

Eucaristía de Comunión: Sacramento de la Iglesia Glocal

OSCAR GARCÍA-JOHNSON

Resumen: Se propone una praxis eucarística de comunión en correspondencia con la naturaleza diversa del cristianismo latino y el paradigma eclesial de Pentecostés. Se cuestiona el mito del vínculo global. En su lugar se ofrece la eucaristía de comunión como el sacramento de una iglesia que nace en un mundo globalizado y modela otra manera de vincularnos. Tal eucaristía surge, no de un mito neocolonialista, sino de la historia sagrada de la muerte y resurrección del Dios global en la comunidad glocal. En ese espacio cultural ambiguo y polifónico llamado iglesia glocal, se prepara una mesa abierta e inclusiva.

Palabras claves: Comunión, glocal, transfronteriza, poligenética, polifónica

Abstract: A Eucharistic Communion praxis is proposed which corresponds with the nature of Latin American Christianity in diaspora and the ecclesiastic paradigm of Pentecost. The myth of global interconnectedness, which projects a global citizenship without any uniting content, is questioned. In its place it is offered the Eucharistic Communion as sacrament of a church born in the junctures of the globalized world and which models another way of linking us together. Such a Eucharist arises, not from a neocolonial myth, rather from the sacred story of the death and resurrection of the global God in the local community. In that ambiguous cultural space, called the 'glocal' church, an open and inclusive table is prepared.

INTRODUCCIÓN

Este ensayo está compuesto de dos momentos que se consuman en una propuesta esquemática de eucaristía de comunión. El primer momento intenta desmitologizar la idea de vínculo global arraigada en nuestra época, anticipando la posibilidad de otro vínculo capaz de unirnos sin disolver nuestras diferentes identidades. A fin de eludir un enfoque parroquial, releemos las tradiciones eucarísticas occidentales a través de las venas filosóficas que nos parecen haberlas oxigenado, y de la forma en la que estas tradiciones fertilizaron el continente latinoamericano, para bien y para mal. El segundo momento, enfoca la vida cristiana y su ubicación ambigua dentro de la diáspora y el

Key words: communion, global/local, crossing all boundaries/borders, polygenetic, polyphonic

exilio latino. Se desarrolla el concepto de *callejón glocal*, lugar donde la comunidad de fe imagina una nueva sacramentalidad de comunión. En este apartado nos detenemos a elaborar una visión eclesial alternativa a la clásica occidental; una basada en la naturaleza *poligénica* y polifónica del cristianismo. Dentro de este paradigma, concebimos el esquema de una eucaristía de comunión que surge de las grietas históricas de Occidente, las diásporas. Es justamente en este tipo de espacio ambiguo, polivalente y polifónico donde se está gestando un cristianismo glocal y transfronterizo, polifónico y capaz de una convivencia de *mesa abierta*. Dado que vivimos en una mónada global, este tipo de cristianismo está superando ya al clásico occidental, basado en la monofonía y convivencia de *mesa cerrada*. La eucaristía de comunión ofrece otra manera de *vincularnos* que no surge del mito occidental neocolonialista, sino de la historia sagrada de la muerte, resurrección y *poligénesis* de la iglesia del Dios global, que promueve la construcción de una mesa abierta e inclusiva, cuyo banquete alimenta a su pueblo con comunión en un tiempo de hambruna relacional.

EL MITO DEL VÍNCULO

La idea de vivir vinculados parece ser muy popular hoy en día. El nuevo ciudadano, occidental y no occidental, se percibe cada vez más en términos de una identidad global. Surgen de inmediato algunas preguntas ¿alrededor de qué hemos de vincularnos? ¿Por medio de qué o quién hemos de hacerlo? Y en última instancia ¿con qué fin? En la práctica cotidiana del mundo actual sin embargo, estas preguntas no resuenan. El hecho es que más y más personas alrededor del globo sienten que deben estar inter-conectadas a la moda, usando cualquier medio tecnológico para vincularse con otras personas y

asimilar los múltiples sucesos mundiales. Sienten que deben estar abiertas al progreso tecnológico, y a las experiencias exóticas que encuentran plasmadas en los universos virtuales. Esto ha causado una especie de anarquía en el saber popular, una producción innovadora de culturas y sus derivados, y una popular creación de redes sociales locales y globales. Se está gestando en fin, una nueva ciudadanía global y sus respectivos vínculos. Lo que no es muy visible son las corrientes internas que manipulan este vínculo global, y sí que hay toda una serie de monstruos marinos que mueren y se devoran entre sí corporativamente, con el fin de dominar el nicho virtual y manipular en lo posible la ideología y conducta de las poblaciones virtuales.

Visto desde otro ángulo, la globalización y la migración asoman como los remos de sobrevivencia en el océano de la superación personal. Emigramos a la tierra de la abundancia, a la anhelada tierra prometida, donde se nos ha dicho que existe la posibilidad de una mejor vida y “más digna”. El imperio en las últimas décadas, sugiere Juan González, cosecha sus frutos, aunque sus graneros no están listos ni dispuestos a almacenarlos.¹ Los seres humanos, y en particular los latinoamericanos, somos innegablemente seguidores del mito.

El mito de la cosmópolis está aún vigente: un lugar donde los poderes del cielo y la tierra se unen para crear estabilidad, desarrollo y el dominio del futuro en base a un eje complejo pero absoluto, del cual surgen las ideas y proyectos históricos que han de garantizar el orden y el progreso de toda la humanidad. Este mito está vigente aún, pero es objeto de

¹ La crónica de esta idea puede apreciarse en Juan González, *Harvest of Empire: A History of Latinos in America*, Rev. ed. (New York: Penguin Books, 2011).

serios cuestionamientos.² Las capas políticas, económicas, socio-culturales y religiosas resultantes de este mito han ido generando choques y grietas históricas. El deseo de poder (Nietzsche), la actitud de dominio (Scheler) y la ética de conquista (Frost) de la cultura occidental dominante, han ocasionado un choque de cosmovisiones con los pueblos no-occidentales. Aunque se ha logrado colonizar su cuerpo y parte de su alma, se han ido abriendo grietas en la consciencia latina global y creando callejones traseros en las urbes occidentales donde moran sus diásporas. Estas grietas reflejan en parte los espacios relativamente vírgenes y aun no colonizados, el Nepantla. Esto lo podemos ver plasmado, por ejemplo, en los movimientos indigenistas, en la piedad popular y en la consciencia de diáspora y exilio que abrigan muchos/as latinos/as en resistencia a los embates de asimilación impuestos por la cultura mayoritaria. En medio de todo esto nos toca repensar nuestra fe, la que junto a nosotros viaja, agoniza y resurge desde las grietas y callejones latinos/as de Occidente. Es a partir de este margen ambiguo, polivalente, polifónico y fértil que ofrecemos nuestra reflexión teológica acerca de la comunión y la eucaristía como *otro tipo de vínculo global*.

El mito de la cosmópolis está aún vigente: un lugar donde los poderes del cielo y la tierra se unen para crear estabilidad, desarrollo y el dominio del futuro en base a un eje complejo pero absoluto, del cual surgen las ideas y proyectos históricos que han de garantizar el orden y el progreso de toda la humanidad. Este mito está vigente aún, pero es objeto de serios cuestionamientos

2 Para un mejor entendimiento de la cosmópolis en el sentido en que lo uso véase Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990).

TEOLOGIZANDO TRANS-OCCIDENTALMENTE

Hoy en día, visitar un tema clásico del cristianismo como lo es la eucaristía requiere una cierta dosis de valor, imaginación y cierta apreciación por los orígenes y los porvenires. El valor lo necesitamos para contar nuevamente las historias de nuestra cristiandad, historias que ya antes han sido contadas. La imaginación es el cambas del teólogo/a latino/a, que desde las grietas de la historia alza su mirada para contemplar otras historias escritas sobre ellos, con el fin de pintar los horizontes del porvenir en los muros invisibles de las diásporas latinas. Cabe entonces establecer de la mejor manera posible nuestra actitud y método teológico.

Intentando superar la tentación de una mimesis occidental y su antítesis contra-occidente, buscamos una conversación transcultural, interdisciplinaria y de carácter ecuménico que nos convoque a una mesa abierta, con la esperanza de un diálogo constructivo. Creemos que el giro global que ha dado el cristianismo ha comenzado a voltear las páginas de la historia, dándonos oportunidades de aprender y enseñar. El Sur global (y el Este) es actualmente el nuevo centro de vitalidad cristiana. Parece ser que las comunidades teológicas occidentales están hoy más abiertas que nunca a dialogar con las comunidades no-occidentales, anteriormente ignoradas y silenciadas. Aprovechando este momento crítico y en un espíritu de comunión teológica, estamos interesados en un diálogo transoccidental. Este diálogo tiene un par de presuposiciones importantes: (1) se rechaza el *mito occidental*: mito que proyecta a la cultura occidental, su historia y logros, como el centro de la historia del cristianismo, alegando que su discurso es el más coherente y que contiene una serie de interpretaciones y narrativas válidas para toda cultura, comunidad y contexto

en todo tiempo. Este tipo de colonialismo teológico eleva al discurso occidental por encima de otros discursos teológicos (teología africana, asiática, latinoamericana, feminista, mujerista, indigenista, latina, etc.), y oculta su relatividad socio-histórica manteniéndolo siempre vigente en condición de *locus theologicus* por excelencia. (2) Al mismo tiempo, se reconoce que gran parte del cristianismo se ha forjado dentro del marco de la cultura occidental, y que por casi diecisiete siglos ha venido generando un legado valiosísimo para la articulación de un discurso teológico cristiano en la actualidad. Nuestro acercamiento transoccidental considera un grave error desechar tal tesoro y busca el diálogo con los pensadores no occidentales y occidentales de ayer y de hoy. Tal diálogo, sin embargo, requiere una condición de igualdad de discursos y no meramente una actitud de tolerancia del *otro*. La precondition de mutuo aprendizaje es lo que nos mantiene alrededor de una mesa en la que no impera una sola historia, por antigua que sea, sobre otra nueva. La meta es forjar una comunidad teológica de carácter global, que genere un discurso inclusivo en cuanto a los muchos temas y contextos que involucra. Así procedemos.

Este tipo de colonialismo teológico eleva al discurso occidental por encima de otros discursos teológicos y oculta su relatividad socio-histórica manteniéndolo siempre vigente en condición de locus theologicus por excelencia.

EUCARISTÍA EN RETROSPECTIVA

En la sorprendente y compleja historia de nuestra cristiandad occidental los conceptos *comunión* y *eucaristía* rara vez aparecen retratados como siameses en el álbum familiar de la práctica

cristiana. Lo que teológicamente debiera unirnos, parece separarnos eclesialmente. Alguien ha pensado que el problema reside en la ideología unitaria y la actitud apologética que han guiado nuestras ideas y relaciones en la familia cristiana occidental.³ Es menester recorrer rápidamente los caminos eucarísticos de nuestras tradiciones cristianas, antes de buscar una senda que nos anime a caminar y comulgar al mismo tiempo, al estilo de los caminantes de Emaús. Intentaremos esto revisitando brevemente diferentes visiones eucarísticas de nuestras tradiciones, y preguntándonos cómo podemos *caminar en nuestras historias mientras comulgamos en nuestra fe*.

Se tiende a pensar que el primer milenio de la historia cristiana parece haber sido un tiempo de relativa armonía en torno a la práctica de la eucaristía. Ésta connotaba recibir a Cristo concretamente por medio del pan y el vino —elementos que el mismo Jesús selecciona para corresponder a su cuerpo y su sangre, según las narrativas neotestamentarias (1 Cor 11.23-25; Mat 26.26-28; Mr 14.22-24; Lc 22.17-20). Habría que recordar, sin embargo, que “armonía” no siempre significa “uniformidad” ni “universalidad” en la práctica. Las comunidades coptas y nestorianas del Oriente, las donatistas y varias comunidades del cristianismo del desierto, representan otras formas de vida eucarística distintas a aquella oficializada por la cristiandad de Occidente.

A esto podemos añadir el hecho que la práctica eucarística no era de “mesa abierta”, ni tampoco había armonía teológica en todos los otros frentes de la cristiandad del primer milenio. Por ejemplo, las polémicas en torno a la doble naturaleza de Cristo y la doctrina de la Trinidad fueron intensas. Poco

3 Véase por ejemplo Hans Küng, *The Church* (Garden City, New York: Image Books, 1976), 341-48

a poco la iglesia oriental (Ortodoxa) y occidental (Católica Romana) fueron agudizando sus divergencias hasta culminar en el divorcio suscrito por la famosa *clausula filioque* en 1054 aec. La Reforma Protestante multiplicará exponencialmente la problemática hermenéutica que yace alrededor de la práctica de la eucaristía, particularmente en la forma de explicar la presencia de Cristo en el pan y el vino consagrado.

Comenzamos por decir que ambas tradiciones, Católica romana y Ortodoxa, abrigan la doctrina conocida como la transubstanciación, la diferencia radica en el marco interpretativo que informa la práctica litúrgica de ambas. La tradición Ortodoxa adopta la *transubstanciación* afirmando que *la manera* en que el cuerpo y la sangre de Cristo están unidos a los elementos pan y vino mediante la consagración sacerdotal es un misterio divino. La equivocidad del lenguaje permite a los ortodoxos centrarse en la liturgia como base de su eclesialidad, sin incurrir a priori en una racionalización del fenómeno eucarístico. En tanto, para la tradición Católica romana la eucaristía es uno de los siete sacramentos expresados por medio de un lenguaje altamente propiciatorio y formal.

Es Tomás de Aquino quien establece las bases teológicas que dan pie a la doctrina de transubstanciación Católica romana en su expresión definitiva. Asegura que al momento de la consagración sacerdotal, la esencia del pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, dejando visible al ojo humano solo la forma (accidente), pero no la substancia (esencia) de los elementos eucarísticos. Los reformadores protestantes, por otra parte, desafiarán esta comprensión y generarán una polémica que acarreará variantes eucarísticas no menos problemáticas. Lutero sostendrá por ejemplo, la doctrina de la *consustanciación* que, desafiando la metafísica aristoteliana, concibe la presencia de dos sustancias que después

de la consagración cohabitan como pan-cuerpo y vino-sangre, ninguna de las cuales abandona su esencia. El reformador suizo Zwinglio promoverá un entendimiento *simbólico* en contraste a la transubstanciación y la consubstanciación, avanzando la tesis de que el significado (memoria escritural del creyente que entiende el pan como pan y el vino como vino, y ambos como símbolos del cuerpo y la sangre de Cristo), es lo más importante de la práctica eucarística. Aquí surge una ruptura estructural (salto de la metafísica a la epistemología) con las tradiciones Ortodoxas y Católica, que individualiza y privatiza el significado de la eucaristía entregándolo al individuo.

Este salto no se da en el vacío, pues las corrientes culturales están cambiando y la Ilustración está naciendo. Hay que reconocer entonces que este giro hermenéutico ha dominado las prácticas eucarísticas de un gran número de protestantes hasta el día de hoy, tanto en las iglesias históricas como en los movimientos neo-pentecostales recientes. Por último, es necesario acentuar que Calvino, siendo parte de la segunda generación de reformadores, buscó una vía media y elevó el entendimiento de la participación eucarística del creyente a lo que se conoce como *virtualismo*. Este último propone que al ser consagrados los elementos pan y vino, ellos asumen las virtudes del cuerpo y la sangre de Cristo beneficiando concretamente, no solo simbólicamente, al creyente.⁴

4 Un reciente recurso útil en temas como estos es Daniel Patte, ed. *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2010). Véase por ejemplo “Eucharist Cluster”, 387-89

LÓGICAS EUCARÍSTICAS OCCIDENTALES

Se puede comenzar a ver entonces cómo las distancias ideológicas, históricas y culturales que informan las prácticas eucarísticas de nuestras tradiciones son enormes. Una manera de trazar el viaje ideológico de estas tradiciones es imaginándolas como caminantes peregrinos que viajan haciendo historia. Podríamos comparar los dogmas con albergues ideológicos que construimos en el camino de nuestra fe y que nos acogen, abrigan y protegen. En esta imagen del caminante peregrino surge la dificultad de tener que construir y aun poseer varias casas e historias, e ir adquiriendo otras lógicas que van informando nuestras acciones al paso de nuestro andar. Notamos por ejemplo, que una cierta lógica permite a la tradición Ortodoxa abrigar el dogma de la transubstanciación sin la ansiedad de entenderlo a priori.

Debido a las exigencias políticas y sociales que impone el estar unidos al imperio y en control de los establecimientos de poder, la iglesia Católica occidental se ve forzada a racionalizar todo lo que hace buscando una lógica de analogía que compare el poder terrenal con el divino y permita justificar, a veces, proyectos históricos que llevarán luego a la iglesia a perder su autoridad y fiabilidad ante pensadores del Renacimiento y pueblos conquistados. El proyecto de la conquista de las Américas es, por ejemplo, uno de los holocaustos étnicos más dolorosos de la historia cristiana y es, en parte, resultado de esta visión de Cristiandad imperial. El nacimiento de América Latina vincula dramáticamente, el programa imperial de conquista de las Américas y la proclamación de la cruz de Jesucristo. El crucifijo fue usado como una especie de autógrafo divino que validaba la campaña ibérica de invasión y devastación cultural, apropiación de las tierras y

colonización, masacres y evangelización de las civilizaciones precolombinas durante y después de la conquista. En pocas palabras, los devastadores procesos de deicidio, etnocidio y genocidio acarreados por la conquista de las Américas son en gran medida, una consecuencia de la analogía imperial de la iglesia católica medieval que *se ve* unida al imperio y en control de los establecimientos de poder.

En cuanto a la Reforma Protestante en Europa, ésta surge dentro de una serie de disrupciones que abren paso a una nueva época. Mano a mano van brotando las identidades protestantes al mismo tiempo que otras metanarrativas se despliegan: la Ilustración, la Modernidad, el colonialismo, la separación iglesia y estado, las revoluciones sociales, políticas y científicas, etc. Consecuentemente, el protestantismo que nace y sobrevive esta turbulencia produce y es producto a la vez, de una lógica que busca explicar, reproducir, controlar y exportar el conocimiento universal.

Trazando el peregrinaje de la experiencia eucarística en el transcurso de estas historias, podemos decir que en la antigüedad vemos la eucaristía como una práctica que da identidad y cohesión a la naciente fe pre-imperial y que luego se ha de oficializar en la era constantiniana. Avanzando, la eucaristía se ligará más a la estructura eclesial-cívica en la experiencia religiosa medieval. Esta estructura garantizará la entrega de los beneficios propiciatorios de la eucaristía a partir de la imagen de un Señor Supremo y sacramentado en la jerarquía. Ofrecerá tal experiencia como una mística necesaria para mantenerse dentro de los confines del reino de Dios, concebida dentro de las estructuras de La Santa Iglesia. La eucaristía es el cuerpo de Cristo, pan divino necesario para la salvación y para ser parte de la Santa Iglesia.

En este contexto, los reformadores protestantes promueven la experiencia eucarística como un acto diferenciado de la iglesia madre y objetivado en la obediencia y seguimiento personal de Cristo y en contraposición a liturgias divinizadas. Conceptos como *sola fidei*, *sola gratia*, *sola scriptura* se proclaman ahora como las nuevas coordinadas de la fe. Esta postura protestante señala que la conexión racional del individuo con el acto propiciatorio de Cristo en la cruz del calvario es suficiente y lo más importante de la práctica eucarística. Se asume, aquí, que tal concepción individual es suficiente para unirnos como cuerpo de Cristo. Esto se ilustra con la llegada del protestantismo a América Latina a partir del siglo diecinueve. Aunque los primeros misioneros que llegaron a Latinoamérica se caracterizaron por tener un evangelio relevante, el grueso del protestantismo en Latinoamérica surge bajo la influencia de una generación de misioneros *fundamentalistas* y dispensacionalistas, mayormente estadounidenses. Latinoamérica estaba lista para un cristianismo que propusiese algo diferente, una salida de la tragedia histórica, la pobreza y el vacío espiritual causado por el cristianismo de la conquista. Por ende, la algarabía de *un Cristo de Gloria*, *un Cristo Vivo* en contraposición al *Cristo muerto* del cristianismo Ibérico de la conquista fue de no poca envergadura. Este *Cristo Vivo*, sin embargo, era el tipo de figura deducido de los estudios bíblicos, credos institucionales e himnos de antaño. Era el Cristo de la razón individual. El problema del *Cristo Vivo de la Biblia* que recibió como herencia Latinoamérica, es que parece que la “nube de gloria” le hizo olvidar el “monte del Gólgota”. En palabras de René Padilla:

A pesar de afirmar teóricamente la plena humanidad de Cristo, el evangelicalismo en América Latina, como en el resto del mundo, está profundamente afectado por el docetismo. Afirma el poder

transformador de Cristo en el individuo pero es totalmente incapaz de relacionar el evangelio con la ética social y con la vida social.⁵

Continuando con nuestra interpretación, podríamos proponer que en la tradición Ortodoxa la eucaristía implica una comunión ontológica en consonancia con la *teósis*; en la tradición Católica romana la eucaristía implica una comunión metafísica en relación con una propiciación sacramentada en los ritos oficiales (misa) y populares (procesiones, viacrucis, etc.); y en el protestantismo de corte europeo, la eucaristía implica una comunión epistémica que intenta diferenciarse de la metafísica romana, e intenta reinterpretar el significado de la obra propiciatoria de Cristo en correspondencia con las Escrituras. Estas tradiciones reconocen el papel central de la eucaristía en torno a la unidad del cuerpo, pero la mayoría de ellas lo hacen exclusivamente, a costa de la otra y algunas veces hasta en contra de la otra. En todo esto ¿dónde encontramos una eucaristía de comunión, una que nos invite a abrir nuestros puños convirtiéndolos en abrazos?

En conclusión, el sentido de misterio está ausente en el segundo milenio de la cristiandad y recién reaparece en el tercer milenio, en la época postmoderna. Como hijos de la modernidad venimos intentado la comunión de forma racional, buscando construir consenso, teniendo fe en que el otro va a venir a mi mesa y podremos entonces comulgar en verdad. Lamentablemente mucho de lo que se ha logrado en el diálogo ecuménico, ha sido insuficiente para representar con toda justicia a los sujetos históricos del cristianismo global. Ha habido representación institucional, racial y más recientemente genérica, cultural y étnica. Se ha ido ganando terreno pero aún

5 Mark Lau Branson and C. René Padilla, *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas* (Grand Rapids Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1986), 79

nos cuesta vernos, incluirnos y valorarnos; aún cuesta oír y aprender de las minorías, de la gente de color, de los diferentes géneros y generaciones, de las expresiones populares de la fe no occidental. En base a la tolerancia del *otro* y a la omisión de dogmas exclusivistas hemos podido venir a la mesa del diálogo y comulgar a pesar de nuestras particularidades. Hemos logrado cierto grado de comunión pero ¿Será posible, en nuestro tiempo, llegar a la comunión por medio de la eucaristía?

Nos ha tocado vivir en un mundo cada vez más globalizado donde el postmodernismo, el postcolonialismo y la post-cristiandad, entre otros, son ya aspectos de nuestro diario vivir y teologizar. Se plantean nuevas batallas ideológicas. Así, viajan dentro de las venas de la globalización agentes neocolonizadores y neoliberales que traen consigo nuevos horizontes de exigencia cristiana y grandes desafíos en torno al tema de la comunión.

EN BUSCA DE UNA EUCARISTÍA DE COMUNIÓN

Nos ha tocado vivir en un mundo cada vez más globalizado donde el postmodernismo, el postcolonialismo y la post-cristiandad, entre otros, son ya aspectos de nuestro diario vivir y teologizar. Se plantean nuevas batallas ideológicas. Así, viajan dentro de las venas de la globalización agentes neocolonizadores y neoliberales que traen consigo nuevos horizontes de exigencia cristiana y grandes desafíos en torno al tema de la comunión. Surgen nuevas preguntas, ¿será posible ahora concebir un paradigma de ser iglesia donde sea posible experimentar la eucaristía como fuente de comunión y no de disensión? ¿Qué imágenes normativas podrían informar tal paradigma? ¿Cómo promovería esta concepción la interrelación étnica, cultural e inter-religiosa? ¿Quiénes serían sus principales agentes y por qué?

Se habrá notado que no hemos hablado aún de cómo la gran iglesia no-occidental del tiempo presente —ahora mayoritaria y compuesta por las masas religiosas de los tres tercios del mundo —han recibido los legados doctrinales (ej.: eucaristía) y los han revivido por medio de la *imitación* y *transmutación* en sus prácticas populares. A la luz del giro político, cultural e ideológico ahora en curso y que ha llevado a re-posicionar al cristianismo en nuevas coordenadas y a identificar nuevos sujetos históricos, creemos que es factible concebir una eucaristía de comunión que, en correspondencia a un Dios Global y trinitario, exija la reconfiguración de nuestros discursos y prácticas religiosas más allá del formato occidental. Hasta ahora nuestro discurso se ha centrado en Occidente. Es tiempo de explorar los márgenes, las diásporas, los exilios —brechas históricas en donde Dios acostumbra a gestar nuevas visiones y forjar nuevas comunidades:

Así dice el SEÑOR Todopoderoso, el Dios de Israel, a todos los que he deportado de Jerusalén a Babilonia: «Construyan casas y habítenlas; planten huertos y coman de su fruto. Cásense, y tengan hijos e hijas; y casen a sus hijos e hijas, para que a su vez ellos les den nietos. Multiplíquense allá, y no disminuyan. Además, busquen el bienestar de la ciudad adonde los he deportado, y pidan al SEÑOR por ella, porque el bienestar de ustedes depende del bienestar de la ciudad.» (Jeremías 29.4–7 NVI)

A continuación, veremos cómo un nuevo género de iglesias se está gestando y promete un marco teológico más diverso y una práctica de vida eclesial más inter-relacionada. Estos rasgos eclesiológicos nos animan a pensar que es posible la práctica de una eucaristía de comunión que trascienda los modelos históricos del cristianismo occidental.

LA IGLESIA GLOCAL Y SUS MANIFESTACIONES POLIGENÉTICAS Y POLIFÓNICAS

Hace poco viajé a la ciudad de Suzuka, Japón, para participar en un seminario de evangelismo. La iglesia auspiciadora era de inmigrantes latinoamericanos descendientes de japoneses (Sansei y Nesei). Las familias que la constituían venían de varios países suramericanos de habla española y portuguesa. La joven pareja de pastores, peruanos de nacimiento, arribaron a Japón con sus padres cuando eran adolescentes y se conocieron y casaron en una iglesia brasileña en Suzuka. Siendo llamados al ministerio pastoral, decidieron establecer una nueva iglesia que sirviera a ambas comunidades, la inmigrante y la local, y que abrigara los tres lenguajes. Los cultos eran multilingües. La predicación era facilitada en los tres lenguajes de la iglesia (español, portugués y japonés) por medio de traducciones simultáneas. Para sorpresa de las iglesias más tradicionales del área, la nueva congregación creció no solo en su constitución inmigrante, sino que muchos jóvenes japoneses nativos de la comunidad, deseando participar de una experiencia globalizada, se han ido incorporándose a la iglesia. Esta iglesia híbrida está causando impacto social y proveyendo un espacio intercultural creativo en su entorno.

Se podría pensar que esta iglesia *híbrida transfronteriza* es una anomalía del cristianismo. Yo argumento que no, y que tales situaciones eclesiales no solo son cada vez más frecuentes alrededor del mundo, sino que expresan el carácter constitutivo del cristianismo original.

Un nuevo género de iglesias polifacéticas, polivalentes y poliglotas está brotando en las urbes globales y manifestando el origen poligenético del cristianismo y su carácter global. Yo les llamo iglesia glocal.

Un nuevo género de iglesias polifacéticas, polivalentes y políglotas está brotando en las urbes globales y manifestando el origen poligenético del cristianismo y su carácter global. Yo les llamo *iglesia glocal*. Permítanme una breve elaboración. Las comunidades glociales están ubicadas en contextos particulares y constituidos por diversos sujetos culturales que crean espacios comunes, basados en símbolos cristianos normativos que los interconectan y los llevan a construir vínculos cristianos. Se ven como agentes locales creadores de sus propias historias, y pertenecen a un lugar y a una comunidad en particular. Al mismo tiempo, dicha comunidad glocal tiene vínculos culturales, misionales, económicos y políticos con otros contextos, lugares y comunidades que se extienden alrededor del mundo y sustentan parte de su identidad comunal. Les llamo iglesias glociales porque la identidad y práctica de la comunidad no está definida solamente por *una* geografía o contexto en particular, sino por *varias* que se interconectan local y globalmente para formar el nuevo *ethos* de dicha comunidad.

Otra manera de entender el concepto de iglesia glocal es reconocerlo como una construcción socio-cultural que resulta de varios “genes” entre los cuales Dios está presente; por ejemplo: (1) *El “gene” de la tradición*. Se refiere a la aportación que traen consigo las tradiciones cristianas que se han venido transmitiendo desde la época neotestamentaria a través de doctrinas, instituciones y rituales. (2) *El “gene” étnico-cultural*. Se refiere a la aportación que trae el cruce creativo de razas, culturas y etnias en la producción del *espacio glocal*. (3) *El “gene” del Espíritu del Dios Trino*. Se refiere a la participación tanto subjetiva como histórica que tiene el Dios Trino, por medio de su Espíritu, en la génesis de la fe cristiana a nivel inter-subjetivo (personal/individual) y a nivel comunal. El Espíritu juega un papel vinculante (*commune vinculum*) que gestando el ser

comunal de la iglesia, acerca a todos los sujetos diferenciados a una intersección común.

No es posible desplegar en este corto ensayo todas las implicaciones teológicas y culturales que implica nuestra perspectiva, pero intentaremos abordar más adelante una que nos compete, la posibilidad de un paradigma de comunión a la luz de la eucaristía. Por ahora acentuemos lo siguiente: cuando hablamos de la iglesia cristiana en los términos antes mencionados, aludimos a la naturaleza *poligénética* de la misma. En otras palabras, la realidad histórica que llamamos iglesia, entendida desde su génesis bíblica y su fin escatológico, está determinada por múltiples raíces que deben brotar en un cuerpo diverso como expresión de una creación diversa en un mundo diverso.

En el genoma de nuestra iglesia híbrida podemos identificar varias raíces: (1) *Raíces de tradiciones occidentales*. Por ejemplo, las liturgias y doctrinas heredadas a través del evangelicalismo euro-estadounidense establecido en Brasil y luego llevado a Japón; (2) *Raíces culturales latinoamericanas y japonesas*. Por ejemplo, los múltiples lenguajes que forjan la experiencia de fe, la manera cómo se organiza la iglesia, cómo se ejerce el cuidado pastoral y las motivaciones en la evangelización de su entorno. (3) *El papel del Espíritu de Dios*. El factor movilizador y más distintivo de esta iglesia se entiende como el Espíritu Santo, que infunde una convicción (un marco interpretativo trascendente) en los líderes y la congregación a fin de adoptar una identidad transfronteriza y gestar una visión ministerial políglota y policéntrica.⁶

6 Aquí ‘se separan las aguas’ hermenéuticas. Quienes funcionan con un paradigma altamente racionalista y moderno dirán que tal interpretación es relativa, subjetiva y que el “Espíritu” es una fabricación psíquica, una síntesis histórica o simplemente

Nuevamente preguntamos, ¿Deberíamos considerar éste como un caso aislado? Pienso que no. Al presente, es bien conocido el hecho de que las iglesias históricas (mainline denominations) están en declive en Norteamérica, y son casi inexistentes en Europa, mientras que las iglesias étnicas e inmigrantes de todo tipo y en todas partes del globo, tienden a proliferar. No se trata simplemente de que el centro del cristianismo ha dado un giro hacia el Sur global (y al Este) como lo declaró Andrew Walls hace una generación, sino que el carácter mismo de la iglesia cristiana está siendo objeto de transformación: está siendo coloreado con diferentes etnias y razas, reconociendo su naturaleza *poligénica* y asumiendo su destino global. Junto a todo esto debe considerarse la transformación geopolítica que acompaña el surgimiento de las nuevas iglesias. Las iglesias étnicas e inmigrantes han ido desprendiéndose poco a poco del cordón umbilical que generaba dependencia económica, cultural, teológica y espiritual con el Occidente, y avanzan a pesar de ello.

Un último pensamiento es importante antes de llegar a las implicaciones eucarísticas de esta nueva eclesialidad.⁷ El giro transnacional que informa la gestación del nuevo cristianismo nos ayuda a ver no solo que los nuevos sujetos de la misión cristiana son las masas empobrecidas que emigran y reconfiguran el mundo en su transitar, sino también que hay toda una dinámica de socialización y construcción interpersonal

un mito. Los que funcionamos con un paradigma abierto, teísta y postmoderno argumentamos que una idea brillante o una causa noble no basta para gestar tales comunidades en contextos como los aquí descritos, además de atestiguar la autonomía auto-reveladora de Dios en la historia.

7 Utilizo el neologismo *eclesialidad* para referirme a los patrones de conducta eclesiales que caracterizan a una comunidad cristiana dada (fenómeno). Así como humanidad es el fenómeno que surge del ser humano, eclesialidad es el fenómeno que surge del ser eclesial.

que reclama nuestra atención y puede ser favorable al tema central de nuestro ensayo. Comunidades inmigrantes (y muchas de ellas, trans-migrantes) tales como las de las personas latinas, asiáticas, africanas y del Medio Oriente son en la práctica creadoras de cultura. Dejar un país de origen no significa abandonar sus raíces ni tampoco asimilarse por completo al nuevo entorno. Muchas de estas personas cargan con sus *casas simbólicas* (Aztlán); en su proceso de aculturación y territorialización en la nueva tierra, siembran las semillas de la vieja tierra. Por ello el término *trans-migrar* en vez de emigrar nos parece como más apropiado. Este tipo viajero cultural y religioso vive en el camino; hace vida entre su hogar de origen y su hogar de residencia. Para estas personas, geografía no es destino. No son ciudadanos exclusivos de una sola tierra ni su lealtad se define por una sola geografía, cultura o tradición religiosa, aunque siempre pesa mucho la memoria histórica. Se va generando así una compleja identidad transfronteriza y políglota, acostumbrada a convivir con culturas distintas y costumbres e ideologías ajenas. Puesto que las comunidades que sustentan la identidad en estos espacios de exilio y diáspora no son homogéneas, los miembros de la comunidad están siempre en procesos complejos de acercamiento y diferenciación cultural. Interesantemente, este mismo tipo de tensión creativa es la que se experimenta teológica y culturalmente en la iglesia neotestamentaria. Es sobre este concepto, de la *poligénesis* y polifonía de la comunidad cristiana, experimentada como tensión creativa de acercamiento y diferenciación comunal, que deseamos

El giro transnacional que informa la gestación del nuevo cristianismo nos ayuda a ver no solo que los nuevos sujetos de la misión cristiana son las masas empobrecidas que emigran y reconfiguran el mundo en su transitar, sino también que hay toda una dinámica de socialización y construcción interpersonal que reclama nuestra atención

imaginar una eucaristía de comunión. Tema que abordaremos a continuación.

EUCARISTÍA DE COMUNIÓN: EL SACRAMENTO DE LA IGLESIA GLOBAL

Presentamos esta última sección como una síntesis, integrando las ideas expuestas hacia un horizonte teológico complejo y fértil que refleje el carácter global de Dios, que evoca una eucaristía de comunión. Hasta aquí hemos ofrecido una breve interpretación de la eucaristía como idea y práctica religiosa a través del cristianismo occidental, observando que lo que debería ser *Santa Comunión* parece haberse tornado en *santa disensión*. Esto debido en parte a factores históricos, socioculturales, políticos y sobre todo filosóficos. La percepción crítica de la iglesia Ortodoxa acerca de que toda racionalización a priori del misterio de la eucaristía resultará en un préstamo filosófico, nos parece atinada. Como hijos/as de la Modernidad hemos intentado venir a la mesa de comunión ecuménica por vías racionales, buscando consenso, esperando el milagro del acercamiento *del otro*. Mientras tanto, el mundo y la historia ha seguido su curso y nos encontramos hoy ante un mundo de post-cristiandad, globalizado por fuerzas diversas a los valores del reino de Dios. Las realidades religiosas, culturales e ideológicas de dicho mundo superan nuestro discurso académico y nuestro marco cristiano institucional. A fin de imaginar una eucaristía de comunión que modele otra manera de *vincularnos*, y que no surja del mito occidental neocolonialista sino de la historia sagrada de la muerte, resurrección y encarnación del Dios global (Hch 2), es menester reorientar nuestra visión eclesial en base a coordenadas que reflejen los valores del reino y que

den lugar a la fluidez y complejidad sociocultural de nuestros pueblos latinos en un constante movimiento.

EUCARISTÍA DE COMUNIÓN DESDE DE UNA ECLESIOLOGÍA *POLIGENÉTICA* Y *POLIFÓNICA*

Una eucaristía de comunión puede concebirse en correspondencia con un Dios global y trinitario, pero para ello es necesaria la reconfiguración de nuestros discursos y prácticas religiosas en base a coordenadas que superen los esquemas tradicionales. Sin desechar los archivos históricos de la fe, debemos abrazar ahora el conocimiento que generan las márgenes, las diásporas, los exilios —brechas históricas en donde Dios acostumbra a gestar nuevas visiones y forjar nuevas comunidades. La iglesia glocal trae consigo un marco teológico más diverso y una praxis cultural mucho más comunal que el de la iglesia occidental moderna. El concepto de la *glocalidad* concebido como el espacio polivalente de lo local y lo global promete fertilizar nuestra visión teológica. La glocalidad apunta a la encarnación del Dios Trino y global, a la redención universal del Cristo de Galilea y al nacimiento *poligenético* y global de la iglesia que se inicia en Jerusalén pero emigra hasta los confines de la tierra.

La narrativa del Pentecostés (Hechos 2) ha sido considerada como el punto de partida histórico-teológico que traza los orígenes de la iglesia cristiana. Todas las tradiciones cristianas reconocen el valor histórico y teológico de esta narrativa. Una relectura de esta narrativa a la luz de una lógica glocal añade otra dimensión al discurso occidental predominante, y provee un paradigma alternativo de inter-relación cristiana que favorece a una eucaristía de comunión.

La iglesia cristiana desde sus orígenes ha representado un espacio cultural diverso y tenso donde las comunidades han sido empujadas hacia una vida de paradojas existenciales. En la narrativa del Pentecostés observamos entre líneas algunas de estas tensiones y paradojas. Hay una gran necesidad de individuación a la vez que se forjan lazos comunitarios. Las múltiples matrices culturales representadas en el Pentecostés son sorprendentes:

[J]udíos piadosos, procedentes de todas las naciones de la tierra... Partos, medos y elamitas; habitantes de Mesopotamia, de Judea y de Capadocia, del Ponto y de Asia, de Frigia y de Panfilia, de Egipto y de las regiones de Libia cercanas a Cirene; visitantes llegados de Roma; judíos y prosélitos; cretenses y árabes. ¡Todos por igual los oímos proclamar en nuestra propia lengua las maravillas de Dios! Desconcertados y perplejos, se preguntaban: « ¿Qué quiere decir esto?» (Hch 2.5, 9-12)

Presentar este cuadro bíblico en términos homogéneos (como ha ocurrido en tiempos pasados) es un error exegético y hermenéutico. La iglesia surge en una época en que el judaísmo enfrenta gran diversidad religiosa, cultural, política y social. Los fariseos, escribas, esenios, herodianos, saduceos, zelotes, seguidores del Bautista y seguidores de Jesús de Nazaret constituirían un porcentaje menor de todas las sectas judías del primer siglo. La iglesia nace en medio de una complejidad ideológica, religiosa, cultural, étnica y política sorprendente.⁸ Cuando el Pentecostés irrumpe y la iglesia cristiana nace, los símbolos que entrelazaban a los diferentes sujetos religiosos, políticos y culturales de aquel tiempo (ley,

⁸ Elaboro mejor esta complejidad en Oscar García-Johnson, *Mestizo/a Community of the Spirit: A Postmodern Latino/a Ecclesiology*, Princeton Theological Monograph Series (Eugene: Pickwick Publications, 2009).

templo, fiestas, sacrificios, sinagogas), sufrieron un cataclismo estructural sin precedente. En la narrativa del Pentecostés vemos recapitulado el origen *poligenético* y el carácter global de la iglesia cristiana. Sería incorrecto llamar a la iglesia madre del Pentecostés, iglesia global o glocal, pero sería apropiado identificar en ella la naturaleza *poligenética* y el destino global del cristianismo. El mayor milagro del Pentecostés no es la *glosolalia* sino la *glocalía*. En otras palabras, la voz de Dios es polifónica y políglota; habla todos los lenguajes ahí representados de manera equitativa, simultánea y contextual. El Pentecostés es una narrativa normativa para la iglesia cristiana cuyo fenómeno de afirmación cultural, racial y genérica se da a múltiples niveles: no reina un lenguaje sino que se evocan varios simultáneamente. No se dirige solo a las élites *de Jerusalén* sino a la gran diáspora. No se restringe el evento a los religiosos ortodoxos sino que se incluye aun a los prosélitos. El fenómeno no se esconde en un templo sino que sale a la calle y al público. Lo que brota no es meramente una nueva secta judía, un movimiento idealista, una nueva religión sino todo esto y más, una cultura de culturas, la cultura del Espíritu del Dios Trino y Global.

El Espíritu que afirma a todo sujeto cultural en el Pentecostés guía también a cada persona a una experiencia de comunión mediada por el mensaje petrino, que rescata la memoria histórica de Israel, el acontecimiento de Jesús de Nazaret, el arrepentimiento, el bautismo de conversión y el vínculo del Espíritu de Dios. La afirmación de la diversidad cultural representada por la polifonía y la creación de un espacio común de relación mutua, que se concretiza en las prácticas comunitarias descritas a partir de Hechos 2.42 (bautismos, enseñanza, comunión, partimiento del pan y oración), conforman el marco paradigmático de construcción eclesial. La iglesia es concebida en este cuadro como expresión del

carácter trinitario de Dios. El Padre, el Hijo y el Espíritu logran una vida juntos, comparten el mismo ser, y a su vez son personas diferenciadas. El movimiento *perijorético*⁹ que los entrelaza, no neutraliza sus distinciones internas. En consecuencia con esta realidad trinitaria, el Espíritu actúa intersubjetivamente en relación con cada miembro del cuerpo de Cristo, haciendo dos cosas simultáneas y aparentemente contrarias: afirma las identidades culturales de los diferentes sujetos y al mismo tiempo los vincula, generando un ser comunal construido a través del mensaje polifónico de Jesucristo. Es muy posible que esto sea, en algún sentido, a lo que el apóstol Pablo se refería con la expresión “en Cristo”. De hecho, el gran misterio revelado a los apóstoles, según Pablo, es la creación de un cuerpo constituido de dos tipos de comunidades diametralmente opuestas: “los gentiles son, junto con Israel, beneficiarios de la misma herencia, miembros de un mismo cuerpo y participantes igualmente de la promesa en Cristo Jesús mediante el evangelio” (Ef. 3.6).

EUCARISTÍA DE COMUNIÓN DESDE UNA LÓGICA DE RELACIONALIDAD GLOCAL

Reafirmamos que el mayor milagro del Pentecostés no es la *glososalía* sino la *glocalía*. Aquí se supera de forma contundente la “lógica de Babel” (Gen 11), la cual embrujó a la Ilustración europea con el hechizo unitario, y ha dominado las voluntades del cristianismo occidental causando estragos

⁹ El marco social y teo-político dentro del cual uso el concepto trinitario de *perijóresis* está en línea con los siguientes títulos: Leonardo Boff, *La Santísima Trinidad Es La Mejor Comunidad*, Actualidades Teológicas (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991); Colin E. Gunton, *Unidad, Trinidad Y Pluralidad : Dios, la Creación y la Cultura de la Modernidad*, Verdad e Imagen (Salamanca: Sígueme, 2005).

en los pueblos conquistados por medio de la explotación, injusticia e idolatría.¹⁰ Pentecostés, y no Babel, es la narrativa normativa de la comunión eclesial. La voz de Dios es polifónica y políglota; habla todos los lenguajes ahí representados de manera equitativa, simultánea y contextual. La lógica glocal incluye y rebasa las diferentes lógicas del cristianismo occidental: la lógica del misterio (equivocidad), la lógica físico-sacramental (analogía) y la lógica de racionalidad lineal (univocidad). Con respecto al primer paso interpretativo tiendo a favorecer a los ortodoxos, la eucaristía es un misterio que debe asumirse y solo después entenderse.

... la iglesia está llamada a ser un espacio de comunión donde la persona no tiene que renunciar a su complejidad cultural a fin de pertenecer a una comunidad, sino que debe estar dispuesta a ser movida hacia la comunión con el otro, encontrándose en un espacio de seguridad compartida.

Si pensásemos igual en torno a la comunión con los diferentes sujetos que hacen parte de nuestras comunidades podríamos imaginar otro tipo de relaciones. A la luz de nuestra interpretación teológica proponemos que la existencia cristiana es existencia comunitaria, que se da como la afirmación de la persona en el cuerpo diverso de creyentes y a su vez como la afirmación de la diversidad en la persona. En conclusión, la iglesia está llamada a ser un espacio de comunión donde la persona no tiene que renunciar a su complejidad cultural a fin de pertenecer a una comunidad, sino que debe estar dispuesta a ser

¹⁰ Este concepto tan redundante en la crítica de Karl Barth a la antigua liberalidad europea, encuentra una significación peculiar en el brillante escrito del teólogo español Antonio González. Véase Antonio González, *Reinado de Dios e Imperio: Ensayo de Teología Social* (Santander, España: Sal Terrae, 2003), cap. 3.

movida hacia la comunión con el otro, encontrándose en un espacio de seguridad compartida. Este espacio intermedio es producto de la acción intersubjetiva del Espíritu creador de la comunión (*commune vinculum*), que nos afirma al momento de conducirnos hacia el otro, y nos estabiliza a la vez que nos invita a cruzar a la experiencia de vida del otro/a. Se genera así la convivencia y la posibilidad del crecimiento personal en relación al otro (el ser transfronterizo). La palabra de Dios proclamada polifónicamente genera crisis en el ser racional a fin de desarrollar el ser relacional. Por ello cuando la predicación polifónica de Jesucristo nos impacta, causa perplejidad y nos lleva a cuestionar las categorías previas de nuestro entendimiento hasta que otras nuevas categorías surgen en base a la nueva experiencia (Hch 2.12-13). Así la razón sigue a la relación y la empodera críticamente. Al respecto, la visión económica de William Cavanaugh aplicada a la eucaristía, ilumina nuestra perspectiva brindándole una aplicación concreta y contextual. En sus palabras:

La presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía tiene un efecto dramático sobre la comunicabilidad del dolor de una persona a otra, porque los individuos están ahora unidos en un cuerpo, conectados por un único sistema nervioso.¹¹

Con esta interpretación, Cavanaugh plantea una distinción precisa de clave cristiana entre una visión occidental utilitarista (Adam Smith), en la que los bienes comunes representan contratos individuales, y una visión de economía eucarística donde “el don relativiza los límites entre lo que es mío y lo que es tuyo... [Eucarísticamente] Ya no somos dos individuos que se encuentran el uno con el otro mediante un contrato o

11 William T. Cavanaugh, *Ser Consumidos: Economía y Deseo en Clave Cristiana* (Granada, España: Editorial Nuevo Inicio, 2011), 136

como dador activo y receptor pasivo".¹² Nuevamente, la razón sigue la relación y la empodera críticamente a fin de construir un espacio ordenado de comunión en clave trinitaria.

EUCARISTÍA DE COMUNIÓN DESDE UNA PRÁCTICA LIBERADORA DE MESA ABIERTA

La Eucaristía es el sacramento en el cual muy significativamente nos encontramos con Jesucristo y somos llamados a seguirle. El anfitrión de esta celebración de mesa [eucarística], habiendo él mismo enfrentado muchas situaciones características a las del pueblo mestizo —tales como el cruce lingüístico, cultural, de género y fronteras nacionales —se dirige a nosotros hoy en una manera radical y significativa.¹³

El previo entendimiento de la iglesia como un cuerpo *poligénético* y polifónico que maneja múltiples lógicas de vida y fe y que existe en un continuum glocal, nos prepara para articular una perspectiva eucarística de comunión a partir de la experiencia de venir a la mesa eucarística como diáspora latina. A esto alude con la cita anterior el teólogo latino Eliceo Pérez Álvarez. Se reconoce, primero que todo, que la eucaristía tiene un trasfondo veterotestamentario pascual que apunta a la liberación divina de un pueblo (hebreo) de las estructuras opresoras y divisorias, que lo someten (Egipto) hasta llevarlo al camino de la libertad e identidad propia (Éxodo). Jesucristo, acostumbrado a una práctica cotidiana

¹² *Ibid.*, 137-38

¹³ Eliceo Pérez Álvarez, "In Memory of Me: Hispanic/Latino Christology Beyond Borders," in *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology*, ed. José David Rodríguez and Loida I. Martell-Otero (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 33

de *mesa abierta* en relación a los despreciados por la cultura religiosa dominante (publicanos, pecadores/as, mujeres), reinterpreta este evento en el acto eucarístico del pan y el vino. La vida misma de Jesucristo es eucarística en cuanto que su *modus vivendi* promueve las relaciones intertrinitarias de inclusión divina desafiando las fronteras ideológicas, religiosas y sociales hasta culminar en la cruz. La cruz, representando la máxima frontera humana y sacramento de toda opresión, violencia y segregación, es traspasada y reinterpretada por la resurrección de Jesucristo y luego transmitida como mensaje salvífico y símbolo de libertad y comunión, por medio de la vida sacramental de la iglesia. En la perspectiva de la comunidad latina, la eucaristía representa el lugar donde nos re-encontramos, recreamos y remitimos a la causa reconciliadora de Jesucristo, causa de amor y justicia.

A diferencia de algunas tradiciones occidentales, para los latinos/as de la diáspora, la eucaristía no funciona como un imperativo litúrgico meramente racional sino polivalente y relacional. ...Participar de la eucaristía desde una perspectiva de la comunidad latina significa concertarnos en pueblo por medio del ejercicio de la memoria polivalente, polifónica y glocal.

A diferencia de algunas tradiciones occidentales, para los latinos/as de la diáspora, la eucaristía no funciona como un imperativo litúrgico meramente racional sino polivalente y relacional. Siguiendo el esquema de Pérez Álvarez en su ensayo, una eucaristía de comunión en perspectiva de la comunidad latina significa en primera instancia “recordar”; ejercitar un tipo de memoria histórica y escatológica que nos convierte en sujetos y pueblo en todo el sentido de la palabra. La eucaristía no es por lo tanto, un acto reducido al misticismo sacramental o al racionalismo simbólico tan bien articulado por las tradiciones

occidentales. Participar de la eucaristía desde una perspectiva de la comunidad latina significa convertirnos en pueblo por medio del ejercicio de la memoria polivalente, polifónica y glocal. Parafraseando a Pérez Álvarez, *nos volvemos un pueblo recordando, no tanto con la memoria escrita sino con la memoria oral, no tanto con la memoria individual sino con la memoria social, no tampoco con una memoria apacible sino con una memoria jovial*.¹⁴

En segunda instancia, una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina significa vivir nuestra realidad transfronteriza consecuentemente y sin retraimiento. Esto implica que como Jesucristo mismo, su iglesia vive eucarísticamente a través de una comunión transfronteriza, amorosa y solidaria. Y esto, entendido en el contexto concreto en que viven los latinos/as, sumidos en la grieta glocal, significa “estar en una posición de tensión con respecto a los sectores de la sociedad dominante”, asumiendo constantemente nuestra condición de comunidad transfronteriza en conformidad con la vida eucarística de Jesucristo y con el fin de *abrir la mesa* “superando todo tipo de limitación geográfica, sociológica, cultural que niega el amor de Dios manifestado en el evento de Cristo”.¹⁵ En el sentido más concreto posible, una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina desafía el entendimiento occidental que fija sus ojos teológicos en disputas abstractas de segundo orden, en cuanto a la presencia de Cristo en los *elementos*, y reubica la verdadera problemática en los sujetos interpretativos que conforman el cuerpo viviente de Cristo (la iglesia, los teólogos, la pastoral, etc.), los llama a una transfronterización eucarística cuyo compromiso redunde en

14 Idem.

15 Ibid., 34

abrir las mesas y las fronteras impuestas por los poderes anti-amor y anti-justicia. Esto nos lleva a un diálogo de eucaristía comunal inter-tradicional, intercultural y aún inter-religiosa más allá de toda transubstanciación, consubstanciación, simbolización o virtualización.

En tercera instancia, una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina significa *resistir los poderes que causan la muerte cívica, étnico-cultural, política, religiosa y económica de nuestro pueblo*.¹⁶ En otras palabras, la eucaristía que anuncia la muerte vicaria de Jesucristo en favor de los perdidos a la luz de la resurrección, nos llama a resistir cualquier *otro evangelio* que anuncie la necesidad de *otra muerte* como chivo expiatorio en una sociedad dominante; ya sea una muerte *objetiva* medida por los cuerpos materiales, o una muerte *subjetiva* medida por la anomia sociocultural que resta el valor humano, vuelve invisibles a los sujetos minoritarios y diezma la contribución cívica de los mismos a la sociedad en general. Una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina reconoce el sufrimiento como una realidad tanto objetiva como subjetiva, pero a su vez se alimenta del Cristo resucitado quien asumió todo tipo de injusticia y sufrimiento anticipando la transformación *teotópica* de sus enemigos en la nueva humanidad. Pérez Álvarez lo resume así:

La Eucaristía se convierte en la promesa de que los prejuicios sociales y la injusticia a la cual nuestra gente es sometida en el presente serán transformadas en un orden de justicia y logros humanos que podemos ya anticipar en la presencia y ministerio de Cristo.¹⁷

16 Idem.

17 Idem.

Finalmente, una eucaristía de comunión desde la perspectiva de la comunidad latina resiste la definición del *ser autónomo* en base a la utilidad, al consumo y a la propiedad privada. En su lugar hemos ofrecido otro paradigma y otro vínculo, una eucaristía de comunión que no niega en absoluto la individualidad humana sino que la ubica en el horizonte comunal, entendiéndola sacramentalmente. Esta sacramentalidad relacional evoca nuevas prácticas políticas y económicas que buscan trascender la “lógica de Babel” por medio de la polifonía del Pentecostés; espacio cultural del Espíritu donde la misteriosa *invocación* trinitaria transforma nuestras identidades e historias y nos “narra una historia distinta sobre quienes somos en realidad unos y otros —los hambrientos y los saciados— y hacia donde nos dirigimos”.¹⁸

CONCLUSIÓN

Hemos dibujado el cuadro de la globalización en base a una dualidad de poderes que responde a una lógica de arriba y abajo. Por una parte, es una red compleja de metanarrativas controladas por megapoderes que controlan las vías económicas, culturales y políticas a nivel masivo y multinacional (capitalismo de alto nivel). Por otra parte, es un producto popular generado caótica y anárquicamente en resistencia al poder central cuya vertiente transporta economías informales, redes sociales y moviliza a las bases políticamente. Se proyecta una imagen de ciudadano global sin contenido unitivo. La eucaristía de comunión es el sacramento de una iglesia que nace en las coyunturas del mundo globalizado y modela otra manera de *vincularnos*. Tal eucaristía surge, no de un mito neocolonialista,

¹⁸ Cavanaugh, 141.

sino de la historia sagrada de la muerte, resurrección y encarnación del Dios global en la comunidad *glocal*. En ese espacio cultural ambiguo, polifónico y polivalente, llamado iglesia glocal, se prepara una mesa abierta e inclusiva centrada en la comunión basada en el amor y la justicia en Cristo. La niebla ilusoria del vínculo consumista se esparce con las velas del vínculo eucarístico del amor, la justicia, la comunión y la reconciliación. En esta mesa tendida sobre las grietas de Occidente, el pueblo de Dios está comenzando a escuchar un estruendo confuso de lenguas polifónicas. La eucaristía significa vida y la vida eucaristía. Se está aprendiendo a vivir la glocalía comprometidamente: recordando que Jesucristo nos ha llamado a ese espacio transfronterizo para abrir las mesas y servir el plato principal de la comunión del amor y la justicia, aunque ello signifique inicialmente el rechazo. La *residencia* de la iglesia glocal, a la verdad, es confusa. La grieta histórica en donde mora y adora nuestro pueblo yace aún escondida en medio de las grandes planicies de poder que conforman el horizonte occidental.

¡Ah, pero cómo veo que las grietas se cierran, las fronteras se desvanecen, las mesas se abren y las lenguas polifónicas cantan su salmo de libertad ante la alegría del banquete eucarístico: Oh, amada comunión, sacramento de la iglesia glocal, pan del Dios Trino!

*Debemos desearlo [su cuerpo y sangre] para tener vida.
Tenemos que devorarlo con nuestro oído,
y rumiarlo con nuestra mente
y digerirlo con nuestra fe...*

Tertuliano

Y servirlo en la mesa de la comunión glocal...

Bibliografía:

- Boff, Leonardo. *La Santísima Trinidad Es La Mejor Comunidad*, Actualidades Teológicas (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991).
- Cavanaugh, William T. *Ser Consumidos: Economía y Deseo en Clave Cristiana* (Granada, España: Editorial Nuevo Inicio, 2011).
- García-Johnson, Oscar. *Mestizo/a Community of the Spirit : A Postmodern Latino/a Ecclesiology*, Princeton Theological Monograph Series (Eugene: Pickwick Publications, 2009).
- González, Antonio. *Reinado de Dios e Imperio: Ensayo de Teología Social* (Santander: Sal Terrae, 2003).
- González, Juan. *Harvest of Empire : A History of Latinos in America*, Rev. ed. (New York: Penguin Books, 2011).
- Gunton, Colin E. *Unidad, Trinidad Y Pluralidad : Dios, la Creación y la Cultura de la Modernidad*, Verdad e Imagen (Salamanca: Sígueme, 2005).
- Küng, Hans. *The Church* (Garden City, New York: Image Books, 1976).
- Lau Branson, Mark and C. René Padilla, *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas* (Grand Rapids Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1986).
- Patte, Daniel, ed. *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010).
- Pérez Álvarez, Eliceo. "In Memory of Me: Hispanic/Latino Christology Beyond Borders," en *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology*, ed. José David Rodríguez and Loida I. Martell-Otero (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997).
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990).



Oscar García-Johnson es Doctor en Teología por el Seminario Teológico de Fuller; actualmente Profesor de Teología y Estudios Latinos en el Seminario Teológico Fuller, Pasadena.