

3

Herencia denominacional y cambio de mentalidad en el movimiento pentecostal

Tensiones y dilemas de la Iglesia de Dios del Perú

Desde que el movimiento pentecostal hizo su aparición en el escenario religioso mundial captó rápidamente la atención de muchos investigadores de los fenómenos religiosos, ya sea por sus particularidades teológicas o por su dinamismo misionero. Por su composición social y por los alcances de la propuesta de cambio personal y colectivo que lo caracteriza, este amplio y dinámico movimiento esparcido por casi todo el mundo ha llegado a ser uno de los sectores del protestantismo mundial más estudiados en los últimos años. Una de las denominaciones representativas del pentecostalismo histórico es la *Church of God* (Cleveland) conocida en nuestro país como la Iglesia de Dios del Perú.

El presente adelanto de nuestra investigación se limita al estudio de la situación interna y de la problemática actual de la Iglesia de Dios del Perú. Nuestra hipótesis de trabajo es que esta denominación pentecostal se encuentra en una disyuntiva muy particular, es decir, tiene que decidir entre continuar aferrada a la defensa "irrestricada" de ciertos elementos de su tradición eclesiástica y herencia denominacional o introducir determinados cambios y ajustes en su dinámica de trabajo. Uno de estos cambios y ajustes se refiere a la necesidad de examinar y repensar un elemento de su *ethos* denominacional como su *forma centralizada de gobierno*. Esta forma de gobierno jerárquica, que tiende a ser muy vertical y que concentra casi todo el poder en una sola persona o grupo de personas, conduce en muchos casos a la formación de una mentalidad autoritaria y a la adopción de una práctica de "hacendados" por parte de muchos de sus pastores y líderes. Otro de los cambios y ajustes tiene que ver con la necesidad de revisar el "*modelo*" de *crecimiento numérico* que la caracterizó desde el inicio de su trabajo misionero en el territorio nacional. Es decir, para evitar las tensiones teológicas y las luchas por la "cuota de poder" en su liderazgo tiene que examinar con mayor cuidado las ventajas y las desventajas de un modelo de "crecimiento" numérico que se basa en la afiliación de iglesias locales a la

denominación y en la incorporación de líderes formados con otra mentalidad y dentro de otra tradición eclesíástica.

Sin embargo, antes de analizar la situación interna de la Iglesia de Dios del Perú, y para ubicar este problema particular dentro de su contexto religioso inmediato, debemos tener en cuenta que esta denominación forma parte del movimiento pentecostal más amplio. Esto exige echar una mirada panorámica a las múltiples y variadas interpretaciones no siempre coincidentes que hoy circulan en el mundo académico sobre esta rama del protestantismo que, según Míguez Bonino, representa y constituye "la más conspicua expresión del enorme dinamismo presente en el campo religioso latinoamericano" (1996:IX), y que Clark Pinnock ha calificado como "la más poderosa llenura del Espíritu Santo en el siglo 20 y como el evento más importante del cristianismo contemporáneo" (1996:18).

I. Apuntes para entender el hecho pentecostal

En las últimas décadas, desde distintas disciplinas académicas y desde varios marcos teóricos, muchos han intentado explicar el hecho pentecostal. Los abordajes son múltiples y las vías explicativas también. Hasta la fecha, la mayoría de estas aproximaciones interpretativas han explicado el origen y la posterior expansión del movimiento pentecostal por su relación con los diversos fenómenos presentes en determinados escenarios y coyunturas históricas. Incluso aquellos que se han percatado de su naturaleza específicamente religiosa sólo han visto al movimiento pentecostal como un epifenómeno o como un resultado de las condiciones sociales y económicas predominantes.

Aunque no es muy fácil precisar cuáles son los temas comunes que están presentes en la variedad de ópticas y enfoques que hoy circulan sobre los llamados "pentecostalismos", Quentin Schultze (1994), subrayando la importancia de la cultura oral como elemento clave para comprender la dinámica interna del movimiento pentecostal, resumió en un interesante artículo el punto de vista de varios investigadores e indicó los principales factores que se han señalado para explicar su "explosivo" crecimiento numérico. Schultze menciona que se han propuesto razones antropológicas (hambre de Dios), factores espirituales (libre acción del Espíritu Santo), elementos sociológicos (refugio, seguridad, identidad, comunidad), elementos culturales (libertad de adoración y utilización de instrumentos musicales nativos) y componentes de su metodología pastoral (participación de los laicos). Veamos brevemente algunas de las explicaciones propuestas.

Vías explicativas

Teniendo en cuenta el aporte de Schultze, examinaremos ahora algunas de las muchas interpretaciones que se han ensayado para explicar el hecho

pentecostal, señalando sus aportes y observaciones más significativas. Más allá de sus coincidencias en el análisis y de sus diferencias de enfoque, estas aproximaciones reflejan como elemento común el creciente interés que existe dentro del mundo académico por conocer los factores internos y externos que puedan explicar tanto la receptividad del mensaje pentecostal en el mundo de los pobres y excluidos como su acelerado crecimiento numérico dentro de ese espacio social particular.

Uno de los estudios pioneros sobre el pentecostalismo latino-americano fue el de Christian Lalive d'Epina (1968). Hace tres décadas, este investigador argumentaba, en su conocido estudio sobre el caso chileno, que las comunidades pentecostales cumplían el papel de *refugio de las masas* dentro de una sociedad en transición. Según d'Epina, su crecimiento numérico exponencial se relacionaba estrechamente con el proceso migratorio del campo a la ciudad y la consecuente situación de anomia de los migrantes en los centros urbanos.

Años después, Walter Hollenweger (1976), considerado como uno de los más destacados estudiosos del pentecostalismo, señalaba lo siguiente respecto al aporte específico de este movimiento a la Iglesia universal:

Según mi entender, la piedad pentecostal tiene una contribución importante para la Iglesia Universal, por lo menos en dos puntos cardinales, que merecerían considerarse como una "teoría teológica" concienzuda. Estos son: la alternativa pentecostal en favor de una teoría de la acción social y en favor de un nuevo método que replazca la teologización europea y occidental (Hollenweger 1976:478).

Hollenweger, cuando explica lo que entiende por *la contribución pentecostal para una alternativa a la teologización*, puntualiza:

Pese a considerables diferencias doctrinarias, existe en el movimiento pentecostal cierto sentido de solidaridad universal. Eso significa que la "ecumenía" pentecostal no se basa en una doctrina impresa y bien definida, sino en una experiencia comunitaria y especialmente en un modo comunitario de comunicación, que supera todas las barreras de la educación, del color y de la piel, de la clase social y de la nacionalidad. Quien toma en serio esta posibilidad, descubre en ella un tipo de teologización en forma de *cultura oral*, en la que el medio de comunicación —como en los tiempos bíblicos— no es la definición sino la descripción, no la tesis sino la danza, no la enseñanza sino el canto, no el libro a estudiar sino la historia y la comparación, no la suma teológica sino el testimonio. Dudar de que una verdadera teología pueda existir en esas categorías sería como poner en tela de juicio que la Biblia es un libro teológico... *La mayoría del movimiento pentecostal pertenece a esta cultura oral y dialogal*. Desde este punto de vista, cumple una función crítica y humanizadora... (Hollenweger 1976:479, subrayado nuestro).

Además, respecto a sus consecuencias en favor de una teoría de la acción social, Hollenweger señala lo siguiente:

Sólo pocos las perciben claramente, a pesar de que sus resultados están a la vista de todos... Si un cristiano del Tercer Mundo cobra conciencia de su dignidad humana por el proceso de democratización en el servicio religioso, este hecho traerá consigo extensas consecuencias en su alfabetización, en el plano social y en el plano político. Eso es más importante que la influencia de los así llamados "grupos de presión", que muchas veces no son otra cosa que nuevas formas de la ideología extranjera, de origen burgués... (Hollenweger 1976:479-480).

Este mismo autor (1986), sugiere también que la razón del crecimiento numérico de este sector del protestantismo hay que buscarla en sus raíces negras (*black roots*), particularmente en la espiritualidad de los negros norteamericanos (*black spirituality*). Hollenweger menciona los siguientes elementos de la espiritualidad pentecostal que han contribuido para que este movimiento se expanda por todo el mundo: oralidad en la liturgia, teología y testimonio narrativo, participación máxima a todo nivel en la oración y la liturgia, inclusión de los sueños y visiones en la adoración, y una comprensión particular de la relación cuerpo-mente que se aplica al ministerio de la sanidad divina mediante la oración (1986:6). Además, según este investigador, tanto por sus características teológicas y sociales como por sus alcances geográficos y numéricos el pentecostalismo constituye un movimiento ecuménico (*ecumenical movement*) que todavía no logra verse ni proyectarse a sí mismo de esa manera (1992:8).

Para Donald Dayton, el pentecostalismo viene a ser la forma dominante de protestantismo en América Latina y representa la "tercera fuerza" (*third force*) dentro de las tradiciones cristianas (1988:400, 403). Desde su perspectiva, las explicaciones teológicas sobre el rasgo más característico de las comunidades pentecostales —la práctica de la *glosolalia*— han sido muy limitadas porque no tomaron en cuenta sus cuatro afirmaciones doctrinales distintivas: Cristo como Salvador, Sanador, Bautizador en el Espíritu Santo y Rey que viene (1991:123). Él propone estos cuatro temas como las claves para buscar las raíces teológicas del pentecostalismo (1991:17).

Norberto Saracco, por su parte, sostiene que estas cuatro afirmaciones cristológicas señaladas por Dayton constituyen la clave hermenéutica del pentecostalismo y adquieren un valor particular en el contexto de las masas desposeídas y carenciadas de América Latina (1991:IX). Según él, cuando estas cuatro afirmaciones se expresan en la himnología y en la liturgia pentecostal cumplen un papel de protesta puesto que les niegan poder y autoridad a los dioses de este siglo (1991:X). Saracco, entonces, subraya el potencial revolucionario y el papel contestatario del discurso teológico pentecostal.

David Stoll, analizando lo que él llama la *política de crecimiento numérico de los evangélicos*, considera al pentecostalismo como la base para una reforma social en América Latina (1990:314). Las razones son, particularmente, su manera efectiva de alcanzar a los pobres, su habilidad para crear estructuras estables que se van adaptando a las condiciones

sociales cambiantes y su autonomía frente a las relaciones con la sociedad y el Estado (1990:314-321).

David Martin, buscando explicar lo que él califica como una *explosión del protestantismo latinoamericano*, sostiene que la presencia pentecostal viene a ser el vínculo más próximo que las iglesias protestantes tienen con los pobres, y que los pentecostales constituyen la primera manifestación popular del protestantismo (1993:53). Desde su óptica, la propuesta pentecostal es un sistema de comunicación alrededor de la noción clave de transformación y tiene como señales distintivas la *glosolalia* y el testimonio (1993:163).

Juan Sepúlveda, teniendo en cuenta las diversas explicaciones sociológicas, psicológicas y pastorales respecto al crecimiento numérico de los pentecostales, argumenta que es necesario formular también las razones teológicas si se quiere comprender apropiadamente porqué éstos tienen tanto éxito entre los sectores populares (1994:72). Sin restar importancia a los factores externos, este autor cree que la clave del crecimiento numérico pentecostal tiene que ser buscada en el pentecostalismo en sí mismo y en el mensaje de salvación que éste anuncia (1994:73). Sepúlveda afirma que el mensaje de salvación que el movimiento pentecostal anuncia tiene las siguientes notas distintivas: a) más que una nueva doctrina, ofrece una nueva experiencia con Dios, un encuentro directo con Dios, sin ninguna mediación; b) en la experiencia pentecostal este encuentro con Dios es intenso, es decir, por medio del Espíritu Dios invade la vida del creyente; c) la experiencia pentecostal no ocurre en la soledad sino, por el contrario, dentro de una comunidad aceptante; d) la experiencia con Dios que el pentecostalismo proclama es anunciada en el "lenguaje del pueblo" (1992:100-104; 1994:72-73).

Samuel Escobar, analizando la presencia protestante en América Latina, puntualiza que si se tienen en cuenta su composición social y su estilo de trabajo se puede describir al movimiento pentecostal como *protestantismo popular* (1994a:16). Y propone que éste debe ser visto como un movimiento religioso, un movimiento popular, un movimiento que crea comunidad y que moviliza a las personas para la misión (1994b:27-29; 1994c:130-134).

Everett Wilson, evaluando la dinámica del pentecostalismo, concluye que este sector religioso representa un verdadero movimiento popular que tiene un gran potencial para cambiar el futuro de América Latina (1994:90). Según Wilson, este potencial no se reduce solamente al cambio individual de las personas o se expresa únicamente en términos de religión personal, sino también afecta las dimensiones social y política del presente histórico (1994:90).

Según Míguez Bonino, este sector del protestantismo ha llegado a ser un factor social muy significativo por su peso numérico y por su dinamismo (1996:XI). Cuando analiza lo que denomina y caracteriza como el *rostro pentecostal* del protestantismo latinoamericano, afirma:

Precisamente porque el pentecostalismo es cuantitativamente la manifestación más significativa y cualitativamente la expresión más

vigoroza del protestantismo latinoamericano, su futuro es decisivo no solamente para el protestantismo en su conjunto sino para todo el campo religioso y su proyección social (Míguez Bonino 1995:75).

Para Míguez Bonino, esta ubicación privilegiada del pentecostalismo dentro del escenario religioso latinoamericano exigiría ciertos cambios en su horizonte teológico y en su práctica social:

... muchos han advertido que el ropaje teológico que el pentecostalismo latinoamericano ha heredado es demasiado estrecho para abrigar su experiencia o para permitirle la expresión libre de su vigor. Se trata, pues, de que desde esa misma experiencia se libere de las distorsiones y halle un lenguaje teológico que le sirva para explorar la riqueza de la experiencia del Espíritu y para superar así las contradicciones que a menudo se advierten entre su experiencia religiosa, su vigor eclesial, su conciencia de solidaridad y su pertenencia popular, por un lado, y el lenguaje y marco teológico en que pretende encuadrarlas y expresarlas, por otro (Míguez 1995:75-76).

Finalmente, Jean-Pierre Bastian (1997), describiendo sociológica-mente lo que él llama la mutación religiosa de América Latina, proceso que según este investigador está generando cambios sustantivos en el mapa religioso, considera que

los pentecostalismos constituyen fundamentalmente una religión de pobres, surgida de la cultura de la pobreza. Se trata de una movilización religiosa lograda por figuras carismáticas, las cuales inician sus movimientos en las calles de las ciudades. Tras la movilización del pobre, los pentecostalismos ofrecen un tipo de organización y un lenguaje a los que carecen de lenguaje y no encuentran una respuesta adecuada en la religiosidad popular católica (Bastian 1997:139-140).

Más específicamente, tratando de elaborar *una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, postula que la adhesión de los pobres suburbanos a los movimientos pentecostales se explica por la situación de anomia en la que éstos se encuentran (1997:140). Según él,

la secta pentecostal es, a la par que una forma de organización, un lenguaje. Es el lenguaje de los pobres: ecléctico, quebrado, sincrético... El pentecostalismo como religión del pobre es una expresión de una conciencia fragmentada que busca encontrar sentido a la marginación en la que se halla. Cuatro rasgos constituyen este lenguaje...: una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística (Bastian 1997:143).

A la luz de toda la discusión previa, queda claro que los abordajes sobre el hecho pentecostal son muy variados y las vías interpretativas múltiples. De hecho, hay varias formas de explicar esta variedad de puntos de vista y matices interpretativos acerca del movimiento pentecostal. Las siguientes

observaciones son un intento de explicar la variedad de enfoques y dar una respuesta a las cuestiones críticas.

Observaciones críticas

1. Si bien el uso del instrumental de la sociología o antropología, con sus metodologías como la observación participante y las notas de campo, son muy útiles para la investigación de los fenómenos sociales, se debe reconocer, sin embargo, que todas estas herramientas o instrumentos tienen sus limitaciones cuando se intenta interpretar "científicamente" al movimiento pentecostal y se cree que ésta es la única manera válida de interpretarlo. Más aún, debe quedar claro que no se puede pretender explicar con "objetividad" y certeza absoluta ni el fuero interno de los fieles pentecostales ni el poder (*dynamis*) que alimenta, nutre y cataliza su vida comunitaria y su propuesta misionera.

2. La mayoría de los investigadores que no comparten ni el mensaje ni el *ethos* pentecostal pierden un valioso elemento de análisis cuando dejan de lado la naturaleza y el carácter religioso específico de este sujeto colectivo, y relacionan casi de manera directa el surgimiento y la posterior expansión del movimiento pentecostal con determinados factores sociales, económicos y culturales del entorno histórico. Dicho de otra manera, no se puede conocer apropiadamente a la comunidad pentecostal si solamente se la considera o se la ve como una resultante de ciertas condiciones históricas tales como la ruptura de la sociedad tradicional o las privaciones económicas de los pobres.

3. Por otra parte, cuando se asume que hechos individuales o sociales como los cambios de lealtad religiosa o los cambios de mentalidad son susceptibles de explicarse en términos de simples respuestas humanas a situaciones personales o colectivas críticas, no se está dando suficiente valor a la acción de Dios en la historia. Es decir, la dimensión religiosa de la realidad histórica no se explica exclusivamente por medio de modelos teóricos o aparatos conceptuales que pretenden reducir esta realidad a lo tangible, lo material y lo objetivo.

4. Cuando se ve al pentecostalismo únicamente como un actor colectivo que funciona como una comunidad de refugio para los excluidos, o como un movimiento popular que surge del mundo de los pobres y comparte sus rasgos sociológicos, se pierde de vista el hecho de que la comunidad pentecostal constituye también un sujeto social colectivo que tiene una especificidad religiosa. Y no se debe olvidar que esa especificidad religiosa incluye una propuesta teológica particular, una práctica comunitaria concreta y un programa social que se expresa y canaliza tanto en su discurso teológico como en su estilo de vida. Dicho de otra manera: más que religión de los pobres o lugar de refugio para los excluidos, las comunidades pentecostales localizadas mayormente en zonas de miseria y carencias materiales son espacios sociales alternativos de recuperación de la dignidad humana. En ellos, además de una democratización de la palabra y una recuperación de la ciudadanía, germinan nuevas formas de comunicación y una propuesta

teológica "informal" que tiene como centro de su discurso oral la afirmación de la dignidad humana como un don de Dios.

5. Es cierto que la oralidad y la narrativa son rasgos característicos de la vivencia pentecostal. De hecho, cualquiera que participa en un culto pentecostal podrá ver que la liturgia, la predicación, el testimonio, la práctica de los carismas y la intensidad de la relación personal entre los fieles incluyen estos dos elementos o rasgos. Como muchos han señalado, existe en la práctica pentecostal una teología narrativa o una teología implícita que forma e informa la vida personal y colectiva de los miembros de estas iglesias. Esta teología un tanto "informal" (puesto que no se adecúa a las maneras tradicionales de formular las propuestas teológicas, es decir, en términos de una doctrina o dogma) refleja, tanto en su lenguaje como en su contenido, la forma de comunicación habitual o característica de los sectores populares y proporciona —por medio de este lenguaje oral— respuestas concretas para las expectativas de los sectores sociales en los cuales el movimiento pentecostal encontró una tierra fértil para asentarse. Sin embargo, cuando se le pide a un creyente pentecostal que escriba su teología para así "legitimar" su presencia en el mundo académico, o para poder "dialogar" con otros sectores religiosos, se da la impresión de que la única manera válida de hacer teología es explicitando conceptual o racionalmente aquellas convicciones implícitas dentro de un sujeto religioso colectivo como la comunidad pentecostal, donde lo oral y narrativo tiene predominio sobre lo conceptual y dogmático.

6. Desde mi punto de vista, las mejores vías para captar la riqueza teológica de la propuesta pentecostal, más allá de los esfuerzos loables y valiosos de un sector pentecostal "articulado y pensante", o de ciertos "intelectuales orgánicos" vinculados al universo pentecostal, son los testimonios y las historias de vida de los fieles, como también la liturgia y los cantos que son el corazón de su vivencia. Dos ejemplos particulares son bastante ilustrativos de lo que estamos diciendo. Uno de ellos es el testimonio de una pastora pentecostal cuya iglesia tiene un proyecto de servicio social orientado a atender las necesidades básicas de alimentación, salud y educación de niños que provienen de familias muy pobres. Desde su perspectiva,

la iglesia debe preocuparse por los problemas de la comunidad pues es parte de ella, ya que los hermanos y hermanas [de la iglesia], tienen las mismas preocupaciones materiales y los mismos problemas sociales que sus vecinos que no son evangélicos (Entrevista a Marleni el 7 de octubre de 1998).

Para ella,

la misión tiene que ver con la ayuda a los pobres para que ellos vean el amor del Señor. Debemos predicar un evangelio completo, es decir, debemos hablar y hacer, porque el amor se expresa en el dar. Debemos dar nuestra vida por amor a los demás como una forma de servicio a

Dios... Sería un desequilibrio en nuestra misión no ver el área social (Entrevista a Marleni el 7 de Octubre de 1998).

El testimonio de esta pastora ilustra ampliamente la riqueza de la vivencia pentecostal. Ella no es una académica ni una teóloga profesional. Tampoco tiene un lenguaje articulado en forma de claves y códigos que sólo un grupo de iniciados en cuestiones teológicas o un especialista en asuntos religiosos pueden entender. En otras palabras, su percepción teológica acerca de la misión de la Iglesia no está escrita en un discurso o contenida en un documento sino que forma parte de su historia de vida y de su manera de vivir cotidianamente la fe en Dios.

Sin embargo, la teología implícita de los fieles pentecostales no se expresa únicamente en el testimonio o en la narración de sus experiencias, sino también en el canto. Éste traduce las convicciones íntimas de quienes fueron encontrados por Dios en un momento crítico de su historia personal y ahora lo adoran por haber sido salvados de una vida sin sentido y sin valor. Ahora ellos ya no son "cualquierita", sino seres humanos con dignidad y derechos, personas que han pasado de una situación de exclusión a ser ciudadanos, y que han encontrado en una iglesia local el espacio social en el cual pueden canalizar todo su potencial humano. Las siguientes canciones que entonan las iglesias evangélicas, entre ellas las iglesias pentecostales de la zona central de nuestro país, reflejan muy bien este hecho:

¡Oh cuanto me alegro que soy del Señor!
Leyendo la Biblia comprendo su amor,
Todos mis pecados Cristo perdonó,
Morada en el cielo él me preparó.

Alabemos y cantemos a Cristo Jesús
Porque ha derramado su sangre en la cruz.
Líbrame, Señor, de la tentación,
Contigo estaré por la eternidad.

En estas dos canciones con ritmo de huayno están expresados, por un lado, los fundamentos de su fe, y por otro, la comprensión pentecostal de la vida cristiana. La teología que subyace en estas canciones que también son expresiones de fe, si se lee con cuidado, contiene las afirmaciones básicas de la fe evangélica. Y de manera particular, elementos de una soteriología y escatología de raíz evangélica.

Los elementos comunes

A pesar de las observaciones críticas, cada uno de los enfoques interpretativos que hemos visto tiene cierto valor para el presente estudio de caso, pues cada uno perfila los rasgos que dan forma al "rostro" de las comunidades pentecostales y pone de manifiesto cuáles son los elementos

comunes que las identifican y caracterizan. En conjunto, todos estos enfoques y puntos de vista permiten presentar un cuadro aproximado de su vivencia religiosa y de las consecuencias sociales y políticas que se derivan de su práctica misionera.

Particularmente, la relevancia de la discusión previa tiene como punto de apoyo el hecho de que permite situar el análisis de la problemática interna de la Iglesia de Dios del Perú dentro de un marco de referencia mucho más amplio que ayuda a comprender sus énfasis denominacionales característicos. Es decir, ubica este caso singular dentro de la plataforma teológica y la dinámica misionera común a toda la familia pentecostal.

En suma, la Iglesia de Dios, por la especificidad de su composición social (tiene iglesias locales conformadas mayormente por campesinos y personas provenientes de los sectores urbanos pobres) y por su orientación misionera (tiene como foco central las zonas rurales y los barrios marginales) reúne en su estilo de predicación y enseñanza como también en su liturgia y expresiones de amor al prójimo varias de las características señaladas para explicar la dinámica del movimiento pentecostal. Esta denominación, como parte de la familia pentecostal, reconoce que la fuente de su vigor y dinamismo misionero está en la presencia del Espíritu Santo en la vida de cada creyente que es llamado por Dios para testificar que Cristo salva, sana, bautiza con poder, libera de toda opresión y viene de nuevo con poder y gloria.

II. La Iglesia de Dios (Cleveland)

Precisión del foco de estudio

Teniendo en cuenta la serie de observaciones que ya hemos hecho sobre el sector más dinámico del protestantismo latinoamericano, este trabajo se limitará al análisis de los factores internos que expliquen porqué la Iglesia de Dios del Perú, una de las denominaciones más antiguas y representativas del pentecostalismo histórico, no se ha desarrollado organizacionalmente ni se ha expandido numéricamente en el Perú en la misma medida que otras iglesias afines a su línea teológica, como la Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera, las Asambleas de Dios, la Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú o el Movimiento Evangelístico Misionero. A diferencia de la Iglesia de Dios del Perú, estas cuatro denominaciones de la familia pentecostal tienen un crecimiento numérico muy respetable, no dependen directamente de misiones extranjeras y nombran nacionalmente a sus autoridades eclesiásticas.

Los dos factores que se tienen que considerar para el análisis crítico de la problemática actual de la Iglesia de Dios son, por un lado, algunos hechos particulares de su historia, por otro, la forma de gobierno que la caracteriza.

En este marco, hay dos hechos clave para entender porqué se dan cada cierto tiempo tensiones internas en el liderazgo nacional, a saber, la forma centralizada de gobierno y su "modelo" de crecimiento numérico basado principalmente (por lo menos hasta hace algunos años) en la afiliación de grupos pentecostales independientes. El análisis de estos factores indica el punto de partida de este estudio. Dicho de otra manera, se trata de buscar en el origen y en la forma de gobierno de esta denominación, desde su inicio a mediados de la década de 1940,ⁱ las causas principales de las tensiones internas (lucha por el poder) que han caracterizado su proceso histórico.

Las tensiones internas se explican mejor si se tienen en cuenta dos hechos específicos de su historia. En primer lugar, que un porcentaje apreciable de sus líderes nacionales y regionales, mayormente los de la primera y la segunda generación vinculados a la fundación y a los primeros años de su expansión, tenían un trasfondo teológico y una práctica pastoral distintas a la herencia denominacional y al *ethos* particular de la Iglesia de Dios. Estos líderes y pastores provenían principalmente de grupos independientes o de congregaciones vinculadas a otras denominaciones pentecostales como la Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera. En segundo lugar, la forma de gobierno de la Iglesia de Dios, con su tendencia a concentrar el poder en manos de un solo individuo o de un círculo muy reducido de personas, casi siempre generó una mentalidad y una práctica autoritaria en buena parte de los miembros del clero. Este hecho explica porqué la participación de los miembros de las iglesias comúnmente llamados "laicos" fue nula o muy limitada en los espacios donde se tomaban las principales decisiones sobre la vida y misión de la denominación.

Identidad teológica y notas clave de su historia

La iglesia de Dios, conocida también en otros países como la Iglesia de Dios del Evangelio Completo o como la Iglesia de Dios *Mission Board*, está considerada como uno de los primeros grupos que experimentó el bautismo en el Espíritu Santo con la evidencia inicial de la *glosolalia*. Mucho antes que los sucesos de la calle Azuza (1906), tomados comúnmente como punto de partida del movimiento pentecostal mundial, la iglesia de Dios tiene su punto de referencia o fecha clave en el año 1896. En ese año, según el registro histórico de esta denominación, ocurrió un avivamiento con el distintivo de la *glosolalia* en el Condado de Cherokee, una de las regiones de Carolina del Norte (Conn 1955: XXIII). La iglesia de Dios, tomando como base esta experiencia singular, se presenta a sí misma como la denominación pentecostal más antigua del mundo (Conn 1955:XXI; Conn 1995:XXXII, McClung 1986:137)). Esta denominación, si bien se define como parte de la familia pentecostal, reconoce también que sus raíces se remontan al movimiento de santidad del siglo 19, y explica así su afinidad teológica con la corriente wesleyana:

Su existencia data desde 1886 cuando comenzó como un grupo separatista de santidad. Esta primacía de la Iglesia de Dios entre los cuerpos pentecostales revela que no se originó como un grupo pentecostal... Durante los primeros diez años de su existencia sólo fue uno de entre los muchos grupos de santidad que comenzaron a aparecer. El bautismo del Espíritu Santo, con su distintivo de la glosalalia (hablar en otras lenguas), apareció regionalmente después de una década [1896]... (Conn 1955:XXI-XXII).

Esta denominación pentecostal surgió entre sectores campesinos blancos y pobres de las montañas del este de Tennessee (USA) en 1886, inicialmente con el nombre de Unión Cristiana (*Christian Union*). Años después (1902) se cambió ese nombre por Iglesia de la Santidad (*Holiness Church*) para finalmente (1907) adoptar el nombre de Iglesia de Dios (*Church of God*). Como se ha señalado, la Iglesia de Dios se caracterizó desde sus orígenes por tener entre sus miembros a personas (varones y mujeres) provenientes de los estratos sociales y económicos más bajos. Al respecto, Mickey Crews ha señalado lo siguiente:

La mayoría de los miembros de la Iglesia de Dios provenían del estrato más bajo de la sociedad y eran predominantemente campesinos. Las necesidades económicas forzaron a estas personas a juntarse a la iglesia en busca de una experiencia trascendente, pero no sólo esto determinó que ellos se hicieran miembros de esta secta. Nettie Bryant, uno de los primeros miembros recuerda esto: "la mayoría de las personas eran agricultores. Nadie vivía en la ciudad." La Iglesia de Dios hunde sus raíces en la región menos poblada del este de Tennessee y el oeste de Carolina del Norte. Debido a su aislamiento geográfico, los miembros de la Iglesia de Dios tendieron a vivir lejos de la corriente social y económica predominante (Crews 1991:3).

Según Crews, la Iglesia de Dios surgió en un contexto de luchas sociales y en un clima de reivindicaciones campesinas al este del Estado de Tennessee y al oeste del Estado de Carolina del Norte (Estados sureños ubicados en la región de los Montes Apalaches). Dentro de esa realidad histórica, los campesinos buscaban salidas para la situación crítica en la cual vivían, debido a que el proceso de industrialización estaba desplazando, poco a poco, a las comunidades agrícolas del lugar de predominio que hasta ese momento habían tenido en la vida social y política de esa región. Crews señala que la Iglesia de Dios junto con La Liga Campesina (*The Farmers' Alliance*) fueron dos de los movimientos populistas que surgieron como alternativas ideológicas por medio de las cuales los campesinos interpretaron el mundo en el cual estaban viviendo. De acuerdo con este autor,

el populismo ofreció a sus adherentes una alternativa ideológica por la cual ellos podían interpretar al cambiante y caótico mundo. El populismo utilizó esta nueva ideología para crear una hermandad cooperativa... El mismo fenómeno ocurrió en la Iglesia de Dios... (Crews 1991:6).

El señala también que los primeros miembros de esta denominación provenían mayormente de las iglesias bautista y metodista (1991:5). Según Crews,

los miembros de la Iglesia de Dios estaban convencidos de que todos los creyentes eran iguales a los ojos de Dios. Y que todos tenían también la misma oportunidad de progreso personal. De muchas maneras, esto les dio un sentido de valor personal y de autoestima que no habían tenido antes (Crews 1991:8).

Este autor menciona que la primera generación de pastores y miembros de la Iglesia de Dios fueron granjeros, trabajadores del ferrocarril y obreros de los aserraderos, y que todos ellos pasaban penurias económicas igual que la mayoría de sus vecinos (1991:3-4). Indica, además, que los primeros pastores de esta denominación pentecostal fueron bivocacionales, es decir, trabajaban de día y predicaban los domingos por las noches, puesto que los miembros de las iglesias no tenían suficiente dinero para pagarles un salario adecuado (1991:4).

Sin embargo, la composición social de su feligresía no es considerada como la característica principal o el rasgo distintivo de la Iglesia de Dios. Esto explica porqué las historias que se han escrito sobre esta denominación pentecostal no toman en cuenta lo que Crews denomina su *origen social*, es decir, no relacionan esta historia con el contexto social y político del cual emergió la Iglesia de Dios como uno de los grupos de santidad. En efecto, en estas historias se mencionan la situación religiosa de la región en la que surgió la Iglesia de Dios y los problemas teológicos de las grandes denominaciones históricas, pero no se dice nada sobre los otros factores que intervinieron, particularmente su origen social. Este es el caso de los libros escritos por Charles Conn (1955, 1959, 1995), uno de los líderes más representativos de la iglesia de Dios, y reconocido como su historiador oficial.

La Iglesia de Dios, considerada por algunas personas como una denominación fundamentalista (Hollenweger 1976:112; Cook 1985:109; Waldrop 1985:32) y caracterizada también por tener un marcado rigorismo ético (Hollenweger 1976:111), reconoce más bien que su rasgo o marca distintiva es el *hablar en otras lenguas como la evidencia inicial, externa y física del bautismo en el Espíritu Santo* (Hughes 1970:31). Dicho de otra manera:

La *originalidad* de la Iglesia de Dios se encuentra en el punto de vista Apostólico del Pentecostés, y en el énfasis vital sobre la santidad de corazón y de obras... (Slay 1969:10, subrayado nuestro).

En la siguiente cita se subraya, junto al punto de vista pentecostal sobre el bautismo en el Espíritu Santo, el énfasis en la santidad como norma de vida como otro de los distintivos doctrinales clave de la Iglesia de Dios:

La Iglesia de Dios cree en la santidad. Creemos firmemente que la santidad es alcanzable... Es en este área que la Iglesia de Dios establece *su singularidad* y se siente segura en asumir que Dios la ha levantado para enseñar a todos los hombres que pueden ser santos y poseer el poder apostólico... (Slay 1969:71, 73, subrayado nuestro).

En el libro que resume las enseñanzas, gobierno y disciplina de la Iglesia de Dios se precisa lo siguiente sobre este mismo punto:

Los cimientos de la Iglesia de Dios descansan sobre los principios de la santidad bíblica. Aun antes de que experimentara el derramamiento del Espíritu Santo, sus raíces estaban conectadas con el avivamiento de santidad del siglo pasado. La iglesia fue y sigue siendo una iglesia de santidad, tanto en nombre como en práctica (Iglesia de Dios 1995a:29).

Según Hollenweger, la Iglesia de Dios, a diferencia de otras denominaciones pentecostales que sólo admiten una santificación en dos etapas, cree y preconiza que la misma se da en tres etapas, a saber, conversión, santificación y bautismo del Espíritu Santo con *glosolalia* (1976:107).

Las otras dos notas características de la Iglesia de Dios que la distinguen de otras comunidades pentecostales son su forma centralizada de gobierno y la práctica del lavatorio de pies. En cuanto a la forma centralizada de gobierno, vertical y jerárquica, Hughes afirma lo siguiente:

La Iglesia de Dios no ha adoptado... [las] formas... [de gobierno episcopal, presbiteriana o congregacional]; sino que se podría interpretar como dentro de una combinación entre la forma episcopal y la congregacional. Debe señalarse, sin embargo, que ciertos aspectos de las tres formas están incorporadas en el sistema de gobierno de la Iglesia de Dios... La Iglesia cree que las Escrituras dan base para *una autoridad centralizada* que tiene jurisdicción sobre el grupo de iglesias. Sin embargo, cada iglesia es administrativamente independiente, dentro de los confines de ciertas limitaciones... La iglesia local tiene la oportunidad de expresar su preferencia por su pastor, al supervisor, seleccionando a los oficiales locales, formando diversos comités, desarrollando un programa de expansión bajo la supervisión del pastor... (Hughes 1970:87, 89, subrayado nuestro).

Esta forma de gobierno centralizada casi siempre se traduce y funciona en la vida práctica como un gobierno episcopal bastante vertical. Además, en una de las secciones del libro que resume las enseñanzas, gobierno y disciplina de la Iglesia de Dios se precisa que esta forma centralizada de gobierno es, por definición legal, "jerárquica" (Iglesia de Dios 1995a:130, 153). Esta concentración de la responsabilidad y autoridad eclesiástica en una sola persona (superintendente, supervisor o pastor local) o en un grupo de personas (líderes nacionales o territoriales) con mucha frecuencia ha servido

como un instrumento de presión y como excusa "legal" para legitimar prácticas autoritarias, las mismas que se reproducen en casi todos los niveles de la estructura denominacional.ⁱⁱ

Las características o notas distintivas arriba señaladas identifican a las congregaciones afiliadas a la Iglesia de Dios (Cleveland) en cualquier lugar del mundo. Particularmente, los rasgos que definen su identidad teológica y su *ethos* son aquellos que son distintivos de las denominaciones vinculadas al pentecostalismo histórico, como la creencia en el Bautismo del Espíritu Santo con glosolalia y el énfasis en la santidad como norma de vida. Sin embargo, a pesar de que esta denominación pentecostal tiene más de 100 años de historia, hasta el día de hoy la mayor parte de las iglesias nacionales fuera de los Estados Unidos es considerada todavía como "campo misionero" y tiene fuertes lazos de dependencia administrativa, teológica, educativa y financiera con la sede central. ¿Qué consecuencias tiene esta dependencia para la vida y misión de las iglesias nacionales en América Latina y, particularmente, para la Iglesia de Dios del Perú? Las líneas que siguen intentan responder a esta pregunta crucial.

Su presencia en el escenario religioso peruano

La Iglesia de Dios (Cleveland) se estableció en el Perú a mediados de la década de 1940. En 1947, dos años después de los primeros contactos que hiciera Vessie D. Hargrave en 1945, se recibió como los primeros miembros de esta denominación a creyentes y pastores vinculados a otros grupos pentecostales en formación, como la Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera (conocida en esos años como la Avanzada Pentecostal). En 1948 se estableció la primera congregación en Lince (Lima), dentro de la cual participaban personas que habían pertenecido a las Asambleas de Dios y a la Iglesia Pentecostal Misionera. A partir de esa fecha, la Iglesia de Dios se fue expandiendo por diversos lugares, principalmente por la región de Ancash, más por la afiliación de grupos independientes o sectores que se habían separado de otros grupos pentecostales que por un trabajo misionero diseñado intencionalmente por la propia denominación.ⁱⁱⁱ

La historia de la Iglesia de Dios del Perú, desde sus orígenes hasta el presente, ha sido dividida en cinco momentos o etapas (Fonseca 1997a): período precursor (1945-1953), formación y consolidación de las bases (1954-1967), conflictos y crecimiento (1968-1980), entre la crisis y la apertura (1981-1990) y hacia un nuevo milenio (1991-). Cada una de estas etapas se conecta con factores internos o externos que fueron perfilando su presencia misionera en el escenario evangélico nacional. Para algunos investigadores el fundador de la Iglesia de Dios del Perú fue Vessie D. Hargrave (Conn 1955:291; Alvarez y Alvarez 1986:59; Malpartida 1988:51). Pero si se tiene en cuenta la manera en que se inició esta iglesia, contactos con pastores independientes o grupos pentecostales en formación, el argumento de Fonseca parece ser el más apropiado:

... [La Iglesia de Dios del Perú] es el resultado de la conjunción de esfuerzos entre la misión norteamericana y los grupos nacionales... sería

algo injusto atribuir a una sola persona el mérito de fundar [la Iglesia de Dios del Perú]... (Fonseca 1997a:3).

Los llamados grupos nacionales, como se ha mencionado en otro momento, no fueron resultado del trabajo misionero propio de la Iglesia de Dios, sino más bien grupos formados previamente y que estaban vinculados a otros sectores del movimiento pentecostal nacional. Dicho de otra manera, desde sus inicios la Iglesia de Dios del Perú tuvo un problema de identidad, ya que nació como una denominación que cobijaba en su seno a creyentes de distinto trasfondo eclesiástico; todo esto en un clima de tensiones dentro del joven movimiento pentecostal peruano, hecho que afectó su posterior desarrollo histórico. Incluso Arturo Erickson, uno de los misioneros extranjeros que colaboró para que esta denominación se expandiera en los primeros años, nombrado como Supervisor de la Iglesia de Dios del Perú en 1949, había sido en los años previos miembro de las Asambleas de Dios y uno de los primeros misioneros pentecostales norteamericanos que vino al país (1928-1944).^{iv}

Durante la gestión de Erickson (1949-1953), congregaciones independientes como la de Corpanquí (Ancash) se afiliaron a la Iglesia de Dios. Y en los años siguientes, durante otras gestiones administrativas, varias iglesias locales o grupos de iglesias independientes se fueron afiliando a la Iglesia de Dios (Supe, Barranca, Chimbote, Trujillo, Villa de Pasco, Chicrín, Atacocha, Pucurhuay, Tingo María, Huánuco, Cerro de Pasco, entre otras). Estas congregaciones, que tenían un trasfondo eclesiástico un tanto distinto al de la Iglesia de Dios, traían consigo una historia particular, una serie de prácticas y un liderazgo propio que buscaba legitimarse dentro de una denominación en proceso de formación, como era el caso de la Iglesia de Dios del Perú en las dos primeras décadas de su presencia misionera en el territorio nacional. La historia posterior a la incorporación de estos grupos a la Iglesia de Dios nos enseña que varios de los líderes de estas congregaciones pentecostales independientes aceptaron formalmente la forma de gobierno, las bases doctrinales y las enseñanzas prácticas de su nuevo grupo de referencia, pero no abandonaron necesariamente ciertos aspectos de su trasfondo teológico ni el estilo de liderazgo que los caracterizaba. Incluso, en determinados casos extremaron el rigorismo ético y utilizaron la forma centralizada de gobierno como vehículo legal para convertirse en una suerte de "caudillos".^v

La incorporación de creyentes provenientes de otras iglesias evangélicas, pentecostales y no pentecostales, se produjo también en el proceso de formación de las primeras iglesias locales que esta denominación estableció en la ciudad de Lima. Así, desde la iglesia inicial en Lince (1948) hasta la formación de congregaciones consideradas representativas como las de San Martín de Porras (1957) y Villa María del Triunfo (1962) se nota entre los fundadores y los primeros miembros a personas vinculadas previamente a otras iglesias de la familia evangélica.^{vi}

Este breve resumen de su identidad teológica y de su proceso histórico ayuda a identificar dos de los principales factores que explican la problemática actual y las tensiones internas de la Iglesia de Dios.

En primer lugar, la existencia de una administración eclesiástica centralizada que tiene fuertes lazos de dependencia con la sede central en Cleveland, Estados Unidos. Este es un factor que no permite el desarrollo autónomo de la iglesia nacional ni la formación de un liderazgo capaz de contextualizar adecuadamente el discurso teológico y los aspectos liberadores de la propuesta pentecostal. Esto explica porqué difícilmente la iglesia nacional toma decisiones independientes desde su propia realidad eclesiástica y contexto socio-histórico. Parte del problema que conlleva mantener una forma centralizada de gobierno está en el hecho de que el liderazgo peruano no tiene la decisión final respecto al nombramiento de su más alta autoridad nacional o líder representativo (Supervisor), ya que la decisión final la toma la "iglesia madre" en el extranjero, muchas veces sin tener en cuenta la opinión de los pastores nacionales. De esta forma centralizada de gobierno se derivan también prácticas autoritarias que no permiten una participación activa de los representantes "laicos" de las congregaciones locales en los niveles de decisión más importantes de la iglesia nacional.

El segundo factor explicativo de las tensiones internas y problemas actuales de la Iglesia de Dios es la presencia de un "modelo" de crecimiento que se basa en la afiliación de grupos independientes o de iglesias que se habían separado de otras denominaciones, y no en un trabajo de expansión misionera propio. Las tensiones periódicas dentro del cuerpo de pastores — lucha por el control de la iglesia o por una "cuota de poder" para determinado grupo— se explican por este segundo factor.

Análisis de dos factores

Ya se ha señalado que la forma centralizada de gobierno se traduce en una dependencia teológica, administrativa y financiera que limita el desarrollo de una pastoral más contextual y de un liderazgo más abierto a los cambios sociales. De esta manera, los planes de estudio de los centros de formación teológica de todos los niveles y el diseño del trabajo misionero nacional se basan principalmente en los lineamientos aprobados por la Asamblea General que cada dos años se realiza en algún lugar de los Estados Unidos. Estos lineamientos responden más a las preocupaciones y necesidades de las iglesias dentro del contexto norteamericano y, por lo tanto, tienen poca referencia a la realidad social, política, económica y religiosa de las iglesias nacionales de los otros países en los cuales la Iglesia de Dios también está presente.^{vii}

En muchos casos, esta forma de gobierno que privilegia la autoridad de los líderes internacionales o nacionales (desde una estructura jerárquica muy vertical) convierte a los miembros de las iglesias locales en simples "receptores", "trasmisores" y "continuadores" de tradiciones y costumbres que son internalizadas paulatinamente, casi sin ningún filtro, y tienen que

cumplirse sin "dudas ni murmuraciones" en todos los niveles de la iglesia. Dentro de este contexto, se explica porqué muchos pastores locales se convierten con suma facilidad en personas que determinan y trazan los límites del comportamiento personal y colectivo de los miembros de sus iglesias, es decir, en una suerte de codificadores e inspectores de la conducta privada y pública de los fieles. En palabras de Gondim, para el caso del pentecostalismo en general,

la visión de poder en el universo pentecostal fue también influenciada por la forma de gobierno centralizada que adoptó... La dependencia de los líderes como auténticos caudillos de la fe produjo dos efectos. Primero, en los creyentes, que semejante al fenómeno de los esclavos, desarrollaron una dependencia tan profunda por su señor, que pasaron a admirarlo por su tiranía y no osaron nunca confrontarlo... En segundo lugar, los líderes pasaron a actuar no sólo como codificadores, sino también como inspectores del comportamiento cristiano. En el pentecostalismo son ellos los que determinan lo que es pecado y lo que no es pecado, legislando desde la indumentaria femenina hasta el ocio (Gondim 1993:176, subrayado nuestro).

Esta forma centralizada de gobierno, que concede tanta autoridad a una sola persona o grupo de personas, explica también porqué los pastores aspiran a los cargos de mayor jerarquía e influencia (Supervisor Nacional y Director Nacional de Educación). Estos puestos, que los vinculan directamente con las autoridades eclesiásticas de mayor rango en el extranjero, les permiten obtener adicionalmente una amplia capacidad de ejercer dominio y autoridad sobre las personas y les otorgan más beneficios materiales. Precisamente, la historia de las tensiones internas en el liderazgo a lo largo de las dos últimas décadas estuvo casi siempre relacionada con esta búsqueda de legitimación y presentación de sí mismos como los nexos más "fieles" y "confiables" entre la iglesia nacional y su matriz en el extranjero. Incluso, en ciertos casos, esta actitud de dependencia administrativa y financiera generó una sumisión absoluta a la voluntad y a las decisiones unilaterales de las autoridades de mayor rango que, por lo general, tienen muy poco conocimiento de la realidad interna de la iglesia nacional.

Las tensiones internas (la lucha por una "cuota de poder") entre pastores con diferentes historias personales y aspiraciones a ocupar los puestos clave dentro de la denominación conspiraron para que la Iglesia de Dios del Perú no se expandiera en la misma medida que los otros grupos pentecostales. De esta manera, los pocos planes misioneros auspiciados por la oficina nacional (Arequipa, Huancayo, Ica, Chiclayo, Magdalena) o el Instituto Bíblico Gamaliel (Jerusalén, Ancón, Zapallal), fueron mayormente respuestas coyunturales a la urgencia de crecer numéricamente por dos razones estratégicas específicas que preocupaban a las autoridades de la iglesia nacional. La primera, para ampliar su presencia misionera en el escenario evangélico local, dentro de un clima religioso "competitivo" donde el éxito de una denominación evangélica, fuera pentecostal o no, se medía (como también hoy) por la capacidad de

captar mayor número de nuevos convertidos y por la capacidad de "plantar" nuevas iglesias locales. La segunda razón estratégica era garantizar (legitimar) y justificar la continuidad de los líderes nacionales más visibles (Supervisor Nacional y Director Nacional de Educación) en los puestos eclesiásticos para los cuales fueron nombrados por las autoridades denominacionales en el extranjero. Estos líderes, por regla general, deben enviar a sus superiores en el extranjero informes periódicos cuyo elemento clave es la presentación de datos y cuadros estadísticos que den cuenta del "éxito" de su gestión.

Sin embargo, la Iglesia de Dios creció también por el trabajo misionero sacrificado de nuevos creyentes que volviendo a sus lugares de origen comenzaban nuevas congregaciones, como el caso de Clodoaldo Borges en Pucallpa. Y creció también numéricamente por el compromiso misionero de pastores laicos como Regimio Castañeda, Juan Barrera y Miguel López en la zona de Ancash, Juan Urbano y Florencio Changa en el norte Chico (Supe, Barranca, Pativilca) y Teófilo Trocones en la zona norte de Lima. Estos misioneros nacionales, con sus limitados recursos económicos y sin tener una educación teológica "formal", dentro de un clima de relativa tolerancia religiosa, hicieron posible que el mensaje pentecostal se difundiera por la sierra del país y por los nuevos asentamientos humanos que el proceso migratorio del campo a la ciudad fue formando alrededor de centros urbanos como Lima y Chimbote.

Hoy en día, a pesar de los cambios internos ocurridos en los últimos años (hecho que se expresa en una relativa libertad para expresar abiertamente puntos de vista no siempre coincidentes con la "palabra final" de los líderes nacionales, y una mayor flexibilidad respecto a las enseñanzas prácticas relativas a la vestimenta, corte de cabello, uso de joyas, baño en lugares públicos y asistencia a los lugares "mundanos" de diversión), todavía se mantienen ciertos rasgos autoritarios que limitan una participación más activa de los pastores en los espacios de discusión sobre la misión de la Iglesia. A la luz de lo dicho, y si se tiene en cuenta que el nombramiento de los pastores se basa más en la decisión final de muy pocas personas (supervisor nacional, consejo nacional y supervisores de distrito) antes que en la capacidad de decisión de los miembros de las congregaciones locales, se puede explicar porqué todavía hoy muchos de los pastores y líderes prefieren guardar un silencio "prudente" durante las asambleas nacionales.

De esta manera, la denominación vive desde hace algunos años en una tensión entre continuar aferrándose a ciertos elementos de la tradición heredada (su forma de gobierno) o aceptar los cambios que se vienen dando en algunas congregaciones locales, más por la apertura teológica y la práctica ministerial de sus pastores que por un acuerdo formal de la asamblea nacional. La dinámica de trabajo de esas congregaciones permite una mayor participación y compromiso de los miembros (varones y mujeres), más allá de la simple comunicación verbal del evangelio. Esta práctica ha tenido como resultado inmediato la emergencia de una nueva generación de líderes que se identifica más con las tareas cotidianas de la iglesia local y su misión en el mundo.

Los pastores de la nueva generación que están implementando estos cambios tienen como trasfondo común el hecho que se convirtieron a la fe evangélica como resultado de los esfuerzos misioneros de las congregaciones locales de la Iglesia de Dios y se socializaron mayormente dentro de la misma. Es decir, tienen una identidad común, un *ethos* particular y una identificación con la iglesia en la cual conocieron el mensaje del evangelio. Todos estos factores y hechos modelan y definen sus aspiraciones. Esta nueva generación de pastores y líderes cree que son las iglesias locales los espacios naturales desde donde tienen que darse los cambios necesarios para que la iglesia nacional logre una mayor inserción (indigenización) en el contexto peruano. El punto de vista de esta nueva generación con una mayor conciencia de la necesidad de tener una iglesia auténticamente nacional está respaldada por una práctica pastoral concreta en la que se conjugan, como ejes sobre los cuales gira la vida y misión de la iglesia local, la evangelización, el discipulado y las acciones de servicio social. Todo ello ocurre sin que estos pastores y líderes renuncien a sus raíces, identidad, convicciones y herencia pentecostal.^{viii}

Cambios en su horizonte teológico

Parte de los cambios que han sido mencionados tienen relación con un proceso de toma de conciencia cada día más explícito respecto al escenario histórico en el cual la Iglesia de Dios estaba cumpliendo su misión, toma de conciencia que comenzó a germinar en parte del liderazgo latinoamericano de esta denominación desde mediados de la década de 1980. Sin embargo, esta toma de conciencia, acompañada por un paulatino cambio en su horizonte teológico, no ocurrió en el vacío. Hay que subrayar que los diversos fenómenos sociales, políticos, culturales y religiosos del contexto de misión ejercieron una presión que actuó como un catalizador del nuevo momento en la vida de esta denominación ligada al pentecostalismo histórico y que hace más de 20 años Hollenweeger consideraba como *radicalmente fundamentalista* y moldeada por un *rigorismo ético* (1976:111-112).

Un primer paso de este proceso de toma de conciencia fue la realización de la "Consulta de líderes educacionales de la Iglesia de Dios: Desarrollo de un modelo pastoral pentecostal frente a la teología de la liberación" (Saint Just, Puerto Rico, 11-14 de mayo de 1985). Una de las conclusiones más valiosas de este singular evento fue el reconocimiento de que la misión de la Iglesia comprendía lo siguiente:

Adoración como un ministerio fundamental de la Iglesia hacia Dios a través del culto y del servicio (*diakonía*)... *Comunión y edificación mutua*. La Iglesia es llamada a la comunión (*koinonía*), que es un ministerio hacia adentro... *Discipulado*. La misión didáctica de la Iglesia de enseñar los preceptos fundamentales de la fe a los nuevos cristianos, y la formación teológica para los diversos ministerios de las iglesias... *Encarnación o servicio*. La Iglesia es un grupo llamado hacia el mundo para servir. Este es el ministerio de la Iglesia al mundo, su sentir y actuar en el marco de las

necesidades presentes, como las de justicia, paz y amor... *Evangelización*. La proclamación de las buenas nuevas de libertad a los oprimidos en su aspecto integral y el anuncio de su esperanza futura, la lucha contra la eliminación del mal, y el establecimiento del Reino de Dios en la segunda venida de Cristo... (Iglesia de Dios 1985:104).

Está claro que parte del liderazgo latinoamericano de esta denominación pentecostal, bastante conservadora en términos sociales y políticos, comenzó a identificarse con una perspectiva integral de la misión. De esta manera, tanto la proclamación verbal del evangelio como la búsqueda de la justicia social fueron consideradas como tareas legítimas de su vocación misionera y como expresiones genuinas del testimonio del pueblo de Dios.

La búsqueda de fidelidad a todo el consejo de Dios por parte de este sector del liderazgo latinoamericano concientizado políticamente resalta aún más en una denominación políticamente conservadora como la Iglesia de Dios si se tiene en cuenta que, a mediados de la década de 1960, Hollenweger había señalado que su iglesia matriz en los Estados Unidos se caracterizaba por haberse desarrollado como

... una iglesia de la clase media. Sus rigurosas doctrinas de santificación se entibieron y se ajustaron a los valores patrióticos de la burguesía estadounidense. Mientras muchos cristianos norteamericanos —y también *pentecostales* suecos— reconocían la problemática de la guerra de Vietnam, no se encuentra expresión alguna sobre el tema en las publicaciones de la *Church of God* (Cleveland)... A diferencia de las Iglesias históricas protestantes y la Iglesia Católica que se alejan de los valores de la burguesía americana y hacen oír su voz a *favor* de los negros y *contra* la guerra de Vietnam, la dependencia potencial de la *Church of God* y de otros grupos pentecostales similares con respecto a los sectores más reaccionarios de la sociedad es grande y tiende a aumentar. Se produjo un notable cambio en las posiciones originales: la iglesia de los pobres que protestaba contra la institucionalización y el aburguesamiento, se está transformando (por lo menos en los Estados Unidos) en una fuerza burguesa conservadora, mientras las iglesias tradicionales de repente parecen ser revolucionarias... (Hollenweger 1976:113).

A pesar de este trasfondo conservador y de una "herencia política" nada buena para las iglesias de esta parte del continente, dado el contexto social y político "hirviente" que se vivía en muchos países latinoamericanos, un sector de su liderazgo comenzó a tomar conciencia de que la misión de la Iglesia no tenía porqué reducirse a una simple proclamación verbal del evangelio. Este proceso de toma de conciencia se fue ampliando en la medida que los líderes latinoamericanos de la Iglesia de Dios se dieron cuenta de que la realidad histórica les planteaba preguntas concretas a su comprensión de la misión.

Así, diez años después del evento de Puerto Rico, se produjo un segundo paso muy significativo con la realización de la I Asamblea Sudamericana de la Iglesia de Dios (Quito, 3 al 6 agosto de 1995). La *Declaración de Quito*, aprobada en este evento, expresa claramente la toma de conciencia por parte

de su liderazgo más representativo (supervisores nacionales y directores nacionales de educación), respecto a los desafíos económicos, sociales, políticos y religiosos presentes en la región. En la sección de la Declaración titulada "La iglesia frente a los desafíos del contexto de misión", se expresaba:

Los desafíos para el siglo 21 tienen que ver con una iglesia que responda a las corrientes humanistas secularizantes, movimientos que rechazan la moral y la religión, proliferación de los grupos, sectas y corrientes religiosas que están apartadas de la sana doctrina. De la misma forma debe responder a la acelerada urbanización, concentración de la riqueza y aumento de la pobreza (Iglesia de Dios 1995b:4).

En este mismo documento se evalúan los efectos de la forma centralizada de gobierno en el trabajo pastoral y misionero de las iglesias locales y se señala lo siguiente:

El gobierno centralizado de nuestra denominación está llevando, en algunos casos, a ignorar a la congregación local en el nombramiento de pastores, evangelistas y misioneros. La estructura territorial formula planes muchas veces sin consultar a la iglesia local con el afán de llenarse de actividades sin objetivos precisos, matando con ello la creatividad y las iniciativas de la iglesia local... Expresamos la necesidad de considerar a la congregación local como la base sobre la cual se levanta la Iglesia del Señor. Debe ser tomada en cuenta para actividades que la involucren y para la selección de líderes que la dirijan o que son enviados en su nombre... (Iglesia de Dios 1995b:4).

Poco tiempo después de la I Asamblea Sudamericana se dio un tercer paso con la realización de la Cumbre Sudamericana de Supervisores y Educadores de la Iglesia de Dios (Asunción, 13 al 16 de mayo de 1997). El propósito de este evento era buscar respuestas pastorales desde la Palabra de Dios y en diálogo con la realidad histórica para hacer frente a la situación de cambios acelerados que se viven en esta parte del continente. Una de las notas características de esta reunión cumbre a nivel sudamericano fue la retroalimentación constante entre los líderes de la primera generación y los representantes de la generación emergente. Este hecho da cuenta de los avances respecto a la tolerancia mutua y al respeto por la opinión del otro dentro de una denominación pentecostal que se ha caracterizado por un exagerado "respeto" hacia la jerarquía antes que por una práctica realmente democrática.

Este proceso de toma de conciencia en el liderazgo de mayor rango en la denominación tuvo también su contraparte en las experiencias locales de pastores de la nueva generación. Éstos tienen como característica común una mayor apertura para considerar que la misión de la Iglesia incluye la preocupación por los problemas sociales del entorno histórico. Un ejemplo de la conexión entre este proceso de toma de conciencia a nivel latinoamericano y la práctica pastoral y misionera de algunas iglesias locales se percibe en el

punto de vista de uno de los pastores más representativos de la nueva generación de líderes de la Iglesia de Dios del Perú, respecto a la responsabilidad de la iglesia en la presente coyuntura. Así, según Pedro Sánchez, Supervisor del Distrito Eclesiástico de Barranca (norte de Lima):

Siendo que representamos a una Nueva Generación que recibirá el Tercer Milenio, nos enfrentamos a nuevos desafíos, acercamiento a la sociedad para no ignorar sus grandes necesidades, comunión con Dios para no olvidar la pasión con que predicaron la Palabra [de Dios] los que nos antecedieron... [Es necesario entonces] contextualizar el mensaje del Evangelio, haciendo uso de las diversas plataformas, para presentar el mensaje de nuestro Señor Jesucristo... (Sánchez 1997).

Su punto de vista no es una simple declaración de principios teóricos para la acción, o un ejercicio intelectual pasajero. Las congregaciones bajo su administración tuvieron, como eje central de la Convención Distrital de 1997, conferencias alrededor del tema "Dios, Iglesia y Comunidad". De esta manera, temas como "la Biblia y los Derechos Humanos", "drogas y sociedad", "problemas de la familia", fueron abordados por primera vez en un encuentro de esta naturaleza. Y esta es la plataforma teológica y misionera desde la cual él desarrolla y proyecta su trabajo pastoral.

Otro ejemplo de este proceso de toma de conciencia, particularmente por parte de la generación emergente de la iglesia, se expresa en el análisis de la problemática juvenil hecha por el Director Nacional de Juventud y Educación Cristiana:

Estamos a las puertas de celebrar nuestra IV Convención Nacional. Hay cosas que han cambiado como la situación socioeconómica de nuestro país. La violencia política ha disminuido pero la violencia estructural permanece. La pobreza aumenta y los Derechos Humanos no son respetados. Hay miles de presos inocentes, niños abandonados, jovencitas violadas, adolescentes drogadictos y enfermos de SIDA en aumento. La niñez está descuidada y los jóvenes han pasado del compromiso al placer, de la solidaridad al individualismo y del idealismo a la frustración. Nuestros niños y jóvenes necesitan que alguien les muestre un sentido a su vida... Ha llegado la hora de que seamos protagonistas y no sólo espectadores. Nuestro mundo y nuestra iglesia nos necesitan para hacer la misión y combatir los valores demoníacos de la sociedad. La niñez y la juventud peruana son aún un campo misionero... (Fonseca 1997b).

De esta cita hay que destacar como ejes clave la lectura del contexto de misión y la correspondiente ligazón que se hace con la tarea concreta de la iglesia dentro de una coyuntura histórica específica. Esto revela el grado de toma de conciencia alcanzado y la claridad respecto a las tareas de la Iglesia hoy. Que esta lectura de la realidad histórica venga de un líder pentecostal de una denominación considerada como políticamente conservadora resulta muy interesante, particularmente porque desdice los estereotipos que se tienen sobre la conducta social de los adherentes a las iglesias pentecostales.

En efecto, hay un proceso de toma de conciencia y, más aún, una adopción del discurso sobre la misión integral de la Iglesia, que está unido a experiencias prácticas de servicio social orientadas a atender las necesidades humanas básicas de personas que viven en una realidad de extrema pobreza. Todo este proceso es bastante notorio, tanto en los documentos resultantes de los eventos sobre "La misión de la Iglesia y los Derechos Humanos" organizados por el Departamento de Juventud y Educación Cristiana y por la Junta Nacional de Educación, como en los proyectos de misión integral apoyados por Compasión Interna-cional, que funcionan en varias iglesias locales de la ciudad de Lima.

El primer evento, denominado "Primer Encuentro de Pastores y Líderes: Los Derechos Humanos y la Pastoral", se realizó en la ciudad de Lima del 20 al 23 de octubre de 1997 y reunió a 35 líderes de la Iglesia de Dios. Entre ellos estaban los tres supervisores territoriales, pastores (hombres y mujeres), líderes juveniles y líderes femeniles. En el documento final de este evento se reconocía que

la base bíblica de la dignidad humana establece que tanto el hombre como la mujer fueron creados a la imagen y semejanza de Dios, por lo tanto, el valor de la vida humana está por encima de cualquier ideología o política económica... La Iglesia como embajadora de la paz y la justicia de Dios tiene el deber ineludible de defender los derechos de los más débiles y de no permanecer en silencio cuando la dignidad humana está siendo denigrada y menospreciada... (Iglesia de Dios del Perú 1997:1).

Casi un año después, del 20 al 30 de agosto de 1998, el Departamento de Juventud y Educación Cristiana organizó el "I Encuentro Nacional de Líderes Juveniles sobre los Derechos Humanos: La Defensa de la Vida, Una forma de Vivir en el Espíritu". El documento final de este encuentro refleja muy bien la toma conciencia y la sensibilidad social de los jóvenes que allí se reunieron para reflexionar sobre su herencia pentecostal. En una de las secciones de este documento se afirma lo siguiente:

Como pentecostales reafirmamos que la vida en el Espíritu significa disfrutar la plenitud del compromiso cristiano por lo que todo creyente debe buscarla permanentemente. No obstante, afirmamos que la vivencia en el Espíritu no se reduce únicamente a las hermosas experiencias internas que se han manifestado desde siempre en nuestras congregaciones, sino que también, la defensa de los derechos [humanos] de todos es una manera de expresar esa plenitud espiritual. Ello basándonos plenamente en lo que la Biblia enseña al respecto y siendo continuadores de la doctrina y la herencia histórica de nuestra Iglesia de Dios que, como denominación pentecostal, siempre estuvo atenta a su responsabilidad social con los más necesitados (Iglesia de Dios del Perú 1998:1).

En otra de las secciones del mismo documento se manifiesta:

... todo tipo de atentado a la vida: violaciones, delincuencia, discriminaciones, autoritarismo, violencia urbana, falta de respeto a la ley, pobreza, corrupción, etc., deben ser objeto de nuestra atención con el fin de procurar su solución, siguiendo los principios bíblicos y motivados con la fuerza del Espíritu Santo... (Iglesia de Dios del Perú 1998:1).

Sin duda, esta preocupación por el tema de los Derechos Humanos por parte de los pastores y líderes de la Iglesia de Dios no es casual. Es más bien una forma de responder a los problemas del país y refleja hasta qué punto la situación de violencia subversiva y represión indiscriminada vivida durante el período 1980-1995 les forzó a examinar con mayor cuidado su comprensión de la dignidad humana y a ensanchar su horizonte teológico y su práctica misionera.

Una parte de estos cambios en la mentalidad y en la dinámica misionera de la Iglesia de Dios del Perú se expresa también en los proyectos de ministerio integral que tienen varias de sus congregaciones locales de la ciudad de Lima, particularmente aquellas que trabajan en sociedad o compañerismo con Compasión Internacional. Todos estos centros de misión integral tienen como propósito atender tres derechos humanos básicos de los niños y sus familias que viven en una situación económica bastante crítica: alimentación, salud y educación. Hay que subrayar, además, que estas iglesias están localizadas en lugares de extrema pobreza y que sus tareas sociales no son simplemente esfuerzos "asistencialistas", sino formas concretas de afirmar la dignidad de todos los seres humanos como creación de Dios.

Está claro entonces que, a pesar de los rasgos autoritarios que todavía se mantienen en varios niveles de la estructura denominacional, no se ha impedido que un sector concientizado del liderazgo emergente de la Iglesia de Dios esté al frente de iglesias locales comprometidas con su entorno de misión. Así, existe hoy en día un liderazgo relativamente joven que comparte una misma herencia y una misma preocupación. Estos hechos se expresan en una mayor disposición para introducir cambios en la dinámica de trabajo de las iglesias locales a su cargo y en una toma de conciencia respecto a la realidad social y política.

A la luz de lo mencionado previamente, es necesaria una democratización de las decisiones y de la política misionera que se traduzca en la creación de mayores espacios para la participación de los laicos en el gobierno de la Iglesia y en una mayor capacidad para escuchar la voz de las congregaciones locales en todos los asuntos que efecten su tarea pastoral y misionera. Este puede ser un canal efectivo para generar cambios saludables en la forma y dinámica de trabajo de esta denominación pentecostal.

La tarea pendiente

El cambio de mentalidad en ciertos sectores concientizados de la Iglesia de Dios del Perú, particularmente de la nueva generación, responde a dos

factores bastante ligados entre sí. En primer lugar, a diferencia de los pioneros y los primeros pastores que tenían una diversidad de trasfondos eclesiológicos, la nueva generación se ha socializado dentro de la Iglesia de Dios y comparte por ello una misma herencia y un mismo substrato teológico. En segundo lugar, los cambios sociales y políticos ocurridos en el país durante la última década han actuado como catalizadores para que un número cada vez más creciente de esta nueva generación de pastores y líderes se interese por responder a las nuevas preguntas pastorales y a los nuevos desafíos misioneros que les plantea la situación histórica. Unido a ello, la propia feligresía de las iglesias de las zonas urbanas está integrada hoy no sólo por migrantes campesinos o personas en situación de extrema pobreza, sino también por estudiantes y profesionales ("una clase media pensante"), los cuales demandan, por un lado, una mayor participación en la vida y misión de la Iglesia, y por otro, respuestas con criterios bíblicos sólidos frente a las preguntas de cada día.

La paulatina adopción o aceptación de una perspectiva integral de la misión de la Iglesia tanto en el lenguaje teológico como en la práctica misionera de la nueva generación de pastores de la Iglesia de Dios del Perú refleja, por un lado, la apertura a un trabajo conjunto con otras iglesias evangélicas, y por otro, la influencia del pensamiento de entidades como la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Esto es un indicativo de que han logrado asimilar otras experiencias sin renunciar a su identidad teológica y a su herencia histórica. Dicho de otra manera, poco a poco han logrado entender que ser pentecostal no implica necesaria e inevitablemente olvidarse o mantenerse al margen del "mundo" y sus problemas.

A lo dicho, debemos agregar que la propuesta de una democratización de las decisiones o de una mejor distribución de la "cuota de poder", unida a la idea de valorar el papel clave de las congregaciones locales como base para el crecimiento integral de una iglesia auténticamente nacional, tanto en su liderazgo como en la toma de decisiones, se expresa y desdobra en dos ejes de trabajo concretos: a) el reconocimiento de la bivocacionalidad del ministerio pastoral y, b) la necesidad de formar equipos pastorales dentro de las congregaciones locales. Esto disminuiría, por un lado, la concentración del poder en las manos de pocas personas, y por otro, ayudaría a la emergencia de un nuevo liderazgo desde la base de la iglesia local.

En primer lugar, reconocer la *bivocacionalidad* como una forma de servicio al Señor de la misión implica revisar el modelo de personas dedicadas a "tiempo completo" al trabajo pastoral. Una pista bíblica para esta propuesta la tenemos en el modelo del apóstol Pablo, quien no dejó su profesión de hacer tiendas para dedicarse al ministerio (Hch. 18:3). Más bien, este oficio secular le fue bastante útil para su tarea misionera y para el ejercicio de su ministerio pastoral (Hch. 20:34-35). La necesidad práctica viene por el lado de la "opción" misionera de la denominación, es decir, su presencia entre los sectores urbanos pobres y zonas rurales del país.

Esta necesidad práctica se entiende mejor si se tiene en cuenta que los recursos económicos de las iglesias locales ubicadas en las zonas pobres del

país no son suficientes para sostener dignamente al pastor y a su familia. Esto no significa que los miembros de las iglesias se resistan a colaborar o a ofrendar, sino que sus ingresos personales y familiares son muy bajos. Es necesario entonces que los pastores dediquen algunas horas del día a trabajar en su profesión u oficio para sostenerse económicamente. Todo esto significa que la manera tradicional de concebir el papel del pastor, como una persona dedicada a trabajar "exclusivamente" para la iglesia local, necesita ser examinada y repensada a luz de la Palabra de Dios y teniendo en cuenta algunos factores externos como la creciente pobreza y los altos índices de subempleo y desempleo que hoy tenemos en el país.

La historia de la propia denominación es también muy útil para ilustrar esta propuesta de bivocacionalidad. En su análisis del origen social de la Iglesia de Dios en los Estados Unidos, Mickey Crews señala que la mayoría de los primeros pastores eran bivocacionales, es decir, trabajaban durante el día y predicaban en las noches, porque las congregaciones donde ellos ministraban no tenían posibilidades de pagarles un salario adecuado (1991:4). Una gran mayoría de los pastores eran agricultores y otros trabajaban en el ferrocarril o en los aserraderos (Crews 1991:4). En pocas palabras, hoy no resultaría nada extraño hablar de bivocacionalidad en la Iglesia de Dios si se tuviera memoria histórica y si se conocieran las raíces y los antecedentes del movimiento pentecostal. Más aún, la mayoría de los pioneros y de los primeros pastores de la Iglesia de Dios del Perú también fueron bivocacionales. Incluso hoy día tenemos pastores que "secretamente" dedican parte de su tiempo a otra actividad distinta del oficio pastoral.

En segundo lugar, conectado con lo mencionado anteriormente, hay que *formar equipos pastorales* en las iglesias locales. Esto supone abandonar la idea de tener un sólo pastor y apunta a reconocer la diversidad de dones y de ministerios. La pista bíblica para esta propuesta es tanto el modelo de la iglesia de Antioquía (Hch. 13:1-3), como el modelo de la iglesia de Efeso (Hech. 20:17-38). En estas congregaciones había, por un lado, profetas y maestros (Antioquía), y por otro, ancianos o presbíteros (Efeso). Es decir, dentro de las iglesias existía una pluralidad de ministerios o un equipo pastoral con dones diversos. La necesidad práctica viene por el lado del ejercicio de los dones o carismas y de las demandas cada día más diversas de los miembros de las iglesias locales, que requieren de una atención pastoral bastante cercana y plural.

Tener un equipo pastoral dentro de una congregación local no significa necesariamente anular la presencia de un pastor principal, figura que es bastante común en la mayoría de las iglesias pentecostales. Tampoco significa que la iglesia tenga que pagar un salario mensual a todos los miembros del cuerpo pastoral. Más bien, es necesario conjugar la idea de bivocacionalidad con la propuesta de un grupo de pastores. Los miembros de este grupo pueden trabajar en sus profesiones durante el día y luego dedicar parte de su tiempo al trabajo pastoral en la iglesia local. Los cambios en la dinámica social y en la estructura de la familia, particularmente en el mundo urbano exigen que las iglesias locales respondan creativamente a estas nuevas realidades

culturales y sociales. Y la formación de equipos pastorales puede ser una alternativa para enfrentar este tiempo de cambios acelerados y novedosos.

Debemos tener en cuenta el papel clave de la iglesia local para la transformación de la práctica pastoral y misionera de una denominación pentecostal jerárquica como la Iglesia de Dios, acostumbrada a la figura de un pastor casi "onmipresente". Las dos propuestas que hemos presentado democratizan las decisiones y permiten la emergencia de un nuevo liderazgo formado desde la base, con una mentalidad y una práctica pastoral diferente. Particularmente las luchas internas por alcanzar los puestos claves dentro de la denominación podrían disminuir considerablemente si los pastores tuvieran una mayor libertad de acción y los espacios necesarios para expresar abiertamente sus opiniones, sin que pese sobre ellos la amenaza de que sus superiores inmediatos los cambien o dejen cesantes en sus cargos.

En suma, dentro de este proceso de democratización de las decisiones que implica un cambio de mentalidad y una reorientación de las relaciones jerarquía-base y clero-laicado, un factor clave es el papel de las congregaciones locales como centros y espacios naturales para la formación de los futuros pastores y líderes de la iglesia. La Iglesia de Dios ganaría mucho si dejara que los pastores nacionales asuman, sin condicionamientos externos, su papel como dirigentes, y si dejara que los laicos participen en forma más activa en la vida y misión de la iglesia nacional.

Bibliografía

- Alvarez, Yván y Lionel Alvarez
1986 "Historia general de la Iglesia de Dios del Perú" (mimeo), Lima.
- Bastian, Jean-Pierre
1997 *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Conn, Charles
1955 *Like a Mighty Army: Moves the Church of God*, Church of God Publishing House, Cleveland.
1959 *Where the Saints Have Trod: A History of Church of God Missions*, Pathway Press, Cleveland.
1995 *Como ejército poderoso: La historia de la Iglesia de Dios 1886-1976*, Pathway Press, Cleveland (Edición revisada).
- Cook, Guillermo
1985 "Informe: Consulta pentecostal sobre la teología de la liberación", *Pastoralia*, año 7/no. 15, diciembre, pp. 107-111.

Crews, Mickey

- 1991 "Populistic Religion: The Social Origins of the Church of God", en Charles Wilson (ed.), *Religion: Cultural Perspectives of the South*, Gordon, Nueva York, pp. 1-16.

Dayton, Donald

- 1988 "The Holy Spirit and Christian Expansion in the Twentieth Century", *Missiology: An International Review*, vol. XVI, no. 4 (octubre), pp. 397-407.
- 1991 *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Nueva Creación, Buenos Aires.

Escobar, Samuel

- 1994a "La presencia protestante en América Latina: conflicto de interpretaciones", en Samuel Escobar, Estuardo McIntosh, Juan Inocencio, *Historia y misión: Revisión de perspectivas*, Ediciones Presencia, Lima, pp. 8-56.
- 1994b "The Promise and Precariousness of Latin American Protestantism", en Daniel Miller (ed.), *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*, University Press of America, Lanhan-London, pp. 3-35.
- 1994c "Conflict of Interpretations of Popular Protestantism", en Guillermo Cook (ed.), *New Face of the Church in Latin America*, Orbis Books, Nueva York, pp. 112-134.

Fonseca, Juan

- 1997a "La misiología de la Iglesia de Dios del Perú: Una perspectiva histórica" (mimeo), Lima.
- 1997b "Una nueva generación en la misión" (mimeo), folleto de promoción de la IV Convención Nacional de Jóvenes de la Iglesia de Dios del Perú, Lima.

Gondim, Ricardo

- 1993 "El Evangelio de Poder", en Fraternidad Teológica Latinoamericana (ed.), *CLADE III: Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización*, FTL, Buenos Aires, pp. 166-184.

Hollenweger, Walter

- 1976 *El pentecostalismo: Historia y doctrinas*, La Aurora, Buenos Aires.
- 1986 "After Twenty Years' Research on Pentecostalism", *International Review of Mission*, vol. LXXV, no. 297 (January), pp. 3-12.

- 1992 "The Critical Tradition of Pentecostalism", *Journal of Pentecostal Theology*, 1 (1992), pp. 7-17.

Hughes, Ray

- 1970 *Distintivos de la Iglesia de Dios*, Editorial Evangélica, San Antonio (Texas).

Iglesia de Dios

- 1985 "Declaración de la consulta de líderes educacionales de la Iglesia de Dios: Desarrollo de un modelo pastoral pentecostal frente a la teología de la liberación", *Pastoralia*, año 7/no. 15 (diciembre), pp. 99-105.
- 1995a *Enseñanzas, disciplina y gobierno de la Iglesia de Dios*, Editorial Evangélica, Cleveland.
- 1995b "Declaración de Quito", *Revista de la I Asamblea Sudamericana*, Quito-Ecuador (agosto), pp. 4-6.

Iglesia de Dios del Perú

- 1997 "Documento de trabajo del I Encuentro de Pastores y Líderes: Los Derechos Humanos y la pastoral" (mimeo), Lima (octubre).
- 1998 "Documento final del I Encuentro Nacional de Líderes Juveniles sobre los Derechos Humanos: La defensa de la vida. Una forma de vivir en el Espíritu" (mimeo), Lima, 30 de agosto.

Lalive d'Epinay, Christian

- 1968 *El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico S.A., Santiago de Chile.

Malpartida, Santiago

- 1988 *Misión a ras del suelo en la Iglesia de Dios del Perú: Un acercamiento histórico-biográfico de la misión a ras del suelo en la Iglesia de Dios del Perú*, tesis de licenciatura en misiología presentada al Seminario Evangélico de Lima (Escuela Superior de Teología).

Martin, David

- 1993 *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell Ltd., Oxford.

McClung, Grant

- 1986 "Another 100 Years?. Which Way for Pentecostal Missions?", en Grant McClung (ed.), *Azusa Street and Beyond: Pentecostal Missions and Church Growth in the Twentieth Century*, Bridge Publishing Inc., Nueva Jersey, pp. 137-148.

Míguez Bonino, José

- 1995 *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires.
- 1996 "Preface", en Douglas Petersen, *Not by Might nor by Power: A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America*, Regnum Books International, Oxford, IX-XIV.

Pinnock, Clark

- 1996 *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, InterVarsity Press, Downers Grove.

Saracco, Norberto

- 1991 "Prólogo a la edición castellana", en Donald Dayton, *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Nueva Creación, Buenos Aires, VII-XII.

Sánchez, Pedro

- 1997 "Presentación" (mimeo), *Programa de la Convención Distrital de Barranca* (noviembre), pp. 1-4.

Schultze, Quentin

- 1994 "Orality and Power in Latin American Pentecostalism", en Daniel Miller (ed.), *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*, University Press of America, Lanham-Nueva York-Londres, pp. 65-88.

Sepúlveda, Juan

- 1992 "Reflections on the pentecostal contribution to the mission of the church in Latin America", *Journal of Pentecostal Theology* 1 (1992), pp. 93-108.
- 1994 "The Pentecostal Movement in Latin America", en Guillermo Cook, (ed.), *New Face of the Church in Latin America*, Orbis Books, Nueva York, pp. 68-74.

Slay, James

- 1969 *Esto creemos*, Editorial Evangélica, San Antonio (Texas).

Stoll, David

- 1990 *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley.

Waldrop, Ricardo

- 1985 "La teología de la liberación: Enfoque crítico", *Pastoralia*, año 7/no. 15 (diciembre), pp. 31-44.

Wilson, Everett

1994

"The Dynamics of Latin American Pentecostalism", en Daniel Miller, (ed.), *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*, University Press of America, Lanham-Nueva York-Londres, pp. 89-116.

Este libro se terminó de imprimir
en febrero del 2000 en los talleres de

LA BUENA SEMILLA
Carrera 31 No. 64 A-34
Santafe de Bogotá, D.E.
Colombia
Tirada: 2000 ejemplares

ⁱ El presente análisis tiene una naturaleza preliminar, pues para una evaluación más minuciosa de la problemática interna de la Iglesia de Dios del Perú se requiere revisar con mayor cuidado fuentes primarias que lamentablemente no se encuentran en el país. En la oficina nacional de la Iglesia de Dios ubicada en la ciudad de Lima existen pocos materiales bibliográficos. La mayoría de las fuentes primarias, como los informes y las cartas de los primeros misioneros extranjeros y pastores nacionales, están en los archivos del Departamento de Misiones Mundiales de la Iglesia de Dios en Cleveland (Estados Unidos).

ⁱⁱ La forma centralizada de gobierno permite a los pastores expresar su preferencia, mediante voto secreto, para el nombramiento del Supervisor Nacional. Permite también que los miembros de las congregaciones manifiesten su preferencia, mediante votación secreta, para el nombramiento del pastor local. Pero los resultados de estas votaciones

no son conocidos inmediatamente después de la votación ni por los pastores ni por los miembros de las congregaciones, pues sólo se les informa el resultado final de la votación sin especificar detalles, mediante una carta enviada por las autoridades eclesiásticas. Así, para el caso del Supervisor Nacional, sólo el Superintendente de Área conoce el resultado final, y en la práctica su nombramiento depende de la recomendación del Superintendente al Departamento de Misiones con sede en los Estados Unidos. Para el caso de los pastores locales, sólo el Supervisor Nacional y el Supervisor de Distrito conocen el resultado real de la votación interna, y únicamente se limitan a informar su decisión final a los miembros de las congregaciones, por medio de una carta.

ⁱⁱⁱ La Iglesia de Dios siguió el mismo patrón para establecerse en otros países latinoamericanos (Chile, Brasil, Uruguay y Colombia). Como en el caso del Perú, Vessie D. Hargrave, Superintendente de la Iglesia de Dios para Sud América, se contactó previamente con pastores y grupos pentecostales independientes que fueron la base para la posterior formación de esta denominación en los países mencionados (Conn 1955:250-252, 292-294; Conn 1959:155-173, 200-204). Los casos de Argentina y México fueron muy parecidos. El misionero J. H. Ingram inicio los contactos en ambos países (Conn 1955:221; Conn 1959:115-139; Hollenweger 1976:108).

Hay que destacar el papel que jugó la revista *The Evangel* (El evangelio), órgano oficial de la Iglesia de Dios, para que la naciente denominación que buscaba ampliar su presencia misionera más allá de la frontera norteamericana iniciara sus contactos en el exterior. Por iniciativa de Vessie D. Hargrave, a partir de 1947 la revista comenzó a publicarse en castellano. Cuando esta revista, cuyo propósito era difundir la fe pentecostal, fue conocida por los pastores independientes o grupos pentecostales en formación, que buscaban legitimar su presencia en el campo religioso protestante de sus propios países, despertó un creciente interés en sus lectores por afiliarse a esta denominación con alcances y contactos internacionales. Así, por ejemplo, según Conn, "la organización de la Iglesia de Dios en Perú fue resultado [del] esfuerzo publicitario en español. Los lectores de *El Evangelio* comenzaron a preguntar acerca de la iglesia" (Conn 1955:291; 1995:282).

^{iv} En la carta de presentación que traía Arturo Erickson se precisaba lo siguiente: "... por la presente, [se] certifica que el Reverendo Arturo Erickson es debidamente nombrado como Supervisor de la Obra de la Iglesia de Dios del Perú, por un término de cinco años. Cualquier favor... que ustedes quisieran prestarle al Rvdo. Erickson y su familia, será apreciado altamente por nosotros..." (Alvarez y Alvarez 1986:21).

^v Varios de los líderes de estos grupos afiliados tuvieron dos actitudes. En primer lugar, asumieron acriticamente las enseñanzas prácticas de su nuevo grupo de referencia, especialmente las prohibiciones respecto a la forma de vestir y a la asistencia a los lugares públicos considerados como "mundanos" (playa, cine y otros centros de entretenimiento). Y en muchos casos, debido a su exagerada "devoción" por los valores culturales extranjeros, se volvieron más exigentes que los propios misioneros foráneos en estos asuntos prácticos. En segundo lugar, optaron por conservar su propio *ethos*, hecho que se expresó en la forma "independiente" de gobernar las iglesias locales a su cargo.

^{vi} La iglesia de San Martín de Porras comenzó como un pequeño grupo o misión en 1957, para luego organizarse como iglesia local el 22 de junio de 1958. Los fundadores y los primeros miembros de esta congregación provenían de las Asambleas de Dios (familia Alvarez). La iglesia de Villa María del Triunfo comenzó como una Escuela

Dominical dirigida por Carlos Landeo en 1962. Cuando se organizó como iglesia local, el 18 de febrero de 1968, se afilió oficialmente a la Iglesia de Dios del Perú. El misionero nacional Carlos Landeo, por un tiempo vinculado a la Iglesia de Dios, posteriormente regresaría a su denominación de origen (la Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera). Los primeros miembros de la iglesia de Villa María del Triunfo provenían de la Iglesia Evangélica Pentecostal Misionera (familia Flores), Iglesia del Nazareno (Laura Hernández) y de la Iglesia Evangélica Peruana (familia Párraga).

^{vii} En el libro que explica cuáles son las enseñanzas, gobierno y disciplina de la Iglesia de Dios a nivel mundial se señala lo siguiente respecto a la relación Iglesia-Estado: "Estamos opuestos a la unión de la Iglesia y el Estado bajo cualquier circunstancia... Que la Iglesia de Dios se oponga, definitivamente, a cualquier forma de dictadura en asuntos concernientes a gobierno civil o estatal. *Aprobamos enérgicamente la forma de vida democrática* y votamos fielmente por su apoyo, mantenimiento y progreso" (Iglesia de Dios 1995a:46, subrayado nuestro). Esto es un claro reflejo de la comprensión muy "americana" de la democracia y de los valores democráticos que, según ellos, tienen que defenderse a cualquier costo. En ese mismo libro se explica el punto de vista sobre la familia en estos términos: "Por cuanto la práctica indeseable del divorcio ha aumentado en proporción alarmante y siendo que la Iglesia de Dios es una institución santa, establecida para servir a los más elevados intereses del género humano, se resuelve que reafirmemos nuestra posición tradicional con respecto a la santidad del hogar y al carácter inviolable de los votos matrimoniales *para protección de la seguridad nacional*" (Iglesia de Dios 1995a:25, subrayado nuestro). De esta última cita es importante destacar que la frase "para protección de la seguridad nacional" refleja un punto de vista típicamente norteamericano sobre este tema.

^{viii} Dos factores externos explican también porqué varios pastores representativos de la nueva generación tienen una comprensión más amplia sobre su tarea pastoral y sobre la misión de la Iglesia. En primer lugar, su apertura a un trabajo común con otras denominaciones evangélicas, más allá de la frontera del mundo pentecostal. En segundo lugar, la influencia directa o indirecta de personas y entidades evangélicas que promueven la perspectiva de la misión integral.