

UNIDAD 7

La renovación (1990-hoy)

La última década del siglo XX representó cambios enormes en el desarrollo político, económico, social y cultural del continente. América Latina fue la región del mundo que aplicó de manera más disciplinada las políticas económicas resultantes del Consenso de Washington. Los presidentes Carlos Menem (Argentina), Fernando Collor de Mello (Brasil), Carlos Salinas de Gortari (México), y Alberto Fujimori (Perú), resultaron los principales exponentes de esas políticas. Se creó el Mercosur (1991). México entró al Tratado de Libre Comercio del Atlántico Norte (1993), con Estados Unidos y Canadá. En Chile, tras 17 años de opresión, terminó la dictadura de Augusto Pinochet y se inició el largo gobierno de la Concertación entre socialistas y demócrata-cristianos, que excederá la década. En Paraguay finalizó la dictadura de Stroessner, una de las más largas de la historia, y se abrió una prolongada etapa democrática. Al sur de México se produjo el levantamiento indígena neozapatista (1994) por parte del Frente Zapatista de Liberación Nacional. En Guatemala, con la firma de la paz en 1996, finalmente terminó una guerra civil que duró 36 años y que dejó más de 200.000 muertos y desaparecidos.

La crisis de las economías del Sudeste asiático en 1998 provocó una reacción en cadena en la economía internacional. En ese mismo año, Europa prosiguió en camino hacia la unidad, y los distintos países ratificaron la implantación de la unidad monetaria (el euro). La década terminó con América Latina como la región con mayor desigualdad social del planeta y la única en la que no se avanzó en la lucha contra la pobreza, según un informe del Banco Mundial del año 2003. La aparición de Internet como una herramienta al alcance de la población, marcó una revolución cultural cuyo alcance aún no puede ser claramente evaluada, pero que sin duda ha cambiado para siempre la manera en que las personas se comunican. Junto a los espectaculares avances de la informática, la introducción y generalización de los teléfonos móviles ha sido la innovación tecnológica fundamental de los años noventa.

En cuanto a la primera década del siglo XXI, estuvo marcada por la guerra contra el terrorismo, declarada por los Estados Unidos bajo el mandato de George W. Bush, tras los ataques del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas de Nueva York y el Pentágono, en los que murieron cerca de tres mil personas. En ese contexto tuvieron lugar los conflictos bélicos en Afganistán (desde 2001) e Iraq (desde 2003) que provocaron, respectivamente, el derrocamiento de los regímenes talibán y de Saddam Hussein. También fue la década del auge de China como potencia mundial y el ascenso económico de la India y Brasil, convertidos en polos de referencia a nivel mundial. La década también trajo la primera presidencia de un afroamericano (Barack Obama) en los Estados Unidos y la mayor ampliación de la historia de la Unión Europea (1 de mayo de 2004), con la incorporación de diez nuevos países en su mayoría procedentes del Este de Europa (antiguo bloque socialista). En estos años se vio también el ascenso de políticos de izquierda en América Latina y el conflicto de Estados Unidos por mantener un estricto control para evitar el paso de indocumentados latinoamericanos a su país. Fueron también años de logros científicos en campos como la genética (secuenciación del genoma humano) o la astronáutica. Los últimos años de la década estuvieron profundamente marcados por el inicio de la crisis financiera y bursátil mundial, iniciada en los Estados Unidos en 2008 y ocasionada por la burbuja del mercado inmobiliario. Esta crisis acabó afectando al tejido económico mundial y convirtiéndose en el acontecimiento más importante del último tercio de la década.

En materia religiosa, las décadas de los años de 1990 y 2000 fueron de extraordinarias oportunidades para el protestantismo en América Latina. Los últimos veinte años, que cubre nuestro estudio de la historia del testimonio cristiano protestante en América Latina, han sido probablemente los más dinámicos en cuanto al desarrollo del mismo. De manera muy particular y a juicio de quien esto escribe, la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI pueden ser descritas en términos de la renovación integral de las iglesias evangélicas en el continente y el Caribe. Por renovación entiendo no solamente la revitalización de la experiencia de fe personal y colectiva, sino también un ajuste dinámico en todas las esferas de la vida y el tes-

timonio del pueblo evangélico. Mi impresión es que los evangélicos de estos años generaron formas de ser y de hacer bastante diferentes de las que produjeron generaciones anteriores. Desde esta perspectiva, creo que es posible detectar una serie de fenómenos de singular relevancia en el proceso del reino de Dios en América Latina y del testimonio cristiano evangélico en particular.

Primero, parece claro que en estos años se ha marchado rápidamente hacia un cristianismo evangélico latinoamericano no denominacional. Esto no quiere decir que las diversas tradiciones y herencias históricas, los perfiles de identidad que tanto se han venerado en períodos históricos anteriores y los compromisos institucionales de los que las iglesias han formado parte dejaron de existir. Pero sí significa que el denominacionalismo como tal está siendo rápidamente superado por una nueva dinámica de relación de fe y práctica que, a mi modo de ver, se hizo cada vez más evidente a lo largo de estos años. La identidad evangélica latinoamericana es mucho más fuerte, o se está tornando más frecuente que la identidad denominacional propia.

No es extraño que así sea. Debe recordarse que el cristianismo evangélico denominacional, tal como todavía lo conocemos hoy, es un producto directo de las circunstancias históricas que dieron forma al cristianismo norteamericano desde los días del Gran Avivamiento (mediados del siglo XVIII) hasta la Guerra de Secesión (1860-1865). En este sentido, el denominacionalismo fue un típico producto de la modernidad y el gestor de la mayor parte de las estructuras, instituciones, principios e ideales que todavía siguen modelando, en algún grado, la manera de pensar, actuar y sentir de muchos evangélicos latinoamericanos.¹

Sin embargo, el denominacionalismo evangélico, al igual que la modernidad, ha entrado en una profunda crisis en estos años. De hecho, algunos de sus productos lo están, como las misiones modernas. Otros están adquiriendo nuevas formas, al menos en América Latina, como el voluntarismo, el movimiento de las sociedades bíblicas, la escuela dominical, el avivamientismo o el revivalismo, las obras de acción social, etc. Cada vez resulta más difícil hablar de “principios bautistas,” “ideales metodistas,” “doctrinas presbiterianas,” o “prácticas pentecostales.” La doctrina del Espíritu Santo ya no es exclusiva de los pentecostales, ni el principio de separación de la iglesia y el Estado les pertenece a los bautistas, como los metodistas no son los únicos interesados en las relaciones ecuménicas o los presbiterianos tienen el sistema de doctrina mejor organizado. Cada vez más la epidermis denominacional se está haciendo más permeable, y los creyentes evangélicos van influyendo y son influidos más profundamente por los demás dentro de la familia evangélica.

¹ Sobre esta cuestión ver Pablo A. Deiros, *Historia global del cristianismo* (El Paso, Tex.: Editorial Mundo Hispano, 2016), cuarta parte.

Segundo, las iglesias evangélicas locales han marchado rápidamente hacia un cristianismo propiamente autóctono. La riqueza de liderazgo, de reflexión, de creatividad y variedad experimentada en una gran multiplicidad de eventos nacionales y continentales habla de un cristianismo evangélico latinoamericano de una potencialidad enorme. En estos años, como nunca antes, se dio el fenómeno de numerosísimos líderes de otros continentes, que han viajado a América Latina para aprender de lo que está ocurriendo en esta parte del mundo. Quizás en algunos foros se han exagerado un poco algunas de las realizaciones y logros locales. Sin embargo, hay mucho en la vivencia de las congregaciones y comunidades locales y en la experiencia colectiva como pueblo de Dios en esta parte del mundo, que es de gran valor en términos del reino de Dios.

El sabor propiamente latinoamericano, resultado de las aportaciones más variadas y desde todos los rincones del continente, hacen que la manera de ser cristianos evangélicos latinoamericanos tenga un matiz propio y singular. Esto se ve en la configuración del liderazgo, las formas litúrgicas y los contenidos explícitos de la fe. Si fuera posible tomar una fotografía del conjunto de los cristianos evangélicos de América Latina, la imagen se parecería en mucho a un cuadro impresionista, lleno de luces y colores, que ilustra adecuadamente cuán avanzada está la conformación de un cristianismo evangélico autóctono, propio, hijo de esta tierra y de sus circunstancias.

Tercero, los evangélicos latinoamericanos parecen estar marchando rápidamente hacia un cristianismo impactante. Quizás por primera vez en más de ciento cincuenta años, los evangélicos latinoamericanos pueden percibir que están en condiciones de hacer un aporte significativo para modelar la cultura del continente. El impacto de su fe y de su vida sobre la comunidad como un todo es notable. Una evangelización más atrevida, la incursión en áreas como la educación, el desarrollo y la política, un mejor nivel de capacitación del liderazgo y una actitud más abierta y plástica hacia la sociedad los están transformando en protagonistas de cambios significativos, no sólo a niveles estructurales sino también en términos super-estructurales. Se está gestando en algunos lugares una manera “evangélica” de imaginar la realidad, un vocabulario “evangélico” y conductas “evangélicas.” Si bien hay que admitir que también se da un triunfalismo peligroso y un sincretismo amenazante, no parece haber dudas en cuanto a que el futuro del pueblo evangélico en América Latina no puede ser otro que el de la fuerza religiosa potencialmente más dinámica, en términos de cambios positivos para la sociedad y la cultura.

Cuarto, se está marchando rápidamente hacia un cristianismo comprometido con el reino de Dios. La sorprendente coincidencia teológica que parece constatarse en el testimonio evangélico latinoamericano responde precisamente a este factor. Es alrededor de una teología del reino que se está articulando una nueva manera de ser la iglesia de Jesucristo y cumplir la misión por él asignada. Cuestiones que en otros

tiempos hubiesen sido temas de debates interminables parecen quedar de lado, para privilegiar una comprensión más evangélica del reino de Dios y asumir más comprometidamente la misión de Dios. El consenso creciente en torno a la necesidad de proclamar un evangelio completo a todos los pueblos de y desde América Latina, es mucho más que una simple expresión retórica. Esta comprensión generalizada expresa una plataforma teológica y misiológica de un poder generador impresionante. Habiendo establecido este mínimo común denominador, como aspiración y programa para el pueblo evangélico latinoamericano, la gran mayoría de las iglesias se ha lanzado valientemente a un presente y futuro promisorio.

Un nuevo mundo, desafíos jamás confrontados por otras generaciones, tiempos de graves decisiones y que exigen de una gran creatividad, son los que se viven y los que se aguardan. Sin embargo, cada vez parecen ser más los creyentes que se convencen de que Dios está poniendo en su pueblo todos los recursos para extender y avanzar su reino en América Latina, quizás como nunca antes. En la medida en que este derrotero y la vivencia de una auténtica y creciente comunión fraternal en el marco de la unidad cristiana maduren en el desarrollo de la misión evangélica, las iglesias evangélicas seguirán adentrándose al tercer milenio—si el Señor no viene antes—como una de las fuerzas religiosas más relevantes en la historia de la humanidad. Y esto acontecerá... desde América Latina.

RENOVACIÓN DE OPORTUNIDADES

La situación de América Latina en los últimos veinte años ha sido sumamente compleja y plagada de crisis de todo tipo. No obstante, la década de los años de 1990 y lo que va del siglo XXI han sido años de grandes oportunidades para el testimonio evangélico en todo el continente latinoamericano y el Caribe. Lamentablemente, no siempre las congregaciones locales han estado a la altura de estas oportunidades y no han sabido aprovecharlas para un desarrollo más profundo y una manifestación más palmaria del reino de Dios.

— La situación religiosa católica y protestante

La Iglesia Católica Romana. Los años desde la década de 1980 y hasta el final del siglo XX fueron testigos del surgimiento de democracias débiles e inestables en todo el continente. La “apertura a la democracia” representó un serio desafío para la Iglesia Católica Romana, pero una oportunidad extraordinaria para el protestantismo. El neoliberalismo se impuso como nuevo modelo económico. Este modelo desafió a los cristianos con circunstancias cada vez más demandantes como la globalización, la posmodernidad, la corrupción, la discriminación de todo tipo, la polarización social y económica, el fundamentalismo (tanto católico romano como protestante), la pobreza creciente, el desempleo y el subempleo, la explosión urbana, el rejuvenecimiento de la población, entre muchos otros factores.

Con el surgimiento de las nuevas democracias, la Iglesia Católica Romana en muchos países se tornó más conservadora y se puso a la defensiva, colocándose al frente de cuestiones muy controvertidas como campañas en contra de leyes a favor del aborto, la oposición contra el matrimonio de homosexuales y de lesbianas, y procurando preservar al máximo su control sobre la educación. Los esfuerzos emprendidos a favor de la promoción de una “nueva evangelización” del continente fracasaron rotundamente en la medida en que los mismos representaban una restauración de la disciplina “tridentina” y un énfasis renovado sobre la devoción a la Virgen y los santos. La jerarquía romana tuvo éxito en frustrar el desarrollo de las dinámicas comunidades eclesiales de base y del creciente movimiento carismático católico. Las cabezas del clero estaban más interesadas en tener reuniones para discutir cuestiones de política eclesiástica y en reforzar la burocracia eclesiástica que en mantener un contacto pastoral efectivo con el pueblo y sus necesidades, más allá de las declaraciones oficiales. Poco a poco, a lo largo de estos años, la Iglesia ha ido perdiendo un contacto significativo con las bases y se ha mostrado irrelevante para las vastas mayorías de la población en todo el continente.

Las iglesias protestantes. En cuanto a los protestantes durante este período, se mostraron hiperactivos en la evangelización y el desarrollo de nuevas congregaciones. Sus instituciones se multiplicaron en número de manera notable y han tenido una penetración importante en el escenario social de América Latina. Los pentecostales batieron todos los records creciendo a niveles impresionantes en términos numéricos e impactando a naciones enteras con su religión y cultura. Por primera vez en su historia, el protestantismo llegó a constituir una minoría principal de la población en algunos lugares como en Guatemala y El Salvador. La identidad “evangélica” ha estado creciendo y un nuevo sentido de fortaleza colectiva ha movido a los evangélicos a atreverse a involucrarse en política en varios países. Parte de estos resultados más positivos se puede explicar por la gran capacidad del protestantismo autóctono (particularmente las múltiples comunidades pentecostales) de ajustarse y contextualizarse a la cultura latinoamericana. Los evangélicos, históricamente débiles en cuanto a su consciencia social, fueron cambiando rápidamente durante este período. La mayor parte de las comunidades locales se involucraron en una diversidad de programas de acción social y comunitaria. Esto les dio mayor credibilidad en la población general y multiplicó sus oportunidades para el proselitismo religioso.

Paul Freston: “Cierta información comparativa da una idea de la importancia relativa del protestantismo latinoamericano. Brasil tiene ahora [1995] la segunda comunidad más grande de protestantes militantes en el mundo, sólo detrás de los Estados Unidos. Sólo una denominación brasilera (las Asambleas de Dios) tiene más miembros que todas las iglesias cristianas de Gran Bretaña puestas juntas. Sólo algunas regiones periféricas de Europa (Escocia, Irlanda del Norte, Noruega occidental) tienen un porcentaje más alto de asistencia a las iglesias protestantes que Brasil. Las tasas de crecimen-

to protestante parecen estar acelerándose en Brasil y Chile, si bien pueden haber alcanzado un pico en América Central. No es sorpresa que el pentecostalismo ahora ha reemplazado a las Comunidades Eclesiales de Base católicas (CEB) como el tema académicamente de moda para la investigación en la sociología de la religión latinoamericana.²²

— Peligros y oportunidades para católicos y protestantes

El catolicismo romano. El catolicismo romano gozó de buenas oportunidades para la acción eclesial durante este período, si bien no encontró siempre la mejor manera de aprovecharlas. En la mayor parte de los países latinoamericanos, en medio de una profunda crisis social y económica, carentes de liderazgo político en razón de una falta endémica de una adecuada educación cívica y ejercicio democrático durante muchos años, y enterrados en la decadencia y corrupción moral, la Iglesia representó un poder reconciliador que pudo marcar el camino a seguir. La Iglesia continuó siendo considerada por todos los sectores sociales y en muchos países como una gran reserva moral y espiritual. Su influencia moral se fue incrementando marcadamente en estas dos décadas, en razón de que, de alguna manera, ella se fue moldeando a las varias circunstancias de la compleja situación latinoamericana. Es muy difícil para la Iglesia Católica perder su posición de privilegio en la mayor parte de los países del continente. Con la experiencia que ha ganado a lo largo de los siglos, la Iglesia siempre encuentra la manera de modelarse a sí misma a las cambiantes situaciones, sin perder su influencia.

Algunos elementos positivos importantes en el catolicismo latinoamericano de este período, que vale la pena recordar, son los siguientes. Por un lado, se percibió una actitud más abierta hacia el protestantismo y otras religiones, la recomendación y distribución de la Biblia, los movimientos juveniles, un cierto esfuerzo de evangelización, la búsqueda por una espiritualidad más auténtica, la construcción de la Iglesia desde una base popular en lugar de hacerlo desde la jerarquía, cierto grado de identificación con movimientos populares y un mayor involucramiento de los laicos en la tarea eclesial. Sin embargo, ha habido también algunos peligros, que tuvieron que ser enfrentados y resueltos. El catolicismo latinoamericano no es homogéneo. Su desarrollo es variado. La necesidad de sacerdotes es crítica. En las dos últimas décadas, se han hecho denodados esfuerzos para aumentar el número de agentes pastorales, pero sin mayor éxito. La condición y posición de la Iglesia Romana difiere de país en país y de administración a administración, pero la escasez

22 Paul Freston, "Between Pentecostalism and the Crisis of Denominationalism: The Future of the Historic Churches in Latin America," en *In the Power of the Spirit: The Pentecostal Challenge to Historic Churches in Latin America*, ed. por Benjamin F. Gutiérrez y Dennis A. Smith (Drexell Hill, Pennsylvania: Asociación de Iglesias Presbiterianas y Reformadas en América Latina y Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales, 1996), 196.

de clero ha sido y continúa siendo uno de sus mayores problemas y quizás el más generalizado.

Otro asunto importante del catolicismo actual es la cuestión de la relación entre la Iglesia y el Estado. En buena medida, el continente muestra un cuadro lamentable con respecto a la libertad religiosa, del cual el principio de la separación de la Iglesia y el Estado es un corolario. En general, la Iglesia continúa actuando a la defensiva con una actitud más bien conservadora. Y más que nada, en razón de que no hay una estrategia evangelizadora seria, el catolicismo romano está perdiendo la mayor parte de su membresía a manos del protestantismo, particularmente el pentecostalismo. La aceptación de la religiosidad popular y del catolicismo popular ayudó, de alguna manera, a mantener a las masas bajo el paraguas de la Iglesia, pero ha corrompido su integridad moral, espiritual y teológica, promoviendo el sincretismo y un creciente catolicismo nominal.

El protestantismo evangélico. La situación presente del protestantismo evangélico latinoamericano no es homogénea. Las iglesias protestantes tradicionales o troncales y las de origen inmigratorio están en marcada decadencia. El ochenta por ciento de todos los evangélicos en América Latina hoy están involucrados en los varios grupos carismáticos-pentecostales, que siguen creciendo en el continente. Sin embargo, el rápido crecimiento numérico está planteando nuevos peligros y desafíos. Entre ellos están el peligro del triunfalismo, la corrupción del evangelio cristiano con un evangelio de la prosperidad, la concentración del poder en unos pocos líderes carismáticos, la falta de un proceso profundo de discipulado cristiano para los nuevos creyentes, un cierto desbalance entre la mente y el corazón que resulta en un mero emocionalismo y sentimentalismo religioso, y un institucionalismo creciente que debilita el compromiso con el reino de Dios. Además, los evangélicos aman la Biblia, pero son casi analfabetos en el conocimiento de la misma. Alrededor de un ochenta por ciento de todos los pastores evangélicos en el continente carecen de una educación teológica formal o al menos de una adecuada formación ministerial. La enseñanza de la Biblia en muchísimas comunidades locales brilla por su ausencia, y el celo evangélico tradicional por la lectura de la Biblia y la aplicación de sus enseñanzas están desapareciendo. La unidad cristiana continúa siendo un desafío mayor no sólo para los evangélicos sino también para los católicos romanos. Se han llevado a cabo esfuerzos enormes en esta dirección, que han probado ser muy auspiciosos. Pero el camino a la unidad cristiana para el mejor cumplimiento de la misión recibida todavía continúa siendo una oración a la espera de una respuesta (Juan 17.21-23).

Si bien la conclusión de Jean-Pierre Bastian en el sentido de que “los protestantismos populares y los pentecostalismos sincréticos ofrecen un espacio más eficaz de resistencia y/o adaptación a la modernidad que los catolicismos populares,” lo cual abre enormes posibilidades para el crecimiento protestante en América Latina,

las iglesias evangélicas se encuentran en general atrapadas en una meseta de la que no se sabe muy bien cómo van a salir.³ La realidad es que el protestantismo evangélico hoy no está produciendo en el continente el impacto que se esperaba produjera en estas últimas décadas, en razón de su crecimiento explosivo, su inserción más profunda en la sociedad y el vacío dejado por la Iglesia Católica Romana. Lejos de transformarse en un poderoso agente de reforma religiosa, social y cultural, tal como predecían al comienzo de este período autores como David Stoll y David Martin, el protestantismo evangélico mayoritario se ha ido apropiando lentamente de la lógica del mundo capitalista neoliberal, siguiendo modelos corporativos y autoritarios de control social, y perdiendo de a poco el filo de su espiritualidad y entusiasmo. No obstante, las oportunidades para la recuperación de una vocación de cambio radical están abiertas y si hay un sector de la cristiandad que las puede aprovechar, ése es el protestantismo latinoamericano.

— Globalización de la iglesia

Muchos estudiosos de las tendencias durante las últimas dos décadas y de su proyección hacia el futuro, habían anticipado un mundo en el que el intercambio dinámico de la información permitiría experimentar por primera vez la sensación de ser parte de un solo mundo. Es evidente que en estos años se profundizó la globalización de la economía, la información, la política y la cultura en general. Los estilos de vida se tornaron cada vez más globales. Los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI fueron también testigos de un nuevo fenómeno en el desarrollo del cristianismo en el planeta. En estos años se pasó rápidamente de iglesias regionales a una iglesia verdaderamente mundial. Es cierto que la iglesia de Jesucristo ha sido siempre “católica,” o sea, universal. Pero en los últimos veinte años lo ha sido más que nunca antes en toda su historia. En el siglo XIX, un tercio de la humanidad era cristiana y estaba constituida por un 80 por ciento de personas de raza caucásica. Durante el siglo XX, la religión cristiana se desarrolló como una fe global: la religión más universal en la historia de la humanidad. Según las estadísticas, en la década de los años de 1990 estaban surgiendo en el mundo un total de 65 iglesias nuevas por día, la mayoría de ellas en el hemisferio sur. ¡Y los caucásicos apenas alcanzaban el 40 por ciento de su membresía!

Esta globalización de la iglesia produjo una verdadera revolución en este período, como fue el desplazamiento del centro de gravedad de la cristiandad de lo que se conocía como el Primer Mundo al Tercer Mundo o Mundo de la Mayoría. Hacia 1900, en el hemisferio norte había 462 millones de cristianos, que constituían el 83 por ciento del total mundial. En el hemisferio sur había apenas 96 millones de cristianos, que representaban el 17 por ciento del total mundial. Sin embargo, ya en

3 Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 291.

1980 los cristianos del hemisferio sur sumaban 700 millones de creyentes, lo que representaba el 50 por ciento del total mundial.

¿Qué significó esto para los evangélicos latinoamericanos de este período? Para muchos creyentes fue posible imaginar, por primera vez en toda la historia del testimonio evangélico en el continente y el Caribe, que la iglesia cristiana del futuro sería mundial, étnica y culturalmente más diversa de lo que hasta ese momento se había conocido, y con más respeto mutuo por las formas de liderazgo, los estilos, los ministerios y las tradiciones de otros. Indudablemente, desde América Latina, ya se veía que esta nueva iglesia, la iglesia del nuevo milenio, no sería una iglesia rural sino una iglesia típicamente urbana; más orientada a los pobres, oprimidos y marginados; y más consciente de las minorías y sus necesidades.

RENOVACIÓN ESPIRITUAL

Más allá de las consideraciones históricas, los análisis sociológicos y las evaluaciones culturales, algunos historiadores cristianos vemos a lo largo de este período en estudio el desarrollo de un proceso profundo de renovación espiritual en el protestantismo latinoamericano. Hacia 1992 comenzó en Argentina una ola de avivamiento caracterizada por “manifestaciones” (señales del Espíritu Santo), que pronto se extendieron a lo largo y a lo ancho de todo el continente, y finalmente llegaron a todo el mundo. El pastor Claudio Freidson reunió a grandes multitudes de evangélicos en estadios de la ciudad de Buenos Aires, donde por su ministración, las personas recibían la “unción del Espíritu Santo,” con manifestaciones como caídas, mareos, risa, temblores y otras expresiones físicas. Desde Buenos Aires esta renovación espiritual pasó a Toronto (Canadá), donde en la Iglesia de la Viña, pastoreada por John Arnott se vivieron experiencias similares a partir de 1993 (“Toronto Blessing”). Este movimiento se esparció pronto a Inglaterra, donde manifestaciones similares a las de Buenos Aires y Toronto irrumpieron en Londres en la Iglesia de la Santa Trinidad en Brompton (anglicana). Poco después, ocurrió un proceso de renovación similar en la Iglesia de la Asamblea de Dios en Brownsville (Pensacola, Florida), bajo el liderazgo del pastor John Kilpatrick y el evangelista Steve Hill. Es interesante señalar que Hill había servido varios años como misionero en Argentina y conoció de primera mano el avivamiento bajo el evangelista argentino Carlos Annacondia.

— La unción

Uno de los fenómenos religiosos más interesantes que se produjeron al comienzo de este período en el seno del protestantismo evangélico en América Latina es lo que se ha dado en llamar “la unción.” Básicamente se trató de la experiencia de la llenura del Espíritu Santo, en términos más o menos acordes con lo que sobre el particular se ha enseñado en los medios evangélicos, pero con manifestaciones

no tradicionales. Entre los elementos que caracterizaron estas manifestaciones se encontraban caídas bajo la supuesta influencia del Espíritu, explosiones de llanto o risa incontenible, temblores, sensación de calor o frío, y un agradable estado de armonía y éxtasis, que era descrito en términos vulgares como “ebriedad espiritual.”

Por cierto, el conjunto de estas vivencias (“señales” en términos neotestamentarios) no era nuevo, ya que la historia del cristianismo registra cientos de casos similares a lo largo de los siglos. Por lo general, tales vivencias han estado asociadas a tiempos de renovación y avivamiento espiritual.⁴ Mientras algunos observadores de estas experiencias reaccionaron con sospechas y críticas en cuanto a su autenticidad, otros consideraron a estas “señales” y fenómenos como legítimas manifestaciones de la obra del Espíritu Santo, para la renovación espiritual entre los creyentes y el avivamiento entre los inconversos.⁵

En América Latina, el fenómeno comenzó en Argentina, en la Iglesia Rey de Reyes, perteneciente a la Unión de las Asambleas de Dios, pastoreada por Claudio Freidzon. Lo interesante del caso es que la mayor parte de los pastores por los que Freidzon oró pertenecían a denominaciones históricas y tradicionales, en cuyas iglesias comenzaron a repetirse las experiencias de caídas, ebriedad espiritual y otras manifestaciones características de la llenura del Espíritu Santo. En los últimos meses de 1992 y la primera mitad de 1993, el número de iglesias locales evangélicas renovadas espiritualmente por la “unción” había crecido de manera llamativa. Muy pronto este tipo de experiencias se estaban viviendo en todo el continente.

Pablo A. Deiros: “Algo llamativo es que el fenómeno, aparentemente de corte pentecostal-carismático, si bien con características más o menos similares, se vive dentro del marco de cada tradición denominacional y es ajustado a las pautas teológicas propias de cada una. Por ello, es difícil que la experiencia y sus manifestaciones generen nuevas formas institucionales. Más bien, parece operar como un elemento secundario, que se agrega a un proceso más global de renovación espiritual, que está en marcha y que puede ser preparatorio de un tiempo de gran avivamiento espiritual a nivel continental.”⁶

— Movimiento de alabanza

Durante los años de este período, América Latina fue conmovida por un verdadero movimiento de alabanza. El aumento casi explosivo de la producción de canciones cristianas por todo el continente fue una indicación de esto. Se produjo, así, una verdadera revolución no sólo litúrgica sino en los contenidos de la adoración

4 Ver John White, *Aunque resuciten los muertos* (Buenos Aires: Certeza/ABUA, 1993), 7-10.

5 Ver David Pytches, *Ven, Espíritu Santo* (Buenos Aires: Certeza/ABUA, 1992).

6 Pablo A. Deiros y Carlos Mraida, *Latinoamérica en llamas: historia y creencias del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos* (Miami: Caribe, 1994), 149.

comunitaria. Los himnos evangélicos tradicionales y su expresión más característica, el himnario, fueron siendo reemplazados por una nueva gama de canciones.

La nueva música se caracterizó por ser más alegre y vivaz. Se la podía ubicar dentro de los cánones de la música juvenil contemporánea, con profusión de instrumentos propios de una orquesta moderna: guitarras y bajos eléctricos, batería, percusión, teclados, y vientos o metales propios del jazz (trompeta, saxofón, clarinete). El canto congregacional era acompañado con el batir de las manos, la elevación de los brazos y la danza. No se usaban libros de canto o cancioneros, sino que se solía cantar de memoria o proyectar la letra de la canción con un retroproyector o proyector de video. Esto permitía una participación más activa de todo el cuerpo en el acto de la alabanza. La emotividad era mayor y las canciones se sucedían sin solución de continuidad durante mucho más tiempo que el que tradicionalmente se dedicaba a la entonación de los himnos.

La poesía de las canciones era mucho más lírica que la de los himnos tradicionales. Su propósito no era tanto didáctico o moral, como emocional y experiencial. Por lo general, se trataba de textos bíblicos de contenido de alabanza, que eran cantados con buen ritmo. El objetivo no era tanto la expresión doctrinal de la fe, como la manifestación emocionada de los sentimientos hacia el Señor, en base al contenido bíblico. El tiempo de alabanza daba comienzo al culto y ocupaba buena parte del mismo. Se trataba de una celebración festiva, alegre y bulliciosa de la presencia del Señor en medio de su pueblo. A este tiempo de regocijo espiritual, le seguía un tiempo de adoración, en el cual, a través de canciones más suaves, lentas y más orientadas a la oración, la congregación se puede acercar al trono de Dios en reconocimiento de quién es él.

Esta distinción entre un tiempo de alabanza y otro de adoración, característico de las nuevas modalidades del culto evangélico latinoamericano en este período, encontró expresión en la enseñanza y la práctica de uno de los líderes de adoración que más influyó en todo el continente, el mexicano Marcos Witt. Hijo de misioneros norteamericanos de las Asambleas de Dios, nacido y radicado en México por muchos años, Witt cumplió su ministerio de producción de música cristiana y promoción de nuevas formas de adoración. Lo más interesante de su influencia fue la nivelación litúrgica que produjo, ya que las iglesias de las más diversas denominaciones, incluso las más alejadas del pentecostalismo o el movimiento carismático, adoptaron un estilo carismático de alabanza y adoración. El mismo Witt señaló: “La alabanza, la adoración, la música, deben ser factores que nos unan y no que nos dividan.”⁷

7 Marcos Witt, “Somos siervos, no artistas,” *El Puente* (junio 1993): 24.

RENOVACIÓN TIPOLOGICA

La mayor parte de las tipologías elaboradas con anterioridad a los últimos veinte años, en relación con el protestantismo latinoamericano, ya no parecen adecuadas para describir la realidad del testimonio evangélico actual. La dinámica de cambio, la velocidad del mismo y la tremenda versatilidad y riqueza de expresiones del protestantismo evangélico en América Latina han llevado a la necesidad de nuevas formulaciones tipológicas. Estos ensayos de caracterización de los protestantismos latinoamericanos se han esforzado por hacer una abstracción de la extrema complejidad de la realidad evangélica, a fin de ayudar a su mejor comprensión. Precisamente por el grado de complejidad que presenta el campo evangélico, los ensayos tipológicos sobre el mismo no pasan de ser aproximaciones más o menos adecuadas para ayudarnos en la interpretación de la realidad del mismo.

Por otro lado, toda tipología depende en alto grado de las presuposiciones de quien la formula. En algunos casos, el prejuicio, el fanatismo, la ignorancia o el compromiso con una determinada versión del protestantismo latinoamericano o una postura ideológica puede obnubilar al estudioso y forzarlo a hacer caracterizaciones contradictorias o fuera de la realidad verificable. Uno de los más destacados pensadores evangélicos latinoamericanos parece cometer este error al tipificar, de manera ambigua y con grandes imprecisiones, a un amplio y dinámico sector del espectro evangélico latinoamericano como “para-evangélico.”

Samuel Escobar: “Hay también una nueva fuerza religiosa que está emergiendo y que podría ser descrita como *para-evangélica*. Proviene de algunos católicos carismáticos que rompieron con Roma (caso de la Iglesia Agua Viva en el Perú), de algunas misiones de las llamadas ‘mega-iglesias’ carismáticas de Estados Unidos (caso de la Iglesia Verbo en Guatemala), o *grupos que se separaron de iglesias evangélicas tradicionales*. Algunas de estas se han conectado con el llamado *movimiento ‘neo-apostólico’* que personas como Pedro Wagner se esfuerzan en *controlar* desde los Estados Unidos. Estas *iglesias para-evangélicas* inicialmente buscan legitimación vinculándose a los evangélicos. Sin embargo, su crecimiento numérico, su *desprecio por la definición teológica*, su capacidad de desarrollar formas de vida eclesial pertinentes a la cultura pos-moderna, y su pretensión de ser algo nuevo y original, puede convertirlas en una nueva fuerza religiosa *diferente* tanto de los evangélicos como de los católicos.”⁸

Las tipologías son siempre el fruto de la abstracción que se hace en base a la observación de los que parecen ser los rasgos más destacados de un determinado grupo social. La objetividad, la precisión y la abarcabilidad no son elementos prio-

⁸ Samuel Escobar, “Los evangélicos en América Latina hoy,” *Apuntes Pastorales* 22:1 (octubre-diciembre 2004): 11. Las itálicas son mías para énfasis.

ritarios en las formulaciones tipológicas. Más bien, quienes se aventuran en estos ensayos lo hacen con objetivos funcionales, es decir, crear un instrumento que les ayude a ellos y a sus lectores a comprender una realidad que de otro modo sería inabarcable y caótica. De allí que cada generación debe hacer su propio ejercicio tipológico, procurando ajustarlo lo más posible a la realidad observable y siendo lo más explícito en cuanto a las presuposiciones desde donde se parte en el análisis. Las tipologías más recientes que voy a presentar a continuación no son las únicas ni las más notorias, pero sí son suficientes para tener una muestra de la variedad de aproximaciones.

C. Peter Wagner.⁹

Como observador de la realidad del testimonio evangélico en América Latina en los últimos cincuenta años, Wagner han planteado varias maneras de caracterizarlo desde un punto de vista diacrónico. Este autor ha utilizado la metáfora de las olas, como secuencias históricas que de algún modo indican el tipo de protestantismo pentecostal predominante en un determinado período histórico. Es así como habla de una primera ola, una segunda ola, una tercera ola y una cuarta ola.¹⁰

Hacia 1983, Wagner comenzó a referirse a una “tercera ola” de cristianos de corte pentecostal, que estaba penetrando en las iglesias históricas sin producir la conmoción o tensiones que había producido el movimiento carismático (“segunda ola”) en la década de 1960. Se hablaba de este movimiento como una “tercera ola” porque se lo consideraba como el sucesor de otras dos, es decir, el pentecostalismo clásico y el movimiento carismático. Esta nueva ola estaba constituida por evangélicos de las denominaciones tradicionales más importantes, que manifestaban haber recibido dones del Espíritu Santo, pero que rechazaban el rótulo de pentecostales o carismáticos.¹¹ En un sentido, el desarrollo de esta “tercera ola” daba evidencias del crecimiento de un proceso generalizado de “pentecostalización” en todo el campo evangélico durante estos años.

La tercera ola representaba una reacción de muchas iglesias evangélicas bíblicas y tradicionales a la necesidad de las personas de responder desde la fe a las necesidades sentidas de las personas y brindarles la oportunidad de una expresión más libre y menos dogmática, más espontánea y menos formal, de la fe evangélica. Las iglesias de la tercera ola se fueron transformando en verdaderos polos de atracción para

9 C. Peter Wagner, ed., *The New Apostolic Churches* (Ventura, California: Regal Books, 1998); e Idem, *La iglesia innovadora* (Buenos Aires: Peniel, 2005).

10 C. Peter Wagner, *¡Cuidado! Ahí vienen los pentecostales* (Miami: Vida, 1973). Ver también, Idem, *Avance del pentecostalismo en América Latina* (Miami: Vida, 1987).

11 C. Peter Wagner, “A Third Wave,” *Pastoral Renewal* 8 (julio-agosto 1983): 1-5. Ver también, Idem, *Spiritual Power and Church Growth* (Altamonte Springs, Flo.: Strang Communications, 1986), 3-4; 13-14.

muchos creyentes insatisfechos con la frialdad espiritual y la falta de compromiso de las iglesias locales tradicionales.

C. Peter Wagner: “En la primera parte de nuestro siglo [siglo XX], los pentecostales volvieron a descubrir el poder de Dios y se convirtieron en canales de las señales y los prodigios [“primera ola”]. Pronto, pasada la mitad del siglo, los carismáticos llegaron a concordar con aquellos, y desarrollaron grupos llenos del Espíritu Santo en las iglesias tradicionales [“segunda ola”]. Este pudiera ser el tiempo de Dios para que los que no se han identificado con ninguno de estos movimientos se pongan en contacto con la clase de poder que se describe en el Nuevo Testamento [“tercera ola”].”¹²

La “cuarta ola,” siguiendo la tipología propuesta por Wagner estaría representada por lo que él llama la “nueva reforma apostólica” y lo que yo designo como “nuevo paradigma apostólico.” Otros autores prefieren hablar de “neo-pentecostalismo,” si bien no todas las expresiones de estos movimientos de renovación están ligados a una tradición histórica y teológica pentecostal. En general, esta cuarta ola representa a las agrupaciones más dinámicas y de mayor crecimiento en el campo evangélico en América Latina hoy.

— Paul Freston.¹³

Frente a la conclusión pesimista de algunos en el sentido de no ver futuro alguno para el protestantismo histórico o troncal en América Latina, en razón del crecimiento avasallador del pentecostalismo, Freston hace una propuesta diferente. Según él, la realidad más reciente del conjunto del pueblo evangélico muestra un fuerte cruce de influencias entre estos dos extremos del espectro. En sus palabras, hay una pentecostalización del protestantismo histórico y lo que podría denominarse como una historización del pentecostalismo. No ha resultado del todo cierto lo que algunos autores profetizaban hace unos veinte años atrás en el sentido de que las iglesias históricas o troncales no iban a sobrevivir a la dinámica pentecostal-carismática y la renovación posconciliar católica romana, especialmente el catolicismo liberacionista (post-Medellín y Puebla). De hecho, algunas iglesias históricas o troncales han experimentado procesos de renovación espiritual, que han resultado incluso en crecimiento numérico y nueva vida. A su vez, cada vez más los pentecostales han apreciado la formación teológica de su liderazgo y la necesidad de un mayor compromiso con el cambio social.

12 C. Peter Wagner, *Señales y prodigios hoy* (Miami: Vida, 1985), 125.

13 Paul Freston, “Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment,” tesis de doctorado en sociología, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad de Campinas, São Paulo, Brasil, 1993.

Paul Freston: “Probablemente es tiempo de revisar nuestra imagen tradicional del campo protestante en América Latina. Si bien todavía es útil emplear la terminología ‘pentecostal’ e ‘histórico,’ estos [términos] deben ser vistos no como dos compartimentos estancos, sino como tipos ideales en los dos extremos de un *continuum* sobre el cual casos más reales son una combinación altamente variable y creativa. No sólo esto, sino que todas las denominaciones e individuos están de hecho en constante movimiento a lo largo de este *continuum*. Este movimiento es en ambas direcciones: hacia una pentecostalización del protestantismo histórico y una historización del pentecostalismo.”¹⁴

— **Miguel Berg y Pablo Pretiz.**¹⁵

Estos autores toman nota de la revolución eclesiológica en curso durante estas dos décadas, especialmente el surgimiento de un protestantismo evangélico posdenominacional. Su caracterización de las iglesias evangélicas abarca lo que en su lenguaje ellos denominan como cinco olas: (1) la primera ola corresponde a las iglesias de inmigración; (2) la segunda ola tiene que ver con las denominaciones troncales (*mainline Protestantism*); (3) la tercera ola tiene que ver con el arribo de las misiones de fe; (4) la cuarta ola señala a la llegada de las nuevas denominaciones; y (5) la quinta ola representa un protestantismo evangélico nuevo y original. Las iglesias de la quinta ola son diferentes de las cuatro formas y organizaciones tradicionales anteriores del cristianismo evangélico. Se caracterizan básicamente por ser nativas, con poca o ninguna conexión con denominaciones o misiones foráneas, y, en general, tienen un perfil pentecostal o carismático.¹⁶

Además, las iglesias de la quinta ola son posdenominacionales, con lo cual parecen ser más independientes, pero en realidad son interdependientes, puesto que están ligadas unas a otras en función de una visión compartida. Como señala C. Peter Wagner: “La relación entre estas iglesias es vista como un lazo espiritual más bien que como los lazos legales u organizacionales de las estructuras burocráticas de las denominaciones más viejas.”¹⁷ Por otro lado, si bien casi todas estas iglesias presentan un perfil carismático, no necesariamente son carismáticas en el sentido histórico, es decir, no están ligadas de manera orgánica, genética o históricamente con el movimiento carismático de los años de 1960 y 1970. Sí lo son en el sentido neotestamentario, ya que creen en la vigencia de los dones del Espíritu y su manera de vivir el evangelio es muy dinámica y fervorosa.

14 Freston, “Between Pentecostalism and the Crisis of Denominationalism,” 208.

15 Miguel Berg y Pablo Pretiz, *Mensajes de esperanza: los evangélicos* (Miami: UNILIT, 1994), 45-51.

16 Ver “The Fifth Wave: ‘Homegrown’ Churches Lead the Evangelical Advance in Latin America,” *Latin America Evangelist* 72 (octubre-diciembre 1992): 6-8.

17 C. Peter Wagner, “Those Amazing Postdenominational Churches,” *Ministries Today* (julio-agosto 1994): 2.

Entre los elementos comunes que caracterizan al protestantismo posdenominacional latinoamericano se pueden mencionar: (1) un liderazgo nacional autóctono; (2) una trama apostólica de relaciones ministeriales e institucionales; (3) una adoración viva, entusiasta y contemporánea; (4) un fuerte énfasis sobre la oración congregacional; (5) un ministerio de poder a través de guerra espiritual, proclamación del evangelio, la liberación y la sanidad.

— **José Míguez Bonino.**¹⁸

En años más recientes, este conocido autor revisó sus conclusiones tipológicas de décadas anteriores (ver Unidad 6) y presentó un nuevo cuadro. En su caso, Míguez Bonino escoge la metáfora de los “rostros,” es decir, pone énfasis en aquello que parece ser más evidente o socialmente visible en cada movimiento evangélico en América Latina, desde una perspectiva sincrónica. En este sentido, se circunscribe a cuatro rostros del protestantismo latinoamericano (el liberal, el evangélico, el pentecostal y el étnico), reconociendo que tiene algunas preguntas en cuanto al cuarto, que es el protestantismo de inmigración o iglesias de trasplante.

**CUADRO 18 - RASGOS MISIONEROS Y MISIOLÓGICOS DEL
PROTESTANTISMO LIBERAL.**¹⁹

1. **Dimensión dialógica:** los protestantes de este período entendían la misión como un diálogo inteligente con otros sectores cuya honestidad intelectual era respetable.
2. **Dimensión cultural:** los protestantes de este período fueron promotores de la cultura latinoamericana. Un primer paso que dieron en este sentido fue la interpretación de la realidad cultural de las naciones a las que ministraban. Luego, se esforzaron por promover dicha cultura a través de la educación y la evangelización de las élites latinoamericanas.
3. **Dimensión profética:** los protestantes de este período la tuvieron presente en su misionología. Estos líderes evangélicos alzaron su voz en contra del catolicismo nominal y las desviaciones de la iglesia protestante. Además, desarrollaron una labor social encomiable.
4. **Dimensión ecuménica:** los protestantes de este período fueron los primeros que realizaron esfuerzos intencionados por unificar las iniciativas misioneras de las distintas iglesias y organizaciones que ministraban en América Latina. El ejemplo más notable de este esfuerzo de cooperación se encuentra en su filosofía de “Panamericanismo.”

18 José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995).

19 Según Carlos Raúl Sosa Siliézar, “Aportes misionológicos del protestantismo liberal en América Latina,” *Teología y Cultura* 4:8 (diciembre 2007): 49.

Según Míguez Bonino, el rostro liberal del protestantismo entró en crisis hacia 1960, en un momento crítico que Hans-Jürgen Prien llama “la crisis de los estados oligárquicos nacionales,” Enrique D. Dussel denomina como “la crisis de los estados independientes” y “la crisis de la liberación,” y Jean-Pierre Bastian considera como “la crisis del capitalismo dependiente: entre la resistencia y la sumisión.” Los esfuerzos de este protestantismo por introducir a América Latina a los bienes de la modernidad fracasaron. Sin embargo, Míguez Bonino destaca el valor de tratar de recuperar algo de su legado: “la herencia protestante de la libertad, de la identidad propia y la responsabilidad de la persona en la solidaridad de la comunidad, de la autonomía de la razón humana (de la razón de la vida y del amor activo) en la construcción de la ciudad terrenal, de la racionalidad de la esperanza en una historia de la que Jesucristo es Señor.”²⁰

El rostro evangélico del protestantismo latinoamericano es para Míguez Bonino el más característico, y resulta de varios aportes mayormente del evangelicalismo norteamericano del segundo gran avivamiento: individualista, cristológico-soteriológico en clave básicamente subjetiva, con énfasis en la santificación. Este protestantismo evangélico “tiene un interés social genuino, que se expresa en la caridad y la ayuda mutua, pero que carece de perspectiva estructural y política, excepto en lo que toca a la defensa de su libertad y la lucha contra las discriminaciones; por lo tanto, tiende a ser políticamente democrático y liberal, pero sin sustentar tal opción en su fe ni hacerla parte integrante de su piedad.”²¹ Se percibe también un dualismo y espiritualismo más marcado, una ética de separación del mundo acompañada por cierta rigidez legalista. La influencia de este perfil sobre el resto del espectro protestante ha sido notable, al punto que Míguez Bonino declara: “el futuro del protestantismo latinoamericano será evangélico o no será.”²²

En cuanto al rostro pentecostal, ya hemos comentado bastante de la descripción que hace el mismo Míguez Bonino, en varias partes de este libro. Según este autor, las varias corrientes pentecostales coinciden en un esquema teológico vertebrado en torno a cuatro temas: la salvación o la experiencia de la conversión, el bautismo del Espíritu Santo, la sanidad divina y una escatología apocalíptica. También destaca las aparentes “paradojas y contradicciones” que han notado varios observadores, admitiendo que muchas de estas “paradojas” en realidad nacen de “la relación entre la lógica lineal de la racionalidad ‘ilustrada’ a la que estamos habituados y la racionalidad de lo simbólico, que incluye una ‘multivocidad’ que se aproxima a veces mucho más a ‘la racionalidad de la vida’ como es experimentada por el pueblo.”²³

20 Míguez Bonino, *rostros del protestantismo latinoamericano*, 32-33.

21 *Ibid.*, 46.

22 *Ibid.*, 51.

23 *Ibid.*, 74.

Finalmente, Míguez Bonino describe el rostro étnico del protestantismo latinoamericano. Estas iglesias aparecían ante los ojos de las de misión como catolizantes, iglesias de Estado, formalistas y “mundanas.” A su vez, la mayor parte de estas iglesias de origen europeo y establecidas como iglesias estatales o territoriales en su lugar de origen, miraban con desconfianza a las “iglesias libres.” Muchas de ellas no pudieron resistir los varios cambios ocurridos a lo largo de los años, y muy particularmente no lograron resolver el traspaso generacional de la fe ni se mostraron muy dinámicas en la evangelización, con lo cual se fueron consumiendo de a poco hasta desaparecer.

— **Hilario Wynarczyk.**²⁴

Siguiendo el concepto sociológico de campo de fuerzas, según el cual las iglesias evangélicas forman un sistema en el que los intereses funcionan como fuerzas y la estructura que surge de sus interacciones constituye un campo de fuerzas y un espacio de conflictos, Wynarczyk divide el campo evangélico (en la Argentina de este período) en dos polos. Por un lado, está el polo de los conservadores bíblicos, y por el otro el de los históricos liberacionistas. Según él, estos campos están en oposición, pero pueden unirse eventualmente frente a desafíos de la sociedad civil o bajo amenazas de carácter jurídico. Los primeros están preocupados por el pecado situado en cada individuo y sus efectos en la salvación personal de cada ser humano, mientras que los segundos están preocupados por la justicia social y el cambio de los sistemas políticos de opresión, con lo cual ubican el pecado en las estructuras sociales.

El polo conservador bíblico está dividido en dos grandes colectivos de iglesias o sectores, que son los evangélicos y los pentecostales. El sector evangélico es el que está asociado históricamente a la herencia eclesial de la Reforma Radical y las “iglesias libres.” Este sector, a su vez, se divide en los siguientes subsectores: (1) los evangélicos clásicos (bautistas, hermanos libres, menonitas), que tratan de permanecer fieles a la tradición misionera que trajo a sus iglesias al continente, desde fines del siglo XIX; (2) agrupaciones de renovación carismática surgidas desde fines de la década de 1960; (3) los grupos de renovación con rasgos neopentecostales surgidos en las últimas tres décadas; y, (4) los reformistas sociales o neoevangélicos organizados por la Fraternidad Teológica Latinoamericana. En cuanto al sector pentecostal, también se divide en subsectores: (1) pentecostales clásicos, que pertenecen a iglesias de origen misionero (Estados Unidos, Suecia), como las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios y que han estado presentes en el continente desde comienzos del siglo XX; (2) pentecostales neoclásicos, que han hecho su ingreso después de la Segunda

24 Ver Hilario Wynarczyk, *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001* (Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009), 39-53. El estudio de Wynarczyk trata específicamente del desarrollo del movimiento evangélico en Argentina, pero muchas de sus conclusiones son válidas para otros países, especialmente del Cono Sur.

Guerra Mundial como desgajamientos cismáticos de los pentecostales clásicos; (3) los neopentecostales, que aparecen a partir de los años de 1980 en grandes centros urbanos (Buenos Aires, Río de Janeiro, Bogotá y otros) y que exacerban las ideas centrales del pentecostalismo; y, (4) pequeñas iglesias pentecostales autónomas de barrios pobres, que se desarrollan como iglesias minoritarias. A estos subgrupos, Wyncarczyk agrega a “los brasileños” que no son reconocidos como evangélicos por los demás pentecostales y que se nuclean en torno a la Iglesia Universal del Reino de Dios, con fuertes acentos sectarios y de culto.

El polo histórico liberacionista abarca a aquellas iglesias que se establecieron en el continente a partir del primer cuarto del siglo XIX y que surgieron directamente de la Reforma del siglo XVI. Estas iglesias cuentan con un notable capital de educación, prestigio y conexiones institucionales, pero un caudal demográfico más bien bajo. En parte por ello, Wyncarczyk no divide a este polo en sectores y subsectores, pero sí destaca tres: el sector luterano, el sector anglicano-metodista, y el sector reformado-calvinista.

RENOVACIÓN TEOLÓGICA

En las últimas décadas se ha dado un incremento de la reflexión teológica en medios evangélicos latinoamericanos. El crecimiento numérico explosivo, la gravedad de las situaciones que se viven en el contexto, la intensidad y frecuencia de las crisis de todo orden que se experimentan, los desafíos cada vez más agudos y la multiplicación de oportunidades para la comunicación del evangelio, han llevado entre otros factores a levantar cada vez más preguntas y procurar darles respuestas desde una perspectiva evangélica. Todo esto ha generado un dinámico proceso de producción teológica, que se presenta con ciertas características y manifestaciones particulares.

— Características

Teología narrativa no sistemática. Se percibe una ruptura muy significativa en los enfoques de la reflexión teológica evangélica latinoamericana más reciente. Tal parece como se han abandonado, de manera bastante significativa, las metodologías propias de la reflexión teológica sistemática, que desde el siglo XVIII y especialmente a lo largo del siglo XIX dominaron el pensamiento teológico en Europa y más tarde en Estados Unidos. El racionalismo ha dado lugar a la reflexión más centrada sobre la experiencia. La teología parece haber bajado de la cabeza al corazón. No se esfuerza por ser lógica y noéticamente prolija, sino que procura ser auténtica expresión de la experiencia de fe. En consecuencia, el discurso teológico cambia radicalmente. El lenguaje, como recurso fundamental para la expresión simbólica de la fe, se torna más narrativo y descriptivo, y menos especulativo y plagado de definiciones racionales. Las fórmulas credales dan lugar a expresiones de más valor

estético que noético. La fe se canta antes que se escribe, se expresa poéticamente más que lógicamente. No se sistematiza, sino que se comunica con espontaneidad, aun a riesgo de no ser precisa y coherente.

Teología oral no escrita. En razón de lo anterior, este tipo de teología no se encuentra en tratados de teología sistemática. De hecho, la frase “teología sistemática” parece sonar como un anacronismo hoy, al punto que muchos seminarios han dejado de ofrecer cursos de Teología Sistemática. Esto no significa que se ha renunciado al pensamiento teológico, pero el énfasis ahora está puesto más en “hacer teología” que en “aprender teología.” Los cursos de teología en los seminarios ahora se denominan como “Taller de Teología,” “Laboratorio Teológico,” “Teología en el Camino,” con un fuerte énfasis en la teología como un ejercicio dinámico y cambiante, y no como algo estanco que hay que aprender de memoria. Esta es la razón por la que la teología latinoamericana más “fresca” (para usar un término de moda) no se encuentra en los libros, sino especialmente en sermones y ponencias, artículos y clases. Generalmente, no está en páginas impresas sino en videos, en las redes sociales, en páginas web, en grabaciones de audio o video, y en fotocopias. Es una teología abierta, que se va construyendo con el aporte de muchos. Es una teología no profesional y que nace de las bases como fruto de su comprensión de la experiencia de fe de cada día.

Teología praxica no teórica. Ligado a lo anterior, se percibe que esta teología está más asociada a la práctica de la fe que a la teoría de la misma. Sobre todo, parece nacer de la práctica pastoral más que de la reflexión en un gabinete de estudio. Esta es la razón por la que tiene un profundo contenido misiológico. Una indicación de este giro sustancial en la aproximación teológica a la fe evangélica en América Latina es que cada vez más se habla de formación ministerial en lugar de educación teológica. No se reduce con esto la necesidad de reflexionar sobre la fe que se sustenta, pero se relaciona esta fe con la práctica de la misma especialmente en el servicio cristiano. El énfasis sobre un evangelio integral y una misión integral ha resultado en el desarrollo de una teología muy ligada a la misión. Esto explica el surgimiento de disciplinas como la misiología espiritual, que estudia aquellos elementos sobrenaturales de la fe cristiana que sirven como herramientas necesarias para el cumplimiento de la misión (dones del Espíritu Santo, señales, prodigios, milagros, sanidades, liberación, oración de poder, mapeo espiritual, etc.)

Teología dinámica no estanca. Como se indicó, una de las cosas que llama la atención en esta manera de hacer teología es su dinamismo. Generalmente se desarrolla con una gran espontaneidad y una importante participación de muchas personas. Esta es la teología que se produce en los encuentros de pastores y sus conversaciones informales en los consejos pastorales, congresos o participación en movimientos de unidad cristiana y oración. Se produce de manera espontánea en los encuentros de grupos celulares, en grupos de interés (profesionales, estudiantes,

empresarios, etc.) Está ausente en las mega-iglesias o congregaciones con un elevado número de personas, por razones obvias. Pero debe recordarse que la gran mayoría de iglesias evangélicas en América Latina (alrededor de un 90 por ciento) son congregaciones pequeñas (entre 50 y 100) personas. Es en estos contextos donde el diálogo congregacional es más activo y donde nace una manera de pensar, que no es técnica ni racionalmente correcta, pero no por ello deja de ser auténtica.

Teología popular no bíblica. Uno de los problemas más serios de la producción teológica de hoy es que es más popular que bíblica. Las categorías que la gobiernan no son las que nacen de una consideración madura del texto bíblico bajo la guía del Espíritu Santo, sino de las corrientes de pensamiento y acción que están de moda. Esto parece ser el resultado de muchos años de crisis en la enseñanza bíblica sistemática (escuela dominical) y la ausencia de una predicación expositiva en los púlpitos evangélicos. La Biblia es hoy la gran ausente en muchas congregaciones y el resultado de esto es una teología no bíblica, pero sí afectada por los valores y criterios de mayor difusión popular. Esto explica el avance del evangelio de la prosperidad, el situacionalismo ético, el alto grado de sincretismo religioso entre los evangélicos latinoamericanos, e incluso el nominalismo prevaleciente, es decir, el creciente número de personas que se confiesan evangélicas, pero no lo son en verdad. Este es uno de los problemas más graves que confrontan hoy las iglesias evangélicas latinoamericanas.

— Manifestaciones

Más allá de las distorsiones evidentes del evangelio bíblico que se producen en muchas congregaciones llamadas evangélicas, cabe destacar la producción de teologías evangélicas que representan una auténtica renovación teológica. Estas reflexiones de la fe cristiana no son el producto de grandes cátedras teológicas ni de gabinetes profesionales de reflexión teológica, sino mayormente de pastores y líderes comprometidos con el reino de Dios y la misión cristiana integral.

Teología del Padre.²⁵ El protestantismo histórico latinoamericano se ha caracterizado por sostener una teología trinitaria, más en términos prácticos que dogmáticos. La centralidad de Jesucristo ha sido clara en la predicación y el discipulado, pero no siempre ha guardado un adecuado balance teológico trinitario. Con el impacto masivo del pentecostalismo, el énfasis se ha movido hacia la persona y obra del Espíritu Santo. No obstante, quien parece haber quedado teológicamente postergado es Dios el Padre. Casi todos los evangélicos afirman que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero tanto en la proclamación del mensaje como en la cotidianidad

²⁵ Las ideas que se desarrollan en ese apartado pertenecen al pastor Carlos Mraida, de la Iglesia del Centro (Buenos Aires), y fueron compartidas por él con el autor a través de un ensayo escrito a pedido suyo.

de la experiencia cristiana, el Padre tiene poca incidencia en la vida de la iglesia y en la vida del creyente promedio.

Teología del Padre y realidad latinoamericana. Muchos sociólogos latinoamericanos afirman que vivimos en una sociedad de padres ausentes, con todos los efectos que esto produce en la vida de las comunidades. Los especialistas en salud mental explican que la mayor parte de las problemáticas psico-emocionales de los adultos encuentran su raíz en la carencia de paternidad o en paternidades enfermizas o deformadas. En el plano de lo político, hay serias dificultades en la construcción identitaria de un sentido de Patria, por falta de una adecuada imagen de *pater*. Todo esto resulta en cierta fantasía de omnipotencia, que es expresión de inmadurez, es decir, de un deseo infantil frustrado, que inhibe para la acción.

La función del padre es ayudar a su hijo a que el deseo se convierta en trabajo, por medio de la presencia, la valorización, el ejemplo y la autoridad. Pero como el déficit principal es la ausencia de la figura paterna, entonces nunca se pasa del deseo al esfuerzo por conseguir algo, y se sigue anclado en la fantasía omnipotente de pretender ser los mejores del mundo, cuando la realidad indica lo contrario. América Latina es una sociedad con una gran madre, pero con un padre ausente. Por eso, la veneración a la Virgen María desplaza a la adoración a Dios el Padre. Por eso, hay un verdadero culto a la madre en todo el continente, mientras los padres son ignorados y el pensamiento mágico se profundiza. Falta la presencia reguladora, ordenadora, presente, valorizadora del padre, que ponga fin a la condición infantil y promueva la adultez.

La consecuencia de esto es un pueblo, muy parecido al pueblo de Israel en el desierto, en permanente reclamo, quejoso, litigante, envidioso y con mentalidad de acreedor permanente. Los políticos se aprovechan y alimentan aún más esta mentalidad, ya que su principal estrategia es ganar el favor popular mediante el subsidio (populismo). Esto les asegura votos, pero el precio es mantener a la gente en estado de pobreza. Esto es posible porque la gente sigue ligada mentalmente a una madre omni-proveedora (e.g., Eva Perón), pero sin un padre que introduzca a la realidad y la responsabilidad. Generaciones enteras han dependido del Estado y no han conocido el trabajo responsable. En contextos de graves crisis económicas, que cíclicamente se repiten, proveer subsidios resulta indispensable para asistir a las personas que quedan fuera del sistema. Pero esto sólo resulta en mayor pobreza y en pérdida de la dignidad. Esta misma mentalidad está instalada también en el pueblo cristiano, precisamente por falta de una teología vivencial del Padre. Así, pues, tenemos un pueblo de Dios, con promesas maravillosas en la Palabra para sus vidas, pero que, como el pueblo de Israel en el desierto, vive dando vueltas sin llegar a ningún lado. Es un pueblo libre, pero esclavo; con una tierra que fluye leche y miel por delante, pero discapacitado para conquistarla, por falta de paternidad.

Teología trinitaria y teología del Padre. Es indispensable desarrollar una teología trinitaria que enfatice la persona y obra de Dios el Padre, mantenga la centralidad de Cristo y estimule la acción del Espíritu Santo para la vida y la misión. Hay que recuperar teológicamente la persona del Padre y articular el significado de su paternidad para la vida de la iglesia y de cada creyente en su experiencia en el mundo. Esta recuperación debe darse en las diferentes comprensiones de la teología. Esto debe procurarse entendiendo la teología tanto en su sentido original como adoración a Dios, como en su desarrollo tradicional o de teología sistemática, y también como en la más reciente perspectiva latinoamericana de reflexión a partir de la praxis. En la comprensión de la teología como adoración a Dios, resulta esencial recuperar la persona del Padre. Su paternidad es el núcleo del evangelio. Dios se revela en la Biblia como Padre. Jesús se presenta como el camino al Padre. El Espíritu Santo clama con gemidos indecibles diciendo: “¡Abba, Padre!” Esto tiene innumerables implicancias, pero la más obvia es que la devoción, adoración, vida de oración y contemplación deben estar orientadas al Padre.

Comprensión sistémica de la paternidad de Dios. La cristología, la eclesiología, la misiología, la pastoral, la liturgia, la escatología, sufren pérdida por falta de una comprensión práctica de la paternidad divina. Desde la perspectiva de la teología, entendida como sistema de creencias, también resulta vital recuperar la persona del Padre y sus implicancias para la vida diaria colectiva e individual. Jesús no es el destino final, sino que es el camino al Padre. No hace falta un camino a Dios, porque él es omnipresente. Dios no necesita un camino hacia él, lo cual es el camino de las religiones, y Jesús no es un camino más hacia Dios. Él fue muy claro cuando afirmó ser “el camino al Padre.” Los demonios conocen el camino a Dios, pero desconocen su paternidad. La mayoría de las personas tienen algún tipo de relación con Dios, y aquellos que creen que existe, creen que tiene poder. Pero no conocen su paternidad. Jesús no vino para revelar a Dios, sino para revelar al Padre. Por supuesto que el Padre es Dios, pero el camino a la vida no está en que se logre llegar a Dios, sino en que se lo conozca como Padre. Él no quiere ser reconocido en su poder, sino en su paternidad. La falta de esta comprensión hace que hoy la mayoría del pueblo de Dios en América Latina esté más interesada en buscar el poder de Dios, que en hacer su voluntad como hijos.

El himno cristológico de Filipenses 2 recuerda que Jesús no estimó su divinidad, sino que se despojó para hacerse un ser humano. En Juan 14.9, Jesús dice: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre.” ¿Cómo es que Jesús se vacía de su divinidad y al mismo tiempo muestra al Padre? ¿Cómo es que Jesús muestra al Padre si se había vaciado de su divinidad? Jesús no vino a mostrar todo lo que el Padre puede hacer, sino cuánto ama al ser humano, a quien quiere transformar en hijo suyo. Jesús se vacía de su divinidad y vive en la tierra como Hijo, y, por lo tanto, experimenta y muestra de manera perfecta la paternidad de Dios. Así como el Padre envió a su Hijo, Jesús envió a sus seguidores como iglesia. La misión de los creyentes es encar-

nar la paternidad de Dios en el mundo. No es mostrar todo lo que Dios es capaz de hacer, sino mostrar cuánto ama el Padre. La plenitud del perfecto amor del Padre se encarna en los creyentes cuando estos se aman. Pablo define el acto redentor de Cristo, que libera las vidas de la esclavitud, como la adopción del Padre. El Hijo unigénito se entrega a la muerte y resucita para convertirse en primogénito de muchos hijos. De esta manera, la iglesia y su misión se redefinen también a partir de la paternidad divina, porque el plan eterno del Padre es la formación de una gran familia de hijos e hijas de Dios, que crecen a la estatura del Hijo, Jesucristo.

Una eclesiología que manifiesta al Padre. En cada momento de la historia y en todo lugar hay sólo dos posibles modelos de iglesia. Jesús dijo: “¿Cómo se atreven a convertir la casa de mi Padre en un mercado?” (Juan 2.16). La iglesia como mercado está cautiva de la cultura de su tiempo, y, por lo tanto, está imposibilitada de transformar su cultura, porque la iglesia es la expresión corporativa de una cultura. O bien la iglesia es expresión de la cultura del reino, que es la cultura del Padre, o es expresión de la cultura del mercado. Esta es la tensión permanente de la que habló Jesús cuando dijo que sus discípulos estén en el mundo, pero no son del mundo. Cuando se confunde inculturación con adaptación cultural, se cae en la cautividad cultural y la iglesia se ve imposibilitada para transformar la realidad.

Las tendencias que se ven en el presente de la iglesia latinoamericana indican que la iglesia se perfila más como casa de mercado que como casa del Padre. Como una iglesia cautiva de la cultura de su tiempo, la iglesia está imposibilitada para transformar la realidad. La cultura del mercado es narcisista, hiper-individualista, lúdica y hedonista, materialista, consumista y oportunista.

Una misiología que anuncia el amor del Padre. En 1 Corintios 12.4-6, se lee: “Ahora bien, hay diversos dones, pero un mismo Espíritu. Hay diversas maneras de servir, pero un mismo Señor. Hay diversas funciones, pero es un mismo Dios el que hace todas las cosas en todos.” El fin de la década de los años de 1960 trajo la recuperación de los dones del Espíritu Santo, que menciona el v. 4. La década de los años de 1990 trajo la recuperación de los cinco ministerios de Cristo de Efesios 4.11, y que aquí se mencionan en el v. 5. Con el nuevo siglo y milenio se están haciendo evidentes “las diversas funciones” del Padre, “que hace todas las cosas en todos.” Esta tiene que ser la generación que recupere las funciones del Padre, especialmente su gran amor.

Las iglesias en América Latina hoy son llamadas a encarnar en esta generación la paternidad de Dios, cumpliendo con las funciones del Padre, es decir, haciendo las operaciones o las obras del Padre (Juan 14.10-13). Las obras de Jesús eran las del Padre. Las obras del Padre hechas por Jesús demostraban su unidad perfecta. Jesús se fue al Padre y no puede seguir haciendo las obras del Padre en la tierra. El obrar del Padre hoy se encarna por medio de la iglesia, llamada a hacer las obras del Padre. Cuando la iglesia manifiesta la paternidad de Dios, realiza obras mayores que las

que hizo Jesús. Por eso, esta debe ser la generación en América Latina que haga las obras “mayores.” Las operaciones del Padre son las obras mayores, porque la iglesia está llamada a completar el ministerio de Cristo. La iglesia es la plenitud de Cristo, su completamiento (Efesios 1.22-23).

Jesús ascendió al Padre y el Espíritu Santo fue derramado sobre los hijos del Padre en los postreros tiempos, para que la iglesia encarne la paternidad de Dios en el mundo, como casa del Padre. De esta manera, la iglesia podrá realizar las obras mayores, que son las operaciones del Padre, y que consisten en encarnar su amor en el mundo. Según Jesús, el mandamiento mayor es el amor a Dios y al prójimo; según el apóstol Pablo, el camino más excelente es el del amor. Si falta esto, todos los dones maravillosos y los ministerios reconocidos son como metal que sólo hace ruido. El mayor en el reino es quien se hace niño para relacionarse con Dios como Padre, y entonces puede ser una expresión de esa paternidad. Las obras del Padre son las mayores, porque lo único que la iglesia le puede dar a la gente, y que el mundo no le puede dar, es amor, interés compasivo por el otro, escucha atenta y abrazo genuino.

Teología de la humanización. El impacto de las teologías de la liberación sobre la reflexión teológica evangélica en América Latina ha sido muy grande y ha tenido una diversidad de efectos. En sectores más bíblicos y conservadores, uno de estos efectos ha sido el de despertar la consciencia cristiana hacia la realidad de injusticia, opresión y violencia que se vive en el continente. A su vez, las teologías de la liberación han aportado un vocabulario teológico muy adecuado para la comunicación de las conclusiones extraídas del análisis de la realidad en diálogo con el texto bíblico normativo. Esto ha permitido elaborar una teología que es muy sensible a todo lo que es propiamente humano y que entiende el proceso de redención o liberación como la búsqueda y hallazgo de un camino hacia una humanización plena de la vida humana, conforme al propósito eterno de Dios en Cristo (Ef. 4.13).

Pablo A. Deiros: “El que seamos plenamente humanos no depende exclusivamente de las oportunidades que tengamos para ello. Es también el resultado de las respuestas que encontren en nosotros esas oportunidades o desafíos. La dialéctica entre estímulo y respuesta es la que define nuestra condición humana. Los animales reciben múltiples estímulos, pero su animalidad consiste en que ellos *reaccionan* a esos estímulos por la fuerza del instinto. Su reacción está condicionada, es previsible y será siempre la misma. Pero no es este el caso de los seres humanos. Su humanidad consiste en que tienen la capacidad de *responder* a los impulsos que les vienen desde fuera de sí mismos. En consecuencia, su respuesta no está condicionada: es imprevisible y puede cambiar con el correr del tiempo.”²⁶

²⁶ Pablo A. Deiros, “Agente de humanización,” en *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, ed. por C. René Padilla (Miami: Editorial Caribe, 1984), 37.

Es precisamente en el juego constante entre estímulos y oportunidades y respuestas que nos vamos tornando humanos, y con ello encontramos el camino de la realización personal. Somos seres humanos y esto significa que nos vamos haciendo a medida que peregrinamos en el tiempo de nuestra existencia. Nuestra humanidad plena es un proyecto no concluido: es un desafío. Somos promesa más que realización, anticipo antes que plenitud, un sueño que debemos hacer realidad durante el tiempo de nuestra vida. Por ello, cada vez que respondemos a un estímulo estamos afirmando nuestra libertad, que es la condición básica de nuestra naturaleza humana. Y con ello, tomamos conciencia de nuestra responsabilidad, lo cual a su vez nos constituye en seres morales y trascendentes, que es lo que explica la imagen de Dios en nosotros.

En este proceso de humanización ocurren cosas maravillosas, como parte del propósito eterno del Creador para cada una de sus criaturas. La más notable es, sin dudas, la paulatina afirmación de la presencia de Dios en la vida, cuando existe la fe suficiente como para discernirla. Esta consciencia es “paulatina” porque el individuo va recibiendo reiteradas manifestaciones de la presencia y acción divinas. No todas las personas responden de la misma manera a estas expresiones del amor de Dios, que tienen como meta llevar a la persona a una relación personal de fe con él. Incluso si esto ocurre, el proceso continúa a medida que la persona va asumiendo un compromiso más consciente y responsable sobre la base del reconocimiento de la obra de Dios en Cristo y el sometimiento a su señorío. Fe y obediencia son elementos básicos de la experiencia personal, que impulsan a una actitud de servicio y dependencia confiada.

Misiología espiritual. En América Latina el cumplimiento y completamiento de la misión no es circunstancial sino vital para los creyentes y las iglesias. Probablemente como en ninguna otra parte del mundo, la misión de comunicación del evangelio del reino ha sido más fiel al triple mandato que la define según el Nuevo Testamento (proclamación, sanidad, liberación). En este sentido, la proclamación del evangelio ha ido generalmente acompañada de señales, prodigios y milagros, especialmente en términos de sanidades de todo tipo y liberación de demonios. No obstante, la abundancia y frecuencia de estas expresiones de una evangelización de poder, no siempre ha habido una adecuada fundamentación bíblico-teológica para las mismas.

Generalmente se ha considerado que lenguas, dones del Espíritu Santo, sanidades y echar fuera demonios han sido cuestiones de “espiritualidad.” Sin embargo, parece claro que estas experiencias tienen poco que ver con una teología espiritual, tal como mayormente ha sido desarrollada en medios católicos romanos. La necesidad de interpretar estas experiencias con un sólido fundamento bíblico y una adecuada reflexión teológica ha llevado al desarrollo de una nueva rama de reflexión en

el campo más amplio de la teología y en el marco más restringido de la misiología como parte componente de aquella.²⁷

Misión poliédrica.²⁸ Un poliedro es un cuerpo geométrico limitado por polígonos planos, que cuenta con un número determinado de caras, definidas por un número de aristas que son las rectas o lados en que se cortan las caras, y sus vértices, que son los puntos donde concurren tres o más aristas. La figura es la de un icosaedro o poliedro de veinte caras regulares, que está compuesto por triángulos equiláteros (un icosaedro consta de veinte caras, doce vértices y treinta aristas o lados. Pero un poliedro puede tener un número mayor de caras y, en consecuencia, un número mayor de vértices y aristas. Esta figura no es bidimensional sino tridimensional y creo que aporta un buen modelo para comprender los hechos misiológicos hoy y su concatenación múltiple.

Este mismo planteo es necesario aplicarlo a nuestra manera de entender la

misión. Tradicionalmente, hemos seguido planteos bidimensionales a la hora de reflexionar la fe y definir la misión de la iglesia. Pero en tiempos como estos, necesitamos de un modelo tridimensional para la comprensión de la misión. En otras palabras, necesitamos de modelos menos lineales y planos, y más modelos orgánicos e integrales, si es que deseamos una misiología contextualizada al tiempo posmoderno que vivimos.

Una comprensión tridimensional o poliédrica de la realidad de la misión se ajusta mejor a una imagen más globalizada y posmoderna de la realidad. La dimensión bidimensional, unidireccional y lineal de “países que envían” y “países que reciben,” como modelo misiológico, es superada por una red poliédrica de relaciones múltiples. En este modelo pluridireccional todos envían a todos y todos reciben de todos. En este sentido, la iglesia evangeliza y es evangelizada. En el modelo poliédrico de misión, la misión cristiana es multidireccional: se expande en todas las direcciones y al mismo tiempo. Todos los vértices se tocan unos a otros en la estructura a través de su interconexión, de modo que el modelo es también hiperdinámico y plurifuncional. Hay, de este modo, una nueva variedad de contactos y relaciones posibles al

27 Sobre misiología espiritual, ver Pablo A. Deiros, *Espiritualidad cristiana en la posmodernidad: misiología espiritual cristiana* (Buenos Aires: Publicaciones PROFORME, 2013); Idem, “Spiritual Missiology,” en *Encyclopedia of Christianity in the Global South*, ed. por George Thomas Kurian y Mark A. Lamport (Londres: Cascade Books, 2017).

28 Sobre misión poliédrica, ver Pablo A. Deiros, “Historical Perspectives on Protestant Mission Theology: Striving toward a New Model for a Postmodern Context,” en *Contemporary Mission Theology: Engaging the Nations*, ed. por Robert L. Gallagher y Paul Hertig (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2017), 170-179; Idem, “Polyhedral Missiology,” en *Encyclopedia of Christianity in the Global South*, ed. por George Thomas Kurian y Mark A. Lamport (Londres: Cascade Books, 2017); e Idem, “Eschatology and Mission: A Latin American Perspective,” en *The State of Missiology Today: Global Innovations in Christian Witness*, ed. por Charles E. Van Engen (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2016), 278-280.

servicio de la misión. No sólo que el evangelizador es evangelizado y la dinámica de la evangelización recorre toda la realidad (el mundo), sino que toda nación (*panta ta ethné*) o pueblo queda ligado o entra en relación con todos los demás a través de los vértices y aristas que los unen. Esta globalización del “campo misionero” demanda y hace posible la globalización de la tarea misionera, que de este modo puede llegar a “todas las naciones” y hasta “los confines de la tierra.”

El modelo poliédrico tiene la ventaja adicional de ser una estructura orgánica sin un comienzo ni un final definido. Unos contribuyen con el personal misionero, otros con los recursos financieros, otros brindan la oportunidad para el proyecto, aun otros acompañan con sus oraciones o experiencia, y hay quienes prestan una serie de servicios de apoyo logístico y técnico. Pero también este modelo permite predecir el aporte de cada *ethné* al proceso evangelizador, aspecto que hasta el presente no ha sido suficientemente estudiado en el campo misiológico. Todos los cristianos en el mundo pueden operar dinámicamente con todos los demás cristianos e incluso no cristianos, en orden a misionar donde quiera que el evangelio no haya sido comunicado o proclamado. En el modelo constantiniano o de cristiandad (la misión bidimensional), consagrado por la CMI de Edimburgo, las misiones se proponían llevar a Cristo a las naciones. En el nuevo modelo poliédrico el objetivo es llevar a las naciones a Cristo. Esto es lo que me parece estar viendo en desarrollo hoy en el testimonio cristiano en todo el mundo. Y creo que el fenómeno va en aumento vertiginoso.

En el modelo bidimensional no hay un lugar en el cual ubicar a Jesucristo, como el agente fundamental y el mentor de la misión. En el modelo poliédrico Cristo ocupa el centro de la estructura y desde allí está en contacto equidistante con todos los vértices, aristas y caras de la estructura: las iglesias, los misioneros, las naciones. Él es de veras el Señor de todo. Él está en contacto con todas las naciones y todas las naciones son llevadas a él. Desde esta posición central, Cristo mantiene y da significado a toda la estructura: su perfección geométrica, así como la exactitud en la dimensión de todas sus caras y la medida precisa entre los vértices depende de la centralidad perfecta de este punto imaginario central que es Cristo.

La *missio Dei* consiste, precisamente, en colocar a Cristo en el centro de todas las cosas. Creo que esto es a lo que se refiere Pablo cuando habla de la preeminencia de Cristo en Colosenses 1.15-23. La meta de nuestra participación en la misión de Dios, bajo el señorío de Cristo como cabeza, es construir una red de relaciones que esté centrada en Cristo y que se una a él y en él hasta que Cristo mismo sea “sobre todos y por medio de todos y en todos” (Ef. 4.6). En otras palabras, la misión debe ser modelada así hasta que “Cristo sea todo y esté en todos” (Col. 3.11). Misiológicamente hablando, cada punto o vértice está conectado de manera directa o indirecta con todos los puntos de la estructura. Y al mismo tiempo, todos los vértices están conectados con el punto central que le da estabilidad y sentido a toda la estructura.

En términos tectónicos, más allá de la fuerza que cada vértice ejerce sobre todos sus contactos, la estructura encuentra su equilibrio en la fuerza (o poder) de cada radio que liga al punto central con cada vértice. Este punto central, si bien es invisible, mantiene integrada y estable a toda la estructura poliédrica. Que esto es así se puede verificar por el hecho de que, si la distancia entre los vértices fuese cambiada, por ejemplo, si las intersecciones no fuesen iguales, toda la estructura colapsaría. Lo mismo puede ocurrir si las aristas o los radios no fuesen iguales: la estructura podría perder su equilibrio tectónico y colapsaría en razón de que perdería su formato básico. Pero en el poliedro ideal, la simetría es dinámicamente perfecta y la estructura se mantiene en su lugar y forma.

Este modelo poliédrico puede ayudar a representar mejor la red misiológica que se está desarrollando por todo el mundo hoy y la manera globalizada en que se debe encarar el compromiso misionero. Al avanzar en el siglo XXI necesitamos un nuevo modelo que nos ayude en nuestra reflexión y acción en torno a la misión. La centralidad y la fuerza del punto central en este modelo puede ser una representación adecuada de la centralidad y el poder de Cristo en todo el proceso.

Eclesiología neotestamentaria. La comprensión eclesiológica tradicional de las iglesias evangélicas ha coincidido en concebir a la iglesia en una doble dimensión, según la perspectiva bíblica: la iglesia universal y la iglesia local. Sin embargo, hay una tercera categoría bíblica que, desde los días post-apostólicos no ha sido tomada suficientemente en cuenta. Se trata del concepto neotestamentario de la iglesia de la ciudad y su énfasis sobre la localidad de la comunidad de fe en relación directa con la expresión de la unidad del cuerpo de Cristo. En el Nuevo Testamento el concepto de la iglesia de la ciudad parece claro. En cada ciudad no hay muchas iglesias, sino una sola iglesia de Jesucristo. Se nos habla de la iglesia de Jerusalén (Hch. 8.1; 15.4), la iglesia que estaba en Antioquía (Hch. 13.1), la iglesia de Dios que estaba en Corinto (1 Co. 1.2 y 2 Co. 1.1), la de los tesalonicenses (1 Ts. 1.1; 2 Ts. 1.1). Nótese que siempre la referencia es a una iglesia en cada ciudad. Cuando los destinatarios de las cartas paulinas pertenecen a una región, la referencia es en plural (las iglesias de Macedonia, 2 Co. 8.1; las iglesias de Galacia, Gá. 1.2; las iglesias de Judea, Gá. 1.22; las siete iglesias de Asia, Ap. 1.4). En el Nuevo Testamento siempre se utiliza el singular para hablar de la iglesia en una ciudad. Esta comprensión neotestamentaria de la iglesia, como iglesia de la ciudad y la idea de que hay una sola iglesia de Jesucristo en cada ciudad, ha ido ganando terreno en los últimos veinte años en América Latina, marcando así el desarrollo de una nueva eclesiología.

Carlos Mraida: “Esto no significa necesariamente la unidad estructural o la creación de una super-iglesia. La idea tampoco es la de abolir las denominaciones. El énfasis está más bien en una sola iglesia, formada por diversas congregaciones, con sus respectivas tradiciones, convicciones, matices y características, pero que trabajan juntas en favor de un mismo proyecto de

misión, compartiendo recursos, liderazgo, y uniendo sus fuerzas. La ciudad es el ámbito bíblico que define el carácter local de la iglesia, su localidad. Lo que se percibe en el Nuevo Testamento, entonces, es una iglesia con una misión en cada ciudad.”²⁹

RENOVACIÓN DEMOGRÁFICA

Por renovación demográfica doy a entender la gran expansión numérica experimentada por los evangélicos en este período. Los evangélicos latinoamericanos, como movimiento de carácter religioso, han demostrado en los últimos veinte años una gran capacidad para el incremento numérico de sus filas y la incorporación de sectores sociales anteriormente no alcanzados. La dinámica de crecimiento de los evangélicos en las últimas tres décadas ha sido asombrosa.

— Tasas de crecimiento numérico explosivo

Las tasas de crecimiento numérico en estos años han superado los niveles alcanzados en cualquiera de los períodos anteriores. De hecho, en 1928, José Carlos Mariátegui, en su obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, que es un clásico en los estudios latinoamericanos, afirmaba lo siguiente:

José Carlos Mariátegui: “El protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso, sino de sus servicios sociales (Y.M.C.A., misiones metodistas de la sierra, etc.) Éste y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas. En los pueblos latinoamericanos, las perjudica además el movimiento anti-imperialista, cuyos vigías recelan de las misiones protestantes como de tácticas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico y norteamericano.”³⁰

Mariátegui, que probó estar sumamente acertado en su análisis del colonialismo, el latifundio y los atavismos sociales del siglo XX, se equivocó de cabo a rabo en sus predicciones respecto del protestantismo, porque todavía no se había producido el despertar del pentecostalismo latinoamericano y de los varios movimientos carismáticos que se produjeron en las últimas cuatro décadas de ese siglo. Precisamente, estos movimientos protestantes dieron sobradas evidencias de poder espiritual y religioso, y fueron capaces de desarrollar formas de protestantismo totalmente ajenas a las importadas del hemisferio norte por las denominaciones misioneras. Además, los pentecostalismos latinoamericanos crecieron fuertemente contextualizados a los sectores populares, y con sólidas y profundas raíces autóctonas. De allí el secreto

29 Carlos Mraida, “La unidad como señal de avivamiento,” en *Manantiales de avivamiento*, ed. por C. Peter Wagner y Pablo A. Deiros (Miami: Betania, 1998), 188, 189.

30 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Barcelona: Red Ediciones, 2006), 170.

de su crecimiento explosivo en comparación con el crecimiento de otras formas del protestantismo latinoamericano.

CUADRO 19 - PENTECOSTALES Y CARISMÁTICOS EN AMÉRICA LATINA.³¹

	1900	1970	1990	2005
Pentecostales y carismáticos (en millones)	0.01	12.6	118.6	156.9
Pentecostales y carismáticos como porcentaje de la población total	0.0	4.4	26.9	28.1

Especialmente desde la década de 1960, todo el continente fue testigo del crecimiento dramático en el número de los pentecostales y carismáticos. Para 1970, este grupo de evangélicos combinados ya representaba algo más del 4 por ciento de la población de América Latina. Esto resultó en que, hacia el año 2000, los evangélicos ya sumaban porcentajes considerables de la población general en varios países latinoamericanos. Según Paul Freston, para entonces, el país con el mayor número de evangélicos era Guatemala con un porcentaje entre el 19 y 30 por ciento, le seguía Chile con 16 y 18 por ciento, Brasil con un 11 al 15 por ciento, Argentina con un 10 al 13 por ciento y Uruguay y Venezuela con un 2 al 3 por ciento.³² En el caso particular de los pentecostales, para 2005 ya representaban el 13 por ciento o unos 75 millones de personas en una población latinoamericana de 560 millones. Los miembros carismáticos de las denominaciones no pentecostales, que en América Latina son mayormente católicos romanos, sumaban otros 80 millones, es decir, el 15 por ciento de la población total.

Norberto Saracco: “Cuando entre 1909 y 1910 llegaron a América Latina los primeros testimonios del pentecostalismo, lejos estaban de suponer aquellos improvisados misioneros la magnitud que alcanzaría en pocas décadas el movimiento al que daban origen. No contamos con cifras confiables sobre la ‘población pentecostal’ del continente, pero basta decir que la Iglesia Evangélica sería hoy una minoría imperceptible si no fuera por la presencia pentecostal. Qué decir del futuro inmediato, cuando es evidente una creciente pentecostalización en la fe y práctica de los otros sectores del protestantismo.”³³

³¹ Tomado de *World Christian Database*.

³² Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 194.

³³ Norberto Saracco, “Prólogo a la edición castellana,” en *Raíces teológicas del pentecostalismo*, por Donald W. Dayton (Grand Rapids: Eerdmans; Buenos Aires: Nueva Creación, 1991), vii.

Es probable que en la actualidad más del 20 por ciento de la población latinoamericana sea evangélica. Según cálculos estadísticos generalmente bien informados, se estimaba que al entrar al nuevo siglo el número de evangélicos en América Latina y el Caribe rondaba los 55 millones.³⁴ Y de este total, seguramente alrededor del 75 al 80 por ciento eran pentecostales y/o carismáticos. Esta realidad ha sido puesta en una nueva perspectiva por el estudioso del pentecostalismo, Donald W. Dayton, al considerar que: “Los evangélicos deben considerarse como un subgrupo de los pentecostales, en vez de a la inversa.” En 2004, Jean-Pierre Bastian afirmaba:

Jean-Pierre Bastian: “En los países de América Latina se vive un amplio movimiento de recomposición de las fidelidades religiosas, con la adopción masiva de prácticas y creencias evangélicas. El movimiento es tal que la segunda comunidad ‘protestante’ en el mundo se encuentra hoy en Brasil, si se tiene en cuenta que los evangélicos representan un 15 por ciento de la población, según las estimaciones más fiables, es decir, alrededor de 25 millones de fieles. No es exagerado estimar que unos 60 millones de latinoamericanos participan en movimientos protestantes. Se trata de un espectro compuesto por decenas de sociedades diversas que van desde iglesias históricas, que son minoritarias, a las iglesias pentecostales que son dominantes, pasando por movimientos carismáticos propios del evangelismo norteamericano.”³⁵

El ritmo del crecimiento evangélico no sólo ha sido constante, sino que, en algunos lugares, ha tenido un carácter verdaderamente explosivo. En países como Colombia, los evangélicos sumaban unas 85.000 personas en el año 1968 (el 0.43 por ciento de una población de 19 millones), pero para el año 2000 ya habían llegado a la cifra de 2 millones de creyentes (o sea el 5 por ciento en una población total de 38 millones). Chile es otro país donde los evangélicos han crecido de manera persistente, incluso en años más recientes. Un estudio de la Universidad Católica concluyó hace algunos años atrás (2001) que el 13.9 por ciento de la población del país era evangélica.³⁶ Es probable que el porcentaje haya estado un poco por debajo de los números reales.

34 Patrick Johnstone y Jason Mandryk, *Operation World: Prayer Calendar* (Carlisle, Cumbria, U.K.: Paternoster Lifestyle, 2001), 33, 34.

35 Jean-Pierre Bastian, “Protestantismo y comportamiento económico en América Latina: la tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica,” *Revista Colombiana de Sociología* 22 (2004): 69.

36 Servicio de Noticias de la Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación, agosto 10, 2001.

CUADRO 20 - CRISTIANISMO MUNDIAL EN EL AÑO 2000.³⁷

Población mundial en el año 2000	6.010.779.000
Cristianos	1.990.018.000
Católicos romanos	1.040.020.000
Pentecostales/carismáticos	530.000.000
Anglicanos	73.200.000
Bautistas	59.600.000
Luteranos	57.700.000
Presbiterianos	49.800.000
Asambleas de Dios	35.000.000
Metodistas	33.000.000
Pentecostales/Carismáticos	530.000.000
Pentecostales denominacionales	215.000.000
Carismáticos católicos romanos	92.000.000
Carismáticos protestantes	71.000.000
Tercera ola en protestantismo troncal	110.000.000
Pentecostales chinos	52.000.000

— Incorporación de sectores sociales no alcanzados

Uno de los fenómenos más interesantes en el desarrollo del protestantismo evangélico en las dos últimas décadas es la incorporación de sectores sociales no alcanzados antes o que no tuvieron una participación activa en la gestación del testimonio evangélico en el continente. Entre estos sectores que han encontrado oportunidades de sumar su aporte al testimonio protestante en América Latina cabe mencionar a los pueblos originarios y a las mujeres.

La creciente participación de los pueblos originarios. El impacto del testimonio evangélico sobre las poblaciones indígenas (y afro-americanas) del continente ha sido importante. Especialmente el pentecostalismo en años más recientes ha encontrado vías de penetración muy significativas en grandes masas de campesinos indígenas en Centro América, México, los países andinos y Brasil. La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el estado de Chiapas (México) está rodeada de comunidades evangélicas indígenas (tzotziles, tzeltales, tojolobales y choles) pertenecientes

37 Según Vinson Synan, "Streams of Renewal at the End of the Century," en *The Century of the Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal*, ed. por Vinson Synan (Nashville: Thomas Nelson, 2001), 372.

al protestantismo de origen misionero y especialmente al pentecostalismo. Buena parte, si no la mayoría, de la población indígena campesina en Guatemala es evangélica (mayas y quichés). Lo mismo puede decirse de varias comunidades andinas quechuas y aymaras, y de los tobas y mocovíes en Chaco y Formosa (Argentina). Las estadísticas parecen indicar en estos sectores un creciente abandono del catolicismo a favor de las formas más populares del protestantismo, especialmente el pentecostalismo.

La creciente participación de los pueblos originarios en el protestantismo evangélico, y particularmente en el pentecostalismo popular, se debe a varias causas. Por un lado, en muchos casos la transición del catolicismo romano heredado de los tiempos coloniales a las formas populares del protestantismo se ha dado sin mayores rupturas en la cosmovisión general indígena. En muchos casos, el pentecostalismo ha sabido acomodarse mejor que el catolicismo al sincretismo religioso de la mayoría de las culturas originarias. En este sentido, una apropiación más comunitaria de la fe, característica del pentecostalismo popular, en contraposición con el individualismo de la prédica evangélica misionera, le dio una gran ventaja al primero en la captación de las lealtades indígenas. Como señala Rolf Foerster en relación con los mapuches en Chile.

Rolf Foerster: "...las manifestaciones religiosas pentecostales presentan una serie de continuidades con la religiosidad tradicional mapuche. Más que ruptura, tenemos la impresión de que el pentecostalismo queda 'atrapado' en la lógica del sincretismo religioso mapuche. Más aún, la atracción masiva que el pentecostalismo ejerce en algunas áreas, apunta a la necesidad de una acentuación delo religioso (porque allí se juega todo el problema de la identidad cultural). En efecto, lo que está amenazado es la identidad cultural; amenaza que proviene del secularismo de la sociedad nacional, que pretende reducir la identidad del mapuche a su posición en la estructura social."³⁸

Por otro lado, la multiplicación de las afiliaciones religiosas indígenas al protestantismo evangélico popular parece haber ido paralela al proceso de crisis económica estructural en la cual entraron las comunidades étnicas. En el caso de Chiapas, Jean-Pierre Bastian señala que fue durante las décadas de 1970 y de 1980 que se dio la explosión religiosa no católica. Él atribuye el crecimiento al hecho de que los grupos evangélicos ofrecieron una respuesta simbólica a la crisis estructural de las economías indígenas. Además, los indígenas evangélicos fueron creciendo en su nivel de participación política y social, en razón de su compromiso religioso, y plantearon alternativas a los sistemas tradicionales de acumulación de poder y riqueza,

38 Rolf Foerster, "Pentecostalismo mapuche: ¿fin o reformulación de la identidad étnica?" en *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina*, ed. por Bernardo Guerrero Jiménez (Iquique, Chile: Ediciones Campus, 2005), 396, 397.

como el sistema de cargo. Este sistema tradicional de distribución de la riqueza fue quedando mayormente en manos de caciques y ancianos, que controlaron el sistema de fiestas rituales y religiosas, y los negocios ligados a ellas. Las observaciones de Bastian en relación con las etnias indígenas de Chiapas son aplicables a otros núcleos indígenas del continente.

Jean-Pierre Bastian: “Es precisamente cuando se produjo esta apropiación de las fiestas religiosas por los caciques, que las sectas han empezado a crecer entre ciertos sectores de las comunidades indígenas. Ellas son una manifestación de la diferenciación social creciente y de los antagonismos sociales intra-étnicos ligados al empobrecimiento de amplios sectores en el seno mismo de los municipios indios.... De hecho, se observa que la adopción de nuevas prácticas religiosas se realizó por los sectores sociales marginados o en vía de marginación. Es por eso que los indígenas heterodoxos se encuentran de preferencia en los parajes o ejidos dispersos en la periferia del municipio, mientras los caciques detentan los comercios, las casas y las mejores tierras de la cabecera. Esta geografía de la adhesión a los nuevos movimientos religiosos explica también que las conversiones no sean individuales sino más bien corporativas y sigan las redes y los lazos de parentesco.... Las nuevas prácticas culturales son un medio para realizar la huelga del sistema de explotación ligado a la fiesta político-religiosa y se traduce en primer lugar por el rechazo del trabajo comunitario (*tequio*) gratuito del cual suelen también aprovecharse los caciques. La adopción de religiones de tipo protestante y su rechazo del alcohol, del tabaco y de las distracciones ligadas a la fiesta tradicional no se dio por casualidad. Se trata de una opción deliberada buscando la autonomía simbólica y la huelga de las prácticas rituales para las cuales la injerencia de alcohol es imprescindible. Las nuevas prácticas religiosas no se limitan al rechazo del consumo y del gasto ligados al sistema de fiestas; ellas cuestionan también el sistema de cargos siempre más costoso y menos asequible para las nuevas generaciones empobrecidas surgidas del boom demográfico.”³⁹

Junto con esto es posible verificar una mayor participación del liderazgo indígena en los cónclaves evangélicos del continente, con lo cual las comunidades indígenas evangélicas han ido adquiriendo una mayor visibilidad social en dicho campo, a pesar de la indiferencia blanca y mestiza. Ya en CLADE III (Quito, 1992), el teólogo indígena del Perú, Fernando Quicaña, concluía su ponencia llamando la atención a la necesidad de un mayor espacio para la expresión de la iglesia indígena, al decir: “A la iglesia quechua y aymara, que es parte del reino de Dios y miembro de la iglesia de

39 Jean-Pierre Bastian, “La etnicidad redefinida: pluralización religiosa y diferenciación intraétnica en Chiapas,” en *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina* (Iquique, Chile: Ediciones Campus, 2005), 40-41.

Cristo, Dios ha dado la autosuficiencia para poder conducir el proceso de desarrollo espiritual, sin tutelaje teológico ni litúrgico; reconocemos que nuestra alta cultura tiene muchos aspectos positivos para la comunicación del evangelio de Dios en los pueblos andinos, poniendo como fundamento las Sagradas Escrituras.⁴⁰ Más tarde, en CLADE IV (Quito, 2000) los pueblos originarios también estuvieron representados, pero recibieron un poco menos de atención. La Declaración de CLADE IV se limita a admitir como errores haber fomentado la división y discriminación de la mujer, los indígenas y negros, los inmigrantes, los niños y otros grupos, pero no figuró en su agenda de discusión nada relacionado con la evangelización de los pueblos originarios, a pesar de que hubo una razonable presencia de indígenas en el encuentro.

Los indígenas evangélicos habían celebrado, antes de CLADE IV, su propio evento, al que denominaron IV Congreso Indígena Evangélico Latinoamericano (CIEL IV). Este congreso fue convocado por FEINE (Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador) y TAWA (Perú), y participaron cerca de 300 indígenas. Uno de los resultados de este congreso fue la Declaración de Otávalo, en la cual se hace una crítica a la violencia española contra los indígenas del continente. Por otro lado, se afirmó la necesidad de trabajar mancomunadamente por la evangelización del mundo y se hizo un llamado a la Iglesia y al pueblo latinoamericanos a respetar a los pueblos indígenas y a luchar por sus derechos.

Finalmente, los esfuerzos de creyentes mestizos y misioneros foráneos por traducir las Escrituras a las múltiples lenguas nativas del continente han facilitado notablemente el proceso de evangelización de cada pueblo originario en su propio idioma y su incorporación a la demografía protestante. Sin embargo, han sido los propios indígenas quienes en años más recientes han desarrollado su liderazgo y se han involucrado en desarrollar una teología evangélica propia. Esto les está ayudando a expresar mejor su propia cosmovisión, categorías y tradiciones, y con ello, a hacer un aporte significativo a la identidad latinoamericana del protestantismo del continente. Esta contribución se verifica en temas como el impacto de la fe sobre la salud, los cambios sociales, la configuración y re-configuración de las identidades étnicas, los procesos de re-etnificación y des-etnificación, los mesianismos populares, la política y el clientelismo religioso, etc. *Quechuas, mapuches, aymaras, tobas*, son entre varios otros pueblos originarios, quienes viven la experiencia de estas iglesias de perfil bien popular y cada vez más numerosas en el continente.

Marcelino Tapia: “Los pueblos indígenas están impregnados de una revelación general de Dios expresada en elementos teológicos y culturales extraordinariamente afines a la teología y a las prácticas bíblicas. Diríamos que

40 Fernando Quicaña, “Ponencia 2,” en CLADE III, *Todo el evangelio para todos los pueblos desde América Latina* (Quito: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992), 156.

todos los pueblos están preparados para la revelación especial, la salvación en Jesucristo. El más grande error de la empresa misionera católica y protestante ha sido despreciar e ignorar estos elementos afines, que son los puntos de contacto, las puertas o puentes redentivos, para que el indígena pueda comprender en su realidad lo que Dios quiere decirle.

En la religión y cultura andina existen elementos teológicos tales como la conciencia en el Dios supremo, el Salvador, el pecado, el pacto, la redención, etc. así como también elementos ético-culturales, tales como la alta moralidad, la unidad, la ayuda mutua, el respeto por el otro, la verdad, etc., que a pesar de estar expuestos durante 500 años a la influencia de los occidentales subyacen todavía en las masas andinas. Estos elementos servirán de puentes en el diálogo interpretativo con el propósito de ser potenciados y transformados por la verdad bíblica.”⁴¹

La creciente participación de las mujeres. La palabra profética de Joel 2.28 y Hechos 2.18—“las hijas de ustedes profetizarán”—parece haber estado encontrando cumplimiento en los años más recientes en América Latina. La mayor parte de las denominaciones históricas y misioneras (bautistas, metodistas y presbiterianos) han ordenado mujeres al ministerio pastoral y el pentecostalismo ha continuado dando a las mujeres un lugar cada vez más importante en este campo. De hecho, las cuestiones de género han sido significativas en el campo pentecostal, si bien el concepto sobre las relaciones de género ha continuado siendo relativamente tradicional. De hecho, los pentecostales mismos suelen calificarse como “conservadores” o “progresistas” según sea su comprensión del lugar de la mujer en la misión de la iglesia. En muchos casos, el liderazgo está reservado a los varones, mientras que las mujeres son relegadas a sus roles como amas de casa y madres, y se les imponen rígidos códigos en materia de vestido (uso de mantilla, largo de los vestidos, ausencia de maquillaje, etc.) Sin embargo, mucho de esto parece haber estado cambiando en los últimos años.

Trabajando sobre los estudios de Elizabeth Brusco y otros,⁴² Carol Drogus sugiere que si bien las divisiones de género tradicionales de los pentecostales tienden a reforzar el dominio masculino, la combinación de énfasis sobre la igualdad religiosa, los nuevos roles abiertos a las mujeres en la vida de la iglesia y la apertura del trabajo relegado tradicionalmente a la “esfera de las mujeres,” todo esto sirve para

41 Marcelino Tapia, “Bases hermenéuticas bíblicas para una teología andina y la misión,” en *Hacia una teología evangélica indígena*, por varios autores (Lima: Centro Evangélico de Misiología Andino Amazónica y Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1995), 98, 99.

42 Ver Elizabeth Brusco, “The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals,” en *Rethinking Protestantism in Latin America*, ed. por Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (Filadelfia: Temple University Press, 1993), 143-158.

poner en cuestión las ideologías hegemónicas del machismo.⁴³ Tal parece ser el caso en Brasil, donde las mujeres no rechazan los roles tradicionales, pero se consideran responsables de su propia liberación, con lo cual van asumiendo cada vez más responsabilidades de liderazgo en todas las esferas. En otras palabras, la experiencia de conversión resulta para estas mujeres en una mayor individuación y autonomía, más allá de que continúan sosteniendo valores sociales tradicionales.⁴⁴

Carol Ann Drogus: “El pentecostalismo también ofrece a las mujeres oportunidades no acostumbradas para el liderazgo oficial y no oficial, y nuevos roles en la comunidad religiosa. Los roles de liderazgo dentro de los grupos femeniles son especialmente comunes, quizás como resultado del predominio femenino dentro de muchas iglesias pentecostales. Las iglesias pentecostales colombianas, por ejemplo, alientan la formación de clubes de madres o de mujeres. Las mujeres generalmente son también los líderes y participantes primarios en los cultos a domicilio, los servicios de adoración que se llevan a cabo en los hogares individuales. Muchas de las actividades de estos grupos—bienestar social, oración, mantenimiento y limpieza de la iglesia—simplemente replican los roles domésticos de las mujeres. No obstante, pueden ser una fuente de estatus dentro de la iglesia. Además, tales grupos pueden ofrecer a las mujeres nuevas pericias, tales como hablar en público o levantar fondos, y mejorar su sentido de eficacia en producir el cambio.”⁴⁵

RENOVACIÓN TRANSFORMACIONAL

Muy ligado al proceso de expansión demográfica y social de los evangélicos en América Latina, está su paulatina transformación, en este período, de ser un movimiento religioso a ser un movimiento social en muchas partes del continente. Esto le está permitiendo a los evangélicos latinoamericanos a comprometerse poco a poco más profundamente con los procesos transformacionales en las sociedades en que viven y testifican.

Hilario Wynczyk: “El campo evangélico ha mostrado la capacidad de producir un movimiento religioso en expansión demográfica, con metas, estrategias y tácticas religiosas, desde la cual surgieron otras dos formas de movilización, una orientada a la defensa de los intereses de las iglesias evangélicas en una situación de desventaja y otra orientada hacia la constitución de par-

43 Carol Ann Drogus, “Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base Communities, and Gender,” en *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, ed. por Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino (Boulder, Colorado: Westview Press, 1998), 55-75.

44 Cecilia L. Mariz y Maria das Dores Campos Machado, “Pentecostalism and Women in Brazil,” en *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, ed. por Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino (Boulder, Colorado: Westview Press, 1998), 41-54.

45 Drogus, “Private Power or Public Power,” 59-60.

tidos políticos evangélicos. Este último proceso de movilización convergía al principio en la defensa de los intereses de las iglesias evangélicas, pero más tarde se dirigió hacia objetivos de justicia social.”⁴⁶

Wynarczyk habla de un “movimiento social evangélico” en desarrollo durante los años que abarca este último período en la Argentina en sentido estricto. Lo que este autor señala en relación con el campo evangélico en Argentina es válido también para otros países del continente. Siguiendo básicamente a Hilario Wynarczyk en su estudio sobre el movimiento evangélico en la vida pública argentina entre 1980 y 2001, es posible concluir que el aumento notable del caudal demográfico de los evangélicos en razón de su febril proselitismo e inserción social, les ha permitido tomar conciencia de su potencial como fuerza política en la sociedad, a los efectos de lograr sus fines. Ya en 1997, el investigador Marostica en su tesis doctoral para la Universidad de California hablaba de un “movimiento social evangélico argentino.”⁴⁷ Los movimientos sociales surgen en la historia para garantizar la defensa y promoción de los intereses de los miembros de un determinado grupo social, en contextos en los que éstos sienten o perciben que los mismos son conculcados. En el caso de los evangélicos latinoamericanos, esto ha ocurrido toda vez que, como grupo social, se han sentido amenazados en sus derechos, especialmente su libertad religiosa o algún otro derecho.

Las dos líneas de movilización más destacadas, según Wynarczyk son: el reclamo por la igualdad religiosa y la formación de partidos políticos evangélicos.

– El reclamo por la igualdad religiosa

Según Wynarczyk, en Argentina (y por extensión en toda América Latina) el reclamo por la igualdad religiosa ha pasado por cuatro momentos muy particulares e identificables: la lucha contra la discriminación religiosa; la confrontación a la campaña anti sectas alentada por la jerarquía católica romana; la respuesta a amenazas jurídicas; y, el reclamo de igualdad religiosa. Las observaciones de Wynarczyk en relación con estos procesos en el campo evangélico argentino son aplicables a lo ocurrido en la mayor parte del continente durante este período.

Hilario Wynarczyk: “A partir del marco de referencia conceptual expuesto hasta aquí, el proceso que estudiamos queda modelizado en las siguientes fases:

1. Impelido por una vocación sobrenatural a la conversión de personas con fines de salvación ultramundanos, el movimiento evangélico se desarro-

⁴⁶ Wynarczyk, *Ciudadanos de dos mundos*, 21.

⁴⁷ Matthew Marostica, “Pentecostals and Politics: The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993” (tesis de Ph.D., University of California, 1997).

lla como un movimiento religioso que se abstiene de participar en los negocios del 'mundo' entendido principalmente como la política (dualismo negativo). En determinado punto de su crecimiento demográfico y visibilidad pública, resulta socialmente desviante desde la perspectiva de otros actores de la sociedad anfitriona (segunda mitad de la década de 1980).

2. Actores de la sociedad anfitriona reaccionan produciendo un *contramovimiento* sustentado sobre visiones conspirativas de izquierda y de derecha. El *contramovimiento* detona una situación de pánico moral frente al 'avance de las sectas' e intenta llegar a influir sobre la gestión del Estado en materia de control de cultos. Convertido en un problema social, el tema alcanza a producir reacciones en el Poder Judicial, el Poder Legislativo Nacional, el Poder Legislativo de la Provincia de Buenos aires y la Secretaría de Culto dependiente del Poder Ejecutivo.
3. El movimiento evangélico reconoce su identidad como un actor 'poderoso' de la sociedad civil, en la medida en que reconoce sus logros y oportunidades, y reivindica sus derechos en la sociedad civil. En esta fase el movimiento se plantea nuevas metas, nuevas tácticas y nuevas retóricas. De esta manera ingresa en la esfera pública cívica alrededor del tema central de la igualdad de cultos. Así, da comienzo a un desarrollo como movimiento social *stricto sensu*.
4. Un sector de activistas del polo conservador bíblico se orienta hacia la formación de partidos políticos. Los partidos políticos evangélicos pasan por varias fases, no cuentan con el apoyo de los líderes evangélicos, no prosperan y desaparecen.⁴⁸

— La formación de partidos políticos

Durante estos años, los evangélicos conservadores bíblicos, y especialmente el pentecostalismo, fueron abandonando paulatinamente su actitud anti mundo, su postura de abstencionismo político e indiferencia hacia las cuestiones sociales (cosmovisión ascética social) y comenzaron a considerar la arena social y política como un campo legítimo de proclamación del evangelio cristiano y de manifestación del reino de Dios. Contra la interpretación más generalizada de la actitud de los evangélicos hacia la política como caracterizada por la pasividad, la inactividad o la indiferencia, los datos parecen mostrar una realidad algo diferente, especialmente en años más recientes. De hecho, los evangélicos guatemaltecos con su voto fueron claves para el ascenso a la primera magistratura de su país de dos líderes religiosos

48 Wynarczyk, *Ciudadanos de dos mundos*, 30.

carismáticos y políticos en estos años: el general Efraín Ríos Montt (presidente *de facto* de 1982 a 1983, después de un golpe militar) y Jorge Serrano Elías (gobierno de 1991 a 1993, como resultado de un proceso electoral). En Costa Rica, en febrero de 1998, por primera vez en ese país un diputado (entre los 57 integrantes de la Asamblea Nacional) fue elegido sobre la base de un voto confesional evangélico.⁴⁹ En Perú, el pastor bautista Carlos García acompañó como vicepresidente al primer mandatario Alberto Fujimori en su primera administración (1990-1996), que contó también con numerosos otros evangélicos en el Congreso nacional. En octubre de 2002, más de cuatro millones de personas votaron por Rosinha Garotinho para gobernadora del Estado de Río de Janeiro en Brasil. Se trataba de una periodista presbiteriana ampliamente conocida, quien había sido precedida en el mismo cargo por Benedita da Silva, miembro de las Asambleas de Dios.⁵⁰ Los casos de evangélicos participando de manera activa en la vida política de sus países en los últimos veinte años podrían multiplicarse por cientos y ha ido en aumento.

La idea bastante difundida de que los evangélicos latinoamericanos tienden a asumir posturas conservadoras, de derecha y autoritarias en materia política, no parece ser la característica más nítida en años recientes. Si bien el respeto y la obediencia a las autoridades, como parte de la interpretación literal de la Biblia (especialmente Romanos 13) sigue siendo predominante, no parece ser que los evangélicos tengan opiniones políticas de corte autoritario o contrarias a los valores asociados con la democracia liberal.⁵¹

Más recientemente, parece constatarse en toda América Latina un creciente compromiso de carácter político por parte de los evangélicos, frente a la generalizada frustración con los partidos políticos organizados. En este proceso, en casi todos los países ha surgido en los últimos años una gran diversidad de proyectos de constitución de partidos políticos evangélicos, con resultados muy dispares. Roberto Zub, en un artículo en el que analiza de manera exhaustiva las tendencias políticas de los evangélicos nicaragüenses y los intentos de formación de partidos políticos evangélicos en ese país, llega a la conclusión de que “los evangélicos son cada vez más políticos.” Según él, “hoy, tanto las iglesias evangélicas históricas como las pentecostales están unidas por el deseo de participar en política. Un partido político evangélico podría ser uno de los tres principales contendientes en cualquier campaña electoral [en Nicaragua].” Conclusiones similares podrían sacarse en relación con los evangélicos en más de un país latinoamericano.

49 Bastian, “Protestantismo y comportamiento económico en América Latina,” 83.

50 Ver Consejo Latinoamericano de Iglesias, *Nuevo Siglo* 2:1 (noviembre 2002).

51 Ver las conclusiones de Timothy J. Steigenga, “Democracia y el crecimiento del protestantismo evangélico en Guatemala: entendiendo la complejidad política de la religión ‘pentecostalizada’,” *América Latina Hoy* 41 (diciembre 2005): 111.

Roberto Zub: “Nuestra hipótesis es que hasta ahora los evangélicos no han participado de manera activa, como sector, en la política, pero que hoy ya avanzan hacia ese fin. En los años anteriores, la prioridad del trabajo de esa minoría fue consolidarse hacia el interior para afianzar su crecimiento cuantitativo, pero, sobre todo, para construir su identidad como sector y como grupo. Hoy, revalorizados, con una identidad bastante definida, conscientes de su capacidad y reconocidos social y políticamente como sector, están adquiriendo conciencia de la importancia de articularse políticamente, de lanzarse hacia la arena partidaria y política, tanto por necesidad que sienten como sector social, como tarea que les impone la vivencia de su fe en un contexto dado.

Existe en toda América Latina un descontento popular con los partidos tradicionales: están en crisis y no han podido resolver la dependencia y la miseria cada vez mayor de los pueblos. En este continente empobrecido, los protestantes—la mayoría son pentecostales, pobres y marginados—se están encauzando hacia la constitución de partidos políticos.”⁵²

Ante esta novedosa perspectiva, existen al menos tres posiciones básicas entre los evangélicos latinoamericanos. Estas posiciones se debatieron en la consulta continental sobre “La participación de los evangélicos en el poder político en América Latina,” que se celebró en octubre de 1991 en Buenos Aires, Argentina, bajo los auspicios de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. En este encuentro estaban los que defendían la formación de partidos evangélicos confesionales; los que promovían la inserción dentro de los actuales partidos, exigiendo valores éticos y cuotas de poder; y, los que consideraban que había que crear partidos amplios de inspiración evangélica aprovechando la imagen, liderazgo y representación que poseían como sector social.⁵³

En algunos casos, los evangélicos aprendieron por experiencia el costo de ingresar a la arena política sin una adecuada preparación. En ninguna parte esto fue más claro que en Perú. Los investigadores sociales evangélicos Víctor Arroyo y Tito Paredes señalan: “La masiva y decisiva participación evangélica en las elecciones generales de 1990 ha cambiado no sólo la escena política del Perú sino también las características de la presencia evangélica en el país.”⁵⁴ Sin embargo, la desilusión

52 Roberto Zub, “Los evangélicos son cada vez más políticos,” *Revista Envío Digital* 132 (noviembre 1992).

53 Ver C. René Padilla, comp., *De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991); y, José Míguez Bonino, *Poder del evangelio y poder político: la participación de los evangélicos en la política en América Latina* (Buenos Aires: Kairos, 1999).

54 Víctor Arroyo y Tito Paredes, “Evangelicals and the ‘Fujimori Phenomenon’,” *Transformation* 9:3 (julio-setiembre 1992): 15.

vino muy pronto y frustró todas las expectativas. La mayor parte de los resultados negativos en los intentos de participación política activa por parte de los evangélicos latinoamericanos ocurrieron por falta de experiencia y madurez política, junto con una carencia de una base teológica adecuada. Según René Padilla, el protestantismo latinoamericano “tiene un déficit teológico que significa que el movimiento corre el riesgo de invertir sus energías en un activismo político infructífero e incluso destructivo.”⁵⁵ Sea como fuere, especialmente líderes pentecostales van ganando cada vez más experiencia y asociando a su tradicional postura conservadora en materia teológica y ética un pragmatismo cada vez más dinámico, que continuará introduciéndolos cada vez más en la arena política en toda América Latina.

RENOVACIÓN ECLESIOLÓGICA

— Nuevas estructuras eclesiológicas y ministeriales

Es posible detectar en los últimos años el surgimiento de nuevas estructuras eclesiológicas, que van creciendo en influencia y ganando cada vez más la adhesión de mayores sectores del pueblo evangélico en el continente. Estas nuevas estructuras van tomando forma de manera espontánea y mayormente tienen que ver con la búsqueda de maneras más efectivas de cumplir con la misión cristiana de proclamar el evangelio y el desarrollo del liderazgo necesario para ello.

Estructuras eclesiológicas. La mayor parte de las congregaciones evangélicas en América Latina hoy presenta una estructura eclesiológica bastante o muy diferente de las estructuras denominacionales tradicionales. Más allá de las indicaciones de los manuales de eclesiología denominacionales, hoy las iglesias se organizan y gobiernan, funcionan y administran en maneras muy diferentes de las heredadas de décadas anteriores. La estructura que predomina, incluso en aquellas iglesias que siguen sosteniendo formas tradicionales, es la de la iglesia celular en cualquiera de sus varias versiones. De hecho, se han desarrollado en América Latina formas autóctonas, que se han exportado fuera del continente con bastante éxito.⁵⁶

El cumplimiento de la Gran Comisión dada por Jesús consiste de dos elementos claros: ir al mundo y predicar el evangelio a toda la creación (Mr. 16.15), y hacer discípulos de todas las naciones, enseñándoles a obedecer todo lo que él ha ordenado (Mt 28.19-20). Este es el desafío central para cualquier iglesia particular, local o mundial. El mismo tiene que ver con encontrar un balance entre la tarea de la

55 C. René Padilla, “Latin American Evangelicals Enter the Public Square,” *Transformation* 9:3 (julio-setiembre 1992): 7.

56 Pablo A. Deiros, *La iglesia celular* (Buenos Aires: Publicaciones PROFORME, 211); Idem, “Cell Churches, Latin America,” en *Encyclopedia of Christianity in the Global South*, ed. por George Thomas Kurian y Mark A. Lamport (Londres: Cascade Books, 2017).

proclamación de las buenas noticias y la tarea de proveer a los creyentes de oportunidades para un crecimiento integral. Muchas congregaciones en América Latina consideran que la iglesia celular o una estructura de pequeños grupos es la manera más efectiva para obedecer al Señor y responder a ambos desafíos. Esta es, quizás, la razón por la que éste es el modelo o estructura más común usado por aquellas iglesias que presentan las tasas de mayor crecimiento.

En muchas Iglesias alrededor de todo el mundo hoy hay creyentes que esperan un avivamiento de la fe cristiana de escala mundial, tal como el que anunció el profeta Joel (2.28-32). Este avivamiento global, que afectará a todas las personas, resultará en el hecho asombroso de toda la humanidad confesando a Cristo como Señor (Fil. 2.10-11). Esto demanda de una iglesia que sea capaz de absorber la enorme masa de nuevos creyentes que se producirá. Las estructuras eclesiásticas que se desarrollen deberán ser capaces de discipular y ayudar a los nuevos creyentes a participar activamente de la obra de Dios de manera inmediata. Las estructuras eclesiásticas tradicionales y denominacionales no son adecuadas para un proceso de crecimiento por multiplicación. Estas estructuras fueron creadas, en el mejor de los casos, para procesos de crecimiento por adición o incluso duplicación (2, 4, 8, 16, etc.). Pero la iglesia celular puede crecer en la dimensión de la multiplicación (2, 4, 16, 256, etc.)

La iglesia celular parece ser capaz de proveer “odres” que pueden estirarse y crecer, hacienda lugar de una manera rápida y fácil a las muchas personas que se agregarán a las comunidades de fe cristianas. La metodología de la iglesia celular está arraigada y el modelada conforme el modelo de la iglesia temprana, según se la ve en los documentos del Nuevo Testamento, especialmente en el libro de los Hechos. La iglesia temprana se reunía en las casas de los creyentes para la adoración, la enseñanza y la comunión. Fue en estas comunidades pequeñas que ocurrió el maravilloso y explosivo crecimiento del testimonio cristiano durante los primeros tres siglos de la historia del cristianismo. Además, la iglesia celular se edifica sobre el hecho de que todos los creyentes son ministros y no hay un “clero profesional” que es contratado para llevar a cabo la tarea del ministerio. No hay otra estructura eclesiástica como esta que pueda expresar mejor la enseñanza del Nuevo Testamento en cuanto a la doctrina del sacerdocio universal de todos los creyentes. Las oportunidades y posibilidades de ministración que potencialmente ofrece la iglesia celular a cada creyente no tienen parangón en cualquier otra estructura o forma de organización eclesiástica conocida hasta el presente.

Según Efesios 4, Dios ha provisto de “personas dotadas” (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros) para preparar a “creyentes dotados” (con dones espirituales) para obras de servicio. Una iglesia así no se edifica sobre la reunión de todos sus miembros, sino sobre grupos de creyentes que se transforman en verdaderas comunidades cristianas de base, que llevan a cabo su obra ministerial a partir de

los grupos pequeños o celulares y que preferentemente se reúnen en hogares. Estas células se reúnen o agrupan más tarde para actividades congregacionales por distritos o vecindarios, y se congregan por regiones a al nivel de una ciudad para tiempos de celebración. Esto significa que la vida y el testimonio de la iglesia se experimenta en varios y diversos niveles, con una gran variedad de experiencias colectivas y con un alto nivel de participación por parte de aquellos que están integrados a la iglesia y constituyen la asamblea general de los creyentes.

Por otro lado, toda la vida de la iglesia se desarrolla en las células, y no dentro de las cuatro paredes de un edificio especializado o como expresión de un programa eclesiológico o denominacional particular. Si bien la iglesia puede continuar con sus cultos semanales de adoración, el enfoque principal está colocado en los grupos celulares hogareños y en su testimonio del evangelio cristiano. Esta nueva estructura eclesiológica y misiológica ha probado ser muy efectiva en el testimonio cristiano en América Latina, especialmente en contextos urbanos.

Estructuras ministeriales. Directamente ligado al desarrollo de nuevas estructuras eclesiológicas orientadas al cumplimiento de la misión está el surgimiento de nuevas formas de liderazgo. Si en cada ciudad hay una sola iglesia de Jesucristo, entonces es de esperar que se desarrolle un solo presbiterio ministerial. Esto es lo que parece estar ocurriendo en muchos lugares de América Latina a través de la constitución de Consejos Pastorales, que reúnen al liderazgo ministerial evangélico de toda una ciudad. Consciente o inconscientemente estos consejos pastorales promueven el concepto neotestamentario de la única iglesia de la ciudad. La unidad del liderazgo en el cumplimiento de la misión de la iglesia derriba las barreras de separación, crea un clima de confianza mutua y se proyecta a toda la iglesia y fundamentalmente a su misión. De manera espontánea, y generalmente como resultado de la evangelización unida, están surgiendo por todo el continente estos consejos pastorales u organizaciones similares, que son un factor fundamental en el proceso de la gestación de unidad.

Carlos Mraida: “Los consejos pastorales cumplen su función en una triple dirección: hacia los pastores, hacia la iglesia y hacia la ciudad. En su función hacia los pastores, el consejo pastoral apunta a la integración de todos los siervos de Dios de la ciudad a una comunión estrecha y amorosa. El Consejo pastorea a los pastores. Disciplina y restaura a quienes lo necesitan. Dispone el ámbito adecuado de unidad, comunión y oración, que ayuda a superar la conocida y sufrida ‘soledad pastoral’ o ministerial.

En su dirección eclesial, apunta a las distintas congregaciones para que tomen conciencia de su realidad como iglesia una. Sus programas ayudan a que las congregaciones locales disfruten de la diversidad y riqueza del Cuerpo de Cristo. Las anima también a que aprovechen y compartan la multiplicidad de recursos que la iglesia una tiene. Las exhorta para que, sentadas en

una misma mesa de la comunión, celebren juntas la presencia de Cristo en la ciudad y anuncien su inminente regreso en gloria.

En su dirección hacia la ciudad, el consejo pastoral asume la autoridad y el gobierno espiritual de la ciudad. Reconoce su problemática y busca soluciones. Ejerce su voz profética de denuncia de las injusticias que se viven en la ciudad, y hace oír con denuedo el anuncio de la presencia del Reino de Dios. Ora y se pone en la brecha intercediendo por la ciudad y sus habitantes. Influye y permea con los valores del Reino las distintas estructuras sociales y políticas de la ciudad. Y, sobre todas las cosas, busca la visión de Dios para la ciudad toda, y desarrolla una estrategia misionera común, que verdaderamente impacte a la ciudad con el evangelio de Jesucristo.⁵⁷

Estrechamente ligado a estos ministerios a nivel de la ciudad está el desarrollo de ministerios apostólicos, que ya hemos considerado. Como indicamos, no se trata de una nueva estructura denominacional ni del surgimiento de nuevos funcionarios eclesiásticos. Es cierto que, en muchísimos casos, los apóstoles que se levantan son auto-designados como tales y funcionalmente se parecen más a super-pastores u obispos que a los apóstoles ejerciendo el don y el ministerio apostólicos según el Nuevo Testamento. Esto ha generado serios problemas en todo el espectro evangélico y se han cometido enormes abusos, mayormente por objetivos deshonestos, ignorancia teológica o ingenuidad colectiva. Pero en otros casos, el surgimiento de ministerios y redes apostólicas ha tenido un alto impacto misiológico.

Carlos Mraida: “Se trata de siervos del Señor a quienes sus pares le reconocen autoridad espiritual, respaldo ministerial y sobre todo una gran capacidad para captar la visión de Dios para su tiempo y transmitirla a los demás. El apóstol no es alguien que se impone por la vía del mando, sino que es reconocido por su autoridad espiritual. No es alguien que ejerce influencia sobre los demás por medio de la fuerza de una estructura, sino un siervo a quien sus consiervos se sujetan voluntariamente en lo espiritual.”⁵⁸

— El surgimiento de mega-iglesias

Se trata de congregaciones, las más de las veces independientes o pos-denominacionales, con fuertes rasgos carismáticos, y con líderes de fuerte personalidad y objetivos claros. Muchas de estas iglesias son de estructura celular o desarrollan su actividad evangelizadora y discipular a través de numerosas células, que se reúnen fuera del templo, mayormente en casas de familia. Estas células se reúnen durante la semana de manera muy informal. La congregación mayor lo hace generalmente

⁵⁷ *Ibid.*, 190.

⁵⁸ *Ibid.*, 191.

el fin de semana, en lugares amplios (templos, estadios, teatros, etc.) para el culto, que es de carácter celebrativo y entusiasta. Estos cultos no tienen como fin la evangelización, sino más bien la adoración a Dios y el pastor comunica su visión para la iglesia y motiva a los creyentes al trabajo a través de sus sermones. En la mayoría de los casos, estas iglesias comenzaron a partir de congregaciones de carácter denominacional, pero experimentaron procesos de renovación espiritual y crecimiento explosivo. Generalmente comprenden una membresía activa que abarca a más de 2.000 personas. Algunas de ellas han llegado a números impresionantes, con más de 100.000 miembros activos.

— Las iglesias del nuevo paradigma apostólico

En mayo de 1996, C. Pedro Wagner convocó a una conferencia en el Seminario Teológico Fuller (Pasadena, California), bajo el título de Simposio Nacional sobre la Iglesia Posdenominacional. Después de años de estudiar el crecimiento de la iglesia en la era posmoderna, Wagner llegó a la conclusión de que el denominacionalismo estaba moviéndose rápido hacia la decadencia, mientras estaba surgiendo una nueva generación de iglesias “posdenominacionales.” Este fenómeno recibió desde entonces varios nombres y su descripción fue criticada desde diversos ángulos del campo evangélico. Finalmente, Wagner optó por denominar al movimiento emergente, primero, como “iglesias neo-apostólicas,” y luego como “iglesias de la nueva reforma apostólica,” en buena medida basándose en sus observaciones y experiencias en América Latina. Según él, se trataba de mega-iglesias que se caracterizaban por presentar un “modelo de liderazgo” según el Nuevo Testamento y representar verdaderos “odres nuevos” o nuevas estructuras eclesiológicas para una nueva era en la vida y testimonio de las iglesias.⁵⁹

En el protestantismo latinoamericano siempre se reconoció el carácter apostólico de la iglesia según el Nuevo Testamento. Pero con posterioridad al surgimiento del movimiento carismático se fue haciendo cada vez más amplio el reconocimiento de que el don y el ministerio apostólico no quedaron reducidos a los Doce ni a la iglesia del Nuevo Testamento, sino que, al igual que otros dones y ministerios espirituales, estaban en plena vigencia. Esto resultó en años más recientes en un verdadero movimiento de restauración de estos dones y ministerios, como cumplimiento de una profecía relacionada a los últimos tiempos (Hch. 3.21). Así, pues, en América Latina, cientos de pastores de congregaciones más grandes fueron reconocidos como “apóstoles.” En muchos casos, el título estaba referido al ministerio administrativo o a la tarea de un super-pastor u obispo, con un cierto número de otros pastores y congregaciones bajo la “cobertura espiritual” (y supervisión administrativa) de un apóstol auto-designado. Pero también han surgido muchos otros líderes de una postura evangélica bíblica y madura, que han sido reconocidos como

59 Wagner, *La iglesia innovadora*, 9-22; e, Idem, *The New Apostolic Churches*, 13-25.

poseyendo y ejerciendo un don apostólico, especialmente en la única iglesia de Jesucristo en cada ciudad.

Pablo A. Deiros: “La designación de ‘apóstol’ no es usada de manera uniforme hoy alrededor del mundo. En un número de denominaciones evangélicas continúa estando relacionada a un ministerio misionero o con alguien que planta iglesias. En círculos neo-pentecostales se aplica a alguien que supervisa o sobrevive (la tarea de un obispo) un número de líderes e iglesias. Sin embargo, hay una consciencia creciente entre ciertos evangélicos de que el don y ministerio apostólico en el Nuevo Testamento no estaba limitado a los Doce, y que estos elementos son necesarios para el completamiento de la misión de la iglesia hoy. Un número creciente de evangélicos alrededor del mundo ven a Efesios 4.11-13 y 1 Corintios 12.28 como expresiones de dones y ministerios que no hay sido derogados en los propósitos de Dios.”⁶⁰

CUADRO 21 - CARACTERÍSTICAS DE LAS IGLESIAS DEL NUEVO PARADIGMA APOSTÓLICO.⁶¹

1. Un nombre nuevo (“Nueva Reforma Apostólica,” “Iglesias neo-apostólicas;”
2. Nuevas estructuras de autoridad (los líderes son llamados “apóstoles;”
3. Nueva capacitación del liderazgo (no seminarios; voluntarios; personal local y no profesional; escuelas bíblicas locales; etc.);
4. Nuevo enfoque en el ministerio (“movido por una visión” [hacia el futuro] más bien que “movido por una herencia o tradición” [hacia el pasado];
5. Nuevo estilo de adoración (teclados, música contemporánea, equipos de adoración, manos alzadas, alabanza festiva, retroproyectores o proyectores LCD, etc.);
6. Nuevas formas de oración (conciertos de oración, cantar en el Espíritu, oración de guerra, etc.);
7. Nuevas formas de financiamiento (las finanzas son abundantes; se espera que todos den generosamente; Dios prospera y bendice; es conveniente dar; es motivo de gran alegría, etc.);
8. Nuevas maneras de expandirse (plantación de iglesias; evangelización constante; compasión por los pobres, etc.);
9. Nueva orientación del poder (apertura al Espíritu Santo y a los dones del Espíritu; sanidades; señales y prodigios; liberación de demonios; profecía, etc.)

60 Pablo A. Deiros, “Apostolicity, Contemporary,” en *Global Dictionary of Theology*, ed. por William A. Dyrness y Veli-Matti Kärkkäinen (Downers Grove, Illinois: IVP Academic; Nottingham, Inglaterra: Inter-Varsity Press, 2008), 60, 61.

61 Según Vinson Synan, en “Streams of Renewal at the End of the Century,” 377.

Según Wagner, una de las características más salientes de las iglesias del nuevo paradigma apostólico es el deseo consciente de reinstalar el ministerio y oficio de apóstol, ya sea que se utilice ese término o no. Las iglesias que se caracterizan como “apostólicas” en su naturaleza son altamente proselitistas, razón por la cual se destacan por su crecimiento rápido y ampliación de ministerios de todo tipo. La dinámica de extensión local y foránea de estas congregaciones es alta. Muchas de las agencias misioneras latinoamericanas, que han ocupado el lugar de las agencias del Atlántico Norte en el mundo, se han desarrollado en estas iglesias. Wagner señala: “Una parte importante de su metodología es reconocer a los líderes apostólicos en naciones extranjeras, construir relaciones personales con ellos y alentar la formación y multiplicación de redes apostólicas que se relacionan unas con otras de maneras no burocráticas ni controladoras. La congregación local frecuentemente se transforma en la base de lanzamiento principal para las misiones de ultramar, algo que supera a las agencias misioneras tradicionales, sean denominacionales o interdenominacionales.”⁶²

RENOVACIÓN DE LA UNIDAD CRISTIANA

En los últimos veinte años los evangélicos latinoamericanos han desarrollado actitudes de unidad y han emprendido acciones de unidad como nunca antes. La gran diferencia con proyectos ecuménicos y esfuerzos unidos de generaciones anteriores es que en tiempos recientes la unidad cristiana ha encontrado espacio fecundo en las bases mismas de las comunidades de fe evangélicas, más que en el liderazgo. El crecimiento en la unidad cristiana tiene dos expresiones bien concretas en este período. Por un lado, esto se constata en el desdibujamiento de las identidades denominacionales, y en una mayor porosidad y fluidez de las fronteras entre los evangélicos de América Latina. Por el otro lado, la unidad se expresa en una gran variedad de emprendimientos que convocan a la participación de la mayor parte de los evangélicos en el continente, sin mayores diferenciaciones o exclusiones por cuestiones de identidad denominacional.

— La crisis de las lealtades denominacionales

En el volumen cuatro de esta serie de Historia del Cristianismo (*El cristianismo denominacional*) se discute ampliamente la crisis del denominacionalismo, según se ha ido desarrollando en las últimas décadas. En los párrafos que siguen consideraremos este proceso desde una perspectiva más positiva, como indicación de un proceso en marcha hacia una auténtica unidad cristiana en el cumplimiento de la misión encomendada por Cristo. Así, pues, analizaremos algunos de los elementos

62 Wagner, “New Apostolic Reformation Missions,” en *Evangelical Dictionary of World Missions*, ed. por A. Scott Moreau (Grand Rapids: Baker Books; Carlisle, Cumbria, Reino Unido: Paternoster Press, 2000), 679.

constitutivos de la crisis presente del denominacionalismo en América Latina y el resultante proceso de unidad en la misión.

El peregrinaje de los creyentes evangélicos. A la crisis generalizada y global del denominacionalismo, como forma de identidad cristiana evangélica y fundamento ideológico-proposicional de la opción religiosa personal, se sumó en estos años un intenso tránsito de creyentes entre iglesias de las denominaciones más diversas. Esta dinámica de peregrinaje inter y trans denominacional, de carácter masivo y de gran frecuencia, resultó en una pérdida sustancial del peso de las tradiciones religiosas, en el debilitamiento del mantenimiento de las identidades y en la expresión de nuevos significados de lo religioso para muchos evangélicos latinoamericanos.

La construcción de una tradición denominacional ha sido siempre (especialmente desde la segunda mitad del siglo XIX) un proceso que ha marchado de manera paralela con el establecimiento de límites claros entre una denominación y otra. Ser bautista y actuar como tal, en otros tiempos, era muy diferente de ser metodista y actuar en consecuencia. La pertenencia a una congregación pentecostal marcaba la identidad del creyente con rasgos inconfundibles. Precisamente, la diferencia con los demás era el fundamento necesario para definir la identidad religiosa personal. De este modo, el establecimiento de límites claros, a través de credos, declaraciones de fe, principios, normas, disposiciones, pactos y fórmulas, para determinar la fe y la práctica particular de un grupo, eran esenciales para la constitución de una tradición y, en consecuencia, para definir una identidad. Hasta fines de los años de 1980 en América Latina todavía era posible distinguir entre un bautista, un metodista, un presbiteriano, un anglicano y un pentecostal en función de estos elementos. Hoy esto no parece ser tan fácil.

El campo religioso evangélico en América Latina presenta fronteras cada vez más difusas, más porosas, más fáciles de traspasar y menos perceptibles. En buena medida, esto tiene que ver con el hecho de una crisis profunda en la transmisión de la particular herencia denominacional. La formación bíblica y doctrinal está en crisis desde hace años. Las nuevas generaciones manifiestan un asombroso analfabetismo bíblico y una ignorancia casi total de la doctrina cristiana básica y de la ética correspondiente. Mucho más crítica es la falta casi total de claridad en cuanto a los distintivos históricos y la historia misma de la denominación a la que se dice pertenecer. Los creyentes están más volcados a la experiencia religiosa que a la reflexión teológica. Como señala Paulo Barrera Rivera: "La experiencia religiosa para las nuevas generaciones está más vinculada con la emoción circunstancial que con la formación doctrinal."⁶³

63 Paulo Barrera Rivera, "Hibridación y aflojamiento de fronteras entre evangélicos latinoamericanos," *Boletín Antropológico* 20:55 (mayo-agosto 2002): 638.

Paulo Barrera Rivera: “El protestantismo se valía de todo un sistema bien organizado para transmitir sus verdades entre una generación y otra. Ese sistema funcionaba de manera eficaz logrando constituir familias protestantes. La sociedad contemporánea transformó las relaciones al interior de las familias haciendo que los individuos se tornen más autónomos en relación a la familia, en cuanto a sus decisiones y preferencias. Para las generaciones más jóvenes es menos problemático pertenecer a otra iglesia, diferente de la iglesia de la familia. Para los hijos y nietos de protestantes es más difícil percibir las fronteras religiosas entre una iglesia y otra. La razón principal es que ellos no pasaron por la formación doctrinal rigurosa que formó y forjó la identidad protestante de las primeras generaciones.”⁶⁴

El resultado de esta falta de adoctrinamiento y debilitamiento de las fronteras denominacionales es una circulación muy grande de creyentes de iglesia en iglesia. Una persona puede adorar a Dios en una o varias congregaciones diferentes durante la semana. Los individuos se aproximan y se distancian de una congregación con gran facilidad y sin culpa, como la cosa más normal. La circulación eclesiástica goza, de esta manera, de legitimidad, mientras que la pertenencia y el compromiso con una congregación se pierden, especialmente en los grandes centros urbanos. Se da así una suerte de participación religiosa múltiple y simultánea. La lealtad a la congregación donde el individuo “conoció al Señor” es cosa del pasado. Los creyentes hoy escogen libremente dónde participar, y generalmente lo hacen tomando en cuenta la efectividad de la congregación escogida en responder a sus necesidades sentidas y/o el gusto estético por el culto que presenta. En los jóvenes, especialmente, el factor número uno de atracción es la calidad de la música en el culto.

Paulo Barrera Rivera: “Ser evangélico en América Latina hoy, diferentemente del protestantismo de la primera mitad del siglo XX, no significa conocer las fronteras que delimitan una pertenencia religiosa. El discurso de las iglesias no consigue construir identidades religiosas permanentes, facilitando la libertad de las personas para escoger, según sus preferencias o intereses del momento, la iglesia que mejor le convenga. Los compromisos religiosos en un campo cada vez más híbrido tienden a ser de corta duración, teniendo a las personas, y no más a las instituciones, como los principales animadores de la construcción de fronteras religiosas, temporales y frágiles. Fronteras siempre expuestas a los imprevistos de la vida de las personas.”⁶⁵

La homogenización del perfil evangélico. Parece incuestionable la realidad de que la identidad evangélica está muy por arriba de la identidad denominacional. De hecho, cada vez más el nombre denominacional desaparece del cartel identificador

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*, 646.

de las congregaciones para dar lugar a nombres más genéricos, que generalmente apuntan a la oferta particular que la congregación plantea a la comunidad. En lugar de los clásicos nombres del protestantismo misionero, que enfatizaba el progreso histórico del avance misionero (“primera iglesia,” “segunda iglesia,” etc.), o la inconfundible designación denominacional (“bautista,” “metodista,” “presbiteriana,” etc.), los nombres hoy utilizan vocablos más funcionales (“centro,” “comunidad,” “encuentro,” “familia,” “servicio,” “milagros,” “poder,” etc.)

Este proceso, a su vez, es el resultado del pulimiento de las aristas propias en procura de la integración de un colectivo de pertenencia más amplio, pluralista y abarcador. Ya no parecen haber “banderas” o “blasones” denominacionales, que con colores propios y una heráldica identificatoria identifiquen con claridad a grupos diferentes entre sí. Más bien, el énfasis parece caer en el uso de los mismos colores (vocabulario, símbolos, gestos, etc.) para identificarse, colores que caen dentro del amplio y generoso calificativo de “evangélico.” En definitiva, se trata mayormente de una cuestión de actitud, que lejos de buscar prioritariamente lo que distingue y particulariza se esfuerza por encontrar aquello que integra y une. El proceso de unidad cristiana no encuentra su fundamento en acuerdos políticos ni dogmáticos, sino en consensos en torno a la misión que queda por completar antes del regreso glorioso de Cristo. Es en la arena misiológica donde las diferencias y matices particulares desaparecen, y se potencia la acción conjunta mediante la proclamación del evangelio de Cristo a una sola voz.

Pablo A. Deiros: “Hoy estamos siendo testigos de un cambio de la dispersión institucional a la concentración y concertación. De manera muy elemental todavía, comienza a percibirse un alejamiento de las estructuras rígidas institucionales y de los modelos organizacionales, a modelos más orgánicos y a estructuras de red. Las relaciones pasan del verticalismo al horizontalismo, y de la política eclesiástica al compromiso con el reino de Dios y la misión. La agenda ya no es tanto procurar una ortodoxia que nos cobije a todos, sino una ortopraxis que nos comprometa a todos en función de la misión que tenemos entre manos.”⁶⁶

El movimiento a la unidad cristiana

En períodos históricos anteriores, la confrontación con la Iglesia Católica y la lucha por la libertad religiosa fueron elementos importantes que contribuyeron notablemente a la creación de un fondo común de confianza y a la construcción de una plataforma de lucha común para los evangélicos latinoamericanos. Más allá de las diferencias mínimas y arbitrarias de los denominacionalismos tradicionales (todos

⁶⁶ Pablo A. Deiros, “Nuestras raíces,” en *Argentina oramos por vos: bases para la transformación de una nación* (Buenos Aires: Argentina Oramos por Vos, 2003), 17.

ellos importados de Europa o de Estados Unidos y ajenos a la realidad continental), los paladines de la libertad religiosa en América Latina trabajaron juntos para sacar a los evangélicos latinoamericanos de su condición de “ciudadanos de segunda clase,” y lograron unir fuerzas en torno a estas banderas evangélicas. Sin embargo, en este último período, la lucha por la libertad religiosa se da no contra la Iglesia Católica sino contra los Estados autoritarios que pretenden utilizar a la religión evangélica como instrumento de control social y las actitudes secularizantes de los legisladores y gobernantes.

En períodos históricos más recientes, otro factor de unidad para los evangélicos han sido los eventos masivos de evangelización de gran impacto. La visita de destacados evangelistas de afuera de América Latina o el ministerio de destacados evangelistas latinoamericanos fueron la ocasión para dar visibilidad social a un pueblo, que se presentaba mucho más unido en sus convicciones esenciales y bien comprometido con otro de sus rasgos fundamentales, como es la evangelización. A la hora de dar testimonio de Jesucristo, los evangélicos latinoamericanos siempre supieron olvidarse de sus diferencias para reunir sus voces en un solo mensaje: “Sólo Cristo salva.”

La evangelización de masas a través de grandes eventos fue uno de los factores más aglutinantes de los evangélicos en el período anterior. Salidos del limbo impuesto por las dictaduras militares en los años de 1970, el pueblo evangélico entró a los años de 1980 con un fuerte compromiso evangelizador orientado especialmente a las masas populares. A lo largo de esa década se multiplicaron de manera asombrosa las audiciones radiales, en algunos casos en una secuencia interminable y con rasgos más o menos similares. Las campañas populares de evangelistas como Carlos Annacondia, Luis Palau, Alberto Mottesi, Omar Cabrera y Yiye Ávila marcaron fuertemente la identidad evangélica de manera directa o indirecta. De modo muy particular, estos eventos masivos fueron la ocasión para la organización de consejos y asociaciones de pastores por todo el continente, que han resultado ser el elemento más dinámico en el proceso de unidad que llegó a experimentarse de modo notable en años más recientes. Sin embargo, en este último período, las campañas unidas de evangelización masiva han entrado en crisis o por lo menos no han gozado del poder de convocatoria que tenían hace algunas décadas atrás.

¿Cuáles han sido, entonces, en los últimos veinte años, los factores aglutinantes del pueblo evangélico en América Latina? ¿Qué fuerzas o experiencias han resultado eficaces en nuclear o reunir a las múltiples y diversas expresiones del protestantismo evangélico latinoamericano en este período? ¿Cuáles han sido los caminos de expresión del movimiento de unidad cristiana, que parecen estar desarrollándose y creciendo en las últimas dos décadas?

Grandes concentraciones populares. En casi todos los países latinoamericanos han ocurrido eventos de concentración de evangélicos, no tanto con el fin de llevar

a cabo la evangelización de las masas, sino de poner de manifiesto la fuerza demográfica del campo y su eventual potencial político. Estos mega-eventos se han multiplicado especialmente a lo largo de la década de 1990 en todo el continente, aprovechando un clima de mayor apertura y libertad democrática en casi todos los países.

Es interesante el caso de Argentina, donde los evangélicos lograron reunir enormes multitudes en actos de presencia más que de proselitismo. Convocados por el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (fundado en 1996), los evangélicos argentinos tuvieron lo que designaron como Primer Obelisco (por el lugar en el centro de la ciudad de Buenos Aires donde se concentraron) el 11 de setiembre de 1999, bajo el lema “Jesucristo con todos y para todos,” a fin de orar por la nación y también protestar en vísperas de las elecciones presidenciales. Se estima que alrededor de 250.000 personas participaron. “Este evento, por sus magnitudes y consecuencias mediáticas, fue el verdadero bautismo de fuego de los evangélicos en el espacio público como movimiento de protesta por la distribución de los beneficios de la sociedad.”⁶⁷ El 15 de setiembre de 2001 se llevó a cabo el Segundo Obelisco, con un nivel de asistencia mayor y muy significativo (se estima en 400.000 personas la asistencia). El mensaje del CNCE fue “Dios quiere una nación diferente.” Los evangélicos volvieron a orar por la nación y reclamaron igualdad religiosa. Más tarde, el 1 de noviembre de 2003, se convocó a un Tercer Obelisco, con las mismas características programáticas de las ediciones anteriores, pero organizando eventos similares simultáneos en las principales ciudades del país. En esta ocasión el lema fue “Sí, hay esperanza,” y se estima que participaron unas 500.000 personas. El mayor fruto de estos mega-eventos fue la constitución del campo evangélico como un sujeto de la sociedad civil. Lo mismo ocurrió en otros países del continente.

Grandes experiencias de renovación espiritual. Otro factor aglutinante, que al principio pareció ser todo lo contrario, fue el movimiento de renovación espiritual especialmente liderado por el ministerio de hombres de un fuerte perfil carismático. Junto con las concentraciones masivas, el movimiento de la “unción” y sus muchos derivados han servido para reunir a pastores y líderes por encima y más allá de las tradicionales barreras denominacionales. La multiplicidad de encuentros, conferencias, clínicas pastorales, congresos, que han tenido lugar en las últimas dos décadas—algunos organizados y promovidos por organizaciones foráneas y otros nacidos de la dinámica local—han creado una circulación de información, iniciativas y proyectos sin parangón en años anteriores. Esto ha servido para generar una mutualidad de visión que, alimentada en algunos casos con la oración unida, fue abriendo posibilidades misiológicas inimaginables hasta no hace mucho tiempo atrás.

67 Wynarczyk, *Ciudadanos de dos mundos*, 299.

El proceso institucional centrífugo, que marcó el desarrollo evangélico de la segunda mitad del siglo pasado, y que resultó en la creación de nucleamientos denominacionales y más tarde de organismos inter-denominacionales según la orientación ideológica, comenzó a hacer un giro radical en sentido centrípeto. Hoy la tendencia parece ser al aglutinamiento de las fuerzas y una acomodación proposicional, pero orientada hacia los desafíos del presente y el futuro, más que a la duplicación carbónica de un pasado idealizado. Las estructuras denominacionales están en crisis mientras modelos más relacionales, orgánicos y flexibles parecen ganar terreno. Las estructuras jerárquicas parecen estar perimidas y se van disolviendo poco a poco, para dar lugar a relaciones más horizontales, espontáneas y abarcadoras. Las iglesias parecen menos concentradas en la política eclesiástica y más abiertas a un compromiso con el reino de Dios y la misión. La aspiración no parece ser tanto la de cuidar la ortodoxia heredada como elaborar una ortopraxis que comprometa a todos en función de la misión que hay que completar. Es más, da la impresión como que en algunos casos se ha avanzado a un nivel mayor de relación fraternal y en la misión, que bien merece el calificativo de un amor incondicional. En este sentido, el proceso se habría movido de la búsqueda de la ortodoxia, a la afirmación de una ortopraxis, para llegar a ser la expresión de una ortocardía.

Carlos Mraida: “Por mucho tiempo nos hemos estado preocupando por la ortodoxia, es decir, por sostener una ‘sana doctrina.’ Y en nombre de esa sana doctrina, muchas veces hemos lastimado el corazón de Dios, al pelearnos con nuestros hermanos. Más tarde, el énfasis cambió, y nuestra preocupación fue por tener una ortopraxis, es decir, por sostener una práctica cristiana comprometida y sana. Y en nombre de esa ortopraxis nos hemos enfrentado con nuestros hermanos, hiriendo el corazón del Padre. Por cierto, sin descuidar la preocupación por la ortodoxia y la ortopraxis, creo que debemos prestar más atención a una ortocardía, es decir, debemos procurar que nuestro corazón sea un corazón correcto. Y nuestro corazón es correcto y el adecuado cuando somos capaces de guardar solícitos el vínculo de la paz con todos nuestros hermanos. Lo contrario a la ortocardía es la esclerocardía. Así diagnosticó Jesús en varias oportunidades a sus seguidores: duros de corazón. Pero un corazón sano, sana el corazón de Dios.”⁶⁸

Grandes redes estratégicas. Cada vez hay más consciencia en América Latina que la iglesia no es una organización institucional, pero sí un sistema organizado. Y como tal, toda comunidad de fe pasa por cuatro etapas y manifiesta una necesidad. Los organismos eclesiásticos siguen las pautas típicas de desarrollo organizacional que caracterizan a los sistemas organizados, que involucran cuatro etapas. La primera etapa es la de iniciación. El foco en esta etapa pionera es la definición y entrega de una nueva visión o de un valor o principio estimado como superior. El desafío

68 Mraida, “La unidad como señal de avivamiento,” 200-201.

más grande en esta etapa de iniciación es encontrar el espacio necesario para desarrollar la nueva visión y darle una forma organizada. La segunda etapa es la etapa de la expansión. El foco en esta etapa de expansión es ampliar el alcance de la nueva visión lo más posible y enriquecerla con nuevos elementos. El desafío más grande en esta etapa es ocupar todos los espacios posibles y avanzar lo más que se pueda en el cumplimiento de la visión. La tercera etapa es la etapa de estabilización. El foco en esta etapa, conocida también como etapa autoritativa, es solidificar lo logrado en las etapas anteriores y disminuir los costos operativos. El desafío más grande en esta etapa es la conducción del desarrollo organizativo, mediante la inspiración de una visión continuada que impulse a todo el sistema hacia su mejoramiento permanente. La cuarta etapa es la etapa de la renovación. El foco en esta etapa es la revitalización de todo el sistema a fin de que conserve su pertinencia, efectividad y vitalidad. El desafío más grande en esta etapa es que cualquier organismo que no se renueva, muere. La muerte puede resultar en que el organismo sea reemplazado por otro más vigoroso y actual. El protestantismo latinoamericano ha pasado por todas estas etapas, y buena parte del mismo experimentó la cuarta etapa en el período que estamos considerando.

La necesidad más imperiosa para cualquier organismo que desee mantener un proceso organizativo en desarrollo es la de una reestructuración permanente. Ya para el comienzo de este período (1990), un destacado futurólogo de aquellos años, señalaba: “El año 2000 está operando como un poderoso imán sobre la humanidad, que ya alcanza profundamente a los años de 1990 y que se intensifica con el correr de la década. Este imán está amplificando las emociones, acelerando el cambio, intensificando la consciencia, y compeliéndonos a re-examinarnos, junto con nuestros valores y nuestras instituciones.”⁶⁹ Para el año 2000, numerosas iglesias evangélicas entendían que la renovación y reestructuración eran una necesidad vital, y que quien no cambiara iba a desaparecer o ser irrelevante.

Esto dio lugar, especialmente en la primera década del siglo XXI, a nuevas formas de organización del testimonio evangélico latinoamericano. En una era de redes (*networks*), muchas iglesias vieron en ello una estrategia válida y adecuada para organizarse a fin de cumplir la misión con mayor efectividad. Siguiendo los viejos modelos de las misiones modernas, las iglesias desarrollaban su misión como compañías que estaban bien definidas o industrias que sabían bien lo que tenían que hacer. La misión consistía en enviar misioneros a países paganos o no cristianos, siguiendo una orientación unidireccional, mientras a nivel local se continuaba con una estrategia de mantenimiento de lo logrado en etapas anteriores. A lo largo de estos años, la misión se fue tornando más compleja, diversa, participativa y comen-

69 John Naisbitt y Patricia Aburdene, *Megatrends 2000: Ten New Directions for the 1900's* (Nueva York: William Morrow, 1990), 11.

zó a involucrar a más personas en una trama de relaciones múltiples, rompiendo el esquema unidireccional y estableciendo un nuevo modelo poliédrico de misión.

En el proceso de redes se fue descubriendo que el principio de trabajar en unidad antes que individualmente era más conveniente y factible. Se descubrió que hay una amplia variedad de tipos de redes, coaliciones, movimientos y modelos de asociación (*partnership*). Se empezaron a establecer asociaciones diversas, algunas embebidas en principios primarios e inmovibles, como las asociaciones intencionales, las asociaciones internacionales y las asociaciones integradas. Muchas de ellas, expresaban un credo común, como la World Evangelical Fellowship, el Pacto de Lausana, el Consejo Latinoamericano de Iglesias y la Confraternidad Evangélica Latinoamericana. Se elaboraron alianzas estratégicas, que buscaban lograr los mismos objetivos misiológicos, pero sin insistir en la adhesión a pautas rígidas. Se trató de estrategias nuevas, tanto en su enfoque como en su acercamiento a la tarea. Esto se logró mediante acuerdos misioneros, clínicas pastorales, el establecimiento de congregaciones satélites y redes apostólicas, y la organización de consejos o asociaciones de pastores en cada ciudad. Este tipo de alianzas estratégicas expresaban una visión común. Hubo también redes estratégicas, que buscaron proveer de ciertas funciones estratégicas, como oración, mujeres en misiones, evangelización urbana, ministerio a empresarios y profesionales, testimonio a presidentes y decanos académicos de instituciones teológicas, etc. Estas entidades expresaban un propósito común. Tal fue el caso de AD2000, World Prayer Track, Evangelismo de Cosecha, Marcha para Jesús, etc. Hubo también coaliciones nacionales, que procuraron el avance de los propósitos cristianos en un país determinado. Tal fue el caso de las iniciativas misioneras a pueblos musulmanes e hinduistas, a pueblos no alcanzados y a sectores de la sociedad marginados o excluidos. En este caso, lo que se compartía era una meta común. Y finalmente, se desarrollaron redes a sectores de población específicos, como hipo-acúsicos, no videntes, madres solteras, empresarios, fuerzas armadas, artistas, deportistas, etc. En este caso, lo que se compartía era un objetivo común limitado a un sector poblacional específico.

Como se indicó, la creación de consejos nacionales evangélicos, el desarrollo de redes apostólicas, la multiplicación y el fortalecimiento de los consejos pastorales en cada ciudad, y la realización de eventos masivos de adoración y testimonio, el intercambio de recursos y liderazgo entre iglesias de diversas tradiciones, y la participación conjunta en la tarea misionera han puesto en evidencia que la unidad de los evangélicos en América Latina es más una realidad que un enunciado. Lo que por muchos años soñaron quienes nos precedieron en la fe, hoy se está transformando poco a poco en una maravillosa realidad. La unidad del pueblo de Dios en América Latina es más que un proyecto. Es una meta y un medio para completar la misión que ha sido confiada, y para el logro de aquello por lo que por muchos años se ha estado orando y trabajando: "América Latina para Cristo."

RENOVACIÓN DEL CULTO EVANGÉLICO

Hay tres elementos propios del culto evangélico latinoamericano, según ha ido evolucionando a lo largo del período presente, que también ayudan a explicar la crisis del denominacionalismo y, en consecuencia, el desarrollo de movimientos tendientes a la unidad cristiana y a la configuración de una nueva identidad religiosa evangélica. Estos dos elementos son los cambios radicales en la liturgia, la centralidad de lo taumatúrgico y la clásica centralidad de la Biblia.

— Cambios en la liturgia

En los últimos veinte años ha ocurrido una verdadera revolución litúrgica en las iglesias evangélicas en América Latina. Los cambios en la liturgia evangélica tradicional han sido tan radicales y rápidos en este período, que las instituciones evangélicas latinoamericanas han dado evidencias de una gran inestabilidad en el contexto social y cultural en el que se desenvuelven. De hecho, la sociedad contemporánea es una sociedad de cambios rápidos e inesperados. Lo normal es el cambio y lo novedoso. Frente esto, las comunidades más aferradas a la tradición (sea teológica, litúrgica, eclesiológica, misiológica, etc.) se encuentran en serias dificultades para adaptarse al cambio. Cuanto más regida por la estabilidad que promete la tradición se encuentre una congregación, sea ésta del orden que fuere, tanto más profunda será la crisis de adaptación que experimente. En consecuencia, se concentrará en rechazar el cambio, se protegerá de lo novedoso y se cerrará al futuro con temor, para refugiarse en un pasado ideal. Esta recuperación selectiva del pasado (tradición) sumada a la resistencia al cambio y el rechazo de lo nuevo como tal, fácilmente llevan a la construcción de actitudes fundamentalistas y sectarias, que terminan por limitar el crecimiento y el desarrollo de las comunidades.

Paulo Barrera Rivera: “Una de las principales razones de esto [la crisis del denominacionalismo] está en el hecho de que las instituciones religiosas redujeron significativamente su capacidad de delimitar sus propias fronteras religiosas. Esta cuestión se verifica por ejemplo en la rápida transformación litúrgica en gran parte del protestantismo histórico, pero la cuestión tiene que ver también con el debilitamiento general de las religiones para influir en la estructuración de la visión del mundo.”⁷⁰

En ninguna otra esfera de la vida de una congregación se ve esta crisis de ruptura con la tradición, y la búsqueda del cambio y lo novedoso, como en la liturgia. Durante décadas, los dos grandes “textos sagrados” de los evangélicos latinoamericanos fueron la Biblia y el himnario. El primero los distinguía de los católicos romanos y admitía cierta diversidad, ya que se lo interpretaba de manera diferente según la tradición denominacional. El segundo no planteaba problemas hermenéuticos y

⁷⁰ Rivera, “Hibridación y aflojamiento de fronteras entre evangélicos latinoamericanos,” 632.

uniformaba al nivel de los sentimientos a todos los evangélicos. No es extraño que hasta no hace mucho tiempo, los evangélicos salieran a las calles a desfilar unidos con la Biblia bajo el brazo, para marcar su identidad evangélica, y cantando el himno “Firmes y adelante huestes de la fe,” para indicar que marchaban juntos en una causa común y llenos de entusiasmo.

En los últimos años las cosas han cambiado. Ya no se cantan himnos en la mayoría de los cultos evangélicos, sino canciones que se conocen de memoria o se leen en una pantalla, es decir, el himnario desapareció. Lamentablemente, la Biblia también desapareció de debajo del brazo del creyente evangélico. Así, pues, la ausencia de la Biblia y del himnario, que eran fuentes claras y visibles de identidad evangélica y, en este sentido, medios de construcción de fronteras, es indicadora de inestabilidad y pérdida de identidad. Como indica Paulo Barrera Rivera: “Hoy la institución religiosa difícilmente consigue transmitir una imagen de estabilidad, porque ella misma acepta la innovación, la renovación, el cambio.”⁷¹ De esta manera, el culto evangélico contemporáneo, que es la actividad por excelencia de la gran mayoría de las comunidades evangélicas latinoamericanas, ha llegado a ser uno de los factores de liquidación del denominacionalismo como indicador de estabilidad e identidad religiosa. Pero, por otro lado, el culto evangélico, tal como hoy se celebra en la gran mayoría de las congregaciones, es probablemente el factor que mejor expresa el grado de unidad cristiana de los evangélicos latinoamericanos. En otras palabras, la renovación litúrgica experimentada en América Latina en los últimos veinte años está llevando a la renovación de la unidad cristiana. El proceso de homogenización litúrgica en el continente y el Caribe es asombroso y rápido.

— Énfasis en lo milagroso

El segundo elemento en el culto evangélico latinoamericano que ha terminado promoviendo la unidad cristiana es el fuerte énfasis en lo milagroso. Probablemente ésta ha sido la contribución más impactante del pentecostalismo sobre toda la familia evangélica latinoamericana. Cada vez más, a lo largo de este período, las iglesias evangélicas se han inclinado a ofrecer lo milagroso como recurso principal para la captación de adeptos. “Venga a recibir un milagro” fue la invitación más frecuentemente oída no solamente de labios pentecostales, sino desde varios otros segmentos del amplio espectro evangélico latinoamericano. La priorización de la satisfacción de las necesidades sentidas de las personas, por encima de cualquier otra necesidad (incluida la tradicional de “salvación del alma”), captó la adhesión de la mayoría del liderazgo evangélico latinoamericano. Todos los problemas humanos (salud, dinero, amor, familia, trabajo, etc.) parecían encontrar una solución rápida y efectiva a través del culto evangélico, la oración del líder o de otros en la congregación, o la

⁷¹ *Ibid.*, 636.

predicación mayormente testimonial del predicador o de otros que ya habían experimentado algún tipo de solución sobrenatural a sus problemas.

No es extraño, pues, que, en la mayoría de las iglesias evangélicas de América Latina, el milagro haya pasado a ocupar el lugar del sermón bíblico expositivo, y que la vivencia de lo sobrenatural haya desplazado a la racionalización de la doctrina. La estabilidad y carácter rutinario de la tradición son remplazadas por la novedad y emoción de lo milagroso, que siempre es imprevisible y nuevo. La rigidez de la doctrina y el rigor de las demandas éticas resultantes, según se expresaban en la predicación evangélica tradicional, caen frente a la frescura, espontaneidad y asombro de lo milagroso. El resultado de esto es que, la experiencia de lo milagroso se transforma en lo que da legitimidad al culto evangélico, que ya no parece fundar su valor en lo que con imprecisión se denominaba como “la sana doctrina.” Para muchos evangélicos latinoamericanos hoy, un culto sin milagros no es culto. Por lo menos, resulta menos atractivo, es considerado como una debilidad, una expresión de falta de poder espiritual o el testimonio de una espiritualidad pobre.

La jerarquización de lo milagroso en el culto es un factor importante en la promoción de la unidad cristiana. Su búsqueda generalizada y su frecuencia crean un nuevo mínimo común denominador para numerosísimas comunidades de fe, lo cual borra las fronteras entre ellas. Además, lo milagroso rompe con la rutina religiosa, que es propia de cualquier congregación institucionalizada. Muchos líderes evangélicos viven bajo la presión permanente de hacer que los cultos de su congregación sean siempre novedosos, con nuevas experiencias, revelaciones, ofertas y vivencias. Y, así y todo, sabiendo que todo lo nuevo que ofrezcan no permanecerá por mucho tiempo. Todo esto resulta en un desdibujamiento de los perfiles netos de la identidad denominacional, que en el protestantismo tradicional se fue construyendo no tanto en base al cambio permanente sino trabajando sobre la repetición, la recuperación o rememoración de la tradición. De este modo, la experiencia religiosa, por más cambiante y transitoria que sea, parece ser un marco mucho más efectivo y abarcativo para la unidad cristiana, que el que ofrecen los dogmatismos tradicionales y excluyentes propios del denominacionalismo.

Centralidad de la Biblia

Se dice que el nacimiento es una experiencia determinante de buena parte de la vida de un individuo. Esto que es cierto de las personas lo es también de los grupos y agrupaciones humanas. Un buen nacimiento y las condiciones del mismo pueden marcar de manera significativa el curso de un movimiento, cualquiera que éste sea. En este sentido, el cristianismo evangélico nació en América Latina con los mejores auspicios. A diferencia de los procesos históricos vividos en otros lugares del mundo, la fe evangélica llegó a este continente con matices muy singulares. Cuando en 1818, el predicador bautista escocés Diego Thomson arribó a Buenos Aires, no lo hizo como un misionero enviado desde una metrópoli a plantar iglesias o como

representante de una denominación protestante para iniciar una obra sectaria. Su objetivo primario fue fundar escuelas en un país recién nacido y con una enorme carencia de educación, aplicando un método sumamente adecuado y efectivo. Sin embargo, en sus maletas no traía libros de lectura o manuales escolares, sino una cantidad de ejemplares del Nuevo Testamento.

El testimonio pionero de Thomson, y de una gran nube de testigos que lo siguió, es significativo porque inauguró la presencia evangélica en el continente de manera continuada, no a partir de una estructura denominacional o institucional, sino introduciendo la Biblia con su profundo poder transformador. Así, pues, el testimonio evangélico en América Latina comenzó con la difusión de la Palabra de Dios y su efecto promotor de la persona humana.

Es cierto que más tarde este testimonio se vio enriquecido con las variadas corrientes de inmigrantes protestantes, la mayoría provenientes de Europa, que levantaron sus iglesias de sólida tradición histórica. Más tarde, este testimonio se fortaleció y amplió con el arribo de los primeros misioneros denominacionales, quienes con gran esfuerzo fueron dando forma a las primeras expresiones institucionales evangélicas. De hecho, se debe a ellos la ruptura del cautiverio étnico del evangelio y su comunicación en la lengua vernácula a toda la población. Más tarde, fueron otros los que tomaron la antorcha e hicieron su contribución a partir de agencias que funcionaban “por fe.” Y, finalmente, el pentecostalismo barrió todos los rincones del continente con su mensaje vigoroso y entusiasta, destinado a todas las personas, pero especialmente a los más olvidados en la sociedad.

No obstante, más allá de los variados desarrollos históricos de este testimonio evangélico a lo largo del tiempo, la piedra fundamental de la Biblia sirvió como apoyo único y mínimo común denominador para todos ellos. Las iglesias de trasplante, los misioneros denominacionales, las misiones de fe y los posteriores florecimientos autóctonos e independientes, todos ellos, coincidieron en reconocer a la Palabra de Dios como el fundamento de sus emprendimientos.

Esto ha marcado de manera tan profunda el testimonio evangélico latinoamericano, que le ha dado un perfil que lo distingue de la mayoría de las experiencias históricas en el resto del mundo. Anglicanos, luteranos, presbiterianos, metodistas, bautistas, hermanos libres, adventistas, salvacionistas, misiones de fe, menonitas, congregacionales, pentecostales, carismáticos, independientes y otros, han encontrado en la Biblia una plataforma de entendimiento y coincidencia, más allá de sus tradiciones históricas particulares y de sus más o menos definidos perfiles de identidad.

No es de extrañar, entonces, que las Sociedades Bíblicas hayan gozado de un respaldo tan generalizado y disfrutado de un gran poder de convocatoria. El Día de la Biblia y la distribución del texto sagrado han sido considerados por todos con una apreciación muy especial. La idea de los evangélicos latinoamericanos como

un Pueblo del Libro ha sido asumida con entusiasmo por el más amplio espectro evangélico. Quizás por ello mismo, la identidad “evangélica” se ha transformado en el perfil fundamental que distingue a esta forma de ser cristiano, en contraste con el catolicismo romano históricamente predominante. Dado que la identidad “cristiana” es compartida con los católicos romanos, el nombre “evangélico” ha pasado a ser el más utilizado por los seguidores—más o menos consecuentes—de los valores y planteos teológicos de la Reforma del siglo XVI. Esta identidad “evangélica” es de un rango muy superior a cualquier otra. En América Latina, un creyente no católico no se identifica primariamente como “protestante” o “bautista” o “pentecostal,” sino como “evangélico.”

Probablemente esto explica por qué en este continente la identidad denominacional no ha sido tan fuerte o marcada como en otras latitudes. El contraste y muchas veces el conflicto con el catolicismo romano, creó una suerte de solidaridad de conjunto en torno a la fuente de autoridad religiosa común y compartida—la Biblia. A su vez, este consenso ha echado raíces a favor de un enfoque teológico protestante mucho más participado entre los evangélicos latinoamericanos que en otras partes del mundo. En buena medida, debido a largas décadas de controversia, discriminación y rechazo, en un contexto dominado por la Iglesia Católica Apostólica Romana, los antecesores en la fe evangélica latinoamericana hicieron de su protestantismo no un germen de dispersión y división, sino la bandera de una causa común.

Los predicadores pioneros y sus sucesores podían agarrarse de los pelos en debates públicos sobre cuestiones doctrinales secundarias, como el bautismo u otros asuntos polémicos propios del denominacionalismo (mayormente cuestiones eclesiológicas), pero a la hora de confrontar al catolicismo levantaban juntos sus Biblias mientras cantaban con fervor “Firmes y adelante, huestes de la fe.” No se trataba de acuerdos ecuménicos o componendas institucionales. De hecho, el movimiento ecuménico no prendió muy fuerte en el continente, ni siquiera en aquellas denominaciones que lo lideraron en otras partes del mundo.

Lamentablemente, esta centralidad de la Biblia en la vivencia y testimonio de la fe cristiana en el campo evangélico se va reduciendo poco a poco al relato y desapareciendo de la praxis. La lectura y el estudio de la Biblia es cada vez menos frecuente entre los evangélicos latinoamericanos. La enseñanza del contenido de la Biblia ha desaparecido de la mayor parte de las iglesias evangélicas y su exposición desde el púlpito brilla por su ausencia. La exposición bíblica es cada vez menos frecuente y el grado de analfabetismo bíblico va en aumento. Esto se verifica fácilmente toda vez que se toma un examen de conocimiento bíblico a estudiantes que ingresan a un seminario evangélico con miras a formarse ministerialmente. Más grave resulta el hecho de que al desconocimiento del contenido bíblico se suma un fuerte déficit en la formación teológica, y todo esto genera una gran debilidad ética. Uno de los grandes desafíos para el protestantismo evangélico del futuro es, precisamente,

atender a estos rasgos negativos de su realidad presente. Ningún movimiento puede sobrevivir al tiempo y hacer una contribución significativa a la sociedad si renuncia al germen fundacional que le dio identidad y marcó su vitalidad y dinamismo.

RENOVACIÓN DEL TESTIMONIO CRISTIANO

La renovación del testimonio cristiano en América Latina está ligada directamente al futuro de esta fe. La pregunta sobre el futuro del testimonio cristiano no es el resultado de una mera curiosidad, sino de una preocupación sincera por qué se puede esperar en cuanto al desarrollo de la fe cristiana en los próximos años. La herencia recibida del pasado no es suficiente para resolver los muchos problemas que nos agobian en el presente, y mucho menos para anticipar lo que ocurrirá en el tiempo por venir. A medida que los cristianos vamos entrando cada vez más en el despliegue del presente siglo y milenio, la pregunta sobre el futuro se torna inevitable y debería ser motivo de reflexión seria. Cierta actitud triunfalista o exitista no es la mejor a la hora de hacer un planteo crítico de lo que se puede anticipar que vendrá u ocurrirá. La cuestión del futuro del cristianismo en el mundo y, particularmente, en América Latina, debe ser motivo de análisis y estudio.

— El futuro del cristianismo en el mundo

Nadie tiene una bola de cristal como para obtener información cierta y segura en cuanto a que ocurrirá en el futuro y mucho menos en términos de fe religiosa. No obstante, desde las ciencias sociales se hacen permanentemente previsiones y análisis de tendencias, que permiten construir un cuadro, no preciso, pero sí lo suficientemente claro como para llamar la atención.

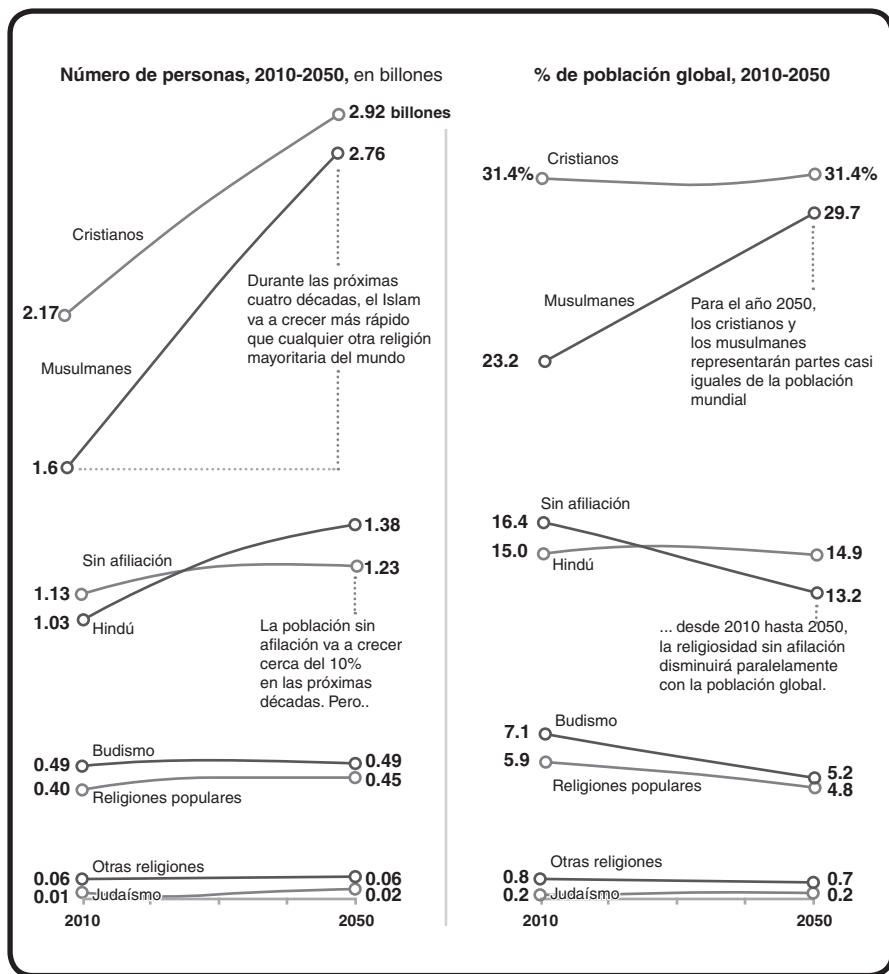
En este sentido, organizaciones serias como el Pew Research Center han elaborado informes de mucho valor como parte del proyecto Pew Templeton Global Religious Futures. En uno de estos informes, elaborado en 2015, se analiza el cambio religioso y su impacto en las sociedades de todo el mundo. El estudio está basado primariamente en las proyecciones demográficas, que parten del tamaño actual y la distribución geográfica de las principales religiones del mundo, así como las diferencias de edad, las tasas de fertilidad y mortalidad, migración internacional y los patrones en la conversión religiosa de las personas.

Visión de conjunto. El perfil religioso del mundo está cambiando de forma muy rápida, impulsado principalmente por las diferencias en las tasas de fertilidad y el tamaño de las poblaciones de jóvenes entre las principales religiones del mundo, así como por la gente que cambia sus creencias. En este sentido, se anticipa que, para mediados del presente siglo, los cristianos seremos siendo el grupo religioso más grande. No obstante, resulta alarmante constatar que, según las tendencias en desarrollo, probablemente la religión islámica crecerá más rápido que cualquier otra religión importante a nivel mundial.

Esta constatación resulta en la enunciación de ciertas tendencias, que ya parece se están poniendo en evidencia, de suerte tal que, para el año 2050, el cuadro podrá ser el siguiente. (1) El número de musulmanes será casi igual al número de cristianos en todo el mundo. (2) Los ateos, agnósticos y otras personas no afiliadas a ninguna religión, si bien en algunos países como Estados Unidos y Francia contarán con un número mayor, conformarán una participación cada vez menor de la población total del mundo. (3) La población budista mundial será aproximadamente del mismo tamaño que en 2010, mientras que las poblaciones hindú y judía serán más grandes de lo que son hoy. (4) En Europa, los musulmanes constituirán el 10 por ciento de la población. (5) La India mantendrá una mayoría hindú, pero también tendrá mayor población musulmana que cualquier otro país del mundo, superando a Indonesia. (6) En los Estados Unidos, el número de cristianos pasará a reducirse de más de tres cuartas partes de la población en 2010 a dos tercios en 2050, y el judaísmo ya no será la religión no cristiana más grande. Los musulmanes serán más numerosos en Estados Unidos, a pesar de todas las medidas para prevenir esto. (7) Cuatro de cada diez cristiano en el mundo vivirán en África sub-sahariana.

Debe tenerse en cuenta que las estadísticas no indican una disminución en la religiosidad de las personas o que la religión entre en crisis en todo el mundo, como pensaban algunos psicólogos, sociólogos y teólogos a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Por el contrario, la religiosidad de las personas parece estar en aumento y las religiones están floreciendo. Con la excepción del budismo, todos los grupos religiosos más importantes van a mostrar tasas de crecimiento significativas para 2050. No obstante, algunas religiones, como el cristianismo, no parece que puedan mantener el ritmo de crecimiento de la población mundial, y, como resultado, se espera que constituyen un porcentaje mejor en relación con el total de la población mundial en 2050, que el que tenían en 2010.

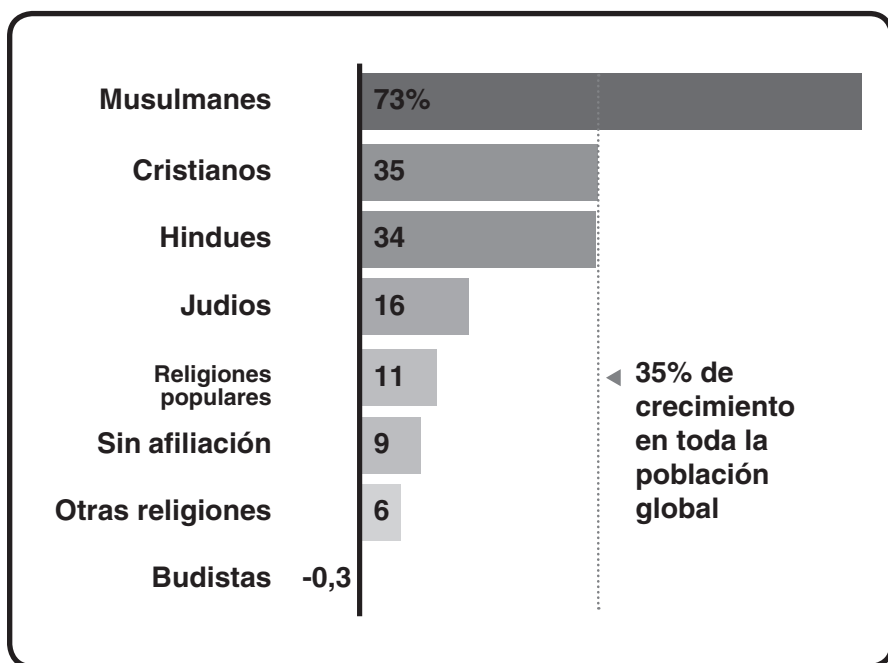
CUADRO 22 - PROYECCIÓN DE CAMBIO EN LA POBLACIÓN GLOBAL.⁷²



Proyección de crecimiento. Una cuestión muy importante en la lectura e interpretación de los datos aportados por la investigación del Pew Research Center es la proyección del crecimiento de los grupos religiosos a nivel mundial. Desde 2010, el cristianismo ha sido la religión más grande del mundo, con un número estimado de 2.2 billones de adeptos, es decir, casi un tercio (31 por ciento) de los 6.9 billones de personas que habitan la tierra. El Islam es el segundo grupo religioso con unos 1.6 billones de fieles (23 por ciento de la población mundial). Sin embargo, si las tendencias demográficas actuales continúan, el Islam alcanzará el mismo porcentaje de adeptos que el cristianismo hacia mediados del siglo XXI. Entre 2010 y 2050 se

⁷² Tomado de Pew Research Center, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*.

espera que la población total del mundo llegue a 9.3 billones de personas, un aumento del 35 por ciento. Durante este mismo período, se prevé que el número de musulmanes, una población relativamente joven y con elevadas tasas de fertilidad, aumentará en un 73 por ciento. Del mismo modo, se anticipa un aumento en el número de cristianos (35 por ciento), si bien más lentamente. Como resultado de estas tendencias, en 2050 puede darse una cierta paridad entre el número de musulmanes en el mundo (2.8 billones o 30 por ciento de la población) y el número de cristianos (2.9 billones o el 31 por ciento de la población). De ocurrir esto, ésta sería la primera vez en la historia de la humanidad que ocurriría algo así. En este sentido, los musulmanes sería el único grupo religioso principal que tendría un incremento más rápido de sus fieles en comparación con el crecimiento de la población mundial como un todo.

CUADRO 23 - CRECIMIENTO RÁPIDO DEL ISLAM.⁷³73 *Ibid.*

A excepción de los budistas, los principales grupos religiosos del mundo están preparados para un cierto crecimiento en números absolutos en las próximas décadas. Se espera que la población budista mundial sea bastante estable debido a las bajas tasas de fecundidad y al envejecimiento de la población en países como China, Tailandia y Japón. También se prevé un ligero crecimiento en la población hindú (34 por ciento), pasando de poco más de 1 billón a cerca de 1.4 billones. Se espera que el número de judíos crezca en un 16 por ciento, desde poco menos de 14 millones en 2010 a unos 16.1 millones en todo el mundo en 2050. Los partidarios de diversas religiones populares (incluyendo las religiones tradicionales africanas, las religiones populares chinas, las religiones nativas americanas y las religiones aborígenes australianas) aumentarán en un 11 por ciento, pasando de 405 millones a casi 450 millones. En todas las demás religiones (bahaísmo, jainismo, sijismo, taoísmo y muchas religiones más pequeñas) se prevé un aumento del 6 por ciento, o sea, de un total de aproximadamente 58 millones a más de 61 millones en el mismo período.

CUADRO 24 - TAMAÑO Y CRECIMIENTO DE LOS GRUPOS RELIGIOSOS PRINCIPALES.⁷⁴

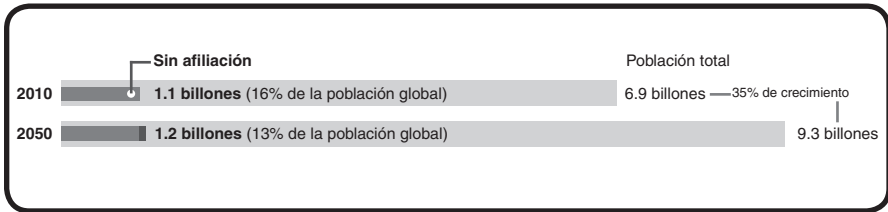
	Población en 2010	% de la población mundial en 2010	Proyección de la población para 2050	% de la población mundial en 2050	Crecimiento de la población 2010-2050
Cristianos	2,168,330,00	31,4	2,918,070,000	31,4	749,740,000
Musulmanes	1,599,700,000	23,2	2,761,480,000	29,7	1,161,780,000
Sin afiliación	1,131,150,000	16,4	1,230,340,000	13,2	99,190,000
Hindues	1,032,210,000	15,0	1,384,360,000	14,9	352,140,000
Budistas	487,760,000	7,1	486,270,000	5,2	-1,490,000
Religiones populares	404,690,000	5,9	449,140,000	4,8	44,450,000
Otras religiones	58,150,000	0,8	61,450,000	0,7	3,300,000
Judíos	13,860,000	0,2	16,090,000	0,2	2,230,000
Total mundial	6,895,850,000	100,0	9,307,190,000	100,0	2,411,340,000

Del mismo modo, la población no afiliada religiosamente, a pesar de que se incrementará en números absolutos (de 1.1 billones en 2010 a 1.2 billones en 2050), decrecerá en relación al porcentaje de la población mundial total (del 16 por ciento en 2010 al 13 por ciento en 2050). Esto significa que, si bien el número de las personas no afiliadas religiosamente va a crecer en más de 100 millones, su participación en la población mundial va a decrecer como resultado de un crecimiento más rá-

74 *Ibid.*

pido de la población mundial. No obstante, al mismo tiempo, se espera que los no afiliados sigan aumentando en proporción a la población en gran parte de Europa y América del Norte. En los Estados Unidos, por ejemplo, el número de no afiliados podría tener un crecimiento estimado de un 16 por ciento de la población total (incluidos los niños) en 2010 a un 26 por ciento en 2050.

CUADRO 25 - POBLACIÓN SIN AFILIACIÓN RELIGIOSA, 2010-2050.⁷⁵



Como muestra el ejemplo de las personas no afiliadas a religión alguna, habrá vivas diferencias geográficas en los patrones de crecimiento religioso en las próximas décadas. Uno de los principales factores determinantes del crecimiento futuro es el lugar donde se concentra geográficamente cada grupo hoy en día. Las religiones con muchos adeptos en los países en desarrollo, donde las tasas de natalidad son altas y las tasas de mortalidad infantil, en general, han disminuido, es probable que crezcan rápidamente. Gran parte del crecimiento del Islam y el cristianismo a nivel mundial, por ejemplo, se espera que tenga lugar en África sub-sahariana. En la actualidad, la población no afiliada religiosamente, por el contrario, está fuertemente concentrada en lugares con baja fertilidad y envejecimiento de la población, como Europa, América del Norte, China y Japón.

El futuro del cristianismo en América Latina

Frente a un cuadro preocupante en cuanto al desarrollo y crecimiento del testimonio cristiano a nivel mundial, especialmente en comparación con el incremento de religiones universales como el Islam, ¿cuál puede ser la situación en América Latina? Los factores demográficos y estadísticos que definen la situación a futuro de la fe cristiana a nivel mundial también afectan el desarrollo y crecimiento de la fe cristiana en nuestro continente. No obstante, hay ciertas áreas de análisis demográfico que, en el caso de América Latina, no son tan dramáticas o negativas como los datos a nivel mundial.

Fertilidad y cristianismo. Uno de los factores que explica las tasas de crecimiento mayores del islamismo respecto del cristianismo en algunos lugares del mundo (Europa, Estados Unidos, China, Japón, etc.) es el bajo nivel de fertilidad o en la tasa

⁷⁵ *Ibid.*

de natalidad. La tasa de fertilidad total representa la cantidad de hijos que tendría una mujer si viviera hasta el final de sus años de fertilidad y tuviera hijos de acuerdo con las tasas de fertilidad actuales específicas por edad. A nivel mundial, los musulmanes tienen la tasa de fertilidad más alta, con un promedio de 3.1 hijos por mujer, y muy por encima del nivel de reemplazo (2.1), que es el mínimo normalmente necesario para mantener una población estable. A nivel mundial, los cristianos van segundos con 2.7 hijos por mujer, mientras que la fertilidad hindú (2.4) es similar a la media mundial (2.5). Por su parte, a nivel mundial, la fertilidad de los judíos (2.3 hijos por mujer) también está por encima del nivel de reemplazo. El resto de los grupos religiosos tienen niveles de fertilidad demasiado bajos para mantener sus poblaciones: las religiones populares (1.8), otras religiones (1.7), los no afiliados (1.7) y los budistas (1.6).

¿Cuál es la situación en América Latina y el Caribe? En 2013, la tasa de natalidad en la región fue de 2.18, pero viene bajando de manera persistente desde 1960, cuando llegó a un pico de 6.06.

Un elemento a tomar en cuenta es que el continente y el Caribe han fracasado en reducir la tasa de fertilidad adolescente (la tercera en el mundo) en razón de la pobreza prevaiente y la falta de una educación adecuada. La reducción anual de la tasa de fertilidad adolescente entre 1997 y 2010 fue del 2.7 por ciento en el sur de Asia, y del 1.6 por ciento a nivel mundial, mientras que en América Latina y el Caribe, el decrecimiento anual fue de 1.25 por ciento.

América Latina se encuentra en pleno proceso de transición demográfica, que no es la misma para todos los países de la región. De hecho, se han detectado cuatro grupos en diferentes grados de transición (incipiente, moderada, plena y avanzada).

CUADRO 26 - INDICADORES DEMOGRÁFICOS DE AMÉRICA LATINA.⁷⁶

Indicadores	Región y países				
	América Latina	Uruguay	México	Guatemala	Bolivia
1995					
Población (en miles)	467363	3186	91145	10621	7414
Tasa de crecimiento a/ b/	1.9	0.6	22.2	2.9	2.6
Tasa global de fecundidad b/	3.1	2.3	3.1	5.4	4.8
Esperanza de vida al nacer b/	68.7	72.4	71.5	64.8	59.3
Tasa de mortalidad infantil b/ c/	45.1	20.0	34.0	48.5	75.1
Porcentajes de población					
Menor de 15	33.8	24.4	35.5	44.3	40.6
15-59	58.6	58.6	58.2	50.3	53.4
60 y más	7.6	17.0	6.3	5.4	6.0
2005					
Población (en miles)	546345	3365	106147	13971	9275
Tasa de crecimiento a/ b/	1.6	0.5	1.7	2.7	2.2
Tasa global de fecundidad b/	2.6	2.2	2.5	4.4	3.9
Esperanza de vida al nacer b/	71.1	73.2	73.4	69.1	63.6
Tasa de mortalidad infantil b/ c/	37.1	15.5	28.2	34.1	55.6
Porcentajes de población					
Menor de 15	30.0	23.5	30.8	41.3	38.2
15-59	61.3	59.7	61.5	53.1	55.4
60 y más	8.7	16.8	7.7	5.6	6.4

⁷⁶ Tomado de Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE / CEPAL) Santiago Chile, 2000.

2015					
Población (en miles)	620020	3535	119178	17752	11219
Tasa de crecimiento a/ b/	1.3	0.5	1.3	2.3	1.8
Tasa global de fecundidad b/	2.3	2.1	2.2	3.6	3.1
Esperanza de vida al nacer b/	73.2	73.9	75.1	71.3	67.7
Tasa de mortalidad infantil b/ c/	29.8	14.5	23.3	27.0	38.1
Porcentajes de población					
Menor de 15	26.5	22.4	26.3	37.1	33.7
15-59	62.6	60.6	63.7	56.7	58.9
60 y más	10.9	17.0	10.0	6.2	7.4
2025					
Población (en miles)	685822	3691	130247	21668	13131
Tasa de crecimiento a/ b/	1.0	0.4	1.0	1.9	1.5
Tasa global de fecundidad b/	2.2	2.1	2.1	2.9	2.5
Esperanza de vida al nacer b/	75.0	74.5	76.6	72.3	71.5
Tasa de mortalidad infantil b/ c/	24.2	13.5	19.2	23.9	27.1
Porcentajes de población					
Menor de 15	23.7	21.2	23.2	32.6	29.2
15-59	62.1	60.4	63.3	60.0	61.9
60 y más	14.2	18.4	13.5	7.4	8.9
a/ Medio anual, por cien;					
b/ Para el quinquenio anterior al año que se indica;					
c/ Por mil.					

Juventud y cristianismo. Otro elemento determinante a la hora de evaluar la tendencia de crecimiento y desarrollo del cristianismo en América Latina es la juventud de su población, o sea, la edad actual de cada grupo religioso. Esto tiene que ver con el hecho de si sus fieles son predominantemente jóvenes, con años de fertilidad todavía por delante, o más viejos y sobrepasando sus años fértiles. En 2010 más de un cuarto de la población total del mundo (27 por ciento) estaba por debajo de los 15 años de edad. Pero un porcentaje aún mayor de los musulmanes (34 por ciento) y los hindúes (30 por ciento) eran menores de 15 años, mientras que el número de cristianos menores de 15 años igualaba la media mundial (27 por ciento). La existencia de estas poblaciones juveniles tan numerosas es una de las razones por las que se prevé que la sociedad musulmana crecerá más rápido que la población total del mundo y que los hindúes y cristianos mantendrán más o menos el ritmo de crecimiento de la población mundial total.

¿Cuál es la situación en América Latina? El mundo latinoamericano es sumamente joven. En 2010, en Brasil, la población entre 5 y 14 años sumaba nada menos que 35.264.000 individuos, mientras que en México el total era de 24.000.000. Los diez años que van de la edad de cinco años hasta los quince representan un período de despertamiento en el cual emerge la comprensión de la persona y cuando la conciencia se activa para juzgar entre lo correcto y lo incorrecto. No obstante, el desarrollo normal de estas capacidades morales y espirituales está seriamente condicionado por múltiples factores limitativos y bloqueantes, como son la pobreza, el trabajo infantil, el abuso sexual, la opresión espiritual, el atropello emocional, el lavado cerebral, el analfabetismo y la enfermedad. Cantidades astronómicas de personas en esta franja de edad no conocen una familia bien constituida, carecen de acceso a una buena alimentación, oportunidades de educación y de suficientes estímulos neuro-físicos. Las drogas y otras adicciones los transforman en su blanco preferido, lo mismo que el crimen, la prostitución, la trata de personas y la indigencia.

No obstante, el potencial de esta franja de niños y adolescentes tiene un potencial increíble, especialmente cuando es alcanzada por el evangelio cristiano. En años recientes se han desarrollado varios movimientos que han puesto su mira en la evangelización y transformación de los niños, adolescentes y jóvenes. El movimiento de la Ventana 4/14 tiene como objetivo alcanzar a nivel mundial a esta generación con miras a la transformación del mundo. El movimiento propone una estrategia integral que resulte en la construcción de una generación nueva en Cristo. Entre las metas a alcanzar figura: (1) El bienestar de niños, niñas, familias y comunidades; (2) la capacidad de todos los niños y niñas en ser agentes de la transformación de sí mismo; (3) la restauración de relaciones; (4) comunidades que son interdependien-

tes y motivadas; (5) los sistemas sociales transformados que motivan a otra generación a comenzar a transformar la cultura.⁷⁷

Otro movimiento activo en la transformación de las generaciones infantiles y juveniles es e625, liderado por el Dr. Lucas Leys. Este ministerio es un derivado de Especialidades Juveniles y está orientado a servir a personas entre 6 y 25 años. Según Leys, desde el punto de vista de las neurociencias, estas son las edades entre las cuales los individuos desarrollan todo su potencial cerebral y las posibilidades de alcanzar su madurez como seres humanos. No es extraño que en casi toda América Latina la edad escolar comience a los seis años. Esta es la edad en que se aviva la imaginación, se incrementa el aprendizaje y se entra en la competencia por la vida. El mundo se hace más concreto y aparece un sentido de justicia, con lo cual es un buen momento para conocer al Señor. En la adolescencia es cuando comienza el proceso de tomar decisiones que pueden durar toda la vida. Si el individuo no llega a la fe en esta etapa, encontrará más difícil el camino a medida que crezca. Es fundamental en este período el papel de los padres, la iglesia y la sociedad. Envejecer es obligatorio, pero madurar es opcional (Colosenses 1.28), y es responsabilidad de la familia y la iglesia ayudar a los jóvenes a alcanzar la plenitud de su potencial antes de los 25 años. A través de congresos, retiros internacionales de liderazgo generacional y programas de capacitación, el movimiento e625 procura entrenar al liderazgo pastoral a fin de desempeñar un mejor ministerio en relación con las tres etapas fundamentales del período de edad entre los 6 y los 25 años.⁷⁸

Conversión y cristianismo. Este rubro de análisis tiene que ver con las posibilidades de un cambio de religión. Además de las tasas de fertilidad y la distribución por edades, es probable que el cambio de religión desempeñe un papel importante en el crecimiento de los grupos religiosos. No obstante, los patrones de conversión son complejos y variados. En algunos países es bastante común que los adultos abandonen su religión de la niñez y cambien su fe. En otros países, los cambios de identidad religiosa son raros, legalmente engorrosos o incluso ilegales. Las proyecciones del Pew Research Center intentan incorporar patrones de conmutación religiosa en 70 países en los que las encuestas proporcionan información sobre el número de personas que dicen que ya no pertenecen al grupo religioso en el que se encontraban afiliados con anterioridad.

¿Cuál es el nivel de cambio religioso en América Latina? Básicamente, al pensar en América Latina el cambio más impresionante de religión se ha dado del catolicismo romano nominal al protestantismo de corte pentecostal. La explosión del pentecostalismo en todo el continente y el Caribe se ha producido a expensas de

⁷⁷ Luis Busch, *Abraza al futuro: levantando una nueva generación de la Ventana 4/14 para transformar al mundo* (Lambaré, Paraguay: Asociación de Naciones de América para Cristo, 2010), 53.

⁷⁸ Ver, www.e625.com y www.institutoE625.com

la Iglesia Católica Romana. Hace rato que el monopolio católico ha sido quebrado, al punto que América Latina ha dejado de ser un continente “católico romano.” El sociólogo David Martin califica como una verdadera “revolución” este incremento en las filas protestantes, que alcanzan un mínimo del 10 por ciento de la población total con algunos países dando porcentajes casi del 50 por ciento. Mientras tanto, en algunas regiones la Iglesia no logra superar el 15% de la población. Indudablemente, éste puede ser considerado el desafío mayor que enfrenta en América Latina.⁷⁹

David Stoll en 1990 anticipaba que Brasil, Guatemala, El Salvador y Honduras podrían ser predominantemente protestantes para el año 2000, y si bien esto no se cumplió del todo, las estadísticas están muy cerca. Chile tiene cerca de un 40 por ciento de su población evangélica mientras que Costa Rica y Bolivia muestran más del 35 por ciento al igual que México.⁸⁰ Los grupos pentecostales y neo-pentecostales siguen creciendo sin pausa, e inclinando la balanza demográfica a favor del protestantismo. La pregunta es si el crecimiento numérico es indicación cierta de un incremento en el número de conversiones a la fe evangélica o simplemente el agregado de personas detrás de expresiones religiosas populares sin mayor efecto transformacional en sus vidas y en la sociedad.

Hannah Stewart-Gambino: “El protestantismo—y especialmente el pentecostalismo—con su énfasis sobre la relación personal de uno con Jesucristo—ofrece a los individuos un santuario psicológico en un mundo que es caótico y hostil. El enfoque típico sobre la salvación personal, que asegura el lugar de uno en la vida venidera, provee de un nuevo valor a los sufrientes de esta vida. Del mismo modo, se coloca un énfasis grande sobre vivir la vida propia como un testigo de Cristo. Los convertidos deben abandonar sus ‘viejas maneras pecaminosas’ (bebida, relaciones extramatrimoniales, juego y cosas semejantes), un cambio que no sólo confiere un nuevo sentido de control sobre la vida propia sino también puede aumentar el nivel de vida de la familia a medida que dinero gastado previamente en tales actividades es traído de vuelta el presupuesto de la familia. Estas características tienden a ser especialmente atractivas para los grupos socioeconómicos más bajos que están más marginalizados. Es más, en razón de que se confiere autoridad no por educación o entrenamiento sino por la evidencia (con frecuencia alta-

79 Tim Stafford, “The Hidden Fire,” *Christianity Today*, mayo 14, 1990, p. 23; David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1990); y, David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford Blackwell Press, 1990). Ver también, Hannah Stewart-Gambino, “Introduction: New Game, New Rules,” en *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*, ed. por Edward L. Cleary y Hanna Stewart-Gambino (Boulder y Londres: Lynne Rienner Publishers, 1992), 13-14.

80 Ver, “A Quiet Revolution in Latin America: Is the Roman Catholic Bulwark Turning Protestant?” *World Press Review*, marzo 1991, p. 30.

mente emocional) de la bendición del Espíritu Santo, el pentecostalismo es mucho más accesible a los pobres y no educados que en la Iglesia Católica. A su vez, los predicadores pentecostales de origen humilde tienen más en común y pueden alcanzar más efectivamente a los convertidos potenciales en el sector popular.... Finalmente, debido a que la autoridad religiosa es primariamente carismática, las iglesias pentecostales han probado ser bien afectas al cisma, resultando esto en una tremenda proliferación de lugares de adoración. En este sentido, las iglesias pentecostales no sufren de la misma escasez de recursos que la Iglesia Católica. Existen pocas iglesias pentecostales 'ricas', pero hay muchas más iglesias pentecostales en salones a la calle en muchas áreas (particularmente urbanas), que las que la Iglesia Católica, con su escasez crónica de sacerdotes, puede sostener.⁸¹

Migración y cristianismo. La migración internacional y la regional es otro factor que influirá en el tamaño de los grupos religiosos en varias regiones y países. La previsión de futuros patrones de migración es difícil, porque la migración está a menudo vinculada a las políticas gubernamentales y eventos internacionales, que pueden cambiar rápidamente. No obstante, el impacto de la migración se puede anticipar, especialmente en el caso de Europa y América del Norte. A su vez, no hay razones más o menos inmediatas que indiquen que el flujo migratorio desde América Latina a estas regiones del mundo, así como las migraciones regionales en el continente y el Caribe se van a modificar en su alcance.

América Latina está experimentando al presente un flujo inmigratorio muy significativo dentro del propio continente. Países como Argentina son el destino de números significativos de estudiantes universitarios provenientes de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Paraguay y Brasil, que quieren aprovechar las ventajas de una educación superior de mayor calidad y gratuita. Muchos de estos estudiantes son evangélicos que se suman a las iglesias locales en las grandes ciudades universitarias, especialmente Buenos Aires, y traen el aporte de las vivencias locales de su fe. Muchos de estos estudiantes se matriculan en los seminarios más importantes, quedando en el servicio pastoral o misionero del país que los recibió. Varios autores han destacado el papel que juegan las migraciones masivas tomando ventajas del mejoramiento en los medios de transporte, el incremento de las comunicaciones, el elevamiento del nivel de educación y el acceso a los medios masivos. Todo esto ha resultado en que "los sectores populares han estado más accesibles a nuevos tipos de organizaciones y de experimentación," muchas de ellas evangélicas.⁸²

81 Stewart-Gambino, "Introduction: New Game, New Rules," 13-14.

82 Daniel Levine, "Popular Groups, Popular Culture, and Popular Religion," *Comparative Studies in Society and History* 32:4 (1990): 722.

Algo similar puede decirse el proceso de migración de las áreas rurales a los centros urbanos. El protestantismo ha tenido un crecimiento asombroso en los cordones alrededor de las grandes ciudades latinoamericanas (conurbano), como Buenos Aires, São Paulo, Rio de Janeiro, México, etc. Países enteros se han visto transformados en este sentido. En pocos años, Guatemala pasó de ser un país rural a un país urbano con más del 50 por ciento de la población viviendo en ciudades. La ciudad de Guatemala pasó de ser una metrópolis de unos 600.000 habitantes a 2.000.000 en menos de treinta años. Muchos de los migrantes rurales llegaron a la ciudad con convicciones protestantes, y los que no, estaban sumamente abiertos a adoptar una fe evangélica bajo las condiciones de anomia prevalecientes. En buena medida, esto explica que la población evangélica urbana de Guatemala sea proporcionalmente la más significativa.

Sin pecar de un optimismo ingenuo, es posible anticipar que en América Latina y el Caribe, los cristianos (católicos romanos y protestantes) serán el grupo religioso más grande, representando el 89 por ciento de la población en 2050, ligeramente por debajo del 90 por ciento en 2010. La población no afiliada religiosamente crecerá en términos absolutos tanto en número como en porcentaje, pasando de unos 45 millones de personas (8 por ciento) en 2010 a 65 millones (9 por ciento) en 2050. No obstante, el crecimiento sostenido de las iglesias evangélicas, especialmente pentecostales y neo-pentecostales, sumado al potencial arribo de inmigrantes protestantes de otras latitudes (África sub-sahariana, China continental, Corea del Sur) permite anticipar un alto porcentaje demográfico a favor del testimonio evangélico.