

# **El futuro del cristianismo en América Latina**

## **Perspectivas y desafíos misionológicos**

**C. René Padilla**

La denominada «aceleración de la historia» nos coloca en una situación precaria cuando se trata de discernir el futuro del cristianismo en América Latina. Los rápidos cambios que suceden en el mundo, muchos de ellos a nivel global, hacen que todos los pronósticos resulten extremadamente arriesgados. A pesar de eso, no podemos ni debemos exonerarnos de la tarea de reflexionar sobre el camino que nos corresponde seguir para alcanzar las metas que surgen de nuestro compromiso con el Reino de Dios, y esto necesariamente implica un esfuerzo por vislumbrar el porvenir. Cabe, por lo tanto, que emprendamos la tarea con la debida humildad y poniendo mucho cuidado al interpretar las «señales de los tiempos».

A esto apunta el presente escrito. En la primera parte haremos un breve análisis del avivamiento religioso que actualmente están experimentando los países latinoamericanos. En la segunda y tercera parte nos ocuparemos de los sueños y esperanzas que esta situación suscita en el campo católico y en el evangélico respectivamente. Con esto en mente, en la cuarta parte intentaremos proyectar una visión del futuro deseable desde la perspectiva del evangelio, y de los desafíos que esa visión nos plantea en el presente. La preocupación que nos anima en toda esta reflexión podría resumirse en esta pregunta clave: ¿Cuál es la visión que ha de orientar la misión de la Iglesia de Jesucristo en medio de los dramáticos cambios que están ocurriendo en América Latina desde el punto de vista socioeconómico, político, cultural y religioso? ¿Qué papel ha de asumir la Iglesia con miras al futuro de un mundo que hoy por hoy está en transición bajo el hechizo del imperio de los medios de comunicación social?

La explosión de religiosidad popular en América Latina

Es evidente que en el Occidente periférico, del cual forma parte América Latina, no se han cumplido, ni mucho menos, las predicciones de quienes en épocas pasadas sostenían que el progreso científico y tecnológico de los pueblos daría al traste con la religión. Si bien es cierto que hoy más que nunca la gente no creyente se siente en libertad de expresar su posición, también es cierto que los latinoamericanos en general se consideran «creyentes» y muchos de ellos adhieren a alguna forma, institucionalizada o no, de religión o culto. ¿Qué implicaciones tiene esta situación para la misión de la Iglesia en el presente y con miras al futuro?

### 1. La religión en el mundo posmoderno

Una lectura atinada de la situación religiosa de América Latina en el momento actual exige una toma de conciencia de los cambios que a lo largo de todo este siglo se han ido dando en la percepción que la gente tiene generalmente del lugar de la religión en la vida personal y social, en parte como resultado del desarrollo científico y tecnológico moderno, con énfasis especial en los mass media.

Esto nos remite a la tesis propuesta por Arend Th. van Leeuwen, a comienzos de la década de los años sesenta, sobre el impacto de la tecnología occidental en el mundo moderno. El teólogo holandés sostiene que lo que no lograron las misiones cristianas, a saber, la unificación del mundo, lo está logrando la revolución tecnológica. Esta se produjo inicialmente en Occidente, en el seno de la civilización cristiana, como resultado de una trayectoria singular en la cual «desempeñaron un papel decisivo motivaciones espirituales claramente discernibles y un concepto particular de Dios, el hombre y el mundo» (1964:401). En los últimos siglos, poco a poco ha ido extendiéndose a «todas las naciones» y ha penetrado aun en los rincones más remotos del planeta. Se ha constituido así en uno de los factores que han hecho posible la apertura de las milenarias sociedades tradicionales a nuevas influencias, y la consecuente integración de estas sociedades a «un mundo planetario». Por primera vez en la historia de la humanidad, afirma van Leeuwen, las sociedades «ontocráticas» («religiosas, cerradas y tradicionalistas»), donde era muy difícil que entraran valores de otras culturas y hasta el evangelio mismo, han sido superadas por las sociedades «tecnocráticas», caracterizadas por la apertura al cambio. Gústeles o no, dice nuestro autor, las sociedades en el mundo no occidental son ahora enfrentadas por una invasión masiva de la tecnocracia, y no es posible

para ellas, aunque lo quieran, evadir el impacto de esa intrusión o la inevitable transformación que la misma involucra (1964:409)

Aunque van Leeuwen no se refiere directamente a las sociedades latinoamericanas sino más bien a las asiáticas, no hay duda de que su análisis viene como anillo al dedo en las sociedades ontocráticas de América Latina, «religiosas, cerradas y tradicionalistas», incluyendo la católica romana forjada desde tiempos de la colonia. Hoy, mucho más que cuando escribió el distinguido misionólogo citado, es evidente que estamos entrando en una nueva época de la historia, una época dominada por la tecnocracia, particularmente por los mass media, y abierta al cambio en todas las dimensiones de la vida.

No es de sorprenderse que la transición a la época tecnocrática tenga profundas repercusiones religiosas. En el pasado, en los países ricos de Occidente la revolución industrial fue desplazando paulatinamente al cristianismo del lugar preponderante que antes tenía en la sociedad, para colocar a la ciencia y la tecnología en su lugar. Ese mismo proceso de «secularización» se está llevando a cabo actualmente en América Latina, pero con una gran diferencia: que en este continente la secularización generalmente no conduce al ateísmo, sino a una impresionante deserción de fieles del cristianismo católico romano, identificado con la sociedad autoritaria y tradicionalista del pasado.<sup>1</sup> Así queda despejado el camino para la búsqueda de otras alternativas religiosas, de otros «evangelios» que respondan mejor a las necesidades sentidas y que estén más a tono con el espíritu de la época.

Alguien ha dicho que «el vacío existencial es la neurosis masiva de nuestro tiempo». Bien puede ser que la común búsqueda religiosa actual, incluso en las zonas industrializadas de este continente, no sea más que una expresión del anhelo de llenar ese vacío. Hoy no es extraño que los empresarios celebren retiros con propósitos espirituales. La «meditación trascendental» atrae la atención de un creciente número de personas. La «Nueva Era» tiene una propuesta caracterizada por la apertura a lo espiritual a la vez que por la negación de la singularidad de la revelación de Dios en Cristo Jesús. La librerías exhiben y venden numerosos títulos, muchos de ellos best sellers, sobre truculentos temas vinculados a lo que Beatriz Sarlo, la autora de Escenas de la vida posmoderna, ha denominado «la amable espiritualidad», de autores tales como William Proctor, Brian Inglis, Louise Hay y H. Benson. Se diría

que en América Latina no hay mucha gente dispuesta a aceptar la «muerte de Dios» y menos aún a proclamar su defunción o a participar en su entierro.

A la vez, cada vez son menos los que piensan que la religión heredada de sus mayores desde tiempos de la colonia tiene el título de propiedad de la conciencia de todos los latinoamericanos. América Latina se ha convertido en un shopping market de opciones religiosas. Como ha señalado Peter Berger, «la secularización suscita la desaparición de monopolios de tradiciones religiosas y así, ipso facto, conduce a una situación pluralista» (1973:139, mi traducción). Y el pluralismo religioso crea una «situación de mercado» donde «la tradición religiosa, que antes podía imponerse de manera autoritaria, ahora tiene que ser puesta en venta en el mercado» (:142).

Sin un serio reconocimiento de este aspecto del mundo actual, el cristianismo no tiene futuro en nuestro continente. El fin de la era constantiniana, marcado por «la muerte de las cristiandades» (Richard 1987) es un punto de partida ineludible para entender el papel de las iglesias al ingresar al tercer milenio.

## 2. El crecimiento pentecostal y neopentecostal

Como ya hemos dicho, no todo el fervor religioso que hoy caracteriza a nuestros pueblos se da en términos de adherencia al cristianismo, menos aún al cristianismo identificado con la sociedad cerrada del pasado. Sin embargo, es un hecho que mucho de ese fervor redunde en un crecimiento inusitado de las iglesias evangélicas, especialmente de las pentecostales y neocarismáticas. En efecto, el crecimiento de estas iglesias en las tres últimas décadas ha atraído la atención de muchos a lo largo y lo ancho del continente. Tal vez sea exagerado predecir que en el futuro cercano la mayoría de latinoamericanos serán evangélicos. Sin embargo, parece que hay buena base para afirmar que «si continúa el crecimiento de las pocas últimas décadas, los latinoamericanos que se consideran evangélicos podrían llegar a ser entre un cuarto y un tercio de la población a comienzos del siglo 21» (Stoll 1993:2). Para los líderes católicos tradicionales, incluyendo al papa Juan Pablo II, estamos en presencia de una «avalancha» o una «invasión de las sectas» que atenta contra la «unidad religiosa» de nuestras naciones. Para un creciente número de científicos sociales estamos ante un fenómeno sin precedentes que merece un análisis cuidadoso en vista de sus consecuencias sociales. Para unos pocos políticos astutos ha surgido una nueva fuerza popular que puede ser puesta al servicio de sus respectivas ideologías.<sup>2</sup> Hay mucha razón para afirmar que la mayor

preocupación de la jerarquía católica romana respecto al crecimiento protestante está estrechamente vinculado a intereses políticos. Sobre la significancia social y política de los cristianos evangélicos en América Latina, ver mi capítulo en *De la marginación al compromiso*.

Este no es el lugar para discutir los muchos intentos, a veces contradictorios, de explicar el crecimiento de estas iglesias.<sup>3</sup> Para una síntesis de estos intentos conflictivos, ver Escobar 1994:112-134. Lamentablemente, como veremos más adelante, este autor probablemente está en lo correcto al sugerir que «the Protestant upsurge and the Catholic reaction could be sparks that ignite a religious war of catastrophic proportions» (112). Sea cual sea la explicación, el hecho es que el protestantismo latinoamericano es una fuerza creciente y está transformando el panorama no sólo religioso sino social y político de nuestro continente.

Indudablemente, un elemento de capital importancia que en los últimos años ha contribuido, y que sigue contribuyendo, al crecimiento de las «megaiglesias», muchas de ellas de corte neocarismático, es su adopción de la cultura del Mass Empire.<sup>4</sup> Tomo la expresión de la entrevista de Nathan Gardels (1995), editor de la revista NPQ, con Costa-Gavras, Michael Eisner, Jack Lang y Benjamin Barber. Cabe anotar que también la ICR está entrando decididamente en el mundo de los mass media, con el consecuente «riesgo de transformar los ritos religiosos en espectáculos vacíos de sentido, y de causar una ruptura en las comunidades de los fieles» (ñizola 1997:11). En una ponencia presentada recientemente en un congreso de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, Gina Gogin y Rolando Pérez, investigadores de la Universidad de Lima, han analizado la interacción entre la llamada «cultura de los medios masivos de comunicación» y el mundo religioso latinoamericano. El estudio muestra que hoy los medios masivos determinan crecientemente las conductas religiosas, y que las organizaciones religiosas a su vez están utilizando más y más los recursos de la comunicación masiva. Señala que la cultura de la «masividad» se expresa, en el campo religioso, en los cambios de ambientación de los templos, la «teatralización» de los predicadores, el surgimiento de animadores religiosos en la radio y la televisión, y la presentación de conciertos musicales religiosos en escenarios «seculares», como los estadios. Al mismo tiempo, han variado los estilos tradicionales de presentación del mensaje religioso en los medios masivos de comunicación, especialmente en la radio y la televisión. Incluso en iglesias tradicionales, el discurso tradicional en forma de sermón ha cedido su

lugar a técnicas de marketing y sistemas de audiovisuales, con la presentación profesional de «predicadores electrónicos», «consejeros espirituales», conciertos de rock religioso, talk shows y escenografías espectaculares en los templos. Hasta la apariencia física de éstos demuestra la irrupción de la estructura estética del mundo televisivo en las iglesias, especialmente en las que congregan a fieles de los estratos sociales medios y altos. En las iglesias de los estratos sociales bajos a su vez se han hecho indispensables los equipos de sonido y los instrumentos sofisticados, en tanto que los dirigentes ensayan nuevas formas de relacionarse con el público con posturas de ejecutivos empresariales. Los líderes solemnes y los predicadores ceremoniosos (anotan los investigadores) han sido reemplazados hoy por pastores-animadores, en tanto que la exposición de las Escrituras ha sido desplazada por la palabra estridente, los aplausos, los cantos entonados con mucho ritmo y, en algunas iglesias, aun con la participación de grupos musicales folclóricos o de rock, no necesariamente religiosos.

El uso de los mass media especialmente en las iglesias carismáticas, que en general son las que más crecen, es parte de toda una combinación de elementos con los cuales ellas se han puesto a tono con el espíritu de época: el talante empresarial, el uso de técnicas de marketing para lograr objetivos numéricos, la oferta de prosperidad material, la ayuda para que la gente pueda «sentirse bien», el énfasis en el entretenimiento. Todo esto va acompañado por la reducción del contenido del mensaje a su mínima expresión y la apatía hacia la formación de discípulos que vivan la fe en todas las dimensiones de la vida.

En realidad, estamos frente a un fenómeno que podríamos denominar religiosidad popular evangélica, sin precedentes en estos países. En el campo católico es extensa la bibliografía que enfoca el tema de la religiosidad popular. En contraste, esta categoría sociorreligiosa ni siquiera forma parte del léxico protestante, probablemente porque se considera que tiene que ver con un fenómeno propio del catolicismo romano. Hacen falta estudios de campo para detectar las coincidencias a la vez que las diferencias que se dan en las manifestaciones de religiosidad popular tanto en el contexto evangélico como en el católico. Nuestra propia percepción es que una de las características que se destacan en la religiosidad popular en ambos contextos es que combina una fe privatizada, sin mayor contenido ético, con un notable sentido de celebración emotiva en la reunión religiosa. Segundo Galilea (1979:28) ha señalado que los sectores de la población que han surgido como resultado de la industrialización de nuestras ciudades —los obreros, los subempleados y los

desempleados— tienden a reservar la manifestación pública para el mitin político, el deporte popular y el festival artístico. Sin embargo, no se debe minimizar en este sentido la importancia del mitin religioso, por lo menos en el caso de los neocarismáticos.

Al parecer, es inevitable concluir que la expansión de este tipo de protestantismo está íntimamente vinculada a la cultura light de la época posmoderna. Aunque es probable que continúe por algún tiempo más, pese a varios esfuerzos por parte de la jerarquía católica por detener su marcha, no reúne los requisitos para que en él cifren sus esperanzas los que anhelan ver en América Latina un continente profundamente afectado por el mensaje del Reino de Dios y su justicia.

### La nueva evangelización

Pablo Richard ha definido la cristiandad como «una clase particular de relación entre la Iglesia y la sociedad civil, una relación en que el Estado es la mediación principal» (1987:1). Esta relación, que ha caracterizado a América Latina a lo largo de su historia, «desde 1492 hasta nuestros días» (ibíd.), se ha roto definitivamente. Hoy, en el umbral del tercer milenio, ya no es posible desentenderse de esta ruptura que ha ido profundizándose durante el siglo 20. Un importante sector de la Iglesia Católica Romana (ICR) reconoce la urgente necesidad de superar el integrismo católico-romano en aras de una evangelización auténtica de América Latina. El proyecto de «la nueva evangelización» promovido actualmente por el Vaticano, sin embargo, representa en el fondo un esfuerzo por recuperar el terreno perdido y reafirmar «la síntesis medieval de las dos espadas» —la del emperador y la del papa—, que es la esencia de la cristiandad (cf. Hanson 1987:53).

#### 1. La crisis de la cristiandad

Si hay algo que a la jerarquía de la ICR en general le resulta sumamente difícil aceptar es que la unidad de la cristiandad colonial, impuesta en América Latina por la fuerza de las armas, es historia del pasado, y que nuestro continente ya no es, si alguna vez lo fue, un continente católico romano. Sobran las razones para pensar que la mayoría de obispos y arzobispos latinoamericanos estarían de acuerdo con Galindo en que «el catolicismo en América Latina no está asegurado contra el riesgo de rebajarse a ser una entre muchas propuestas

religiosas y sin otro recurso para ser tomado en cuenta que su poder de convicción» (1992:22, énfasis nuestro).

El problema es que por varios siglos, «para ser tomado en cuenta» en América Latina el catolicismo romano contó con recursos que poco o nada tenían que ver con «su poder de convicción». No es necesario demostrar que la conquista española, a partir de fines del siglo 15, fue un proyecto político-religioso inspirado por el ideal de establecer en el Nuevo Mundo un reino cristiano bajo el poder de los reyes católicos y el poder papal. Ese fue el sueño de los conquistadores, y para concretarlo contaron con el apoyo militar del imperio español y la participación de varias órdenes religiosas.

El otro Cristo español (1992), la clásica obra de Juan A. Mackay publicada originalmente en inglés en 1933, muestra con lujo de detalles la importancia decisiva que tiene este hecho para entender «la historia espiritual de España e Hispanoamérica». Para Mackay, la ICR que acompañó a los conquistadores españoles en el siglo 16 fue la Iglesia de las cruzadas, con una misión íntimamente vinculada a la conquista militar y coherente con el «alma islámica» (:63) de estos conquistadores, forjada a lo largo de los ocho siglos de lucha defensiva que siguieron a la invasión morisca de España. La conquista fue «la última de las cruzadas», en la cual «la espada y la cruz formaron una alianza ofensiva para llevar el cristianismo, o lo que se consideraba como tal, a tierras extrañas» (:85). Así se llevó a cabo la evangelización a un incalculable costo ético, y se estableció el *corpus christianum*, la cristiandad colonial, mediante un tremendo poder de cruzada, que imponía a las razas indígenas, por las buenas o por las malas, sus ritos y postulados [de modo que] la religión se degradó rápidamente hasta venir a ser tan sólo un medio mágico de obtener lo que por medios ordinarios no podía lograrse (:109).

En su estudio de la historia de la cristiandad y de la ICR en América Latina, Pablo Richard (1987) ha propuesto una periodización de esa historia en tres grandes ciclos: el primero, de 1492 a 1808; el segundo, de 1808 a 1960, y el tercero, a partir de 1960 hasta nuestros días. Según él, la cristiandad colonial entró en crisis a partir de 1808 como resultado de la revolución que culminó con la independencia de los países latinoamericanos de la corona española. A la ICR no le fue nada fácil aceptar que el Estado republicano tomara el lugar del orden monárquico que había cumplido la función de protector real por tres siglos. La crisis no se resolvió, y con el tiempo, a partir de 1930, la ICR se vio forzada a buscar la manera de redefinir su relación con el Estado, con el fin de reestructurar una «nueva cristiandad» que podría denominarse «populista,



nacionalista, latinoamericana, culturalista y desarrollista» (:77). Este intento, afirma Richard, resultó en el fortalecimiento de la presencia y el poder de la Iglesia en la sociedad civil, pero desató una nueva crisis: la crisis entre dos modelos de cristiandad, la colonial y la nueva, en el periodo de 1930 a 1960. El ciclo que se inició en 1960, según nuestro autor, colocó a la ICR frente a dos alternativas: un modelo revisado de la nueva cristiandad, al servicio del modelo económico capitalista, o un proceso de disolución de esta nueva cristiandad para dar lugar a «una iglesia que está más allá del modelo de la nueva cristiandad o que ha roto con éste claramente» (:79). Por primera vez en la historia de la Iglesia en América Latina «hay una contradicción directa entre la cristiandad y la iglesia: la una podrá sobrevivir sólo si la otra desaparece» (ibíd.). De la resolución de esta crisis, comparable a la de la cristiandad colonial a comienzos del siglo 19, depende en gran medida el futuro del cristianismo católico romano en nuestro continente.

## 2. Una nueva versión de la nueva cristiandad

Richard escribió su análisis de las cristiandades —la colonial y la nueva— con anterioridad a la caída del muro de Berlín. En el horizonte no se perfilaba todavía la disolución del imperio soviético ni «el fin de la historia» de Fukuyama. En esas circunstancias, nuestro autor aún creía tener base para pronosticar que la crisis de la cristiandad conduciría «irreversiblemente a su completa ruptura», aunque admitía la posibilidad de que la cristiandad se reestructurara «radical y totalmente» (:160)

Todo parece indicar, sin embargo, que la institución eclesiástica con asiento en Roma no ha renunciado, ni mucho menos, al legado histórico del catolicismo medieval. Por el contrario, la ICR en general sigue concibiéndose a sí misma como la gestora de una nueva civilización en la que, para relacionarse con la sociedad civil, ella continuará contando con el poder político y las instituciones del orden establecido.

La segunda Asamblea General del Consejo Episcopal Latino-americano (CELAM), que se llevó a cabo en Medellín en 1968, marcó un cambio radical para la ICR. El propósito de esa conferencia era considerar el significado práctico del Concilio Vaticano II para América Latina. En lugar de eso, Medellín '68 resultó ser, por decirlo así, el «lanzamiento oficial» del aggiornamento más significativo de la historia de la ICR en América Latina desde su iniciación en el siglo 15, ya que introdujo un cambio de rumbo que

afectó todo aspecto de la vida y misión de la ICR. Hasta cierto punto, fue una legitimación del sector progresista de la Iglesia. En efecto, desde la perspectiva de varios observadores lo que dio trascendencia al evento fue el espaldarazo que en él recibió la teología de la liberación en términos de la «opción preferencial por los pobres» y el apoyo a las «comunidades eclesiales de base».

Lamentablemente, hay que observar que las tres décadas que han transcurrido desde Medellín '68 prueban a todas luces que, con honrosas excepciones, la jerarquía de la ICR no ha abandonado el sueño de una América Latina católica romana y que la tradicional posición integrista cuenta con el decidido apoyo del Vaticano. Al respecto, José Míguez Bonino, un teólogo de reconocida militancia ecuménica, afirmó en la tercera Asamblea General del Consejo Latinoamericano de Iglesias:

Me parece que el proyecto hoy dominante de la ICR retorna, con variantes, a la línea tradicional.... Por cierto, este giro no ha sido igualmente acompañado por toda la iglesia, ni siquiera por todo el clero o la conducción episcopal. Pero creo que no es caprichoso pensar que será la línea dominante en la ICR en el futuro más o menos inmediato (1995b:33).

Ya en Puebla, en la tercera Asamblea General del CELAM, fue obvio el esfuerzo por promover la posición integrista del establishment eclesiástico y neutralizar la influencia de los promotores de cambio. Aunque el ala conservadora no logró su objetivo, es evidente que después de Puebla, poco a poco este sector de la Iglesia, apoyado por el Vaticano, ha ganado muchísimo terreno. La jerarquía en general ha seguido estrechamente asociada con las fuerzas políticas conservadoras.<sup>5</sup>Un caso paradigmático es el de la Argentina, donde los obispos que se opusieron a la dictadura militar [1976-1983] podían contarse con los dedos: Angelelli, Hesayne, De Nevares, Novak.... Aunque sería correcto afirmar que en el seno de la ICR en América Latina compiten posiciones ideológicas tan diversas como la del régimen militar de seguridad nacional y la de la teología de la liberación, vez tras vez el papa Juan Pablo II ha demostrado su opción preferencial por obispos comprometidos con el statu quo. A esto se añade todo un arsenal de medidas que no dejan lugar a dudas en cuanto a la posición ideológica de la ICR: el apoyo oficial a órdenes o movimientos tales como el Opus Dei, erigido por el papa, en 1982, como «una prelación personal» (a personal prelature) para misiones urgentes (Hanson

1987:87); la inclinación a exigir del Estado privilegios especiales a cambio de apoyo político eclesiástico; el nada disimulado esfuerzo por controlar los programas fiscales de ayuda social y el sistema de educación pública, al punto de conseguir que se reinstituya la enseñanza confesional; la lucha por lograr la aprobación de propuestas de ley para definir las actividades religiosas permitidas oficialmente; la implacable campaña publicitaria contra las «sectas fundamentalistas»,<sup>6</sup> y el respaldo al programa económico neoliberal vigente, con la salvedad de que se minimicen, mediante la aplicación de la «doctrina social de la Iglesia», los efectos nocivos del mismo en las capas pobres de la población. Es ineludible concluir que, en contraste con lo que preveía Richard en la década de los años ochenta, la ICR ha optado por resolver la crisis de la nueva cristiandad en América Latina recurriendo a medidas que aseguren la preservación de su poder temporal.

El documento intitulado Jesucristo, vida plena para todos: Plan global del CELAM en la aurora del III Milenio - 1995-1999, publicado en 1995 por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), apunta en la misma dirección. Elaborado a la luz de las conclusiones de la conferencia del CELAM en Santo Domingo 1992, contiene el plan oficial para la Nueva Evangelización de América Latina. Aunque en varios documentos se afirma que las raíces de este plan están ya en el Concilio Vaticano II, en realidad responde a los llamados del papa Juan Pablo II a una evangelización inculturada que afecte cada aspecto de la vida social en el continente. Una de las razones que este documento señala para explicar la crisis por la cual está atravesando la ICR en América es el pluralismo religioso. En el mismo acápite se destaca como digna de «peculiar atención» la Nueva Era, que «provoca una profunda transformación en la percepción de la trascendencia y se manifiesta en un espiritualismo difuso, individualista y sin compromiso permanente». A esto se añaden otros factores tales como el crónico déficit de sacerdotes (nunca la ICR tuvo suficientes sacerdotes para atender las necesidades de toda su gente) y la secularización.

Sin negar la importancia de los factores mencionados, nos atrevemos a sugerir que la impresionante deserción de fieles que tanto preocupa a la jerarquía católica romana se debe primordialmente al autoritarismo y al verticalismo que han caracterizado por siglos a la ICR.<sup>7</sup> Como ha señalado Bastian, en tiempos de la colonia la religión católica representó «el medio de legitimar relaciones sociales desiguales y piramidales», que fueron representadas artísticamente por

ciertas pinturas del siglo 18 (1997:31). Es evidente que hoy en el mercado de viandas religiosas hechas para todos los gustos ese papel propio de un poder hegemónico ha quedado obsoleto: aunque a Galindo y muchísimos de sus correligionarios les duela, el catolicismo es «una propuesta entre muchas propuestas religiosas», y el que sea o no tomado en cuenta dependerá en gran medida de «su poder de convicción». No son prejuicios anticatólicos sino el análisis de los hechos y ciertas premisas derivadas del evangelio mismo los que nos mueven a afirmar con José Míguez Bonino que «lo que los evangélicos rechazamos no es que se haya establecido o procure restablecerse una 'cristiandad católica romana' sino que se establezca una 'Cristiandad'» (1995:109).

La nueva utopía:

una América Latina protestante

Como Peter Berger ha argumentado, «la religión ha sido históricamente el instrumento de legitimación más difundido y efectivo... porque relaciona las precarias construcciones de la realidad de las sociedades empíricas, con la realidad última» (1973:41). Que en América Latina el catolicismo romano sirvió en el pasado, y a veces sigue sirviendo en el presente, para legitimar el orden socioeconómico y político establecido, es un hecho obvio. La gran pregunta es si, ahora que el protestantismo está ganando peso no sólo en el campo religioso sino también en el campo político, hay base para pensar en una suerte de cristiandad protestante que tome el lugar de la católica. Evidentemente, ¡no todos los evangélicos rechazan la idea de establecer una cristiandad!

### 1. ¿Un plan concertado de conquista?

La historia da testimonio de que una de las armas favoritas que la jerarquía católica romana ha utilizado en su lucha contra el avance del protestantismo en América Latina ha sido señalar que éste es «exógeno», es decir, que «viene de afuera». Frente a tal argumento cabe preguntar si hay alguna iglesia en nuestro continente que, en última instancia, no venga de afuera. La acusación, sin embargo, cobra mayor fuerza cuando se conjuga con la «teoría de la conspiración», según la cual el protestantismo es la «punta de lanza» del imperialismo estadounidense.

Una variante contemporánea de esa teoría es la que vincula el avance del protestantismo con «el auge del fundamentalismo militante a partir de los Estados Unidos» (Galindo 1992:78) y un supuesto «plan global, con prioridades y tácticas bien definidas» (:294), de conquista religiosa a la vez que política de los países latinoamericanos. Para aceptar que el protestantismo, «divisivo, dividido y fisiparo» (Míguez 1969:57), pueda alinearse con un «plan global» de tales proporciones se requiere una alta dosis de credulidad. La idea, sin embargo, adquiere visos de realidad cuando aparece nada menos que en una tesis doctoral aceptada por la Facultad de Teología de los Padres Jesuitas de Frankfurt, Alemania, aunque para documentar su tesis el autor, Florencio Galindo, recurra a un documento emitido por Amanecer, uno de los muchos grupos carismáticos que hoy abundan en el continente (:294-312). El hecho de que tal documento, de un grupo sin mayor trascendencia en las filas evangélicas, haya sido reproducido por el CELAM «para información de quienes lo deseen» (:295) muestra hasta qué punto el tema en mención preocupa a la jerarquía católica romana.

No se puede comprobar que haya un «plan global» político-religioso que convoque a un número significativo de evangélicos en América Latina. Si lo hubiera, sin embargo, sería altamente dudoso que se podría ponerlo en práctica en las condiciones actuales, ya que el factor determinante para la vida de nuestros pueblos es un capitalismo dependiente de «macroestructuras» políticas, socioeconómicas y culturales a nivel internacional, sobre las cuales no tenemos ningún control.<sup>8</sup>

## 2. La tentación constantiniana

Por otra parte, no sería difícil comprobar que en los últimos años el constantinismo que ha caracterizado por siglos a la ICR ha ido ganando terreno en el movimiento evangélico latinoamericano. En otras palabras, en éste ha ido creciendo paulatinamente la ambición de poder. Tradicionalmente los evangélicos en América Latina se han abstenido de la política; por lo menos en teoría, han sido «apolíticos». Sin embargo, desde hace unos veinte años, o aún menos, han experimentado un despertar político, a tal punto que hoy la participación en la política partidista ocupa un lugar preponderante en la vida de un creciente número de pastores e iglesias, especialmente en países donde el porcentaje de evangélicos ha llegado a una cifra significativa. No es este el

lugar para describir detalladamente este fenómeno o para intentar evaluar sus alcances y limitaciones.<sup>9</sup> Nos limitamos, por lo tanto, a las siguientes observaciones.

En primer lugar, el pueblo evangélico en América Latina tiene una larga trayectoria de presencia y servicio en la sociedad civil, aunque con demasiada frecuencia esto no se haya documentado ni haya tenido ninguna publicidad. Especialmente en los últimos años, en las iglesias evangélicas es notable el crecimiento del compromiso en relación con lo que hoy se denomina «misión integral», que enfoca la totalidad de la vida humana. Desde esta perspectiva, ha habido y hay una activa participación en política no partidista, «desde las bases», en respuesta a una amplia gama de necesidades sociales y económicas. Más recientemente, el sorprendente crecimiento numérico de los evangélicos, su ascenso social, su nivel de educación y capacitación profesional y su mayor prestancia en la sociedad han hecho que la cuestión de su participación en la política partidista, especialmente en algunos países, una cuestión absolutamente ineludible. Mientras eran una minoría insignificante podían pasar inadvertidos; en las circunstancias presentes es inevitable no sólo que se los tome en cuenta sino también que se les exija una definición política.

Cabe señalar, sin embargo, que con muy pocas excepciones los evangélicos no están preparados para enfrentar desde su fe el desafío que les plantea la nueva situación. Su herencia de los «despertares» anglosajones, con su «doble reducción, cristológica y soteriológica» (Míguez 1995:109), los coloca en posición de desventaja en relación con la tarea de proveer una base teológica y ética sólida para una acción política fiel al evangelio y pertinente a la sociedad. En este sentido, tienen un largo camino por recorrer.

Por otro lado, el ejercicio del poder requiere mucho más que la voluntad de servir: requiere un programa con una base teológica e ideológica adecuada, capacidad política y conocimientos técnicos. Los últimos años de participación activa en la política por parte de muchos evangélicos han demostrado que éstos, en general, no reunían tales requisitos. Entraron en el campo político en virtud de su popularidad, sin las herramientas necesarias. Como consecuencia, su actuación dejó mucho que desear.

Además, es preciso tomar en cuenta que la carrera política está cercada de peligros. Por lo menos en América Latina, entre éstos sobresale el peligro de la corrupción. Sin tomar en cuenta este factor ni la necesidad de una ética política coherente con el evangelio, varios políticos evangélicos han caído en los vicios

típicos de la politiquería latino-americana: el oportunismo, el clientelismo, el revanchismo y el autoritarismo.

Supuestamente para evitar estos vicios y articular un programa y una práctica que se ajusten a ideales cristianos, en los últimos años en varios países latinoamericanos se han formado partidos políticos evangélicos. El problema es que se presupone que hay una «doctrina social» que todos los evangélicos deben acatar y un partido político por el cual todos los evangélicos en un país deben votar, y se corre el riesgo de crear un nuevo motivo de división, el político, en el seno de las iglesias, como ha sucedido, en efecto, en varios casos. A los gestores de partidos confesionales les vendría bien tomar en cuenta que no hay una política cristiana: sólo puede haber cristianos que sirven a Dios y al prójimo en el campo político.

En el fondo, la creación de partidos políticos evangélicos es una expresión de la mentalidad constantiniana; de esa mentalidad que engendra «la propuesta de que la iglesia busque la mediación de la sociedad política con el fin de asegurar su presencia eclesial y pastoral en la sociedad civil», que es «la quintaesencia de la cristiandad» (Richard 1987:133). Sin embargo, es la opción que aparentemente ha adoptado un sector minoritario pero influyente del protestantismo latino-americano, que aspira a sustituir a la ICR en su relación privilegiada con el Estado con miras a desempeñar el tradicional papel de definir la ética y regular la conducta moral de toda la sociedad. David Stoll (1990) enfoca este tema y sostiene que un peligro real que se cierne sobre los evangélicos en este momento de expansión numérica es que dejen que sus misiones, por influjo de la derecha, sean instrumentadas por la política militarista de los Estados Unidos. Si esto sucede, según Stoll, se frustrará una transformación religiosa de la cual «podría surgir una visión social con el potencial para alterar también el panorama cultural, moral y político de América Latina» (1990:23).<sup>10</sup> Su advertencia cobra fuerza a la luz de episodios tales como el apoyo del «Consejo de Pastores» al gobierno militar de Pinochet en Chile (cf. Lagos 1988), en los años setenta, y la financiación de Pat Robertson a los contras en Nicaragua (cf. Stoll 1990:250-253), en los años ochenta, para mencionar dos casos.

Uno de los peores «escenarios» posibles para el futuro de América Latina sería una confrontación abierta entre dos tipos de cristiandad —una católica romana y otra evangélica-protestante—, luchando por ganar adeptos no sólo para mantener la hegemonía en el campo religioso sino también para ejercer el control del poder político y económico. La «confesionalización» de la política,

resultante, por lo menos en parte, de la «catolización» de las iglesias evangélicas (especialmente de las carismáticas) podría entonces resultar tan dañina para la causa del evangelio como lo ha sido la politización de la fe en el pasado.

Más allá de la cristiandad:

hacia una eclesiología para el tercer milenio

Todo lo expuesto en las secciones anteriores pone en evidencia la urgente necesidad de una eclesiología enraizada en el evangelio, una eclesiología que descarte totalmente las premisas de la cristiandad. Tanto en el campo católico romano como en el evangélico sigue vigente la disyuntiva descrita claramente por Richard en la década de los años ochenta: o la cristiandad o la iglesia. A pesar de las diferencias teológicas, y de otros tipos, que existen entre la ICR y las iglesias evangélicas, en el umbral del tercer milenio la historia las coloca frente a la misma disyuntiva: definir su identidad a partir de los poderes de este mundo, por el amor al poder, o definirla a partir del Reino de Dios, por el poder del amor.

Las dos opciones pueden expresarse también en términos de masas y minorías, siguiendo a Juan Luis Segundo (1973). Para él, en la base misma del corpus christianum está la premisa de la «coextensividad entre sociedad civil y comunidad de adeptos» (:12), premisa que lleva a la pastoral a adoptar cualquier medio con tal de lograr «una universalidad numérica de los adeptos a la doctrina de Cristo» (:14). Lo que prima entonces es la ley del menor esfuerzo, al precio de negar la esencia misma del evangelio.

### 1. La base cristológica

La referencia a la esencia del evangelio nos lleva a una consideración de la base de la eclesiología, que es la cristología. En el catolicismo romano, el afán de abarcar a las grandes mayorías de la población fue lo que abrió espacio para la religiosidad popular, en la cual «lo ético se halla ausente y la magia ritualista usurpa su lugar» (Mackay 1991:152), y Cristo «ha pedido prestigio como alguien capaz de ayudar en los asuntos de la vida» (:162) porque ha perdido su humanidad y «por lo que toca a su vida terrenal, aparece casi exclusivamente en dos papeles dramáticos: el de un niño en los brazos de su madre y el de una víctima dolorida y sangrante» (:160).



En el protestantismo evangélico, por otra parte, el afán de crecimiento numérico está llevando a muchos de los líderes a asimilar elementos de la cultura light que domina en la sociedad, a acentuar el individualismo y el subjetivismo característicos de la reducción cristológica y soteriológica heredada del pasado, y a minimizar las demandas éticas del evangelio.

Puestos al servicio de la cristiandad, tanto el catolicismo romano como el protestantismo toman la forma de religiosidad popular. Por este medio hacen del cristianismo una religión popular que apela a las masas, pero fallan en el propósito que les dicta el evangelio, de contribuir desde las bases en la formación de una comunidad de discípulos de Cristo que sean «la sal de la tierra» y «la luz del mundo», para usar dos metáforas de Jesús cargadas de sentido. Bien afirma Richards: «La evangelización es inherentemente incompatible con el modelo de cristiandad. La cristiandad [católica] 'produce' católicos no evangelizados» (1987:114); la cristiandad protestante —añadimos nosotros—, 'produce' evangélicos no evangelizados.

La alternativa, por supuesto, no es un cristianismo elitista, diseñado para una minoría pensante, sino un cristianismo que busca ser fiel a Jesucristo y al evangelio como «buenas nuevas a los pobres», cueste lo que cueste. Tal fidelidad sólo es posible si se articula una cristología que mira a Jesucristo desde una perspectiva trinitaria, recupera todos los eventos de la redención en él, incluyendo su vida, muerte, resurrección y ascensión, y lo coloca a él en el centro mismo de la vida y misión de la Iglesia como Señor de la totalidad de la vida humana y de la historia.<sup>11</sup>

## 2. Las «comunidades eclesiales de base»

No se exagera cuando se afirma que en toda la historia de la ICR en América Latina jamás ha habido un momento tan prometedor para la vida y misión de la Iglesia como los años sesenta, setenta y ochenta, cuando florecieron las famosas «comunidades eclesiales de base» (CEBs) en varios países del continente. Con razón hubo muchos teólogos que vieron en éstas una verdadera «eclesiogénesis», «la emergencia de una forma distinta de ser Iglesia, basada sobre el eje de la Palabra y el seglar» (Boff 1984:10).

En efecto, las CEBs significaron un retorno a una eclesiología que concebía a la Iglesia como la comunidad de fe construida «desde abajo»; una comunidad

con los pobres y desde los pobres, donde se reflexiona y se celebra la fe, pero también donde «se enjuician éticamente, a la luz de Dios, las situaciones humanas» (Boff 1982:25). En las CEBs todos los miembros son portadores de carismas por medio de los cuales el Espíritu de Dios actúa para el bien común, a tal punto que los carismas se constituyen en el «principio de organización», la «estructura de la comunidad» (:234-249).

En esta eclesiología, los obispos, arzobispos, cardenales y papas tienen una función importante como portadores del «carisma de la asistencia, de la dirección y del gobierno» y del «carisma de la unidad» (Boff 1982:247-249; 1984:43). Pero «su especificidad no consiste en acumular y absorber, sino en integrar y coordinar. Es un carisma que no está fuera sino dentro de la comunidad, no sobre la comunidad sino para el bien de la comunidad» (1984:43).

Se supera así no sólo el modelo constantiniano, que articula el poder eclesiástico con el poder civil, sino también el modelo clerical de la Iglesia, que reduce a ésta a una «jerarcológia». Se vislumbra al pueblo de Dios como «una vasta red de comunidades en que se involucran cristianos, religiosos, sacerdotes y obispos», sin distinción de clases (1982:249).

Desde la perspectiva de un teólogo evangélico, es simple y llanamente imposible superar esta visión de la Iglesia en sus relaciones internas y en su relación con el mundo. La eclesiología de las CEBs hunde sus raíces en el Nuevo Testamento y proyecta un modelo eclesial que hace justicia a lo que éste enseña respecto a lo que Dios quiere de la Iglesia como las primicias de una nueva humanidad, señal y agente del Reino, la comunidad en la cual se hace visible aquí y ahora su propósito de unir todas las cosas bajo el mando de Cristo.

El futuro del cristianismo católico romano en América Latina depende en gran medida de la realización histórica de esta visión de la Iglesia. Ya en el siglo 16 la ICR optó por el modelo jerárquico de la Iglesia y bloqueó así la posibilidad de renovarse radicalmente mediante una eclesiología construida a partir del sacerdocio universal de los creyentes. En palabras de Leonardo Boff, «la exclusión del protes-tantismo fue un error porque no sólo se excluyó a Lutero, sino también la posibilidad de la crítica verdadera, de la actitud contestataria frente al sistema, en nombre del Evangelio» (1982:141). La mayor crisis del catolicismo romano en nuestro continente hoy es la crisis planteada por la disyuntiva entre aceptar a las CEBs como el medio que el Espíritu de Dios

quiere usar para renovar a la Iglesia, por un lado, y forzarlas a salir por considerar que su proyecto eclesialístico es contraproducente, por otro lado.

## 2. El «principio protestante»

La disyuntiva no es menos radical para las iglesias evangélicas. Son herederas directas o indirectas de la Reforma del siglo 16 y, como argumenta Samuel Escobar, en el contexto latinoamericano han mantenido un «talante anabautista» (1975:131). Sin embargo, están cambiando en la dirección de «masificarse», permitiendo que el éxito numérico las convierta en víctimas de los juegos del poder político. Como resultado, están perdiendo lo que Tillich ha denominado «el principio protestante», es decir, «la protesta divina y humana contra toda absolutización histórica», que Segundo considera como «una dimensión esencial del cristianismo, ... aunque ... totalmente opuesta a [la] tentativa pastoral de elevar a lo universal la tarea de buscar adeptos» (1973:14).

La agenda teológica en general, y la eclesiológica en particular, para estas iglesias ha sido definida claramente por José Míguez Bonino en *Rostros del protestantismo latinoamericano* (1995). En el fondo, se trata de hacer de la misión el «principio material» de la teología, es decir, de descubrir

aquella orientación teológica que, por expresar mejor la vivencia y la dinámica de la comunidad religiosa, dé consistencia y coherencia a la comprensión del evangelio y se constituya en punto de referencia para la construcción teológica de esa comunidad (1995:127).

El espacio no nos permite resumir todo lo que esto significa para Míguez, pero cabe subrayar la importancia que para él tiene que la misión no sea concebida como una conquista —el «yo conquisto» como «núcleo de la conciencia misionera»— sino en términos de envío, un envío que «no es un acto accidental o limitado a un momento» sino un acto que encuentra su origen en «una `misión' eterna que responde a la propia realidad trinitaria» (:135) y que es «la invitación a participar en fe en la vida misma de Dios trino y por eso en la totalidad de lo que Dios ha hecho, hace y hará para cumplir su propósito de ser `todo en todos'» (:139).

Cuando no se reconoce la validez de esta visión expuesta por Míguez, en que la misión es inseparable de la obra del Dios trino, se reduce la totalidad de la misión a la evangelización «concebida estrechamente como el anuncio del llamado 'plan de salvación' y la invitación a la conversión» y se rehusa a «participar en la plenitud de la obra del Dios trino» (:138). La consecuencia de este acercamiento a la evangelización, que ha sido la práctica común del protestantismo latinoamericano, son iglesias para las cuales el cómo conseguir más conversos es la pregunta clave, pero que con demasiada frecuencia olvidan a las personas con sus necesidades humanas concretas. La evangelización se convierte así en un asunto de marketing, con lo cual se cae en la absolutización de los medios que provee la sociedad de consumo. Con esto estamos de vuelta en el tema de la adaptación de la Iglesia al constantinismo, que ha caracterizado al modelo católico romano por varios siglos y que hoy parecería estar penetrando con fuerza en las iglesias evangélicas. En esta situación se hace urgente la recuperación del «principio protestante», con el fin de que estas iglesias reconozcan su papel en la sociedad, al cual hace referencia Míguez en los siguientes términos:

Nuestra concepción de la iglesia basada en la comunidad de fe, generada desde un compromiso personal y vital con Jesucristo como Señor y Salvador, nuestra comprensión de la libertad cristiana y del sacerdocio de todos los creyentes, el rechazo de un magisterio doctrinal y ético universal e irreformable nos cierran definitiva-mente el camino de pretender constituirnos en el actor religioso de una cristiandad antigua o nueva. Social y teológicamente, nuestro compromiso misional, social y ecuménico tiene que generarse «desde abajo», desde la sociedad en sus sectores de menor poder, desde la comunidad creyente, desde la vida de los creyentes, desde el diálogo social abierto e igualitario (1995a:34).

Estas palabras sintetizan la visión de la Iglesia que el evangelio nos convoca a construir, por la fuerza del Espíritu, en fidelidad al Hijo del hombre, quien no vino para ser servido sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos. Del cumplimiento de esta visión modelada por la política del Mesías crucificado depende el futuro del cristianismo evangélico en América Latina.

Bibliografía

Berger, Peter L.

1973 *The Social Reality of Religion*, Pinguin Books Ltd., Har-

Boff, Leonardo

1982 *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*, Voz

1984 *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Edit

CELAM

1995 *Jesucristo, vida plena para todos: Plan global del CELAM* 1999

Cook, Guillermo, ed.

1994 *New Face of the Church in Latin America: Between Tradition and Change*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y.

Escobar, Samuel

1975 «El Reino de Dios, la escatología y la ética social y política en América Latina», *El Reino de Dios y América Latina*, ed. C. René Padilla, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas.

1994 «La presencia protestante en América Latina: conflicto de in

Freston, Paul

1993 *Protestantes e politica no Brasil: da Constituinte ao impeach-*

Galilea, Segundo

1979 *Religiosidad popular y pastoral*, Ediciones Cristiandad, Mac

Galindo, Florencio

1992 El Protestantismo fundamentalista: una experiencia ambigua

Garrard-Burnett, Virginia, and David Stoll, eds.

1993 Rethinking Protestantism in Latin America, Temple

University

Hanson, Eric O.

1987 The Catholic Church in World Politics, Princeton Univer-

sity Press.

Lagos Schuffeneger, Humberto

1988 Crisis de la esperanza: Religión y autoritarismo en Chile,

Presor y

Mackay, Juan A.

1992 (1952) El otro Cristo español: un estudio de la historia

espiritual

Martin, David

1990 Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin

America,

Míguez Bonino, José

1969 Integración humana y unidad cristiana, Seminario Evan-

gético de

1995 Rostros del protestantismo latinoamericano, Ediciones

Nueva C

1995b «Hacia un ecumenismo del Espíritu», Renacer a la  
esperanza: Ponencias presentadas en la Tercera Asamblea

General d

Richard, Pablo

1987 Death of Christendoms, Birth of the Church: Historical

Segundo, Juan Luis

1973 Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación,

Editorial I

Stoll, David

1990    ¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del  
van Leeuwen, Arend Th.

1964    Christianity in World History: The Meaning of the Faiths  
ñizola, Giancarlo