN. Los trabajadores sin documentos a menudo pagan impuestos por deber cívico y para no llamar la atención del IRS.
27. Esta información aparece en el libro del profesor Daniel Carroll. *Christians at the Border*. Brazos Press. Segunda ed. USA. 2013. P. 27. Aquí cita a Tom Tancredo de su libro *In mortal Danger. The Battle for Americas's Border and Security*, quien es un político del Estado de Colorado, que fue diputado al congreso por 10 años y que perdió la nominación a gobernador del Estado. Lo curioso del caso es que Tancredo es hijo de descendientes italianos y a principios del siglo XX cuando los italianos entraron por Ellis Island tuvieron que pasar el viacrucis que los Hispanos pasamos hoy. Lo que ya dijimos anteriormente, cuando un inmigrante es asimilado ve con desprecio y pone objeciones a aquellos que vienen llegando. Ah la raza humana.
 28. Recientemente en el Show The Fives de Fox News, los presentadores Andrea Tantaros de origen griego y Eric Bolling estaban aseverando que México no era amigo de los Estados Unidos por todo el dinero que sus nacionales enviaban en concepto de remesas y pedían al pueblo americano boicotear México no visitando más este país.
 29. Vide. Prensa Gráfica de El Salvador, Agosto 13 de 2011.
 30. El avión de la vergüenza es aquel en el cual el gobierno americano transporta a los deportados a sus países de origen. De acuerdo con los datos el gobierno deporta a diario un promedio de 1,024 indocumentados (42.6 cada hora). Durante el año fiscal 2012 el promedio fue de 1.220 indocumentados diarios (50.8 cada hora). De ellos, poco más del 55% tenía antecedentes criminales según el gobierno. El reporte de ICE señala además que del total de deportados 206,776 corresponden a mexicanos y de ellos 132,974 tenía antecedentes criminales (64%) y 73,802 no tenía antecedentes (36%). El segundo lugar lo ocupa Guatemala con 40,099 deportados, de ellos 12,613 con antecedentes criminales (31%) y 27,486 sin antecedentes criminales (69%). El tercer lugar lo ocupa Honduras con 29,681 deportados, de ellos 13,226 con antecedentes criminales (45%) y 16,455 sin antecedentes criminales (55%), según ICE. Vide. Siguen las deportaciones masivas en los Estados Unidos. Noticias Univisión. <http://noticias.univision.com/article/1650114/2013-08-26/inmigracion/noticias/siguen-las-deportaciones-masivas-en-estados-unidos>
 31. Vide. Samuel Rodríguez en el prólogo del libro de Daniel Carroll. *Christians at the Border Op cit*. P. IX.
 32. Vide. Preston and Smith. *Sociology. A contemporary approach Op Cit*. P.294
 33. Vide. De la Torre, Miguel, Aponte, Edwin. *Introducing Latino Theologies*. Orbis Books. USA. 2001. Para objetivar esta observación los autores toman el tema del mapa mundi y lo ponen de 4 formas diferentes donde demuestran como el prejuicio cultural puede hacer ver el mundo de una forma diferente. Por ejemplo muestra el mapa como usualmente se presenta en los Estados Unidos, donde se divide el mundo en dos partes y se pone al continente americano en el centro donde los Estados Unidos resalta. Otra forma de presentar el mapa es al revés de cómo usualmente nosotros lo dibujamos. Ellos sostiene que desde el espacio el mundo se mira diferente y el sur puede ser norte o viceversa. Como estos ejemplos nos muestran que el ejercicio de ver tiene que ver con la cultura de la persona que está haciendo la interpretación.

34. Idem.
35. Passim. Nemattanew. *The North American Genocide*. Powhatan Press. USA. 2002
36. Una de esas convenciones internacionales es la Declaración Universal de Derechos Humanos. Promulgada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 donde en su artículo 1 reza: *Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos... la más importante convención es la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial*. Promulgada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 21 de Diciembre de 1965.
37. Uno de los aforismos jurídicos es que la ley no solo es la letra sino su espíritu. En ese sentido muchas leyes migratorias de Estados Unidos cuidan su semántica pero su espíritu es netamente racista. Un ejemplo de esto es la ley S.B. 1070 conocida también como la ley del odio. Para más información Vide. De la Cruz, William. *La migración hacia los Estados Unidos vista desde una perspectiva bíblica – teológica Op Cit.* P. 84 - 85
38. Vide. Gal. 3:28
39. Este trabajo nos muestra como los criterios de igualdad y humanidad juegan un papel más importante que el individualismo a la hora que el departamento de migración admite a un inmigrante. Vide. Pantoja, Adrian. *Against The Tide? Core American Values and Attitudes Toward US Immigration Policy in the Mid-1990s*. Journal of Ethnic and Migration Studies. Vol. 32, No. 3, April 2006,
40. Vide. Mateo 7:12 y 7:2
41. A raíz de lo que ocurría en Centroamérica y el impresionante número de desplazados que llegaban a los Estados Unidos producto de los enfrentamientos en el marco de la guerra fría y un enorme contingente humano que ya se encontraba indocumentado, el presidente Reagan promovió una amnistía general que fue sancionada como ley el 6 de Noviembre de 1986 y que regularizó a más de 3 millones de personas. Para mayor información Vide. Marrero, Pilar. *El despertar del sueño americano*. C.A. Press Penguin Group. USA. 1912.
42. Passim. Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares
43. Aquí debemos incluir a los mexicanos, que son el grupo social para que quienes las leyes migratorias son más severas, lo cual es una injusticia puesto que el territorio donde más mexicanos viven en la actualidad en los Estados Unidos fue por el *uti possidetis juris* territorio mexicano hasta que los Estados Unidos los despojó en la tristemente célebre guerra México – americana. Para un estudio profundo sobre el tema de la severidad de las leyes migratorias en contra de los mexicanos es útil estudiar: De Genova, Nicholas. *The Legal production of Mexican/Migrant. "Illegality."* Latino Studies Journal. 2004.
44. Se recomienda altamente leer en la segunda parte del libro de Pilar Marrero los capítulos titulados: El nuevo siglo: Bush, los latinos y el 11 de septiembre e Inmigración: una cuestión de seguridad nacional. Vide. Marrero, Pilar. *El despertar del sueño americano Op cit.*

45. El 15 de Junio del año 2012 el presidente Obama firmó un Memo llamado Acción Diferida para ciertos jóvenes indocumentados que vinieron a los Estados Unidos como niños y que han obtenido una educación o hecho el servicio militar en los Estados Unidos, conocida por sus siglas en inglés DACA. Los beneficiados son jóvenes indocumentados que llegaron a los Estados Unidos antes de los 16 años, son menores de 30 años, han estado en el país al menos cinco años continuos, no tienen antecedentes penales, se graduaron de alguna secundaria de los Estados Unidos o adquirieron un GED, o participaron en el ejército serán considerados para la acción diferida durante 2 años y serán inmunes a la deportación. Estos jóvenes también pueden ser elegibles para permisos de trabajo. Aunque esta política no provee una vía a legalización, se elimina la amenaza de deportación y otorga la capacidad de trabajar y permanecer en el país. Es importante señalar que esta ley no es el Dream Act introducida al Senado el primero de Agosto del año 2001 en el cual se le concede residencia permanente a jóvenes graduados en centros educativos de los Estados Unidos.
46. Esta declaración aparece en el famoso Digesto del emperador Justiniano en el cual el celeberrimo jurisconsulto romano, Ulpiano, consagra principios jurídicos y el derecho que iba a ser la base del Derecho en Europa continental y posteriormente a toda América Latina. Cfr. Petit Eugene. *Tratado elemental de Derecho Romano*. Edit. Época. México. 1977. P. 19 y ss
47. Cfr. González, José. *Machismo y matriarcado. Raíces tóxicas que marchitan la cultura latinoamericana*. Semilla del Reino para América Latina. Segunda edición. USA. 2014.
48. Cfr. Zaldivar, Raúl. *Realidad moral y socio – económica de América Latina*. Universidad para Líderes. USA. 2010.
49. No hay un acuerdo de quien fue el primero en usar esta frase. Che Guevara fue uno de los famosos, pero antes de él la señora Dolores Ibárruri de la guerra civil española. Algunos le atribuyen también a Benito Juárez y hasta Emiliano Zapata.
50. Esta ley, conocida también como la Ley del Odio, criminaliza a los inmigrantes que no poseen documentos y considera presuntos culpables de crímenes a todos los que por su apariencia puedan parecer inmigrantes, sin importar que sean ciudadanos norteamericanos o inmigrantes legales o ilegales. Para mayor información Vide. De la Cruz, William. *La migración hacia los Estados Unidos vista desde una perspectiva bíblica – teológica*. Op cit. P. 84– 85.



APENDICES

APENDICE I

LATINAS EVANGÉLICAS – HTI FELLOWS:

Elizabeth Conde-Frazier

Esperanza College of Eastern University
Vice Presidente de Educación y Decana
St. Davids, PA
econdefr@eastern.edu

Educación

Ph.D., Boston College
M.Div., Eastern Baptist Theological Seminary
B.A., Brooklyn College, City University of New York

Datos biográficos

Como decana de Esperanza College, la doctora Conde-Frazier es responsable por establecer la visión, la dirección estratégica y proveer liderazgo y administración de los programas y del cuerpo docente. Anteriormente fue profesora de educación religiosa en Claremont School of Theology y enseñó teología Hispano/a - Latino/a en la Latin American Bible Institute, en California. Como profesora, proveyó mentoría a estudiantes Latino/a y escribió en áreas de educación multicultural, teología Latina feminista, la espiritualidad de eruditos y temas de justicia relacionados a la educación. Fue fundadora del Programa de Ministerios Hispano y Latino Americano Orlando E. Costas en Andover Newton Theological School,

y desarrolló programas para el de ministros y obreros laicos. Ella tiene m of ministers and lay leaders, including youth. She has over ten years experience as an ordained pastor and has been a bilingual teacher. Dr. Conde-Frazier holds a Ph.D. from Boston College, a M.Div. from Eastern Baptist Theological Seminary and a B.A. From Brooklyn College, City University of New York. She recently published *Listen to the Children: Conversations with Immigrant Families*. (bilingual) Judson Press, 2011.

Cristian De La Rosa

Boston University, School of Theology
Clinical Assistant Professor of Contextual Theology and Practice, Director of Contextual Education and Community Partnerships
Boston, MA
cdlrosa@bu.edu

Educación

Ph.D. Chicago Theological Seminary
M.T.S. Chicago Theological Seminary
M. Div. Wesley Theological Seminary
B.A. University of the Pacific

Datos biográficos

The Reverend Dr. Cristian De La Rosa is an ordained elder with the United Methodist Church and came to Boston University School of Theology from the role of National Director for the Hispanic Youth Leadership Academy (HYLA) at Perkins School of Theology. She previously served as Director of Continuing Education and Course of Study School at Garrett-Evangelical Theological Seminary and more recently served with The Association for Hispanic Theological Edu-

cation (AETH) as the National Director for Tertulias Pastorales, an ecumenical clergy initiative sponsored by the Lilly Foundation. Dr. De La Rosa received her PhD in Theology and Ethics from Chicago Theological Seminary where her dissertation focused on contextual dynamics of power and agency. Her areas of scholarship include Feminist Theology, cultural theory, Latin American Liberation Theology, and the Hispanic/Latino community and its religious history. She currently serves as Administrative Co-convener for the National Association of UM Latina Clergy Women (ACLAMEN), as a trustee of Esperanza Academy, and as a board Member for the Massachusetts Council of Churches.

Cristina García-Alfonso

United Hospice Pruitt- Eastern Carolinas
Hospice Chaplain
Gainesville, GA
cgarciaalfonso@gmail.com

Educación

Ph.D., Brite Divinity School, Texas Christian University
M.A.T.S., Episcopal Divinity School; Th.M., Candler School of Theology
B.A., Seminario Evangelico de Teologia, Matanzas, Cuba

Datos biográficos

Cristina García-Alfonso is a native of Matanzas, Cuba. She graduated from the Seminario Evangélico de Teología, Matanzas, Cuba in 1997 with a Licenciature in Theology. In October 1997, she was ordained to the ministry in the Fraternity of Baptists Churches of Cuba (FIBAC). In the year 2000, she arrived in the United States to continue her theological education. She earned her Master of Arts in Theological Studies

(M.A.T.S) degree from Episcopal Divinity School in Boston, MA in 2002, and a Master of Theology (Th.M) from Candler School of Theology, Emory University, 2003. She was awarded the Doctor of Philosophy from Brite Divinity School in May of the year 2008. Cristina completed a year of CPE residency and is currently working as a Hospice Chaplain for United Hospice-Pruitt Corporation in Gainesville, GA. In addition to her interest in the Hebrew Bible and gender studies, she also explores the intersections of biblical studies and pastoral care with special attention to Latino/a communities.

Awilda González-Tejera

Centro Educativo de Estudios Bíblicos and Fuller Theological Seminary

Director (CEEB); Adjunct Associate Professor of N.T. (Fuller) Mesquite, TX

agtejera@hotmail.com

Educación

Ph.D., Biblical and Historical Studies, Boston University School of Theology, Boston MA, 2003

M.A. (1992) Christian Education; M.Div (1994) Gordon-Conwell Theological Seminary

B.A. Business Administration, University of Puerto Rico, Arecibo, P.R., 1991

Datos biográficos

Dr. Awilda González-Tejera was born in Puerto Rico. She received her Doctor of Theology degree from Boston University School of Theology, with a major in New Testament and Pauline Letters. Dr. González-Tejera has served as an Adjunct Associate Professor of N.T. at Gordon-Conwell Theologi-

cal Seminary, Boston, Fuller Theological Seminary, California, and The General Theological Seminary, New York; she has taught two courses through “Orlando Costas Hispanic Program” of Andover Newton Theological School, MA. González-Tejera has a special interest in the letters of Paul and the relation of his writings to historical and social aspects, practices, and understandings of the Greco-Roman world. She is the author of the commentary *Filipenses, Colosenses, 1 and 2 Tesalonicenses, Filemón* for the bible commentary series “Conozca su Biblia” (Augsburg Fortress, 2009). González-Tejera is also the author of the chapter “Biblical Equality in United States Latino Churches” for the book *Biblical Equality* (WIPF and Stock Publisher, 2009). She resides in Texas.

Leticia A. Guardiola-Sáenz

Seattle University

Assistant Professor of Christian Scriptures

Seattle, WA

guardiol@seattleu.edu

Educación

Ph.D. in New Testament – Vanderbilt University

M.A. in Theological Studies (1990), M.Div. (1992); M.A. in Religion (2001) Northern Theological Seminary (Chicago, IL); Vanderbilt University

B.A. in Accounting (1983); B.A. in Spanish Literature (1987)

Instituto Tecnológico de Monterrey (Monterrey, México)

Datos biográficos

Leticia Guardiola-Sáenz, is a New Testament scholar originally from Mexico. She did her doctoral studies at Vanderbilt University and has been working as Assistant Professor

of Christian Scriptures at Seattle University since 2008. Her most recent work is included in *The Peoples' Companion to the Bible*, a collection of articles featuring multicultural perspectives and culture-critical methods on the Bible, for which she served as editor responsible of the articles on the New Testament. Her scholarship interests include: the representations of Jesus in the Gospels, contemporary hermeneutics, and the role of women in Scriptures.

Nora O. Lozano-Díaz

Baptist University of the Americas
Associate Professor of Theological Studies; Co-director Latina Leadership Institute
San Antonio, TX
nora.lozano@bua.edu

Educación

Ph.D., Drew University.
M.Phil., Drew University.
M.Div., Eastern Baptist Theological Seminary.
B.A., Universidad Regiomontana

Loida I. Martell-Otero

Palmer Theological Seminary of Eastern University
Professor of Constructive Theology
Wynnewood, Pennsylvania
lmartell@eastern.edu

Educación

Ph.D., Fordham University (Theology)
M.Phil., (Theology): Fordham University
M.Div., Andover Newton Theological School

**D.V.M., Tuskegee University School of Veterinary
Medicine**

B.S., University of Puerto Rico

Datos biográficos

The Rev. Dr. Loida I. Martell-Otero is Professor of Constructive Theology at Palmer Theological Seminary, in Wynnewood, Pennsylvania. She received her degree from Fordham University. She is an ordained American Baptist Churches/USA minister who pastored for 15 years. She is also a doctor of veterinary medicine. She served as an assistant professor at the University of Puerto Rico/Medical Sciences campus, and as an adjunct faculty member at the Center for Urban Ministerial Education (the Boston campus of Gordon-Conwell Theological School), Hartford Seminary and at New York Theological Seminary. Her writings include “Creating a Sacred Space: An Iglesia Evangélica Response to Global Homelessness” in *Dialog* (March 2010); “Encuentro con el Jesús Santo: An Evangélica Soterology,” in *Jesus in the Hispanic Community* edited by Harold Recinos and Hugo Magallanes (WJK, 2010); “Of Santos and Saints: Salvation from the Periphery,” in *Perspectivas* (Summer of 2001); and “Mujeres Hispanas/Latinas Teologizando: Una Perspectiva Evangélica,” in *Más Voces: Reflexiones Teológicas de la Iglesia Hispana* (Abingdon Press). She is co-editor and contributor to *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology* (WJK) with José D. Rodríguez. She has participated in various HTI and Wabash Center workshops, and has made presentations in ecclesial and professional venues, including the American Academy of Religion and the American Baptist Churches/USA Gathering of Scholars and Theological Educators. She has developed a passion for photography.

La Rev. Dr. Loida I. Martell-Otero es profesora de Teología Constructiva en Palmer Theological Seminary, en Wynnewood, Pensilvania. Recibió su título de la Universidad de Fordham. Ella es una ministra ordenada por la American Baptist Churches / EE.UU. y fue pastora durante 15 años. Ella también es una doctoro en medicina veterinaria. Se desempeñó como profesora asistente en la Universidad de Puerto Rico / Recinto de Ciencias Médicas, y como profesora adjunto en el Centro de Educación Urbana Ministerial (el campus de Boston de Gordon-Conwell Theological School), Seminario de Hartford y en el Seminario Teológico de Nueva York. Sus escritos incluyen “Creating a Sacred Space: An Iglesia Evangélica Response to Global Homelessness” (Creación de un Espacio Sagrado: Una Respuesta Iglesia Evangélica a Global Sin techo”) en *Dialog* (marzo de 2010); *Encuentro con el Jesús Santo: Un Evangélica Soterology*, en *Jesus in the Hispanic Community* editado por Harold Recinos y Hugo Magallanes (WJK, 2010); “Of Santos and Saints: Salvation from the Periphery,” (“De Santos y Santos: La salvación de la Periferia”), in *Perspectivas* (verano de 2001); y “Mujeres Hispanas / Latinas Teologizando: Una Perspectiva Evangélica”, en *Más Voces: Reflexiones Teológicas de la Iglesia Hispana* (Abingdon Press). Es co-editor y colaborador de *Teología en Conjunto: Una Colaboración Hispana Teología Protestante* (WJK) con José D. Rodríguez. Ha participado en diversos talleres de HTI y Wabash Center, y ha hecho presentaciones en eventos eclesíásticos y profesionales, incluyendo la Academia Americana de Religión y de la American Baptist Churches / EE.UU. Encuentro de Estudiosos y Educadores Teológicos. Ella ha desarrollado una pasión por la fotografía.

Adriana Pilar Nieto

Metropolitan State College of Denver

Assistant Professor of Chicano/a Studies
Denver, CO
anieto1@msudenver.edu

Educación

Ph.D., University of Denver & Iliff School of Theology-Joint
Doctoral Program.
M.A., University of New Mexico.
B.A., University of New Mexico.

Datos biográficos

Adriana Pilar Nieto, Ph. D., is an Assistant Professor of Chicana/o Studies at Metropolitan State College of Denver. Her research includes borderlands, religiosities, Latina feminist theologies, and embodied liberatory practices. She is interested in the work of artists who utilize their body to interrogate the intersections of race, class, gender, spirit, and nation as they converge.

Elaine Padilla

New York Theological Seminary
Assistant Professor of Constructive Theology; Director of
Assessment
New York, NY
epadilla@nyts.edu

Educación

Ph.D., Drew University
M.Div., Regent Divinity School
B.A., Eugene Bible College
B.S., University of Florida in Gainesville

Datos biográficos

Elaine Padilla is Assistant Professor of Constructive Theology and Director of Assessment at New York Theological Sem-

inary. Her research, teaching and writing engage the areas of Process Thought, Latino/a Theologies, Constructive Theologies, Postmodern Philosophies, Ecotheology, Mysticism, Pluralism, Gender Studies, and Women Religious Studies. Among her most recent publications are the essays “Border-Crossing and Exile,” in *Cross Currents*; and “The Eros of Intersubjective Becomings,” in *Seeking Common Ground* (A festschrift for Joseph Bracken). She has co-authored “A Proximity of Love” with Stephanie M. Crumpton, published in *Perspectivas*; and “Where Are the Pentecostals in an Age of Empire?” with Dale T. Irvin, published in *Evangelicals and Empire*. Forthcoming are her book *A Passionate God*, to be published by Fordham University Press, and a co-edited three-volume project with Peter C. Phan, *Theology and Migration in World Christianity* to be published by Palgrave MacMillan. She is a member of the American Academy of Religion where she is on the Committee on the Status of Racial and Ethnic Minorities, and a member of the Catholic Theological Society of America. She is currently serving at the Governing Board of the Hispanic Summer Program, and is a member of the Board of the International Foundation for Ewha Woman’s University. Padilla is a member of the Riverside Church in New York.

Zaida Maldonado Pérez

Asbury Theological Seminary

Dean of the School of Urban Ministries; Professor of Church History and Theology

Wilmore, KY

zaida_perez@asburyseminary.edu

Educación

Ph.D., St. Louis University.

M.Div., Eden Theological Seminary.
B.A., University of Massachusetts, Lowell.

Datos biográficos

Dr. Zaida Maldonado Pérez is the Dean of the School of Urban Ministries and Professor of Church History and Theology. She received a B.A. from the University of Massachusetts, 1980; a M.Div. from Eden Theological Seminary, 1993; and a Ph.D. from Saint Louis University, 1999. Dr. Pérez came to Asbury Seminary in 2002 after serving as director of Hispanic Theological Initiative at Princeton Theological Seminary. She has also taught at Evangelical Seminary of Puerto Rico, Candler School of Theology and Saint Louis University. She has written and edited several articles and chapters. She has also written a book, *An Introduction to Christian Theology* (Abingdon Press, 2002) which has been published in English, Spanish and Portuguese. She has also participated in seminars and speaking and teaching engagements throughout the world. Dr. Pérez is a member of the American Society of Church History, the American Academy of Religion and Asociación para la Educación Teológica Hispana (The Association for the Theological Education of Hispanics).

Mayra de Lourdes Rivera Rivera

Harvard Divinity School
Assistant Professor of Theology and Latina/o Studies
Cambridge, MA
fa-div406b@hds.harvard.edu

Educación

Ph.D., Drew University.
M.T.S., Drew University Theological School.
B.S., University of Puerto Rico.

Datos biográficos

Mayra Rivera joined the HDS faculty in July 2010, having previously been Assistant Professor of Theology at the Pacific School of Religion in Berkeley, California. She also mentored doctoral students of the Graduate Theological Union. Her trans-disciplinary work in critical theological studies engages key Christian themes in relation to current theory and philosophy. Rivera's work also analyzes the role of religious ideas in Latina theory and literature. Her book *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God* (2007) explores the relationship between models of divine otherness and ideas about inter-human difference. She is also co-editor, with Stephen Moore, of *Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology* (2010) and with Catherine Keller and Michael Nausner, of *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* (2004). She is currently writing a book that explores the connections between theological and philosophical metaphors of body and flesh.

Matilde Moros (Ph.D. Candidate at Drew University)

<http://www.nbts.edu/newsite/estory.cfm?storynum=161>

B.A., College of Wooster

M.T.S., Harvard Divinity School

M.Div., Princeton Theological Seminary

Ph.D., Drew University (candidate)

Matilde is a Venezuelan/US Ph.D. candidate in Religion and Society. Her interdisciplinary approach to Christian social ethics integrates interests in Latin American and Latina/o studies using critical theory and narrative methodologies with a particular emphasis on women, violence, and resistance. She is Presbyterian and aims to teach in a seminary or university.

Latinas Evangélicas – other professors

Daisy Machado

<http://www.utsnyc.edu/faculty/faculty-directory/daisy-machado>

María Pérez y González

http://www.brooklyn.cuny.edu/web/academics/faculty/faculty_profile.jsp?faculty=294

Alicia Vargas

<http://www.plts.edu/vargas.html>

Arlene Sanchez Walsh

<http://www.apu.edu/theology/faculty/asanchez-walsh/>

Aida Besançon Spencer

http://www.gordonconwell.edu/academics/view-faculty-member.cfm?faculty_id=15890&grp_id=8946

APENDICE II

Un resumen estadístico de la iglesia protestante en los Estados Unidos, 1921-2013

Compilado y editado por Clifton L. Holland,
Director de PROLADES

Introducción

La falta de información histórica y estadística a nivel nacional en cuanto al origen y el desarrollo de la iglesia protestante hispana en los Estados Unidos ha sido un serio obstáculo para cualquier persona interesada en obtener un panorama completo de esta realidad. Sin embargo, ha surgido una imagen parcial con la aparición de estudios regionales, como el mío (*La dimensión de la religión en la hispana Los Ángeles: un estudio de caso protestante*. Librería William Carey: Sur de Pasadena, California, pp. 1974-554), como también estudios de las denominaciones, biografías de líderes claves, y resumen histórico de los movimientos religiosos específicos, como el pentecostalismo hispano.

Sin embargo, ha surgido una imagen parcial dentro de un marco específico desde 1930 que nos permite visualizar el origen y desarrollo de la iglesia hispana protestante en los Estados Unidos. Estos vistazos parciales y momentáneos de la iglesia hispana a nivel nacional han sido complementados por la compilación de “Una cronología importante del comienzo de la obra protestan-

te hispana o eventos en los Estados Unidos, 1829-2000” (véase el capítulo 5 en este libro) que llena algunos de los vacíos en el registro histórico. Aunque esta cronología es incompleta, es un buen punto de inicio para edificar durante la próxima década a medida que reunimos la información adicional y corregimos los errores y las distorsiones cometidas. Hay alguna duplicación en el texto abajo entre el capítulo de la cronología y éste para documentar los datos históricos y estadísticos a nivel nacional respecto de la iglesia protestante hispana en los Estados Unidos.

Un resumen histórico de cómo empezó la obra hispana en los Estados Unidos entre las denominaciones protestantes y asociaciones de la iglesia, algunas de las variables conocidas del principio del Ministerio Hispano

- Los misioneros protestantes que regresaron de América Latina fueron los precursores de sus denominaciones respectivas para comenzar el ministerio de alcance entre los hispanos en los Estados Unidos (ejemplos: Los Bautistas del Sur y del Norte, Iglesias congregacionales, Discípulos de Cristo, Presbiterianos, Metodistas, etc.
- Los ministerios de evangelismo y compasión entre los hispanos fueron iniciados por las denominaciones anglo-americanas como parte de su desarrollo de las misiones domésticas, así como también otros grupos étnicos (principalmente inmigrantes).
- Algunas denominaciones autónomas y asociaciones de iglesias fueron formadas pero no relativas a ninguna de las denominaciones angloamer-

icanas, tales como la Asamblea Apostólica de la fe en Cristo Jesús (California del Sur, 1906-1914), un grupo pentecostal “Solo Jesús” (Unicidad)

- ✦ Fragmentaciones y divisiones entre las denominaciones hispanas existentes condujeron a la formación de nuevas denominaciones hispanas en los Estados Unidos: por ejemplo, a menos cuatro denominaciones fueron fundadas como divisiones del Concilio Latino Americano de Iglesias Cristianas (CLADIC) fundadas en 1923 por el Rev. Francisco Olazábal y sus asociados.
- ✦ Los inmigrantes de América Latina a los Estados Unidos (principalmente mexicanos y puertorriqueños) eran creyentes protestantes que buscaron iglesias en los Estados Unidos similares a las que ellos asistían en su país de origen.
- ✦ Algunos pastores evangélicos emigraron a los Estados Unidos en busca de mejores oportunidades económicas para sus familias; ellos comenzaron a establecer nuevas congregaciones hispanas en los Estados Unidos o sirvieron como pastores de iglesias hispanas existentes o departamentos hispanos en las iglesias angloamericanas.
- ✦ Algunas denominaciones angloamericanas invitaron a los pastores de América Latina en su campo misionero respectivo para que se mudaran a los Estados Unidos y ayudaran con los ministerios hispanos.
- ✦ Algunos pastores de América Latina vinieron a los Estados Unidos para continuar con sus estu-

dios universitarios, seminarios o institutos bíblicos; y durante sus estudios o después de graduarse, algunos comenzaron a pastorear las iglesias locales hispanas y permanecieron en los Estados Unidos (esto representa un vacío en el liderazgo de las iglesias en América Latina).

- ✦ Algunas denominaciones protestantes en América Latina comenzaron a enviar sus propios pastores y misioneros a los Estados Unidos para servir a los miembros de sus iglesias de inmigrantes en las principales ciudades de los Estados Unidos y otras áreas con altas concentraciones de inmigrantes latinoamericanos; las denominaciones puertorriqueñas fueron las principales participantes en el proceso.
- ✦ Individuos hispanos (nacido en los Estados Unidos o inmigrantes) se convirtieron a la fe protestante y comenzaron sus propias iglesias y/o denominaciones.

Un resumen histórico y estadístico del comienzo y desarrollo de la iglesia protestante hispana en los Estados Unidos

1921 **Rodney W. Roundy, Secretario asociado del Concilio de Misiones Domésticas**, informó que las denominaciones protestantes tenían al menos 300 iglesias y misiones de habla hispana en los Estados Unidos con un personal a sueldo de 250 ministros y obreros cristianos, además de 157 maestros de las escuelas de misiones; también, que había más “puntos de predicación” que el número reportado de iglesias y misiones.

1930 **El Rev. Robert McLean**, informó la existencia de 367 congregaciones hispanas protestantes en los Estados Unidos con una membresía estimada de 26600, pero este informe no incluía las denominaciones pentecostales o iglesias locales (McLean, *The Northern Mexican* [El mexicano norteamericano] 1930).

1960 **Leo Grebler, et al**, en *El pueblo mexicano-americano: la segunda minoría más importante de la nación* (New York: The Free Press, 1970) informó la existencia de 1535 iglesias de habla hispana en los Estados Unidos con una membresía estimada de 113.130, basada en una investigación realizada por Glen W. Trimble para el Concilio Nacional de Iglesias de Dios; también, otras denominaciones pentecostales (tales como la Iglesia del Nazareno) fueron omitidas del informe: PROLADES estima que habían al menos 2200 iglesias de habla hispana en los Estados Unidos en 1960, basado en sus propias investigaciones.

Tabla 20.1. Distribución de los esfuerzos religiosos entre los "hispanos", por denominación, 1960

Denominación	Total Número de Miembros	Total Número de iglesias hispanas en USA	Porcentaje de iglesias hispanas que están en el Oeste & Sureste	Instituciones denominacionales que sirven al hispano..
Asambleas de Dios	29,054	392	77%	3
Iglesia Metodista	28,000	221	81.7%	18
Convención Bautista del Sur	28,000	559	95.3%	3
Iglesias Bautistas Americanas en USA	7,950	106	54.7%	6

La Iglesia Evangélica Hispana en los Estados Unidos

Iglesia Presbiteriana Unida en USA	6,604	94	74.5%	30
Iglesia Adventista del Séptimo Día	5,000	68	64.7%	8
Iglesias Presbiterianas en USA	2,842	38	100%	1
Discípulos de Cristo	1,851	18	50%	2
Iglesia Luterana-Sínodo Missouri	1,245	7	100%	3
Iglesia Evangélica Hermanos Unidos	972	14	78.6%	10
Iglesia Luterana Unida	604	4	0	n.a.
Iglesia Congregacional-Iglesias Cristianas	543	7	71.4%	n.a.
Iglesia de Dios (Anderson, IN)	465	7	100%	n.a.
TOTAL	113,130	1,535	81.4%	84

Fuente: p. 488, capítulo 20, "Protestantes y Mexicanos", en *El pueblo mexicano-americano: la segunda minoría más grande de la nación*, editado por Leo Grebler, Joan W. Moore y Ralph C. Guzmán (New York: The Free Press, 1970)

Otras denominaciones con iglesias hispanas en existencia en 1960 no incluidas en la tabla arriba:

Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús
 Asamblea de Iglesias Cristianas (NYC)
 Reunión Anual Amigos en California
 Alianza Cristiana y Misionera
 Iglesia de Dios (Cleveland, TN)
 Iglesia del Nazareno
 Asociación Bautista Conservadora
 Iglesia Cristiana Damasco

Defensores de la Fe
Iglesia Episcopal
Iglesia Metodista Libre
Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular
Concilio Latinoamericano de Iglesias Cristianas
Concilio Latinoamericano de la Iglesia Pentecostal de Dios
Iglesia Pentecostal Independiente
El Ejército de Salvación

1960 Frederick Whitam informó que había 460 iglesias protestantes en la ciudad de Nueva York con “alguna forma de ministerio a los de habla hispana”, que incluía 16 denominaciones como también iglesias y misiones independientes; estas incluían la Adventista, Bautista, Congregacional, Cristiana, Alianza Cristiana y Misionera, Discípulos de Cristo, Episcopal, Luterana, Metodista, Misión de la Sociedad de la Ciudad de Nueva York; Presbiteriana, Ejército de Salvación, y otras denominaciones pentecostales; las denominaciones pentecostales informaron que las existentes eran las siguientes: Concilio del Distrito Hispano Este de las Asambleas de Dios (40 iglesias y 5.400 miembros), Concilio Latinoamericano de la Iglesia Pentecostal Iglesia de Dios (32 iglesias y 2325 miembros), Asamblea de Iglesias Cristianas (26 iglesias con 1600 miembros), y los otros con menos de 10 iglesias cada uno, incluido la Iglesia Cristiana Damasco, Defensores de la Fe, y la Iglesia de Dios (Cleveland, TN), Concilio del Distrito Hispano del Este.

1974 *La Dimensión Religiosa en la Hispana Los Ángeles: Un estudio de caso protestante realizado por Clifton L. Holland*, fue publicado por la librería William Carey en Pasadena, California; este estudio estaba basado en dos años de investigación de campo realizado por Holland mientras cursaba

su maestría en la Escuela de Misiones Mundiales del Seminario Teológico Fuller en Pasadena, CA; el libro incluye una historia de 20 ó más denominaciones protestantes con un ministerio hispano y un directorio de 227 iglesias hispanas en los condados de Los Ángeles y Orange.

1983 **Idelfonso Ortiz del Equipo Mundial produjo un “Directorio de iglesias, organizaciones y ministerios de las iglesias hispanas en Miami-Dade”** con la asistencia técnica provista por PROLADES, que incluía 222 iglesias y misiones hispanas, distribuidas como sigue: Convención Bautista del Sur (37), Iglesias Pentecostales Independientes (31), Asambleas de Dios (17), otras iglesias Independientes (15), Iglesia Metodista Unida (14), Iglesias Bautistas Independientes (13), Iglesia de Dios, Cleveland, TN (9), Iglesias Luteranas (9), Iglesias Presbiterianas (8), Iglesias Episcopales (6), y la Iglesia de Dios Pentecostal (6).

1986 **Lou Córdova, un miembro del Instituto de Estudios Latinoamericanos (ILAS) en el Centro Mundial de Misiones en Pasadena, CA, produjo un “Directorio de iglesias protestantes hispanas en California del Sur”** para la Asociación Hispana de Educación Teológica (conocida como AHET en español) con la asistencia técnica provista por PROLADES. Un total de 1.048 iglesias hispanas fueron nombradas en nueve condados: el condado de Los Ángeles (687), Orange (80), San Diego (75), San Bernardino (65), Riverside (52), Ventura (29), Kern (26), Imperial (22) y Santa Bárbara (12); las denominaciones con el mayor número de iglesias fueron: Asambleas de Dios (124), Asamblea Apostólica (108), Iglesias Bautistas Americanas (97), Adventista Séptimo Día (68), Convención Bautista del Sur (67), Evangelio Cuadrangular

(48), Iglesia de Dios-Cleveland, TN (45), Iglesia del Nazareno (40), Asociación Bautista Conservadora (24), Metodista Unida (19), Iglesia Presbiteriana en USA (18), y la Asamblea Cristiana de Iglesias (16).

1988 El estudiante egresado **Stewart Stout** produjo un **“Directorio de las iglesias protestantes en San Francisco Bay Area”** como parte de un estudio nacional del crecimiento de la iglesia hispana en USA, promovida por PROLADES; el estudio cita 157 iglesias hispanas en seis condados, con denominaciones con el mayor número de iglesias: Asambleas de Dios (28), Convención Bautista del Sur (16), Adventista del Séptimo Día (9), iglesias Bautistas Americanas (8) y la Iglesia de Dios-Cleveland, TN (7); 49 iglesias no afiliadas.

1988 El Dr. **Everett Wilson** informó la existencia de al menos **2159 iglesias hispanas pentecostales en USA** en su artículo sobre “Hispanos pentecostales” en el *Diccionario de Movimientos Carismáticos y Pentecostales* (1988), editado por Stanley M. Burgess y Gary B. McGee.

1990 El miembro del personal PROLADES **Andrew Toth** (un misionero en préstamo de la iglesia presbiteriana en América) en **“La iglesia protestante en USA, 1990”** informó lo siguiente:

Diversas encuestas muestran constante crecimiento de la iglesia protestante hispana en las últimas tres décadas. En 1972, Gallup informó una población hispana protestante alrededor del 16%. En 1986, el número fue 18% (Gallup y Castelli 1987:140). Tom Smith del Centro de Investigación de Opinión Nacional informó que el 23% de la población hispana era protestante en 1989 (Smith y Chandler 1989: F-18).

Un área donde el crecimiento de las iglesias protestantes hispanas puede documentarse es en California del Sur. En 1970, Clifton Holland citó 225 iglesias protestantes hispanas y departamentos en el gran área metropolitana de Los Ángeles (Holland 1974:440). Se estima que esto representaba alrededor de 70% del número total de las iglesias hispanas en California del Sur en ese tiempo, o un total de alrededor de 320 iglesias. En 1986, el *Directorio de Iglesias Protestantes Hispanas en California del Sur* (AHET 1986). Un estudio actual todavía no anunciado tenía un estimado preliminar de 1450 iglesias protestantes hispanas en California del Sur (IDEA 1991), y el ritmo del esfuerzo de la plantación de iglesias de las denominaciones más grandes sigue acelerando a medida que se implementa más estrategias para el crecimiento culturalmente relevante.

¿Qué nos dice esto? Durante las tres últimas décadas la iglesia protestante hispana ha visto un crecimiento anual constante del 10% en California del Sur. La opinión nacional indica un crecimiento anual del 11.25% de la población protestante de hispanos para el mismo periodo, lo cual refleja correctamente el crecimiento en número de las iglesias protestantes en California del Sur. Basado en una población hispana del 24.7 millones en 1990, y según la estimación de crecimiento más conservadora del 10% documentado en California del Sur, debemos tener aproximadamente 5.4 millones de hispanos protestantes en USA. Esto es el 22 % de la población hispana y bien dentro del rango provisto por fuentes católicas.

Fuentes

Gallup and Castelli. *he American Catholic People*. New York City, NY: Doubleday & Company, 1987, p 139.

Smith, Tom W. "America's Religious Mosaic in *American Demographics*, June 1984: Vol. 6, No. 6, p.18.

Smith & Chandler. *Los Angeles Times*, Saturday, December 2, 1989; F-18.

Holland, Clifton L. *The Religious Dimension in Hispanic Los Angeles: A Protestant Case Study*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1974, p. 499.

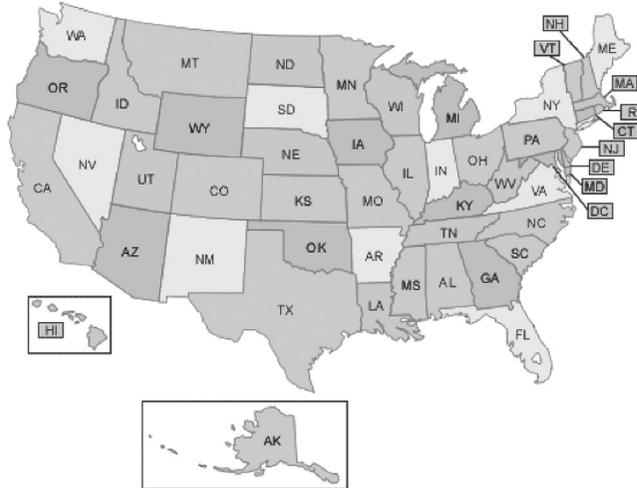
AHET. *Directory of Hispanic Protestant Churches in Southern California*. Pasadena, CA: AHET and In-Depth Evangelism Associates, 1986.

IDEA (In-Depth Evangelism Associates). Church Growth Studies Program. *Southern California Hispanic Protestant Church Directory Up-Date*. Pasadena, CA; IDEA, 1991.

1993 **PROLADES informó la creación de un directorio nacional de iglesias hispanas en USA con 6.837 citados**, desarrollado como un servicio de apoyo para la **Asociación Hispana de Ministerios Biculturales y Bilingües (HABBM)**; la distribución de las iglesias y misiones hispanas por estado fue como sigue (solamente se citan los 8 más grandes): California (2,388), Texas (1,799), Florida (643), New York (353), Illinois (277), Arizona (231), Nuevo México (173), y New Jersey (118). Las denominaciones más grandes en términos de números de iglesias y misiones fueron: Las Asambleas de Dios (1,268), Convención Bautista del Sur (759), otros Bautistas (447), Asamblea Apostólica (444), Adventistas del Séptimo Día (283), Iglesias Cristianas / Iglesias de Cristo (248), Iglesia de Dios -Cleveland, TN (227), Iglesia Metodista Unida (199), Iglesia Presbiteriana

USA (143), Iglesia del Nazareno (129), Iglesias Bautistas Americanas (124), Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (113), Iglesia Evangélica Luterana (111) y La Alianza Cristiana y Misionera (102); se estima que el número total de iglesias y misiones en USA estaba por encima de los 10 mil en 1993.

Tabla de la Distribución de las congregaciones protestantes hispanas conocidas por Estado y censo de las regiones, 1993



Apéndice II

Alabama – 12	Kentucky – 3	Dakota del Norte – 2
Alaska – 1	Louisiana – 15	Ohio – 53
Arizona – 231	Maine – 0	Oklahoma – 31
Arkansas – 5	Maryland – 12	Oregon – 35
California – 2,388	Massachusetts – 68	Pennsylvania – 75
Colorado – 90	Michigan – 50	Rhode Island – 10
Connecticut – 80	Minnesota – 11	Carolina del Sur – 5
Delaware – 8	Mississippi – 2	Dakota del Sur – 0
Distrito de Columbia – 19	Missouri – 18	Tennessee – 13
Florida – 643	Montana – 2	Texas – 1,779
Georgia – 17	Nebraska – 17	Utah – 16
Hawaii – 3	Nevada – 231	Vermont – 0
Idaho – 21	New Hampshire - 1	Virginia – 18
Illinois – 277	New Jersey – 118	Washington – 64
Indiana – 30	Nuevo México – 173	West Virginia – 0
Iowa – 5	New York – 353	Wisconsin – 22
Kansas – 17	North Carolina - 11	Wyoming – 10

TOTAL = 6,837 (Octubre 13, 1993)

Principales censos por regiones:

Región Oeste = 3,071

Región Medio Oeste = 502

Región del Norte = 693

Región del Sur = 2,571

Estados con el mayor número de iglesias Protestantes hispanas:

California – 2,388

Texas – 1,779

Florida – 643

New York – 353

Illinois – 277

Nevada – 231

Nuevo Mexico – 173

New Jersey – 118

Fuente: IDEA / Programa de Estudio del Crecimiento de la Iglesia/

PROLADES:

Investigación Nacional de Iglesias Protestantes Hispanas en USA, 1993

2003 **El documento**, *Iglesias hispanas en la vida pública de América: Resumen de lo encontrado*, publicado en marzo por la Universidad de Notre Dame para Estudios Latinos y editado por los doctores Gastón Espinoza, Virgilio Elizondo y Jesse Miranda, informó que la población hispana de la nación ha aumentado de 22.4 millones en 1990 a 37 millones en el 2 mil. La afiliación religiosa de la población hispana en el 2 mil se informó como: 70% católica, 23% protestante, 6% ninguna, y 1% otras religiones.

2006 Según la investigación conducida por el **Pew Forum en el 2006**, la afiliación religiosa de la población hispana en USA era como sigue:

AFILIACIÓN RELIGIOSA HISPANA EN USA - 2006	PORCENTAJE	NÚMERO
Católica Romana	68.0%	32,876,738
Protestante/Evangélica	20.0%	9,669,629
Otras religiones	4.0%	1,933,926
Sin afiliación religiosa	7.0%	3,384,370
sin respuesta	1.0%	483,481
TOTAL NATIONAL	100.0%	48,348,144

Según nuestros cálculos, se estima acertado respecto de los adherentes protestantes hispanos en USA en el 2006, basado

en los resultados del Pew Forum del 2006 y las investigaciones previas realizadas por PROLADES entre 1985 y 1995.

Membresía total protestante hispana a nivel nacional: solo de habla hispana.	1,565,434	3.2 (%)
Membresía total protestante hispana a nivel nacional: bilingüe e inglés	1,565,434	3.2 (%)
Membresía total protestante hispana a nivel nacional: (todo grupo de lenguaje).	3,130,868	6.4 (%)
Estimado total de asistencia hispana protestante a nivel nacional: congregación hispana, bilingüe y de habla inglés	6,261,736	12.9 (%)
Estimado total de adherentes hispanos protestantes a nivel nacional.	9,669,629	20.0 (%)
Estimado nominal de adherentes hispanos protestantes a nivel nacional.	3,407,893	7.1 (%)

2013 La encuesta de valores hispanos del 2013, “Cómo el cambio de identidades religiosas y experiencias influyen en el enfoque hispano de la política” por Robert P. Jones, Daniel Cox y Juhem Navarro-Rivera, del Instituto de Investigación Religiosa Pública, informó las siguientes afiliaciones religiosas de la población hispana de la nación: 53% Católicos, 25% protestantes, 12% ninguna, y 6% otras religiones. Esta encuesta indica un decadencia notable en el número de la población católica (del 70% en el 2 mil a 53% en el 20013) un pequeño incremento en la población protestante hispana (de 23% en el 2 mil al 25 % en el 2013), un gran incremento en la población hispana no afiliada (de 6% en el 2 mil a 12% en el 2013), como también un gran incremento en el número de la población hispana que afirma abajo “otras religiones” (de 1% en el 2 mil al 6% en el 2013).

2013 Gallup Poll: Los hispanos se *han* vuelto menos propensos a identificarse como católicos en los últimos cinco

años, mientras que el porcentaje de los que afirman que son protestantes se ha mantenido aproximadamente el mismo.

Fuente: <http://www.gallup.com/poll/160691/catholic-hispanic-population-less-religious-shrinking.aspx>

Preferencia religiosa entre los hispanos en USA, 2008 vs. 2012

	2008	2012
	%	%
Católico	58	54
Protestante	27	28
Otra religión	4	3
Ninguna/no sabe/rehúsa	11	15

-Incluye enero del 2013

*Gallup.

Debido a las diferencias de la opinión pública en las metodologías de las encuestas, estas dos encuestas realizadas en el 2013 revelan resultados ligeramente diferentes en cuanto a la afiliación religiosa entre los hispanos. El Instituto de Investigación de Religión Pública informó que las afiliaciones religiosas de la población hispana en la nación es como sigue: 53% Católicos, 25% protestantes, 12% ninguna, y 6% otras religiones. Por lo general, hay un factor de error más o menos de 3% en la mayoría de las encuestas públicas, de manera que puede ayudar para explicar las diferencias entre la encuesta del 2013 de Gallup y la del Instituto de Investigación de Religión pública que se cita arriba.

2010-2012 Investigación de PROLADES sobre la iglesia protestante hispana en USA

Mis conversaciones preliminares con los dirigentes hispanos en California del Sur a fines del 2009 dio como resultado el

impulso necesario para lanzar un “Estudio nacional de la iglesia protestante hispana en USA” con el apoyo de una docena o más de líderes anglo-hispanos clave que creen que había llegado el momento para comenzar un estudio. Consecuentemente, a principios de enero del 2010, di los pasos necesarios para lanzar el proyecto con mis propios fondos, formando un grupo de consejeros para crear un sitio nuevo en la web y comenzar el largo proceso de investigación, escritura y producción de una serie de documentos nuevos para el “Manual en-línea de las denominaciones protestantes, instituciones y ministerios hispanos en USA” en: www.HispanicChurchesUSA.net

Los documentos en este sitio web son una recopilación de información de muchas fuentes como se indica en cada sección de la página principal y sus enlaces relacionados. El sitio web y los documentos relacionados están diseñados para ser “una obra en progreso”, para que las organizaciones y personas participantes puedan añadir continuamente correcciones, adiciones y actualizaciones.

Por fin, ahora surge una imagen más completa del origen y desarrollo de la iglesia protestante de hispanos en los Estados Unidos a medida que se agrega, edita, perfecciona y pule cada pieza del mosaico. Esto es lo que experimenté anteriormente regionalmente cuando escribí *La dimensión religiosa en la hispana Los Ángeles* durante 1970-1972. Otros autores han añadido otras piezas al mosaico nacional aportando historias a nivel regional y denominacional de la iglesia protestante hispana en los Estados Unidos; para más información consulte las siguientes páginas web: http://www.hispanicchurchesusa.net/history_docs.htm

http://www.hispanicchurchesusa.net/hispanic_regional_studies.htm

Abajo algunos de los resultados progresivos de este estudio durante 2011-2012

1. A partir del 15 de junio de 2011, el equipo de PRO-LADES había identificado 154 denominaciones protestantes en los Estados Unidos con ministerio hispano, que incluye 21 denominaciones con más de 10 mil miembros hispanos de la iglesia a nivel nacional y 133 denominaciones con menos de 10 mil miembros hispanos de la iglesia:

http://www.hispanicchurchesusa.net/denominations/husa-encyclopedia_draft.pdf

Tabla de información sobre estas denominaciones y asociaciones de iglesias:

NOMBRE	MIEMBROS	IGLESIAS	AFILIACIÓN
Concilio General de las Asambleas de Dios	293,000	1,935	NAE
Convención Bautista del sur	204,000	3,238	
Concilio General Adventista del séptimo Día	167,000	1,077	
Iglesias Cristianas independientes / Iglesias de Cristo (solo instrumental)	75,000	750	
Iglesia Metodista Unida	63,000	823	NCC
Iglesia de Dios (Cleveland, TN)	60,000	1,000	NAE
Asamblea Apostólica de la fe en Jesucristo (USA) & Iglesia Apostólica de la fe en Jesucristo (Mexico) Iglesias Relativas	60,000	909	
Iglesia Pentecostal unida internacional (incluye Iglesias Hispánicas upc & upc afiliadas de Colombia)	50,730	534	
La iglesia Episcopal	38,000	400	NCC
Iglesia Presbiteriana (USA)	31,000	262	NCC

Apéndice II

Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular	30,800	250	NAE
Iglesias Bautistas americanas en USA	26,757	254	NCC
Iglesia del Nazareno	26,430	439	NAE
Concilio Latinoamericano de La Iglesia Pentecostal de New York-Clany	20,615	217	
Iglesia Cristiana / Discípulos de Cristo	19,000	200	NCC
Iglesia de Cristo Ministerios llamada final	17,857	75	
Asamblea de Iglesias Cristianas	17,100	180	
Iglesia Luterana, Sínodo de Missouri	14,250	150	
Iglesia de Dios de la Profecía	13,800	230	
Concilio Latino americano de Iglesias Cristianas (Cladic)	13,000	130	
Iglesia Evangélica Luterana en América	10,095	100	NCC
Subtotal (21 Denominaciones)	1,251,434	13,153	
Subtotal (133 Denominaciones)	314,000	3,305	
Gran Total (154 Denominaciones & Asociaciones De Iglesia)	1,565,434	16,458	

2. En ese tiempo, la afiliación conocida de las denominaciones hispanas protestantes y asociaciones de la iglesia en los Estados Unidos en términos de alianzas interdenominacional fueron las siguientes: veintiocho de las denominaciones protestantes hispanas en nuestra lista denominacional principal son conocidas por estar afiliadas a la NAE, comparada con las 10 que están afiliadas con NCC, lo cual significa que 116 denominaciones o asociaciones de la iglesia no están afiliadas con la NAE o NCC.

De las más grandes denominaciones protestantes hispanas en los Estados Unidos 21 (véase #1 arriba), sólo las Asambleas de Dios, Iglesia de Dios (Cleveland, TN), Iglesia del Nazareno y la Iglesia Internacional del Evangelio cuadrangular (cuatro) están afiliadas a la NAE, mientras que las Iglesias Bautistas Americanas (USA), Iglesia Cristiana/Discípulos de Cristo, la Iglesia Episcopal, la Iglesia Evangélica Luterana en América, la Iglesia Presbiteriana (USA) y la Iglesia Metodista (seis) están afiliadas a la CNC. El resto (11 denominaciones) no están afiliadas con la NAE o la CNC, que incluye algunas de las denominaciones hispanas más grandes (alrededor de 20 mil miembros cada una): La Convención Bautista del Sur, Iglesia Adventista del Séptimo Día, las Iglesias Cristianas Independientes/Iglesias de Cristo (no una denominación), la Asamblea Apostólica y la Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús, Iglesia Pentecostal Unida (Estados Unidos y afiliaciones de Colombia) y el Concilio Latinoamericano de la Iglesia Pentecostal de Nueva York (CLANY).

3. Los resultados preliminares de nuestra investigación sobre las iglesias evangélicas hispanas en los Estados Unidos (**a partir del 15 de febrero de 2012**) incluyen 22.340 congregaciones hispanas de habla hispana, bilingües y de habla inglesa. Partiendo de nuestra base de datos a nivel nacional de las iglesias evangélicas hispanas, la distribución geográfica de estas congregaciones se da en la tabla siguiente.

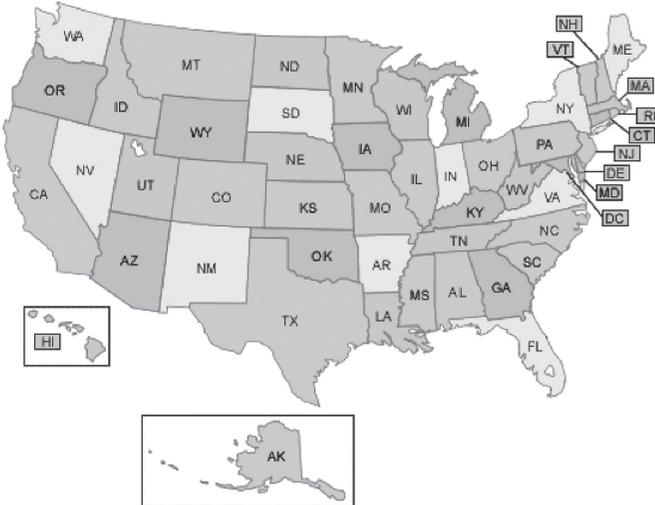
NOTA: Nuestra base de datos en línea de las congregaciones hispanas en los Estados Unidos a partir del **15 de julio de 2012** contiene una lista de las 23.189 iglesias locales: 14.400 iglesias locales aparecen como hispanohablantes (62%); 8.676 son anglo-hablantes (37%); 67 son bilingües (español e inglés) y 49 de len-

gua portuguesa (las dos últimas combina un total alrededor del 1%); la mayoría de las iglesias de habla inglesa se encuentran en las comunidades hispanas de alta densidad. El número total de las iglesias hispanas en la base de datos en línea a partir del **15 de julio de 2012** es ligeramente mayor que el número reportado en la tabla de abajo para el **15 de febrero de 2012** (23.189 comparado con 22.340) debido a que el equipo de investigación de PROLADES encontró una lista adicional entre las dos fechas. Véase el siguiente enlace:

<http://www.hispanicchurchesusa.net/index-new-model.html>

PROLADES

Diagrama de la distribución de las iglesias protestantes hispanas por Estados y censos de las regiones, 2011



La Iglesia Evangélica Hispana en los Estados Unidos

Alabama – 57	Kentucky – 42	Dakota del Norte – 2
Alaska – 3	Louisiana – 61	Ohio – 151
Arizona – 663	Maine – 4	Oklahoma – 129
Arkansas – 96	Maryland – 124	Oregon – 157
California – 6,396	Massachusetts – 144	Pennsylvania – 325
Colorado – 371	Michigan – 146	Rhode Island – 62
Connecticut – 201	Minnesota – 66	Carolina del Sur – 99
Delaware – 28	Mississippi – 29	Dakota del Sur – 6
Distrito de Columbia – 37	Missouri – 79	Tennessee – 108
Florida – 1,635	Montana – 6	Texas – 5.655
Georgia – 218	Nebraska – 66	Utah – 45
Hawaii – 12	Nevada – 109	Vermont – 1
Idaho – 52	New Hampshire – 5	Virginia – 133
Illinois – 751	New Jersey – 649	Washington – 244
Indiana – 163	New Mexico – 703	West Virginia – 17
Iowa – 41	New York – 1,553	Wisconsin – 95
Kansas – 112	North Carolina – 243	Wyoming – 13

TOTAL = 22,340 (Febrero 15, 2012)

Censo principal por Regiones:

Región Oeste = 8,744

Región Medio oeste = 1,678

Región Noreste= 2,944

Región Sur= 8,711

PRODUCIDO POR

Clifton L. Holland, Director de PROLADES Encuesta Nacional de Iglesias Evangélicas Hispanas en los Estados Unidos, 2010-2012

15 de marzo, 2012

2012 Base de datos de PROLADES a nivel nacional de la Iglesia Protestante Hispana

	Nombre	Miembros	Iglesias	Afiliación
1	Concilio General De Las Asambleas De Dios	293000	1935	NAE
2	Convención Bautista Del Sur	204000	3238	
3	Concilio General, Adventista Del Séptimo Día	167000	1077	
4	Iglesias Cristianas Independientes / Iglesias De Cristo (Solo Instrumental)	75000	750	
5	Iglesia Metodista Unida	63000	823	NCC
6	Iglesia De Dios (Cleveland, Tn)	60000	1000	NAE
7	Asamblea Apostólica De La Fe En Jesucristo (Usa) & Iglesia Apostólica De La Fe En Cristo Jesús (Mexico) Iglesias Afiliadas	60000	909	
8	Iglesia Pentecostal Unida Internacional (Incluye) Upc Hispana & Iglesias Upc Afiliadas De Colombia	50730	534	
9	La Iglesia Episcopal	38000	400	NCC
10	Iglesia Presbiteriana (Usa)	31000	262	NCC
11	Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular	30800	250	NAE

La Iglesia Evangélica Hispana en los Estados Unidos

12	Iglesias Bautistas americanas en USA	26757	254	NCC
13	Iglesia del Nazareno	26430	439	NAE
14	Concilio Latino Americano de La Iglesia Pentecostal de Nueva York – Clany	20615	217	
15	Iglesia Cristiana/ Discípulos de Cristo	19000	200	NCC
16	Iglesia de Cristo Ministerios llamada final	17857	75	
17	Asamblea de Iglesias Cristianas	17100	180	
18	Iglesia Luterana, Sínodo Missouri	14250	150	
19	Iglesia de Dios de la Profecía	13800	230	
20	Concilio Latinoamericano de Iglesias Cristianas (Cladic)	13000	130	
21	Iglesia Evangélica Luterana en América	10095	100	NCC
	Subtotal (21 Denominaciones más Grandes)	1,251,434	13,153	
	Subtotal (204 Denominaciones mas Pequeñas)	951,331	10,034	
	Gran Total (225 Denominaciones & Asociaciones de la Iglesia)	2,292,765	23,187	

Incluye: 225 denominaciones & asociaciones de la iglesia (número promedio de la iglesia = 95 miembros)

Actualizado hasta el 15 julio 2012

Autores

Miguel Álvarez es un misionero, pastor y educador hondureño. Es representante asociado de Superbook, director de ministerios hispanos de la Iglesia de Dios en Virginia, Estados Unidos y profesor adjunto de teología y misión de Regent University en Virginia Beach, Virginia. Álvarez obtuvo su Ph.D. del Oxford Centre for Mission Studies y Middlesex University en Inglaterra.

Elizabeth Conde-Frazier, decana de la universidad Esperanza, previamente, fue profesora de educación religiosa en Claremont School of Theology y enseñó una teología hispana/latina en el Instituto Bíblico Latinoamericano en California. Es fundadora de los programas de ministerios hispanos y latinoamericanos Orlando E. Costas en la Escuela Teológica Andover Newton. Conde-Frazier tiene un Ph.D. de la Universidad de Boston, un M.Div. del Seminario Teológico Bautista del Norte y un B.A. de la universidad de Brooklyn, de la ciudad de Nueva York. Es autora de *Listen to the children: Conversations with Immigrant families / Oiga a los niños: Conversaciones con las familias de inmigrantes* (bilingüe).

Victor Cuartas, oriundo de Cali, Colombia, es obispo ordenado en la Iglesia de Dios, Cleveland, TN. Realizó estudios de D. Min. en Liderazgo y Renovación, y M. Div. en Misionología en Regent University, además de estudios de Misiones y Liderazgo en Christ for The Nations Institute en Dallas, Texas. Actualmente está realizando un segundo doctorado en Oxford, Inglaterra con Oxford Center for Mission Studies y Middlesex University. Es autor de *Empowering Hispanic Leaders* y *Capacitando Líderes Hispanos*. Con más de veinte años de ministerio pastora, actualmente es director de investigación para Comhina.

Miriam E. Figueroa-Aponte es ministra ordenada de la Iglesia de Dios Mission Board en Puerto Rico. Junto con su esposo, José W. Pimentel, pastorea una congregación en el pueblo de Aguas Buenas, Puerto Rico. Figueroa obtuvo un doctorado en Estudios Teológicos (especialidad en Teología Pastoral Práctica) de la Universidad Interamericana de PR en el 2013. Ha sido profesora los últimos 15

años y también decana académica de la Universidad Teológica del Caribe por cinco años. Actualmente, es profesora adjunta del Seminario Teológico Pentecostal en Cleveland, Tennessee.

Daniel F. Flores es un académico mexicano-americano con raíces profundas en San Antonio, Texas. Es pastor experimentado y un anciano ordenado por la Iglesia Metodista Unida. Ha ministrado en todos los EE.UU. y a nivel internacional. Ha obtenido los siguientes títulos: B.A. , Southeastern College; M.A., Gordon-Conwell Theological Seminary; M.Div., Princeton Theological Seminary; M.S., Drexel University; M.Phil. / Ph.D. in Theological & Religious Studies from Drew University. El Dr. Flores enseña religión y ministra en Fort Worth, Texas.

Oscar García - Johnson es Decano Asociado del Centro de Estudios de la Iglesia y Comunidad Hispana y Profesor Asociado de Teología y Estudios Latinos en el Seminario Teológico Fuller. Originario de Honduras, García-Johnson es un ministro ordenado de las Iglesias Bautistas Americanas y es un miembro activo de la sección de Los Ángeles de la FTL .

William Hernández Ortiz, natural de Puerto Rico, fue profesor y Presidente de la Junta del Consejo de Educación Teológica de la Universidad Mizpa en Puerto Rico. Completó su maestría en Liderazgo Cristiano de la Liberty University y un doctorado en Teología de la Christian University. Su obra, *La Gran Convergencia*, es un estudio sobre la diversidad generacional y sus efectos en la iglesia del siglo 21. Su escrito más reciente es *En Alas del Espiritu: El Diseño de Dios para Ti*. Antes de su ministerio, llegó a ser Presidente y Gerente General de la corporación Dupont Pharmaceuticals en Puerto Rico.

Clifton L. Holland, actualmente Director Académico del Programa de Estudios Latinoamericanos en Costa Rica, obtuvo los grados de M.A. en Estudios Interculturales y Estudios Doctorales en Misionología, Seminario Teológico Fuller; Doctorado Honorífico en Ciencias de la Religión, Universidad Evangélica de las Américas en San José, Costa Rica; B.A., Universidad BIOLA. Es el fundador y director del Programa Latinoamericano de Estudios Socio-

rreligiosos (PROLADES) y presidente de la Comisión Nacional de Historia de la Iglesia en Costa Rica. Es autor de las siguientes publicaciones: *The Religious Dimension in Hispanic Los Angeles: A Protestant Case Study*; *World Christianity: Central America and the Caribbean*; *Church Trends in Latin America*; *The PROLADES Encyclopedia of Religion in Latin America and the Caribbean*; *A Study of Ethnic and Religious Diversity in Central America*; *A National Study of the Evangelical Church in Costa Rica in Historical Perspective*; *A Case Study of an Evangelical Mega-church in Costa Rica: Vida Abundante de Coronado*; etc. (con versiones en inglés y español de los últimos cuatro títulos).

Pablo A. Jiménez es el pastor de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en el Barrio Espinosa de Dorado, Puerto Rico. Es un experto en homilética, graduado de Columbia Theological Seminary (D.Min.), quien ha enseñado en varias escuelas teológicas tanto en los Estados Unidos como en América Latina y el Caribe. Es el autor de varios libros y ensayos, entre los cuales se destacan *Principios de Predicación*; *Predicación en el Siglo XXI (CLIE)*; *Manual de Homilética Hispana*, con el Dr. Justo L. González; y *La Biblia para la predicación*.

Jesse Miranda, de descendencia Méjico-Americano, ha sido pastor, educador y líder evangélico. Es el autor de dos libros, *La Iglesia Cristiana en Ministerio* (traducido en 10 idiomas) y *Liderazgo y Amistad*. Fue el director asociado y uno de los principales investigadores del proyecto "La Iglesia Hispana en la Vida Publica en América" financiado por la fundación Pew Charitable Trust.

Huberto Pimentel es nativo de Puerto Rico, donde recibió su bachillerato en Ingeniería Eléctrica en CAAM y completó su Maestría en Divinidad en el Seminario Evangélico de Puerto Rico. Obtuvo su Doctorado en el *Eastern Baptist Theological Seminary (Palmer Theological Seminary)* en Filadelfia, Pennsylvania con una concentración en Familia y Matrimonio. Con casi cuatro décadas de experiencia ministerial, en 1998 llegó a ser Vice-Presidente del *Disciples Seminary Foundation*, CA, donde dirigió el Certificado de Estudios del Ministerio Hispano y el Certificado de Estudios del Ministerio. En el 2006 fue llamado a ser el Pastor Nacional para Ministerios Hispanos en EU & Canadá.

Pablo Polischuk es oriundo de Argentina, nacionalizado de Estados Unidos, y ocupa la cátedra de George F. Bennett como profesor de Consejería Pastoral y Psicología en el Gordon Conwell Theological Seminary. Anteriormente ha desempeñado cargos como instructor en psicología en el departamento de psiquiatría de Harvard Medical School, y como psicólogo asociado al Massachusetts General Hospital en Boston. Además, ejerce su práctica privada como psicólogo clínico en South Hamilton, Massachusetts. El Dr. Polischuk obtuvo su Ph.D. en Fuller Graduate School of Psychology en Pasadena, CA. Su último libro, *El Consejo Integral*, es un texto de consejería cristiana a nivel posgrado.

M. Daniel Carroll Rodas, con herencia de Guatemala y los Estados Unidos, ha sido profesor distinguido del Antiguo Testamento en el Seminario de Denver desde 1996. El Dr. Carroll obtuvo su Ph.D. de la Universidad de Sheffield, Inglaterra. Su último libro, *Cristianos en la Frontera: Inmigración, la Iglesia y la Biblia*, es una orientación bíblica-teológica sobre la inmigración hispana.

Daniel A. Rodríguez, natural de Los Ángeles, California, es profesor de Religión y Estudios Hispánicos de la Universidad de Pepperdine. El doctor Rodríguez obtuvo su Ph.D. en Estudios Interculturales (misionología) en el Seminario Teológico de Fuller, Pasadena, CA. Su libro, *Un futuro para la Iglesia latina: Modelos para congregaciones hispanas multilingües y multigeneracionales* (IVP Academic 2011) cuestiona la suposición de que el ministerio hispano es sinónimo de ministerio en español.

Raúl Zaldivar es doctor en Derecho Internacional por la Universidad Autónoma de Barcelona. Su tesis doctoral obtuvo la máxima calificación: *Apto cum laude*. Es originario de Honduras y vive en la ciudad de Chicago.

