
El lenguaje del Espíritu

Liturgia y deseo

Jonathan Misael Minchala Flores

Los cristianos anabautistas han dejado claro que no se puede limitar el cristianismo a un conjunto de creencias, debemos comprenderlo fundamentalmente desde las prácticas. Sin embargo, el cristianismo desde una perspectiva anabautista tampoco se puede entender simplemente como un conjunto de prácticas si a ellas no se las entiende como tecnologías y disciplinas que dan forma a nuestro deseo. Es decir, estas prácticas además de fundamentarse en una narrativa comunitaria, en una tradición enraizada en el acontecimiento de Cristo, responden a una forma-de-vida que concibe al ser humano principalmente como un animal deseante, como un ser litúrgico. Defino la liturgia de la mano de James K. A. Smith, como esas prácticas formativas, sagradas o «seculares» que forman los más fundamentales deseos del ser humano y nos hacen el tipo de persona que somos.¹

Durante los últimos años, en ciertos ámbitos teológicos se ha enfatizado el hecho de que el ser humano es un animal racional, comunitario y narrativo pero se ha dejado de lado que durante siglos se consideró fundamentalmente al cristianismo como una religión que trata con nuestro deseo. El teólogo metodista Daniel M. Bell afirma que esta forma de concebir el cristianismo viene de algunas órdenes monásticas que además podemos encontrar en «algunos grupos reformados radicales o en el antiguo metodismo británico o en los asilos católicos del siglo xx».²

Así que en este texto me quiero concentrar en un aspecto fundamental para comprender las prácticas cristianas como formadoras del deseo, en el lenguaje litúrgico. Michel Foucault comienza su texto sobre el Orden del discurso dicién-

Jonathan Minchala Flores estudió grado y posgrado en comunicación, literatura y estudios de la cultura. Constantemente tentado por la teología. Es co-host en el podcast Merienda Menonita y profesor de literatura. Es parte de la mesa directiva de la Iglesia Menonita de Quito.

1 James K. A. Smith, *Imagining the Kingdom* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 24.

2 Daniel M. Bell Jr., *Teología de la liberación tras el fin de la historia* (Granada: Nuevo Inicio, 2009), 197.

do que «más que tomar la palabra, habría preferido verme envuelto por ella».³ Como cristianos, podemos hablar de dejarnos envolver por ese «Verbo» que se hizo carne, transforma nuestros deseos, habita y habla a través de nosotros por medio del Espíritu Santo. Es importante también notar que liturgia y evangelio están íntimamente unidos. Como nos recuerda Nancy Bedford: «La buena noticia del evangelio de Jesús no tiene que ver con una “soberanía” divina expresada como poder bruto, sino con la “belleza y dulzura” que caracterizan a la Santísima Trinidad».⁴ Si el lenguaje construye realidades, como cristianos debemos dejarnos envolver por un lenguaje litúrgico que nos enseña a través de la belleza del cristianismo a mirar (nos) de una manera redentora.

El cristianismo como tecnología de deseo

Como «tecnología» me refiero, siguiendo a Foucault, a ese conjunto y procedimientos que disciplinan y regulan nuestras subjetividades y que comprenden, conocimientos, instituciones, personas, sistemas de juicios, de educación, edificio y espacios. Foucault menciona cuatro tipos de tecnologías:

1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos [...] y 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.⁵

Daniel M. Bell une dos conceptos, «tecnología» de Foucault con «Ontología del deseo» de Deleuze para hablar sobre el cristianismo como una tecnología de deseo.⁶ Me parece necesario usar este concepto y no solo el de «prácticas» porque es fundamental dar cuenta de la dimensión social y no solo individual. Recordemos la advertencia de John Howard Yoder cuando nos recuerda que no podemos vivir sin estas estructuras religiosas, intelectuales, morales y políticas

3 Michel Foucault, *El orden del discurso* (México: Tusquets, 2010), 11.

4 Juan José Barreda, y Edesio Sánchez Cetina, *Arte, liturgia y teología* (Bogotá: Puma, 2013), 129.

El tratamiento de este artículo relaciona liturgia, deseo y el Espíritu Santo. Para un tratamiento sobre las enseñanzas, vida y obra de Jesús se podría profundizar en los escritos de Nancy Bedford que ha abordado extensamente el tema.

5 Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 48.

6 Bell Jr., *Teología de la liberación tras el fin de la historia*, 86.

y que esas estructuras no son «una mera suma total de los individuos que las componen. El todo es más que la suma de sus partes. Y ese “más” es un poder invisible, aunque no estemos acostumbrados a hablar de ellos en términos personales o angélicos».⁷ Estas estructuras crean un imaginario social y organizan los cuerpos de las personas, tal como William Cavanaugh nos recuerda al hablar sobre la tortura y la eucaristía en la dictadura de Chile en el siglo xx:

...igual que la liturgia no es un mera formación ‘espiritual’ que luego tiene que ser aplicada al mundo físico, la tortura no es un asalto a los cuerpos meramente físico, sino la formación de una imaginación social. Hablar de imaginación no es hablar de una fantasía irreal. Tal como yo uso el término, ‘la imaginación social’ de un grupo es la visión de que organiza a los miembros de ese grupo en una serie de representaciones coherentes...⁸

El cristianismo no opera simplemente en un ámbito espiritual que luego tiene repercusiones políticas. El cristianismo es una práctica encarnada profundamente política. La vida buena que pone a disposición el cristianismo no está subordinada a un partido o corriente política progresista, conservadora, de izquierda o derecha. El cristianismo tiene sus propias reglas en el ámbito político y las pone en práctica de manera muy concreta en una polis redimida por Cristo, a la cual llama: Iglesia. En este sentido, ética, liturgia y política van íntimamente unidas. Pero, además de asumir que el cristianismo proporciona formas concretas de vida que son políticas, Daniel M. Bell nos recuerda que el cristianismo también debe ser visto como una tecnología del deseo. En su libro *Teología de la liberación tras el fin de la historia* afirma que:

El cristianismo no se manifiesta como custodio apolítico de unos valores morales desencarnados, como el “amor”, ni como depositario religioso de una gramática [...] el cristianismo se reivindica como una realidad plenamente material o encarnada (“la Palabra se hizo carne”), cuyas prácticas —tales como el bautismo, la catequesis, la Eucaristía, la disciplina, la oración y el discipulado— no median simplemente “ideas” y “valores” sino que más bien transforman las circunstancias materiales de la existencia cristiana [...] el cristianismo se reivindica como un conjunto de tecnologías que reforman o conforman el deseo.⁹

Traigo a colación esta reflexión de un teólogo metodista vinculado a la corriente teológica conocida como «Radical Orthodoxy» porque creo que como anabau-

⁷ John H. Yoder, *Jesús y la realidad política* (Buenos Aires: Certeza, 1985), 107.

⁸ William T. Cavanaugh, *Tortura y eucaristía. Teología, política y el cuerpo de Cristo* (Granada: Nuevo Inicio, 2017), 39.

⁹ Bell Jr., *Teología de la liberación tras el fin de la historia*, 170–71.

tistas podemos conectar de muchas maneras con su visión del cristianismo.¹⁰ Me parece muy interesante cómo esta manera de concebir el cristianismo pueda llevarnos a emprender un diálogo ecuménico que va más allá de discutir creencias y doctrinas proposicionales, sino que pasa a enfocar el diálogo en las formas de vida que tenemos como cristianos de diferentes denominaciones y en el lenguaje que impregna todas aquellas prácticas que son constituyentes de la fe cristiana.

En nuestra cultura occidental, el capitalismo, el consumismo y las filosofías del «éxito», que en palabras de Michella Marzano¹¹, nos «programan para el triunfo», han distorsionado nuestros deseos. La liturgia puede reconfigurar esto, enseñándonos un lenguaje cristiano que nos permita ver, juzgar y actuar de una manera cristiana en la sociedad donde vivimos. Daniel M. Bell se ha tomado al pie de la letra la exhortación de Deleuze cuando dice «o bien se construye una máquina revolucionaria capaz de hacerse cargo del deseo y de los fenómenos del deseo, o bien el deseo seguirá siendo manipulado por las fuerzas de opresión y represión».¹² Pues bien, esa máquina deseante para Bell, es el cristianismo, o más bien la polis de la iglesia que a través de sus prácticas y liturgias resiste al poder capitalista y configura el deseo. Se puede analizar y profundizar en muchos aspectos sobre el deseo y el cristianismo, pero mi propósito principal ahora es situar este proyecto de transformación del deseo, en el lenguaje litúrgico, ese lenguaje que nos capacita para ver la belleza de Cristo, belleza que para Hans Urs Von Balthasar es el primer valor de la triada de Platón, que da forma y sentido a los otros dos: verdad y bondad.¹³

Para hacer el primer acercamiento a este tipo de lenguaje, debemos recordar que «... la expresión lingüística y la experiencia intuitiva son inseparables. Vemos haciendo, hacemos viendo».¹⁴ El lenguaje, la mirada y la experiencia no pueden ser separadas de la expresión litúrgica. Para no caer en la simplificación de que «no hay nada más allá del lenguaje», John Milbank nos recuerda que «la expresión lingüística y la experiencia intuitiva son inseparables [...] [la] liturgia es más fundamental para la teología que el lenguaje y que la experiencia, y que, no obstante, es a la vez lingüística y experimental».¹⁵ Para los anabautistas la mirada y el lenguaje son formadas en una comunidad que es en sí misma políti-

10 Si quiere profundizar en las relaciones que existen entre la Ortodoxia Radical y la Reforma Radical hay un excelente libro editado por Chris K. Huebner y Tripp York, *The Gift of Difference: Radical Orthodoxy, Radical Reformation* (2010).

11 Michella Marzano, *Programados para triunfar* (México: Tusquets, 2011).

12 Gilles Deleuze, *Conversaciones*. (Valencia: Pre-textos, 2014), 33.

13 Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma* (Vol. 1). (Madrid: Encuentro, 1985).

14 John Milbank, y Adrian Pabst, *El pensamiento de John Milbank. Una introducción a la «Radical Orthodoxy»* (Granada: Nuevo Inicio, 2011), 25.

15 *Ibid.*, 24–25.

ca, donde «Jesús es el centro de nuestra fe, la comunidad es el centro de nuestra vida y la reconciliación con Dios y el prójimo es el centro de nuestra misión».¹⁶ Estas prácticas configuran el lenguaje cristiano anabautista y nos permiten entenderlo de manera muy diferente a como lo conciben otras tradiciones que ven en el lenguaje solo una forma de comunicar proposiciones y prescripciones de manera dogmática o, por otro lado, tratar todo lenguaje de la historia bíblica como un mito que debe ser traducido a un lenguaje moderno entendible para cualquier persona sin que esté vinculada a la comunidad y a la historia a la que ese lenguaje sirve.

Debemos preguntarnos, ¿cómo podemos reconfigurar y liberar el deseo que ha sido cautivado y (de)formado por diferentes sistemas políticos, económicos y culturales? La respuesta que brinda el cristianismo es, por medio de la liturgia. Siguiendo a Daniel M. Bell y Talal Asad, la liturgia, además de rehabilitar el deseo, funciona «como una tecnología del deseo mediante la recomposición de la memoria».¹⁷ De esta manera se puede redireccionar el deseo, un deseo que, como ya nos advertía Gilles Deleuze, es principalmente movimiento. La memoria se la fabrica, muchas veces a gusto del gobierno de turno. Mario Montalbetti nos hace detenernos frente a la conocida frase «hacer memoria» para evidenciar lo frágil y subjetiva que puede ser la memoria. Entonces, en primer lugar, debemos desarrollar un lenguaje litúrgico que pueda ser capaz de hablar del pasado de la manera más veraz y fiel posible y no que esté al servicio de ningún poder estatal.

Pensemos en todas las historias de guerra y de héroes patrióticos que nos contamos como ciudadanos para afirmar y justificar el Estado-Nación. En mi país, Ecuador, tenemos la historia de un joven héroe nacional, llamado Abdón Calderón que luchó contra los españoles en la batalla del Pichincha por la independencia de su pueblo en 1822. Supuestamente mientras le disparaban y herían, él seguía sosteniendo la bandera, incluso arrastrándose con ella. Los historiadores reconocen su participación en la guerra pero afirman que murió de disentería y no en el campo de batalla. Esta historia es un claro ejemplo de cómo podemos distorsionar la historia y enseñarla en el salón de clases, con el fin de crear «héroes» e incluso ídolos que dan forma a las identidades nacionales y que inspiren a jóvenes a ser ciudadanos leales al Estado-Nación.¹⁸

Ahora quisiera pasar a hablar de otra forma en que opera la liturgia, esta es, la transformación del deseo por medio de la mirada hacia el futuro escatológico de la plena realización del Reino de Dios que ya ha sido inaugurado por Cristo.

16 Palmer Becker, *La esencia del anabautismo: Diez rasgos de una fe cristiana singular* (Harrisonburg: Herald Press, 2017), xi-xii.

17 Bell Jr., *Teología de la liberación tras el fin de la historia*, 188.

18 Enrique Ayala Mora. *Mentiras, medias verdades y polémicas de la historia* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2020), 121-23.

Para profundizar sobre el tipo de lenguaje que el Espíritu Santo nos da, quisiera centrarme brevemente en dos historias bíblicas.

De Babel a Pentecostés

Y sobre mi columna vertebral, los tronos bíblicos de Babel.

Alfredo Gangotena

Afuera, el cataclismo, y llega pentecostés a la ciudad.

Alfredo Gangotena

Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen.

Hechos 2:4

En Pentecostés, cuando el Espíritu Santo desciende y se apropia de los cuerpos otorgándoles la capacidad para entender y hablar otras lenguas, no les da un mismo lenguaje a todos los cuerpos sino la capacidad para comprender y hablar diferentes lenguas. De allí que el don de lenguas es un don de la unidad en la diversidad. El hecho de que las personas puedan hablar diferentes lenguas en el relato de Babel no es un castigo sino un don.¹⁹ El propósito del castigo en Babel no es hacer que los seres humanos no se entiendan sino evitar que instrumentalicen el lenguaje para unirse y ganar más poder, ubicándose al mismo nivel de Dios.²⁰

Antes de la confusión de lenguas en Babel, Dios ya había ordenado que el pueblo se dispersara, lo cual no sucedió. Diferentes pueblos unidos en diferentes lugares, con diferentes prácticas, etc., iba a dar como resultado el desarrollo de diferentes lenguas. Pero, al no obedecer el mandato, Dios decide otorgarles la diversidad de lenguas para que se dispersen y no logren su cometido: terminar la torre. El castigo es la división por evitar la diversidad y por buscar imponer un único lenguaje, el lenguaje del imperio tecnocrático que quiere construir una infraestructura para llegar a Dios y ponerse en su lugar para ejercer el control. Si el castigo hubiera sido la diversidad de lenguas, entonces en Pentecostés se hubiera invertido este problema y se hubiera otorgado, no la posibilidad de entender diferentes lenguas, sino la creación o unión de una sola lengua. Sin

19 Stanley Hauerwas, *War and the American difference: Theological reflections on violence and national identity* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 117–33.

20 José Severino Croatto, *Exilio y sobrevivencia: tradiciones contraculturales en el Pentateuco (Comentario de Génesis 1:1–12:9)* (Buenos Aires: Lumen, 1997).

embargo, en Pentecostés se brinda la posibilidad de entender a ese otro que habla en una lengua extraña. Pentecostés resalta la diversidad de lenguas, la entiende como un don y como algo bueno en sí mismo, pero sin el problema de que no puedan entenderse. Pentecostés nos brinda la posibilidad de reordenar, entender y buscar la unidad sin dejar de lado la diversidad de voces y tradiciones. Podemos escuchar e interpretar el mundo bajo una mirada compartida pero no totalizante. Pentecostés no ofrece soluciones, respuestas y alivios, pero sí nos otorga la capacidad para expresar las dudas, la angustia, esperanzas y sueños, y sobre todo compartirlos con otros.

La música es uno de esos espacios en nuestra liturgia donde podemos situar nuestros anhelos, dudas y tristezas a la luz del Dios trino. En los salmos y en toda la tradición de los «lamentos» podemos encontrar un tipo de liturgia donde no se buscan soluciones fáciles o respuestas absolutas, sino la oportunidad de dirigir nuestros sentidos y expresar nuestros sentimientos en comunidad ante aquél que está con nosotros sufriendo. La pregunta que podemos plantear aquí en relación con Pentecostés podría ser la siguiente: ¿Cómo podemos reconocer, dar espacio y unirnos al sufrimiento de aquellas personas con voces y experiencias diversas a las nuestras? Uno de los desafíos pendientes en nuestras iglesias es la creación de música que exprese la esperanza cristiana desde la tradición anabautista. Muchas veces en nuestras iglesias nos conformamos con hacer meras traducciones de la música que nos viene del norte del continente. Muchas de esas canciones expresan una visión limitada o distorsionada de cómo se vive el cristianismo en Latinoamérica. Algunas iglesias anabautistas, por ejemplo la Iglesia Menonita de Quito, Ecuador, ha incorporado en su liturgia canciones de la Misa Campesina o de artistas indígenas como Tino Picuasi. A menos que reconozcamos las pisadas de Dios en otras culturas y tradiciones ancestrales podremos ser fieles a Pentecostés y no caer en una suerte de neoconstantinismo litúrgico.

Aprendiendo la gramática del Espíritu

*La imagen del Espíritu Santo se inflama
detrás de las vidrieras;*

*Sus bordadas alas de amor penden de las
extremidades del dintel,*

Y las umbelíferas sombras de miel me abrasan y me penetran.

Alfredo Gangotena

Una gramática es un «conjunto de reglas por las cuales somos capaces de dar sentido a las cosas».²¹ Ahí donde nos faltan las palabras, las imágenes religiosas pueden agitar nuestra imaginación y nuestro cuerpo y devolvernos el habla y la capacidad para expresarnos. Hablar es tomar conciencia y crear realidades que muchas veces pueden llevarnos a la angustia, pero a veces donde están el sufrimiento, la desgarradura y el dolor, también están el deseo, el placer y la redención.

El filósofo y teólogo anabautista español Antonio González nos recuerda que «para los anabaptistas, la comunidad cristiana era entendida como una comunidad del Espíritu».²² Y un papel fundamental del Espíritu Santo es ser agente de «reconciliación entre la poesis divina y la poesis humana».²³ El lenguaje poético y el lenguaje del Espíritu no están separados. Una de las características principales que los une es que ambos trabajan con los deseos y el sentido. Además, mientras el Espíritu Santo reconoce que la identidad del ser humano está en constante transformación por medio de la santificación, la poesía hace lo mismo con el sentido, no encerrándolo en un significado sino permitiéndole estar siempre abierto a nuevas significaciones.²⁴ ¿Cómo podemos entender este fluir e indeterminación del sentido, sin totalización y sin caer en la violencia?²⁵

Quiero introducir el concepto de «redención» para este análisis, pero no partiendo de una idea mística, vinculándola a una especie de inmortalidad sino,

21 Terry Eagleton, *Materialismo* (Barcelona: Península, 2017), 135.

22 Antonio González, «Hermenéutica anabaptista y educación teológica», en *Cristianismo anabautista*, 10 de agosto de 2009: https://www.menonitas.org/publicaciones/hermeneutica_anabaptista..pdf.

23 Milbank y Pabst, *El pensamiento de John Milbank. Una introducción a la «Radical Orthodoxy»*, 49.

24 Mario Montalbetti, *El más crudo invierno* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

25 John Milbank, *Teología y Teoría Social* (Barcelona: Herder, 2004), 21.

tal como lo hace el filósofo Anthony Pinn²⁶, a un proceso de transformación de la identidad que va a tener lugar frente a las estrategias de normalización por parte del poder. Pinn conecta la redención con la conversión y la define de la siguiente manera: «...conversión como proceso de realización —el proceso por el cual uno se enfrenta a sí mismo (los límites, las deficiencias y las posibilidades de uno mismo)— dentro de un contexto de normas impuestas».²⁷ El término teológico «redención» es útil para este análisis: porque apunta a una conversión, a un proceso de «nuevo nacimiento» donde se transforma la identidad. Esta transformación se da cuando se aprende a mirar el abismo de muerte y la inevitable relación que tenemos con ella, es decir, cuando se aprende a morir. Una vez comenzado este proceso, se aprende a mirar y captar las diferentes formas del mundo. La redención permite enfrentar los límites y deficiencias, en este caso, el habla, por medio de un acto reconstituyente de la libertad y de conversión hacia la realización de nuevas capacidades, de esta manera se crea un «yo» renovado. La redención, entonces, cuestiona esas identidades fijas limitantes y nos permite hablar y clamar de otra manera que no clausure el sentido y no nos abandone ante la nada absoluta.

Después de la redención, ya no somos los mismos de antes porque ahora tensionamos nuestras limitaciones por medio de nuevas estrategias para mirar e interpretar el mundo. Este tipo de lenguaje que condiciona nuestro mirar, nos permite ir más allá de las identidades fijas y de todo sentido cerrado o agotado, abriendo nuevas posibilidades de apropiarnos y darle sentido al mundo. La novelista y pensadora Iris Murdoch nos dice que «nosotros desarrollamos el lenguaje en el contexto del mirar»²⁸, un mirar ético que nos lleva a actuar. Por su parte, el teólogo Stanley Hauerwas reformula esta declaración y aclara que, «nosotros solo podemos ver lo que hemos sido entrenados para ver a través de lo que aprendimos a decir».²⁹ El lenguaje cristiano es el lenguaje de la adoración y oración al Dios trino. Este lenguaje entrena nuestra forma de mirar a Cristo en toda su belleza. Debemos encarnar el proceso de aprender a mirar por medio del decir para ver lo que no tenía nombre. A este proceso le damos el nombre de liturgia, que va a englobar tanto el mirar y el decir. Aunque los sufrimientos y las desgarraduras sigan presentes, ya no podrán inhibir el poder creador y redentor de la «palabra».

El lenguaje que como cristianos debemos aprender no es solamente escrito, proposicional o normativo es un lenguaje vital, vivificante y litúrgico que

26 Anthony B. Pinn, *Embodiment and the new shape of Black theological thought* (Vol. 7). (Nueva York: New York University Press, 2010).

27 Pinn, 124.

28 Iris Murdoch, *La soberanía del bien* (Madrid: Caparrós, 2001), 39.

29 Stanley Hauerwas, *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century. Theology and Philosophy* (Boulder: Westview Press, 1997), 156.

nos capacita para enfrentarnos a la angustia a través de la belleza de Cristo y para ver de manera más fiel, clara y honesta el mundo, al prójimo y a Dios en nuestra vida cotidiana.³⁰ Además Nancy Bedford nos recuerda que: «La verdad de Dios (así como su santidad, justicia y sabiduría) siempre está vinculada a su belleza, mientras que la hermosura de Dios transmite verdad, justicia, santidad y sabiduría».³¹ Por eso decimos que también podemos trabajar por la justicia, la paz y buscar la sabiduría desde el lenguaje litúrgico que nos muestra la belleza de Cristo operando y trabajando a través de su Iglesia.

Una manera práctica de incorporar un lenguaje litúrgico que nos permita ver las injusticias en nuestra sociedad patriarcal es adoptar un lenguaje no sexista que incluya a otros géneros. A menudo nuestras oraciones están cargadas de un lenguaje masculino de un «Dios guerrero». Este tipo de lenguaje no sólo invisibiliza otros cuerpos sino que resalta ciertas virtudes violentas, como la imagen de un Dios sanguinario. En algunas iglesias menonitas se ha comenzado a usar en la liturgia términos masculinos y femeninos para referirse a Dios como padre y madre. Estos pequeños cambios en el lenguaje pueden aproximarnos a ver otras características del Dios que adoramos y además hacer partícipes a otros cuerpos de personas que han sido invisibilizadas durante siglos. Aprendemos viendo y para apreciar la belleza y diversidad de Dios debemos primero cambiar la manera de referirnos a la deidad.

Reflexiones finales

En la actualidad, tenemos tantos tipos de lenguajes. Los gobiernos, ciertos grupos religiosos, instituciones académicas, las redes sociales, el marketing, el derecho, grupos militares, etc., manipulan el lenguaje y cierran sus sentidos para poder controlar la mirada de la gente. Desde una perspectiva anabautista, el lenguaje cristiano está abierto a nuevas posibilidades creativas para evitar caer en el vicio de la venganza, competencia, manipulación, etc. Podemos aceptar la diferencia y la diversidad dentro del logos cristiano que impregna todo el cosmos.³² El lenguaje que se nos otorga en Pentecostés es un tipo de lenguaje que nos

30 “While (in)capacities of language are absolutely crucial to this question, we think a focus on incapacities and capacities of being that are engendered in the liturgies of everyday life is of greater significance: both because it is difficult to imagine how people thoroughly engaged in the liturgical work of shopping malls, television, exploitative labor, and the studied movements of gated geographies would cultivate capacities for richer languages, and because the sense, textures, and intensity of such languages will only be learned in relation to our engagement in a set of counter-practices through which our bodies acquire the vitality of better possibilities.” (Hauerwas 177–78).

31 Barreda y Sánchez Cetina, *Arte, liturgia y teología*, 130.

32 Gavin D’Costa, *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), 39–53.

permite escuchar y dialogar con el «otro». Y esto es así porque es un lenguaje del Espíritu Santo que es «simultáneamente el vínculo del deseo y la libertad de la caridad».³³ Un lenguaje que siempre está abierto a nuevas posibilidades y que nos va transformando desde nuestros deseos. Entonces, este tipo de lenguaje litúrgico opera transformando la manera en cómo hablamos y miramos los conflictos sociales, pasados y presentes, bajo una luz cristiana. Tal vez muchas diferencias y conflictos contemporáneos dentro y fuera de la Iglesia podrían ser vistos bajo una nueva luz, si en lugar de apropiarnos indiscriminadamente de los lenguajes que nos brinda el mundo nos dejamos impregnar por el lenguaje litúrgico que transforma nuestros deseos y mirada, para luego actuar de una manera más fiel y real en la historia que solo es posible por Cristo.

³³ Milbank y Pabst, *El pensamiento de John Milbank. Una introducción a la «Radical Orthodoxy»*, 141.