

Las estructuras eclesiales y las estructuras de la sociedad en América Latina

Emil Albert Sobottka

La cuestión que se presenta aquí es sobre la relación entre las estructuras eclesiales y las estructuras de la sociedad en nuestro subcontinente y su potencial para impulsar el cumplimiento de o para desfigurar la misión de la iglesia. Existe un relativo consenso en las ciencias sociales y también en la teología de que hay una estrecha relación entre religión y sociedad. Algunos enfatizan más la influencia de la sociedad sobre la religión; otros, la de la religión sobre las transformaciones que ocurren en la sociedad (Korte and Schäfers 1997; Theisen 1989). El riesgo de que se quiera contestar taxativamente quién tiene la primacía es semejante al intento de contestar la pregunta sobre quién vino antes: el huevo o la gallina.

En la teología de la misión es común que se crea que un cambio en la forma de pensar o creer cambia la forma de actuación de las personas; que con la conversión de los individuos sea posible renovar toda la sociedad. En el otro

extremo hubo teóricos como Marx, quien veía a la religión —al igual que el Estado y otras instituciones sociales— como reflejo de la situación económica. Y Nietzsche, que juzgaba a la religión como un producto del miedo humano. Apoyado en Max Weber, voy a trabajar con la hipótesis de que hay *afinidades electivas* entre determinada expresión religiosa y sectores de la sociedad en que está inserta, entre las formas que el cristianismo asume y los grupos sociales que acoge (Beber 1988). Hay, entre ambos, una interacción dinámica, por la cual determinadas características provocan una atracción recíproca y, por consecuencia, desarrollan y enfatizan algunos de sus trazos y relativizan y abandonan otros (Mueller 1996:285-92).

Tan antigua como la relación entre la religión y la sociedad es el deseo de instrumentación. Políticos buscando en la religión un apoyo para sus propósitos; devotos buscando en las estructuras de influencia de la sociedad una forma de extender y garantizar su influencia en el tejido social. Voy a situar rápidamente esta problemática a un nivel más general para después concentrarme en el abordaje de la cuestión propuesta a partir de una clasificación de las formas que el cristianismo asumió históricamente entre nosotros.

La ambigüedad de querer poder

Una rápida mirada sobre algunos momentos que marcaron la historia del cristianismo nos ayuda a visualizar que la iglesia y la sociedad tienen una vinculación estrecha, y que esa relación asumió históricamente formas muy diversas y obedeció a motivaciones frecuentemente conflictivas. Ya en

el Antiguo Testamento hay un continuo testimonio acerca de la imposibilidad de disociar cambios en el culto a Dios y en la forma de organización social y política. Son ejemplos de esto el período del pasaje de los jueces a los reyes, cuando se consolidó el monoteísmo y la religión nacional, el mensaje de los profetas que asociaban la injusticia social y la apostasía, la relativización del sacrificio y el énfasis en la oración a partir del exilio.

La actividad de Jesús ocurrió en una sociedad ocupada y dividida, permeada por movimientos político-religiosos en conflicto, con gran expectativa escatológica; eso influyó tanto al mensaje como a los grupos sociales que se sintieron atraídos por ella (Theisen 1989). De modo similar, la actividad de los apóstoles asumió su forma teniendo en cuenta la estructuración social, política y económica existente. Pablo tuvo su actividad misionera fuertemente vinculada a la dispersión de los judíos palestinos por el imperio romano, a su condición de ciudadano romano y al intercambio comercial que desarrolló un intenso tráfico y creó ciudades de importancia estratégica para la comunicación.

Con la conversión de Constantino y la transformación del cristianismo en la religión oficial del imperio empieza una larga historia de vinculación muy estrecha entre las estructuras del poder de la sociedad y la iglesia, donde objetivos seculares y eclesiales se conjugan y se sobreponen parcialmente. Así, los recursos de la sociedad política están disponibles para la manutención de la estructura eclesial y la divulgación del evangelio. Para el cristianismo, esa vinculación, donde el poder temporal de todo un imperio tiene interés en las cuestiones de la fe, es totalmente nueva; los judíos ya la conocían pero de forma atenuada, circunscripta

a una nación.

La posibilidad de acceso a los recursos tan necesarios pero que implican un precio, deja a los cristianos ante un gran dilema. Por un lado, ellos tienen un doble impulso: la orden de Jesús de ir al encuentro de todas las personas en cualquier lugar del mundo para llevarles el evangelio (Mt 28.19-20) y la voluntad de que otros también puedan experimentar —como ellos— la vida con Cristo y puedan ser libres de la esclavitud del pecado. Por otro lado, siendo realistas, concluirán que esta tarea es cada vez más difícil, casi imposible, de que la iglesia necesita concurrir con muchas y poderosas organizaciones e instituciones, algunas muy bien estructuradas, que quieren conquistar a todos: hombres, mujeres, jóvenes y niños, e inculcarles sus prioridades, sus valores, su «evangelio». Entonces, con el acceso a recursos tan necesarios, aquellos cristianos tendrán que decidir entre dos cursos de acción conocidos como: ética de la responsabilidad y ética de la convicción (Honecker 1990). En el primer caso, aceptarán una colaboración, pues consideran más responsable correr ciertos riesgos e incluso hacer ciertas concesiones frente a la posibilidad de ampliar el resoltado. En el segundo caso, permanecerán fieles a sus principios, sin hacer concesiones, aunque sepan que, de esa manera, pocos serán alcanzados.¹

¹ Richard menciona cuatro posturas: la misión de la iglesia es espiritual, sobrenatural y universal, no pudiendo ser usada por una ideología; la fe tiene en relación al mundo una transcendencia temporal (escatológica) o cualitativa (dialéctica del Dios absolutamente otro); es necesario aceptar la secularización y la desmitologización de la religión, afirmando sólo la fe; politización de la fe, igualando tendencialmente libertación económica, política y social con libertación del pecado y,

Nosotros, en América Latina, recibimos el evangelio originariamente de reinados cuyo liderazgo político se había comprometido explícitamente a empeñar los recursos públicos necesarios para que todas las personas que vivieran en el presente y el futuro bajo su dominio tuvieran acceso al cristianismo. A cambio de eso, habían conquistado el derecho de administrar las finanzas, el personal y, en cierta medida, hasta la misma doctrina de la iglesia oficial.

Visto retrospectivamente, tanto la oficialización del cristianismo como religión de Estado bajo Constantino como la vinculación entre evangelización y colonización muestran las ambigüedades de una iglesia que quiere ser fiel a su misión de llevar el evangelio a toda criatura y las facilidades que trae la mayor disponibilidad de recursos financieros, políticos, de comunicación y muchos otros a la sombra del poder. La apología de los teólogos católicos españoles y la crítica que va desde Las Casas a Marx, quienes enfatizan el abuso de la fe cristiana por los poderosos —sin hablar de la crítica específica a las misiones protestantes de los últimos siglos—, desafían a todo cristiano que quiere valerse de estructuras o de recursos específicos de su sociedad para impulsar la misión a ser extremadamente sensible a los efectos no premeditados y potencialmente negativos de su decisión. Mucha crítica mordaz al evangelio podría y debería ser evitada si los responsables del trabajo misionero hubieran sido mansos como las palomas pero también sabios como las serpientes.

Y la experiencia histórica muestra que nosotros no tenemos razón para apuntar con desdén los errores de nuestros hermanos católico-romanos. Entre los evangélicos latino-

con eso, su-primiendo una distinción clara entre lo sagrado y lo secular (Richard 1982a).

americanos también existen historias de alianzas de líderes eclesiales con los poderosos de turno. Algunas trajeron mucha deshonra a la causa del evangelio —historias de personas y comunidades que repitieron acriticamente los errores del pasado—, cuando se dejaron cegar por facilidades, bajando el límite de la tolerancia en el discernimiento de espíritus. Freston muestra cómo el acceso de algunos líderes eclesiales a los medios de comunicación masiva en Brasil fue conquistado con el apoyo a medidas incompatibles con el evangelio (Freston 1992a). En Guatemala, en Chile y en Perú, para mencionar apenas a algunos, también hubo controversias sobre la colaboración con regímenes dictatoriales que condujeron a graves crisis a algunas denominaciones, culminando incluso en separaciones.

Influencia sobre la sociedad

Una intrigante cuestión que se discute hace mucho se refiere al tipo de influencia que las diferentes confesiones ejercen sobre la sociedad o sobre sus partes específicas. Se trata de la influencia difusa por el efecto maleante, a largo plazo, de la religión sobre el conjunto de la sociedad. Ésta trasciende a los intereses circunstanciales de quien ejerce el poder momentáneamente y busca saber cuál es el potencial que la religión tiene para fomentar o inhibir transformaciones extensivas en la sociedad, generalmente mediatizadas por la cultura que, notoriamente, tiene una inercia muy grande. Además de eventuales hechos concretos y específicos, la búsqueda de respuestas fue hecha tradicionalmente por análisis globales. Para una iglesia que quiere ser la sal de la tierra y la luz del mundo, esta cuestión no

puede ser irrelevante pues en ella se expresa la pregunta acerca del servicio que presta para el bienestar de sus conterráneos, el cual también es una forma importante de salvación (*shalom*). Dicho de otra forma, la pregunta busca aclarar a servicio de qué fuerzas sociales está la religión. Esta influencia puede referirse a la forma en que la iglesia cumple con efecto duradero su responsabilidad social o su compromiso, también con efecto duradero, a la causa a la que dice servir.

Clásico en esa discusión es el libro «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», de Max Weber, donde el autor parte de una constatación intrigante para él: en la región estudiada —el valle del Ruhr, en Alemania—, de manera tendenciosa, los hijos de los católicos eran llevados a escoger carreras profesionales humanísticas mientras los protestantes elegían las carreras técnicas. Como consecuencia, los protestantes estaban más representados entre los industriales, dirigentes empresariales y técnicos de enseñanza superior. Intrigado por estas constataciones, Weber desarrolló una investigación en la cual concluyó que algunas ramas del protestantismo —calvinistas, pietistas, metodistas y bautistas—, a causa de su fe y de la ética desarrollada a partir de ella, dieron una importante contribución para la formación del espíritu que impulsa la economía occidental moderna (Weber 1987).

Quien conoce la historia de nuestros países, en especial la del siglo 19 e inicio del siglo 20, con razón podrá decir, quizás de manera intuitiva pero con convicción, que los padres libertadores y los liderazgos políticos innovadores de algunos de ellos ya planearon políticas nacionales teniendo en cuenta este saber. Historiadores de la iglesia vienen mostrando que la imagen progresista de los protestantes ya

era conocida mucho antes, y abrió caminos para que pudieran establecerse aquí y anunciar el evangelio, distribuyendo Biblias, fundando escuelas y construyendo templos, incentivados por quienes querían influenciar de esta forma a la construcción de las nuevas naciones. Muchos misioneros aceptaron esta invitación y aquí divulgaron el evangelio (Deiros 1992; Padilla 1989; Prien 1985). En un contexto en que la derrota en la vida social estaba expresa también en una teología del sufrimiento y de la pasividad, el protestantismo representó, juntamente con otras corrientes, una esperanza de impulsos renovadores (Mackay 1989). Una década más tarde, algunos de estos mismos protestantes participaron de las alianzas reaccionarias entre los Estados Unidos de América, militares latinoamericanos y restos de la antigua élite que sobrevivieron a los intentos de la modernización (Alves 1982).

En años recientes, esa imagen, aplicada en su reverso, fue utilizada en las discusiones sobre desarrollo: América Latina, juntamente con otros países, sería subdesarrollada porque el protestantismo no logró una penetración suficiente en ella y el catolicismo sobrevivió con fuerza suficiente como para truncar la modernización (Novak 1982). Esta discusión afloró cuando varios países del continente estaban nuevamente en períodos considerados cruciales y de profundas reestructuraciones. Estas ocasiones parecen ser favorables para que segmentos de la sociedad se acuerden de la influencia de la convicción religiosa sobre la sociedad. Existen indicios de que algunos apoyos políticos y económicos, tanto internos como externos, a sectores específicos del pentecostalismo y de la renovación carismática

católica tuvieron en cuenta esta convicción.²

Una perspectiva distinta asumió el autor estadounidense Richard Morse, que se había propuesto investigar los polos valorativos de la influencia del catolicismo y del protestantismo. Para él, el protestantismo impulsó tanto el individualismo que las sociedades anglosajonas que lo adoptaron mayoritariamente perdieron mucho de su fundamento comunitario y ético abriendo camino a la decadencia espiritual. En América Latina, como contrapartida, la herencia ibérica habría sido mejor preservada, lo que habría contribuido para procesos mentales y sociales más saludables, a despecho de problemas económicos, políticos y administrativos. América Latina haría bien en no intentar imitar precisamente los equívocos de otras latitudes (Morse 1988).³ Esta tesis de Morse fue duramente rechazada —has-ta donde tengo conocimiento, no por motivos teológicos— por científicos sociales que siguen relacionando catolicismo, con tradición y retraso, y protestantismo, con modernidad y progreso, prefiriendo a éstos y combatiendo a aquellos (Arocena 1993).

Hace algunas décadas, teólogos católicos y protestantes de América Latina relacionados con el mundo ecuménico desarrollaron otro enfoque que también fue acogido, con importantes modificaciones, por miembros de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y de otros segmentos evan-

² Su mención es explícita en el Documento de Santa Fe que, durante el gobierno de Ronald Reagan, orientó la política externa de Estados Unidos y de organizaciones privadas de militancia imperialista.

³ El libro de este gran erudito fue escrito explícitamente para el público norteamericano, pero sólo fue publicado, una década más tarde, una edición en México y, más tarde, una en Brasil. La discusión en Brasil fue acalorada y prácticamente unánime en rechazar la tesis central del autor.

gólicos. Éstos buscaron saber cómo la fe evangélica puede servir para el discernimiento de lo que es justo o injusto en los modelos económicos, políticos, sociales y aún eclesiales existentes y, sobre todo, cuál es la responsabilidad histórica de los cristianos en cada contexto. Querían averiguar cómo la fe podría motivar a hombres y mujeres a que no fueran más pasivos y a que se asumieran como sujetos de su historia, de su proceso de emancipación y liberación (Mueller 1996). Hubo un fuerte cuestionamiento a las iglesias y a los cristianos por su papel político, desempeñado conciente o inconscientemente. El mundo evangélico latinoamericano experimentó, en esa época, una renovación teológica profunda, generalmente asociada al debate sobre la responsabilidad social de las iglesias y de los cristianos.

Pero se evidenció que la discusión sobre la influencia de la iglesia en la sociedad, en sus variantes, tiene fuertes limitaciones. Ayuda poco que se hable, en América Latina y aún en otros lugares, del «catolicismo» y del «protestantismo», pues cada uno abarca una variedad de tendencias, ramas, corrientes, órdenes y teologías que muchas veces tienen más diferencias internas que con las otras confesiones.⁴ Parece también que es cada vez menos sostenible que la economía u otro ámbito social determinan a la religión o que seres humanos nuevos producirán automáticamente sociedades totalmente nuevas.

⁴ Paul Freston, por ejemplo, afirma: «El deseo de ser radicalmente bíblico significa que nuestro compromiso es con la expansión de la religión bíblica, no con una determinada institución... Eso tiene implicaciones para la relación entre ser evangélico y ser ecuménico. Mi criterio de colaboración no será de que el otro tenga la misma doctrina que yo tengo con respecto a la Biblia; será de acuerdo como el otro esté *de hecho* siendo bíblico.» (Freston 1992b:13-14)

Tipos sociológicos de cristianismo

Las sociedades y las iglesias latinoamericanas son complejas y diversificadas. Muchas alianzas entre facciones de las iglesias y de la sociedad fueron sostenidas por afinidades que se mostraron mayores que los lazos que, tal vez ingenuamente, se suponía que existían en la familia de la fe. En el interior de las denominaciones y de comunidades locales la alineación ocurrió en campos teológicos y políticos rivales. Eso desafía a que se mire más detalladamente a la iglesia latinoamericana a fin de descubrir cómo ella se estructura y por qué cristianos de iguales convicciones actúan de maneras tan distintas.

Como consecuencia de lo que constatamos hasta aquí, voy a seguir utilizando un abordaje que relativiza la cuestión confesional y doctrinaria y que busca realzar otras dimensiones dentro de esta pluralidad.

Los tipos sociológicos del cristianismo en Troeltsch

En su clásico estudio sobre las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos, Troeltsch presenta tres tipos sociológicos ideales en los cuales el cristianismo se autoconstituyó: iglesia, secta y mística, que él define así:

La iglesia es la institución de salvación y gracia equipada con el resultado de la obra redentora, que puede acoger las masas y adaptarse al mundo porque posee, en cierta medida, la posibilidad

de prescindir de la santidad subjetiva, debido al tesoro objetivo de la gracia y salvación. La secta es la libre asociación de cristianos exigentes y concientes que se unen como verdaderamente renacidos, se separan del mundo, permanecen estrictos a pequeños grupos, enfatizan la ley al revés de la gracia y que en su interior ponen en práctica, con mayor o menor radicalidad, el modo cristiano de vida basada en el amor, todo con el propósito de preparar y esperar por el Reino futuro de Dios. La mística es la internalización e inmediatez del ideario cristalizado en el culto y en la doctrina como siendo una posesión de sentimientos puramente personales e interiores, así solo pueden ocurrir formaciones de grupos indefinidos y condicionados de manera muy personal, mientras el culto, dogma y fundamento histórico tienden a la dilución (Troeltsch 1994:967).

Una de las conclusiones centrales de su exhaustivo estudio es que el imaginario, los dogmas y la vivencia cristianos influyen y son fuertemente influenciados por el tipo sociológico que se asume. Pero para los creyentes comunes — y frecuentemente aún para los estudiosos— muchas concepciones que son características del tipo a las que ellos pertenecen, permanecen inconscientes y son concebidas como la única forma correcta.

De la comparación que el autor hace, destaco la concepción que cada uno de estos tipos ideales de cristianismo tiene de Cristo, del Reino de Dios y de la salvación, con el fin que se pueda ver el alcance que estas diferencias socio-

lógicas tienen.⁵

El Cristo del tipo iglesia es el Salvador que con su obra salvadora consumó la redención y la gracia. Esta obra salvadora es regalada a cada uno a través de la acción milagrosa de Cristo en el ministerio pastoral, en la palabra predicada y en los sacramentos. Para el tipo secta, Cristo es el Señor, el ejemplo y el autor de la ley, dotado de la dignidad y la autoridad divinas. Aunque permita que la comunidad, durante su peregrinación por esta tierra, experimente el escarnio y la miseria, él completará la salvación cuando vuelva e implante el Reino de Dios. Para el tipo mística, Cristo es un principio espiritual interior, que estaba divinamente corporizado en el Jesús histórico y que se hace presente en el despertar de sentimientos piadosos; su presencia hace brotar la semilla y la llama divinas en el ser humano. Sólo se lo reconoce y reafirma por medio de la acción interior del espíritu pues ésta coincide con los más profundos y ocultos propósitos divinos para la vida del ser humano (Troeltsch 1994:968).

El tipo iglesia se ve a sí mismo como el Reino de Cristo y, por lo tanto, se considera como idéntico al Reino de Dios en este mundo o, por lo menos, como medio de su constante presencia. El tipo secta considera que Jesús es quien anuncia y quien traerá el Reino futuro de Dios. Para el tipo mística, el señorío de Cristo ocurre por dominio del Espíritu divino, una vez que el Reino de Dios está dentro de cada uno (Troeltsch 1994:968).

⁵ La exposición aquí presente se sacó de la obra mencionada e incorpora, a veces, citas textuales en traducción libre de las páginas señaladas. Destacándose por el hecho de ser una construcción teórica y evitar malentendidos, será utilizada las nomenclaturas *tipo iglesia*, *tipo secta* y *tipo mística*.

En la comprensión del tipo iglesia, la obra salvadora de Cristo fue completa en la muerte de Cristo, y la iglesia de Cristo recibió el poder para perdonar pecados y dispensar la salvación. Con el propósito de que sea popular, el tipo iglesia desplaza la divinidad y salvación de las personas individuales hacia la institución administradora de la gracia. El tipo secta, a su vez, considera que la salvación verdadera ocurrirá solamente con el regreso de Cristo y la implantación del Reino de Dios; todo lo demás es apenas preparatorio para aquel acontecimiento. Para el tipo mística, la salvación es el proceso constantemente renovado de la unificación del alma con Dios, para la cual Cristo es apenas un estímulo y un símbolo (Troeltsch 1994:969).

Así como las concepciones de Cristo, del Reino de Dios y de la salvación, también la verdad se concibe de forma distinta en los tres tipos sociológicos de cristianismo. En estrecha vinculación con su concepción de verdad, también el ejercicio de la tolerancia y la relación con la autoridad pública se vivencian de forma distintiva (Troeltsch 1994: 971-73).

El tipo iglesia se ve como depositario de la verdad y de la autoridad magisterial. Esta verdad que le confiaron y que abarca toda la vida necesita que se la preserve y, si es necesario también, que se defienda su integridad. El tipo iglesia entiende que está dotado de fuerza y autorizado a utilizarla, pues para éste la experiencia práctica muestra que todo intento que se haga a fin de que prevalezca la verdad en su interior, o más allá de él, únicamente por el poder de con-vencimiento y sin el empleo de la fuerza, está destinada al fracaso. La misericordia y la santidad de Dios exigen que todos hagan contacto con la salvación y que ese contacto sea propiciado, en el límite y para el bien de las

personas, aún contra sus propias voluntades. Para esa misión, la iglesia podrá necesitar del apoyo del Estado. Surge una relativa uniformidad interna del tipo iglesia pero también la relación de acomodación entre iglesia y Estado.

El tipo secta quiere ser comunidad confesional de cristianos santificados, por eso ellos, al revés del tipo iglesia, son pequeñas comunidades que subsisten al lado del Estado y de la sociedad. Esas comunidades también reivindican para sí la posesión de la verdad absoluta del evangelio pero no creen que la población general y el Estado reconozcan esta verdad. Por eso reivindican para sí la libertad de culto y la neutralidad del Estado. Una vez que el evangelio les pro-híbe el uso de la fuerza, del poder y del derecho, renuncian a la afirmación del evangelio por la coacción, pero ejercen en su interior una rígida disciplina en cuanto a la doctrina y a las costumbres.

El tipo mística interioriza y relativiza la verdad salvadora como una posesión personal que permanece sublime e imposible de ser expresada en palabras. Tratándose de los textos bíblicos, de la dogmática y de los cultos, se concibe como independiente de formas históricas; la unidad de es-píritu es quien unifica todas las almas en una verdad puramente espiritual y sublime. Acepta la tolerancia y la libertad de conciencia en la comunidad religiosa y encara la organización apenas como un medio necesario para el sostenimiento de la iglesia; para el tipo mística, la vida religiosa por sí misma se mueve libremente en múltiples formas de expresión, de legitimidad relativa. Ya que no posee criterio para discernir sobre la pertinencia del cristianismo, prescinde de cualquier forma organizada o se recoge en comunidades de mentalidades puramente inter-relacionales. Cuando renuncia a la necesidad de con-

formación con la comunidad, abre espacio para un individualismo relativista típico semejante a las capas intelectualizadas de la población.

Troeltsch añade algunas observaciones específicas sobre las formas de organización de la comunidad cristiana (Troeltsch 1994:980). Según él, la vida religiosa necesita de una organización autónoma en cuyo centro está el culto; sólo así es fértil y se reproduce. Sería ilusorio pensar que sea posible, aún en cuestiones espirituales, consolidar lazos estables sin organización. En cuanto a la forma organizacional, el tipo iglesia es superior, más acogedor, ya que posibilita el acceso a la gracia independientemente del esfuerzo individual y abre espacio para muchos niveles distintos de compromiso con el cristianismo. Pero necesita hacer concesiones más amplias, nivelando el ideario cristiano. La tensión entre el cristianismo puro y la adaptación al mundo motivó una historia rica en facetas, haciendo que la mayor parte de la historia de la religión cristiana se torne en historia de la iglesia y que las grandes iglesias sean el más evidente producto de la misión cristiana.

El catolicismo romano es considerado el prototipo del tipo iglesia, que sacrificó la intimidad, personalidad y movilidad de la religión en favor de la objetivación en el dogma, en los sacramentos, en la jerarquía, en el papado, dejando solamente las órdenes y devociones como una válvula de escape. El protestantismo intentó interiorizar y personalizar la institución de la salvación mediante la concentración de los elementos organizacionales objetivos en las Escrituras y en la homilía. Pero tanto Lutero como Calvino se vieron frustrados en la confianza inicial de que la doctrina tendría fuerza moral para mantenerse e

imponerse por sí y apelaron, como es común en el tipo iglesia, al poder secular a fin de mantener la unidad religiosa del pueblo. Esta unidad, entre tanto, funcionó apenas mientras había aún una razonable unidad en las visiones del mundo y un amplio con-senso cultural. Con la pluralización de las filosofías de vida, el tipo iglesia perdió su base; valerse de la fuerza del Estado en esa situación no sería más que proteger la totalidad con-tra perturbaciones localizadas violentando la vitalidad de la vida moderna.

Para Troeltsch hay una transición dinámica entre esos tipos, especialmente entre el tipo secta y el tipo iglesia. Sólo el tipo iglesia está apto para tener una influencia masiva. Los grupos tipo secta reclutan sus miembros individualmente e imponen a ellos una difícil exigencia de adaptación que puede ser inhibidora de su expansión; cuanto más amplían su alcance, más se asemejan al tipo iglesia. Ya el tipo mística permanece en el exilio intimista o, en especial cuando es propagado entre la población poco influenciada por la ciencia, puede asumir la forma de movimientos mesiá-nicos y de devoción sentimental.

Lo que caracteriza la vivencia cristiana de una época no son los tipos puros sino una amplia posibilidad de sus combinaciones; como tendencia, el tipo iglesia se presenta co-mo la evolución lógica de los demás. De forma paradójica, en la visión que Troeltsch tenía ya en su época, ese modelo de iglesia en el protestantismo no tendría futuro. Cede muchas de sus funciones a la escuela, las artes, el Estado y la tradición asociativa, pero cambia también internamente. Dentro de las principales tendencias, el autor citó la liberación en relación al Estado, la manutención de una cierta unidad administrativa en presencia simultánea de mayor libertad de las comunidades locales, lo que

traería consigo un alto potencial de conflicto. Mientras la iglesia romana logra controlar la acción de los tipos secta y mística, en el protestantismo el tipo iglesia es cada vez más influenciado por los otros dos. Y como gran desafío, Troeltsch deriva de esto la necesidad de crear un nuevo modelo que consiga conciliar esos distintos impulsos. Por lo tanto, no ve la necesidad o el sentido de buscar una unidad en la doctrina, pero sí la constitución de un nuevo tipo sociológico que mejor exprese el modo de ser cristiano protestante.

Tipos sociológicos tradicionales del cristianismo en América Latina

Para analizar las formas que el cristianismo asume en América Latina hoy, prácticamente noventa años después de la publicación de la obra de Troeltsch y teniéndose en cuenta su fructífera influencia sobre el estudio de la religión, quiero tomar como punto de partida esa tipología, añadiéndole un nuevo tipo.

El tipo iglesia está presente de norte a sur en el catolicismo romano oficial, en especial en su propuesta de cristianidad (Richard 1982b), desde la llegada a estas tierras. El protestantismo de inmigración trasplantó su organización del tipo iglesia, velando por su preservación en la inusitada situación de minoría. El protestantismo histórico de misión y la primera ola del pentecostalismo⁶ empezaron predominantemente como tipo secta, a pesar de las estrategias diferentes: buena parte del

⁶ La periodicidad de la presencia del pentecostalismo no es uniforme; aquí me refiero a las denominaciones que se instalaron en el país antes de la década del 50 del siglo 20 (Berg and Pretiz 1996; Campos 1997).

protestantismo histórico de misión tenía la pretensión de asumir la forma del tipo iglesia, mientras el pentecostalismo permaneció con su militancia típica de pequeños grupos comunitarios, fuertemente cohesivos y selectivos. Con el pasar de los años ocurrió una relativa burocratización tanto de la salvación como de la membresía en el protestantismo histórico de misión y, en grado bien menor, en el pentecostalismo.

La dinámica evangelizadora se enfrió y las denominaciones se consolidaron. Una parte de este protestantismo —y del pentecostalismo que se constituyó como tipo secta y que hoy se asemeja al tipo iglesia— buscó alianza con el Estado, en especial, con dictaduras y dictadores militares. Una parte de la historia de la implantación del protestantismo en el siglo pasado y de la expansión del pentecostalismo bajo los regímenes de excepción en décadas recientes puede leerse como un intento —relativamente frustrado— de insertarse como tipo iglesia en las sociedades para ser la fuente de la matriz cultural de la nación y expandirse numéricamente.

La regla para el cristianismo evangélico en el subcontinente viene siendo organizarse y establecerse como el tipo secta.⁷ Mientras al correr del tiempo algunas denominaciones fueron asumiendo trazos burocráticos, nuevamente vienen surgiendo movimientos de renovación del Espíritu que caracterizan al tipo secta, a veces provocando tensiones y cismas («cisma» es el sentido etimológico de «secta»). Como consecuencia, existen hoy verdaderas familias confesionales presbiterianas y reformadas, bautistas, metodistas, luteranas y otras. En el

⁷ Sobre la superación del sentido peyorativo y la necesidad de un rescate de la categoría analítica *secta* (Santa Ana 1992).

movimiento pentecostal clásico también ocurrieron cismas relacionados con esta evolución. El propio catolicismo romano viene siendo permeado por movimientos de renovación, de los cuales las «comunidades eclesiales de base» y el movimiento carismático son los más conocidos. Sin embargo, por la peculiaridad de esta confesión, con su reconocida capacidad de absorción de las tensiones internas y de evitar rupturas, adquiere visibilidad lo que se puede caracterizar como un subtipo: el tipo secta *dentro* del tipo iglesia. Es un subtipo que no existe sólo en esa confesión; también se tornó común en el protestantismo histórico, el cual también asume características del tipo secta, incluso con sus propios cultos, sin dejar la matriz eclesial. Los movimientos de renovación conviven con ella en una permanente tensión, con críticas y esperanza de influenciarla. La iglesia espera una reabsorción tan plena como posible mientras los movimientos se mantienen en la iglesia con la esperanza de poder reavivarla por dentro.

Las características propias del tipo mística, aliadas a la ausencia de estudios específicos, dificultan la tarea de visualizar la presencia de esta forma de ser cristiano en nuestro continente. Además, en vez de poseer denominaciones propias, los practicantes de este tipo forman preferentemente grupos y movimientos en el interior de otras denominaciones o permanecen aislados. ¿Dónde encontrarlos? Por un lado, en segmentos atomizados de las clases medias y altas que asumen para sí la religión como asunto estrictamente privado y la cultivan particularmente con intensidad. Por otro lado, nos podemos preguntar si una parte del denominado catolicismo popular y, más recientemente, pequeños grupos ascendientes en otras denominaciones no serían

adecuadamente identificados como pertenecientes al tipo mística. En ambos casos, son caracterizados por el sincretismo que relativiza todas las formas religiosas en función del gusto personal. Cada practicante compone —y recompone constantemente— su propia dosificación seleccionada de un mixto caudal religioso en la cual el cristianismo provee apenas algunos elementos. La pretensión generalmente explícita es doble: ser tolerante y abierto para con todo y retirar lo que tiene de mejor cada corriente religiosa. No hay preocupación con la coherencia de elementos, y todo tipo de compromiso duradero con los elementos y con la comunidad de los fieles es rechazado.

Cada una de estas tres formas típicas que el cristianismo asumió tiene su contexto histórico de despunte y consolidación. El tipo iglesia nació con la Edad Media y acompañó la larga transición de Europa para la modernidad cultural. Su versión predominante en nuestro subcontinente es precisamente la del catolicismo anti-moderno. El tipo secta se desarrolló en movimientos medievales de reforma de la iglesia y fue característico, más tarde, de los anabautistas, pietistas, puritanos, de los movimientos de avivamiento del siglo 19 y del pentecostalismo en el siglo 20, con su intensa vivencia de la fe. El tipo mística, a su vez, como postura espiritualista, viene expandiéndose en los movimientos radicales de la Reforma, en movimientos místicos del siglo 18, en el romanticismo, en el protestantismo ascético y, más recientemente, en movimientos mesiánicos. Hoy está presente en las capas medias y en parte del catolicismo popular. Tuvo fuerte impulso cuando el subcontinente fue agitado por olas de politización de la fe. Ante la indiferencia de sus denominaciones, muchos cristianos se recogieron a una devoción privada y sincrética, siendo

preponderantemente do-miciliar en las capas más ricas y comunitaria entre las más pobres.

Un nuevo tipo sociológico de cristianismo: mercado religioso

Pero hay un nuevo tipo, de aparición relativamente reciente, de crecimiento e importancia explosivos, y que quiero denominar tipo *mercado religioso*. Está presente en varios de los nuevos movimientos religiosos sin restringirse al cristianismo, pero encuentra entre los evangélicos, y especialmente entre los pentecostales, un campo fértil para su expansión. Más que ser una nueva doctrina, es una actitud de vida que corresponde al espíritu de la época de las últimas décadas. En la cultura, ese espíritu se expresa como énfasis en el comportamiento, sin referencia al hecho que lo sostiene; en la política, como simulacro que absolutiza la imagen independientemente de las prácticas políticamente relevantes; en la economía asume la forma de mercantilismo total no sólo de productos sino también de servicios, derechos, imágenes, sentidos, expectativas y relaciones.

El tipo mercado religioso corresponde, así, a la época en que vivimos hoy: un mundo globalizado bajo el predominio de la masificación aisladora que visualiza a los seres humanos como clientes —independientemente de sus otros atributos y calidades—. Su centro gravitacional es la oferta y la demanda de bienestar y prosperidad aquí en este mundo, a través del llamamiento religioso y basado prioritariamente en la expectativa de eficacia. Por un lado, los bienes religiosos son producidos y ofrecidos de acuerdo con su búsqueda; por otro lado, se forma una parcela creciente de la población que se habitúa a vivir en un

mundo donde todo tiene su precio —incluyendo a una *gracia* divina—. Hay una intensa sacralización y dualización de la vida, fomentada por el tipo mercado religioso. La religión empieza a abarcar de forma inmediata a todas las rutinas y necesidades cotidianas o extraordinarias, exigiendo ponerlas constantemente bajo el poder de Dios para rescatarlas de los poderes del mal.

Así se expande enormemente la necesidad de la búsqueda de ayuda religiosa, aunque su precio sea elevado.⁸ Hay una peculiaridad en este tipo, que se puede llamar de *círculo de mercantilización de la fe*.⁹

Dios hizo promesas que están dispersas por el texto bíblico; algunas de ellas son relacionadas a los diezmos. Como él prometió, está obligado a cumplir su palabra. El pastor o la iglesia pregona que recibió el poder de Dios para distribuir bendiciones y hacer milagros *en su Nombre* y su discurso establece una relación cuantitativa entre el diezmo y la bendición o milagro esperado: cuanto mayor es la dádiva, mayor es la respuesta de Dios. Como mediador, el pastor o la iglesia es receptora del diezmo con lo cual el creyente quiere garantizar para sí el beneficio divino.

⁸ Son comunes los llamamientos en que el sacrificio del dinero reservado para la compra de alimento, para pagar el alquiler o un préstamo que hay que devolver, es colocado como condición para alcanzar el bien deseado (Campos 1997). El crecimiento de la búsqueda religiosa suscitó un debate sobre un posible reencantamiento del mundo (Pier-ucci 1996). En círculos eclesiales, este crecimiento de la búsqueda religiosa fue visto como un reavivamiento espiritual; pero si esta interpretación no diferencia mejor su análisis, incurrirá en una ilusión.

⁹ Voy a utilizar la terminología cristiana para simplificar la exposición; podría igualmente usar la de alguna vertiente de las religiones afrobrasileñas o caribeñas. Un análisis de esa forma de permuta puede ser encontrada en Gondim (Gondim 1993).

En la presencia del oferente, el mediador traspasa en oración a Dios la responsabilidad de suplir el servicio y amonesta al creyente a que el no cumplimiento de lo esperado ocurre cuando haya falta de fe o debilidad en la dis-posición para el sacrificio.¹⁰

En ese tipo, hay un énfasis en los cultos, pero ellos son, antes que nada, el gran espacio de realización de las transacciones más que el lugar para estrechar las relaciones de la comunidad de fe, para ponerse en la presencia de Dios, estudiar y oír su Palabra y discernir los espíritus en comunidad. La nueva comunidad es virtual y fugaz. Virtual, porque está más unida por los medios de comunicación masiva que por la presencia física compartida en un local; fugaz, porque se participa de ella preponderantemente mientras el carisma de los dirigentes mantiene la expectativa de eficacia, dejándola generalmente cuando los objetivos fueron alcanzados o la expectativa fue frustrada. Esa comunidad no exige un compromiso a largo plazo y

¹⁰ En Brasil viene ocurriendo un llamamiento para que las leyes de defensa del consumidor sean utilizadas para supervisar actividades de las iglesias y proteger a los fieles. Uno de los argumentos usados es precisamente este subterfugio de apropiación del «pago» del diezmo, eximiendo de la responsabilidad al pastor o iglesia por la prestación eficaz del servicio ofrecido. En algunos países, hay, incluso, jurisprudencia que encuadra la mercantilización de la fe como embaucamiento y otras formas de crimen.

está tan abierta para la salida como estuvo para la entrada.

Se puede preguntar, como hizo Troeltsch, qué concepción tiene de Cristo, del Reino de Dios, de la salvación y de verdad y qué postura asume este tipo con relación a la autoridad pública. Se puede decir que su Cristo es el siervo de Dios y eterno combatiente en la guerra contra los demonios, que trae la salvación en forma de bendiciones y milagros que satisfacen a las demandas de bienestar.¹¹ Cada bendición o milagro es una victoria del Reino de Dios sobre el reino de los demonios, en un combate que es generalizado y permanente, donde el creyente tiene la ambigua posición de negociador con Dios y objeto de la disputa. Así como negocia con Dios, este tipo también negocia con la autoridad pública: cada cambio tiene su precio fijado en el proceso. El análisis hecho por Freston sobre la actuación de parte de los políticos evangélicos evidencia eso muy bien (Freston 1992a) y contrasta con un cierto optimismo que había entre los más brillantes pensadores políticos afiliados a la Fraternidad Teológica Latinoamericana a mediados de la década de los años 80 del siglo 20. (Deiros 1986).

Misión: iglesia en movimiento

Misión en la sociedad compleja

Diferente de los tiempos bíblicos e incluso hasta la Reforma, desde el advenimiento de la modernidad, las diversas esferas de la vida en sociedad tienen racionalidad

¹¹ Sobre el cambio en la salvación, ejemplificado en la Iglesia Universal del Reino de Dios, ver Schaul (Cesar and Schaul 1999:177s).

e impulsos organizacionales propios. No es más posible hacer juicios, planes de acción, proponer reformas o aún pensar en el futuro teniendo en cuenta apenas una de las esferas con la pretensión de que las otras se adapten. Ellas se influncian, atraen o repelen de forma mutua, a veces incluso intensamente, pero no hay una alineación automática; incluso puede ocurrir que los estímulos desencadenen modificaciones y asociaciones a contrapelo de la expectativa. Aunque no sea esa una situación reciente, actualmente está mucho más visible. Por esta razón tiene sentido mirar determinada sociedad y preguntar: ¿En qué medida la religión —y, en nuestro caso, el ideario del cristianismo— pudo influenciarla, fue por ella influenciado o se acomodó a sus impulsos? La cuestión necesita ser analizada en cada caso tipo específico de cristianismo y no genéricamente como si el protestantismo siempre fuera una fuerza social propicia al espíritu capitalista (Weber) o las raíces católicas ibéricas siempre fueran mejores que el individualismo anglosajón (Morse).

Sería un error distinguir las esferas de la vida social (economía, política y sociedad civil) o instituciones del mundo de la vida (religión, escuela, familia, ciencia, arte, esfera pública) o aún organizaciones (iglesias, universidades, academias, asociaciones) entre naturales y sobrenaturales, como a veces pretenden algunos teólogos, o entre naturales y históricas, como pretenden otros. Bajo el prisma de un análisis sociológico, las diferenciaciones de las esferas de la vida social, la institucionalización de modos de actuar y la estructuración instrumental de actividades humanas son sólo formas distintas del actuar del ser humano en sociedad, surgidas y reproducidas en contextos específicos. Negarles el carácter histórico sería

un salto en dirección a la renuncia del permanente afianzamiento de su eficacia como medio para determinados objetivos; sería el inicio de la sacralización de una forma históricamente fechada, como si expresara alguna voluntad perenne de Dios.

La reivindicación, que a veces se hace, de que la iglesia tenga su centro de referencia fuera del mundo, de tener primacía o privilegio en el conocimiento, en el discernimiento o en la determinación de los propósitos de las demás estructuras de la sociedad, pierde el sentido por el propio sentido común de realidad en una sociedad moderna y pluralista. Esa postura es frágil e, incluso, temeraria, bajo las perspectivas teológica, histórica y sociológica. La iglesia, en las varias acepciones de la palabra hoy en curso, no se confunde con los cristianos, tampoco con el Reino futuro de Dios; ella es una estructura creada por los seres humanos para cumplir mejor el mandato que sus miembros recibieron de su Señor. Aplicándola de manera inmediata a aquello que en el texto bíblico se refiere al Reino o a los creyentes, tanto en el pasado como hoy, activistas que quieren servir a Dios vienen atentando contra el evangelio, confundiéndolo con sus propios propósitos. La diferenciación de las esferas de la vida social, consolidada —aunque no necesariamente acogida universalmente— desde el iluminismo, hizo que la religión cristiana y la iglesia hayan perdido el lugar central que ocupaban en las sociedades premodernas para que se conviertan sólo en uno entre varios factores que sirven como orientación para el actuar humano.

La iglesia que quiere cumplir bien su misión, por lo tanto, no puede desatender la relación con el contexto. En la misión cristiana, bíblicamente fundada, el objetivo central

no es la conquista de ganancias económicas ni tampoco de poder político, mucho menos de cuidar la administración del Estado. Su fin es llevar el evangelio de salvación a las personas y desafiarlas a cambiar su modo de vida, su centro de referencia en la definición de valores, prioridades, modos de vida y de relaciones en la sociedad, con la expectativa que resulten, como efecto secundario, una economía más justa, una política más democrática, una cultura más expresiva. Si la iglesia está permanentemente cuestionando el estado actual de las cosas y desafiando a los seres humanos para que provoquen transformaciones, a veces transgrediendo el orden dado, lo hace porque allí se *expresa visiblemente* lo que los seres humanos escogieron hacer, no porque le toque a la iglesia reformar la sociedad. Si esa fuese su responsabilidad, tendría que tener los medios necesarios, y eso implicaría, en el último término, la necesidad de administrar la coacción.

Precisamente en este punto reside una posibilidad de la iglesia para testificar de forma auténtica con su vida y su anuncio público del evangelio, sin el encargo de quien necesita defender posiciones de poder. La fe que ella divulga incide directamente en el mundo de la vida, en el centro de definiciones éticas de las personas, pero no tutela la vida por entera. Como la sal que se disolvió sin perder sus propiedades esenciales, ella puede —y hay testigos bíblicos diciendo que necesita— reestructurarse permanentemente sin dar primacía para continuar viva a su autoconservación institucional. Las estructuras de la iglesia y los modos de hacer misión son medios de ser más eficaz; pueden y necesitan ser permanentemente revisados para verificar su adecuación a ese fin y su compatibilidad

con el evangelio —y ser abandonados sin pena cuando no sean más adecuados— (Bosch 1991).

Pero la diferenciación en esferas, con lógicas muy peculiares, también presenta un gran riesgo para la iglesia. Los motivos que impulsan determinadas fuerzas sociales a formar alianzas con las iglesias pueden ser muy diferentes de aquellos que impulsan a las iglesias para aceptar una alianza. Miremos un ejemplo hipotético: Un gobierno que está preocupado en sofocar centros de desorden social considera que determinada iglesia tiene acceso más directo a la población que las oficinas gubernamentales y pide su ayuda para distribuir alimentos. La iglesia, que precisamente quiere expandir sus obras sociales para valerse del contacto con la población para testificar de Cristo, acepta la oferta. Quizá, incluso, agradezca a Dios por considerar el hecho como un milagro suyo. Una mirada más esmerada revelaría a esta iglesia que esa alianza es anti-evangélica, pues apoya y legitima la perpetuación de la dominación injusta.

Hay mucho liderazgo eclesial en América Latina que no consigue ver con nitidez estas emboscadas. Algunos, porque la permanente falta de recursos hace que cualquier ayuda tienda a ser bienvenida; otros, porque no están habituados a valerse de un instrumental más sofisticado que la sencilla intuición para discernir situaciones. Así, la iglesia latinoamericana —en tiempos recientes, sobre todo la iglesia evangélica— junto a una historia de bendiciones, victorias y buenos servicios prestados a la población, tiene una historia de pecados graves que cometió y sigue cometiendo a pesar de sus mejores intenciones.

Pero eso no significa que todas las alianzas hechas a base de afinidades electivas sean perversas en la óptica del

evangelio. Perversa es la ignorancia de la situación. En una situación similar a aquella descrita hipotéticamente arriba, un gobierno legítimo podría estar preocupado en atenuar la pobreza y la miseria y valerse de la estructura de la iglesia para alcanzar mejor a la población; la comunidad de fe tendría entonces una gran oportunidad de desarrollar una misión integral sin que necesite creer que el gobierno se con-virtió al evangelio.

Misión de una iglesia compleja

Quiero reanudar la tipología y la pregunta sobre la relación entre iglesia y sociedad a partir de la situación de las iglesias. Voy a apoyarme en una analogía sobre los movimientos sociales para mostrar que la lógica interna de los tipos sociológicos que el cristianismo asume también lleva a acciones distintas en situaciones similares.¹² Considerando los diferentes tipos sociológicos que viene asumiendo en América Latina y las diversas formas de relación e influencias que viene experimentado a causa de la complejidad de las sociedades actuales: ¿Cómo la iglesia preserva o abdica de su autonomía frente a las otras esferas? ¿Qué tipo de afinidades fomenta y cómo ellas inciden sobre sí mismas y sobre la sociedad? ¿Qué potenciales tienen estos tipos para testificar del evangelio y cumplir cabalmente su misión? El espacio no permite profundizar como sería deseable, por eso voy a restringir la

¹² Dentro de las muchas maneras como se viene definiendo a los movimientos sociales, utilizo la siguiente: «Movimiento social es un actor colectivo, movilizador que, basado en una elevada integración simbólica y baja especificación de papeles, con cierta continuidad y mediante formas variables de organización y acción, busca provocar, evitar o hacer retroceder cambios sociales fundamentales.» (Raschke 1988: 77)

analogía a la vocación misionera de la iglesia de comunicar el evangelio, reunir a las personas alrededor de la interpretación específica que la iglesia hace de ese evangelio y el tipo de estímulo o exigencia que sus miembros reciben para la vida cotidiana. Concretamente, eso puede ser visto en la definición de los objetivos en la condición de iglesia, en el espacio social que ocupa, en el reclutamiento de sus miembros, en la movilización de recursos, en las acciones que desarrolla, en las mediaciones que usa para potenciar el alcance de su actuación y en su relación con el control social.

Si en diferentes comunidades que se creen misioneras se analiza lo que ellas hacen como misión, se puede constatar que los objetivos perseguidos son muy distintos. El evangelio que testifica puede ser un conjunto de valores éticos pa-rra un mundo más humano y cristiano o el anuncio del amor universal de Dios; puede ser la experiencia de cambio radical de vida que inicia un camino de santificación o de intervención sobrenatural siempre renovada en beneficio del creyente; la plenitud por el contacto inmediato con la santidad; o la victoria sobre todos los males y el bienestar asegurado.

Cada uno de estos objetivos, perseguidos por los tipos iglesia, secta, mística y mercado religioso, ocupa un espacio social, corresponde a las expectativas que grupos sociales tienen a propósito de la religión; cuando son ofrecidos estos objetivos como el evangelio de una comunidad, atraen determinados públicos —y dejan de atraer otros—. Así, si una determinada comunidad asume como su misión preservar la fe y la lengua de sus antepasados —como viene ocurriendo en algunas iglesias de inmigrantes— ella atrae en menor o mayor grado a aquel grupo social cuyos

antepasados profesaban determinada fe y hablaban determinada lengua y, de hecho, excluye a los otros grupos. Si otra comunidad interpreta la vida como una constante batalla con-tra espíritus y demonios, congregará a personas que no tuvieron éxito en la composición de una trayectoria planeada para su biografía y excluirá a personas que se perciben como instruidas y de iniciativa propia. Una fe que es presen-tada como garantía de victoria, remedio contra todos los males o fórmula de suceso atrae, aún a cambio de una contrapartida monetaria, a segmentos sociales que están ávidos por estos bienes simbólicos y a aquellos que tienen una postura egoísta de búsqueda de ventajas personales y hu-yen de compromisos estables; pero ella ahuyenta a los abnegados, a los que ven la religión como intento de rea-nudar, a través del modo de vida, el contacto con la trascendencia, a los que cultivan sensibilidad para el prójimo y para lo que es pertinente al bienestar público.

Los recursos que una comunidad de fe moviliza en su misión están también relacionados con el tipo sociológico que esta abarca. Esos recursos pueden ser muy diversos: personas, equipos, instalaciones, dinero, relaciones, poder político o económico, medios de comunicación y mucho más —todo lo que puede ser movilizado y puesto al servicio de la misión—. Pueden ser movilizados externa o internamente, sin la necesidad de coincidir la motivación entre la comunidad movilizadora y la fuente de los recursos. Aquí es necesaria una observación sobre los movimientos sociales. Ellos pueden ser divididos en dos grandes tipos: aquellos que tienen una orientación al poder y los que tienen una orientación cultural. Movimientos orientados al poder actú-an primordialmente en los ámbitos económico o político, en los cuales los cambios

sustanciales son, de alguna manera, mediados por el poder político o administrativo del Estado. Los movimientos sociales orientados a la cultura, a su vez, concentran su actuación en el mundo de la vida, con el objetivo de provocar cambios en las posturas que las personas asumen con relación a sí mismas y en sus relaciones sociales. Pueden, pero no necesitan, tener expectativa de que desde allí se irradien transformaciones en el conjunto de la cultura, en el Estado y en la economía. En las relaciones que las fuerzas sociales establecen entre sí no es raro que una parte esté orientada a la cultura y la otra, al poder. Con eso desarrollan un alto potencial de conflicto, con perjuicio potencialmente mayor para aquella parte que esté orientada a la cultura, donde la reconstrucción de universos de sentido es mucho más lenta que en la economía o en la política. Como la iglesia está normalmente orientada a la cultura (excepto cuando ya se haya apartado mucho de su vocación evangélica), le toca poner atención en estas situaciones.¹³

Cuando asumió la forma sociológica del tipo iglesia, el cristianismo en América Latina no sólo se alió sino también asumió las características de un movimiento social que se orientó hacia el poder, incluso habiendo llegado al poder. Cuando hizo esta opción, fue obligado a jugar el juego según

¹³ Arriba fue utilizado un ejemplo hipotético de alianza entre gobierno y comunidad local, donde es relativamente fácil discernir la situación. Otro tipo de alianza con fuerzas sociales orientadas al poder que actualmente se esparce por el continente, y a menudo involucra al poder político o económico, es generalmente rotulado como el tercer sector. En éste, las situaciones son más sutiles, pues son presentadas como filantropía; ellas pueden involucrar a la comunidad de la fe en situaciones que contrarian el testimonio del evangelio tanto como los regímenes políticos.

las reglas de la política y cuanto más establecido en el poder, más necesidad tuvo de hacer concesiones, defender posiciones, administrar situaciones conflictivas para mantener movilizados sus recursos políticos.

Al final, prácticamente perdió de vista los propósitos que desencadenaron la movilización original. La objetivación de la salvación en sacramentos y ritos, la confusión entre pertenecer a la estructura, al Reino de Dios o a la sociedad y la sustitución del convencimiento a través de argumentos por la coacción del poder son estaciones en ese errante viaje. Cuando tiene este rumbo, llega el tiempo en que no sabe más movilizar a sus miembros en función de la causa; el cristianismo de este tipo aculturiza el evangelio y delega en la escuela, los medios de comunicación social, la opinión pública y otras instituciones de socialización la tarea de comunicar aquello que fue considerado como valores cristianos, sin esperar una *metanoia*, una conversión en el curso de la vida individual. Se transforma en una sala que no sala más, un candelabro que fue escondido o apagado.

El cristianismo que asumió preponderantemente la forma del tipo secta moviliza mucho a las personas y, a partir de éstas, también mueve recursos financieros, bienes, empeño, sentimientos, apoyos solidarios, etc. Diferente del tipo iglesia, que tiende a mantener movilizados los recursos mediante la burocracia y con bajo nivel de control social, en el tipo secta la movilización es hecha por apelación directa, con fuerte control grupal, en función de metas específicas y, a veces, con alto grado de sacrificio. En el tipo mística, la necesidad de recursos es reducida y en el tipo mercado religioso es muy grande. Es característico el alto grado de monetarización de los recursos movilizados y estabilizados con estrategias de marketing y el bajo grado

de empeño personal esperado de los participantes. La rendición de cuentas sobre el manejo de los recursos, en el tipo iglesia es hecha por el cumplimiento de la legislación societaria; en los tipos secta y mística predomina la informalidad y una fuerte petición de confianza en las personas; en el tipo mercado religioso predomina la verticalidad de la organización empresarial donde la clientela no tiene derecho legal o moral de exigir transparencia. En todos ellos hay posibilidad de mala utilización o aún de desvío de los recursos.

Es importante distinguir entre la movilización de recursos y las acciones de la comunidad misionera. Mientras la movilización de recursos gira alrededor del incremento del po-tencial, las acciones de la comunidad misionera son el empleo de esos recursos para alcanzar los objetivos. Las acciones pueden ser demostrativas, apelativas o declaratorias; pueden ser más o menos directas y, en última instancia, contener cierta coerción. También pueden ser altamente centralizadas y conducidas o simplemente espontáneas y desorganizadas. El riesgo que corren todos los tipos de cristianismo es precisamente el de priorizar las movilizaciones en detrimento de las acciones a punto, incluso, de descuidarlas; corren el riesgo de obtener grandes y sofisticados recursos, encantarse con ellos, pero perder el ánimo de empeñarlos en acciones, que son precisamente los grandes consumidores de los recursos. Ejemplos típicos pueden ser el empeño exhaustivo en la construcción de un templo, el compromiso de un porcentaje muy alto de los recursos para cubrir los costos corrientes de la organización, la inversión desmedida en equipos o en la adquisición y manutención de emisoras de televisión.

En la sociedad actual es cada vez más obvia la dificultad de testificar el evangelio directamente a las personas y com-partir con ellas las buenas nuevas en la vida cotidiana. Por eso la iglesia necesita despojarse de mediaciones. Las mediaciones se posicionan entre la iglesia y sus objetivos. La prensa, el radio, la televisión y, recientemente, redes electrónicas las ejemplifican bien. Pero también la escuela, las artes y el empeño político pueden ser ejemplos. Las mediaciones son ambiguas, pues al mismo tiempo que aumentan el alcance espacial también distancian, reducen las dimensiones de la comunicación, imponen reglas y seleccionan públicos. Los diferentes tipos de cristianismo han priorizado mediaciones distintas y, aun cuando se utilizan similares, las adaptan. Las escuelas, la presencia en las principales organizaciones e instituciones de la sociedad y la prensa son privilegiados por el tipo iglesia, mientras los medios electrónicos tienen la franca preferencia del tipo mercado religioso, y el tipo mística, en su vertiente popular, viene prefiriendo las acciones directas.

La iglesia necesita contar con una resistencia en su misión que dependerá del tipo por ella asumido, además del contexto socio-cultural, político y económico. La resistencia puede ser pasiva, en el sentido de la negación de establecer relaciones por falta de afinidades, o puede ser activa y asu-mir contornos de un combate velado o declarado. Tal como en la política, frecuentemente las tensiones son mayores entre grupos que están ideológicamente más próximos.

Perspectiva

Cuando la temática aquí tratada fue expuesta había una expectativa de que fuera posible ayudar a solucionar la inquietante pregunta sobre cómo la iglesia puede aminorar la influencia desfigurante y aprovechar al máximo el potencial de sus estructuras y el de las estructuras de la sociedad para cumplir su misión. Pienso que es muy bueno que no haya respuestas únicas ni definitivas. Como comunidad de fe, estamos permanentemente en la búsqueda. Siempre necesitamos buscar nuevos modelos de misión.

Quiero concluir preguntando: ¿Por qué no estrechamos mucho más nuestros lazos de unidad en el trabajo misionero aprovechando el potencial que el trabajo en redes nos ofrece hoy? Pequeñas comunidades locales en movimiento, que crean organizaciones apenas a la medida necesaria para mantener estabilizada la movilización de sus recursos, pero que están entrelazadas con otras para hablar y oír, ayudar y recibir ayuda, cuestionar y ser cuestionadas, para discernir conjuntamente las situaciones. Esas comunidades tienen más oportunidad de acertar y menos de equivocarse. Stanley Skreslet fue, hasta donde sé, el primero en abogar por un modelo con la imagen de la red (Skreslet 1997). Entre sus calidades, él cita las siguientes: es inherentemente flexible, esencialmente igualitario y tiene orientación holística; esto es adecuado para una sociedad y una iglesia complejas y pluralistas.

Bibliografía citada

Alves, Rubem

1982 *Dogmatismo y tolerância*, Paulinas, San Pablo.

Arocena, Felipe

- 1993 *El complejo de Próspero: ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina*, Vintén, Montevideo.

Berg, Clayton L. y Pretiz, Paul Y.

- 1996 «Latin America's fifth wave of protestant church-es», en *International Bulletin of Missionary Re-search*: 157-159.

Bosch, David J.

- 1991 *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*, Orbis, Maryknoll.

Campos, Leonildo

- 1997 «Historischer Protestantismus und Pfingstbewegung in Brasilien: Annäherung und Konflikte», en *Zeitschrift für Misions wissenschaft und Religionswissenschaft*, 81 (3): 202-243.

Cesar, Waldo

- 1999 *Pentecostalismo y futuro das iglesias cristianas*, Vozes-Sinodal, Petrópolis, Son Leopoldo.

Deiros, Pablo Alberto

- 1986 *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986.
- 1992 *Historia del cristianismo en América Latina*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires.

Freston, Paul

- 1992a «Evangélicos en la política brasileira», en *Boletín*

Teológico, 6 (18): 21-42.

1992b *Fé bíblica y la crise brasileira: poses y política, esoterismo y ecumenismo*, ABU, San Pablo.

Gondim, Ricardo

1993 *El evangelio de la Nueva Era: una análise y refutación bíblica de la chamada teología de la prosperidade*, Abba, San Pablo.

Honecker, Martin

1990 *Einführung in die theologische Ethik: Grund-lagen und Grundbegriffe*, Walter de Gruyter, Berlin.

Korte, Hermann y Schäfers, Bernhard

1997 *Einführung in Praxisfelder der Soziologie*, Leske+Budrich, Opladen.

Mackay, Juan

1989 *El otro Cristo español*, Ediciones Semilla, Guatemala.

Morse, Richard

1988 *El espelho de Próspero: cultura y idéias en las Américas*, Companhia das Letras, San Pablo.

Mueller, Enio R.

1996 *Teología de la libertación y marxismo: una relación en búsqueda de explicación, Teses y disertações*, Editora Sinodal, Son Leopoldo.

Novak, Michael

1982 *El espíritu del capitalismo democrático*, Nórdica, Río de Janeiro.

Padilla, Washington J.

- 1989 *La iglesia y los dioses modernos: historia del protestantismo en el Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito.

Pierucci, Antônio Flávio

- 1996 *La realidade social das religiões no Brasil*, Hicitec, San Pablo.

Prien, Hans-Jürgen

- 1985 *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme-Sinodal, Salamanca, Son Leopoldo.

Raschke, Joachim

- 1988 *Soziale Bewegungen: Ein historisch-systematischer Grundri*, Campus, Frankfurt, New York.

Richard, Pablo

- 1982a *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza: apontamentos teológicos para la década de 80*, Paulinas, San Pablo.
- 1982b *Muerte das cristandades y nacimiento de la Iglesia*, Paulinas, San Pablo.

Santa Ana, Julio de

- 1992 «Iglesia y secta: reflexões sobre este antiguo debate», en *Estados de la Religión*, 8: 11-34.

Skreslet, Stanley H.

- 1997 «Networking, civil society, and the NGO: The new model for ecumenical mision», en *Misiology: An International Review*, 25 (3): 307-319.

Theisen, Gerd

1989 *Sociología del movimiento de Jesús, Vozes-Sinodal, Petrópolis, San Leopoldo.*

Troeltsch, Ernst

1994 *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Mohr, Tübingen.*

Weber, Max

1987 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, San Pablo.*

1988 *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, Vol. 1, Mohr, Tübingen.*