

IGLESIA Y TEOLOGÍA DESDE LA TRADICIÓN REFORMADA EN MÉXICO: ALGUNAS CONTRADICCIONES Y OBSERVACIONES AUTOCRÍTICAS

Leopoldo Cervantes-Ortiz
6 de marzo, 2002

Es comprensible que alguien me pregunte: “¿Dónde está esa comunidad de amor y libertad que se constituye en criterio de Iglesia verdadera? No la veo...” Tampoco yo. Aquí nos situamos en el espacio de la utopía. Terreno peligroso y resbaladizo, muy próximo a la región de la fantasía. La alternativa: pensar el presente exclusivamente en términos de lo empírico. Terreno sólido, suelo de materiales manipulables científicamente [...] La utopía es un horizonte de esperanza [...] Por lo tanto, el ideal de una comunidad no es el producto de una investigación empírica, sino más bien el horizonte de futuro que imaginamos, partiendo de la contemplación de los horizontes del pasado.¹

RUBEM ALVES

1. EL MALENTENDIDO DE LA IGLESIA

Una vieja distinción, propia de la teología protestante, y particularmente reformada, es la de Iglesia *visible* e *invisible*. Consiste en apuntar hacia el hecho, muy probable, de que solamente Dios, por su omnipotencia, es capaz de discernir quiénes forman, verdaderamente, parte de su Iglesia. Así, la Iglesia visible es la *histórica*, la *real*, la que siempre está en entredicho mediante sus acciones y compromisos (o descompromisos). La invisible es la *verdadera*, la auténtica, la que genuinamente vive y anticipa la realidad suprema del Reino de Dios. En pocas palabras, la que está formada por verdaderos discípulos de Jesús de Nazaret. Intuir la posibilidad de este conocimiento ha hecho que, al contrastar las perspectivas divina y humana, la antigua comprensión de la realidad eclesiológica se relativice bastante.² A pesar de los rastros de platonismo que presenta esta distinción, hay que agradecerle a los pensadores de la Reforma su crítica del absolutismo (y de la absolutización) de la Iglesia, misma que daría poco más tarde pie a la crítica de cualquier institución social o política con similares pretensiones. Se trata de lo que se

¹ R. Alves, „Instituição y comunidade. Apontamentos sobre os caminhos da Igreja..”, en *Cristianismo y sociedade*, ano XIV, n.º 49, 1976, p. 13.

² Para una amplia discusión sobre el pensamiento eclesiológico reformado, desde una perspectiva católica, véanse A. Ganoczy, *Calvin, théologie de l'Eglise et du ministère*. Paris, Cerf, 1964, y J. Larriba, *Ecclésiologie y antropología en Calvino*. Madrid, Cristiandad, 1975.

ha denominado *el principio protestante*, esto es, la negación radical de cualquier forma de autodivinización, religiosa o pseudorreligiosa.³

Para Emil Brunner, un teólogo reformado suizo contemporáneo de Karl Barth, la Iglesia cristiana siempre ha sido un malentendido, *el malentendido*.⁴ Su presencia en el mundo no puede sino ser, en sí misma, un signo de contradicción. Porque lo peor no es que *el mundo* o las fuerzas contrarias a la presencia del Reino de Dios en su seno enfrenten o señalen la contradicción de la existencia de las comunidades cristianas, sino que éstas malentiendan su naturaleza, su función y su relación con ése Reino. La autocomplaciente y tan devota carencia de autocrítica de que tantas veces somos practicantes y testigos no se corresponde mucho con los lineamientos escriturales esbozados, por ejemplo en las cartas que el Espíritu les escribe a las iglesias del Asia Menor en los primeros capítulos del Apocalipsis. Allí, una de las exhortaciones más resonantes es la que llama a las comunidades cristianas a mirarse al espejo y analizar su realidad sin contemplaciones ni maquillajes.⁵

Asimismo, si tratamos de ser honestos con el testimonio bíblico, podremos ver cómo desde allí aflora una serie de contradicciones y observaciones históricas, sociales, antropológicas y culturales en torno al siempre eventual malentendido eclesial. El Nuevo Testamento proporciona algunas imágenes y afirmaciones de éstas y muchas otras contradicciones, que pueden y deben usarse como carriles para encaminar la autocrítica, siempre insuficiente.⁶

2. LA MIRADA ESCATOLÓGICA: EL TRIGO Y LA CIZAÑA (MATEO)

La perspectiva escatológica de Jesús. Jesús (y la primera generación de sus seguidores) entendieron el futuro inmediato en términos de juicio. Uno de los componentes de éste consistiría precisamente en distinguir quiénes verdaderamente habían sido discípulos de Jesús y quiénes no. Ante él, nadie se sostendría por sus propios méritos, sino sólo por la fidelidad al mensaje de Jesús.⁷ Mientras

³ Véase P. Tillich, *La era protestante*. Buenos Aires, Paidós, 1967.

⁴ Cf. E. Brunner, *El malentendido de la Iglesia*. Trad. de P. Pörez y E. Olvera, Guadalajara, Ediciones Transformación, 1993.

⁵ Cf., entre otros comentarios del Apocalipsis, E. Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis: visión de un mundo justo*. Estella, Verbo Divino, 1996, y P. Richard, *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*. San José, DEI, 1996.

⁶ Sobre la pluralidad de perspectivas en el Nuevo Testamento, véase W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1984.

⁷ Rubem Alves ha comparado de manera muy efectiva la diferencia de perspectivas entre los profetas bíblicos, Jesús y San Pablo en su artículo „Tres paradigmas de la doctrina de la reconciliación ..”, en Varios autores, *Reconciliación y mundo nuevo*. México, CUPSA, 1981, pp. 9–22.

tanto, las comunidades existirían con un signo de contradicción en su interior, incapaces de determinar a ciencia cierta la calidad de sus integrantes. Por ello, no debían intentar purgas o limpiezas para asegurarse de su fidelidad. Sólo deberían esperar el tiempo final para que, entonces, el juez y dueño de la mies dividiera la cosecha.⁸

Implicaciones eclesiológicas. Primero, que la existencia histórica de la comunidad del Reino es un signo exterior, medible, criticable y sujeto a los análisis más diversos, de una realidad interior, profunda, espiritual, cuyos cánones únicamente los maneja Dios. Dicha existencia histórica, por tanto, tiene principio y fin, bondades y defectos, coordenadas sociales y culturales, etcétera. Todo lo que ella implica está expuesto a la crítica y a las veleidades y vicisitudes de la marcha del tiempo. Nada podrá aislarla de los sucesos y vaivenes ideológicos y políticos que la rodean e incluso pueden llegar a definirla, como en el caso del liberalismo, que tanto se identificó en México con la Iglesia en su vertiente evangélica.

Segundo, que nadie puede arrogarse la capacidad de distinguir, con certeza total, en el presente, la distinción entre el trigo y la cizaña, aun cuando haya algunos elementos de discernimiento. Las *credenciales* para pertenecer a la Iglesia visible no son más que referencias externas para llevar a cabo las labores más accesorias. De ahí que la evangelización, por ejemplo, no puede considerarse una tarea *hacia afuera*, como si la gente de adentro ya estuviera plenamente evangelizada. Y esto se podría extender a otras tareas más, porque la *missio Dei*, que es como debe entenderse, debe ser asumida con humildad y sumisión a la voluntad divina, no a los criterios empresariales, comerciales o de mercadotecnia que hoy tratan de controlarlo todo.

Tercero, a la hora de enfrentar los desafíos planteados por el uso del poder, las etiquetas son recursos usados por quienes lo detentan para perseguir y limitar la expresión y la vocación cristianas. Jesús abordó el asunto desde una perspectiva completamente distinta: el poder sólo podía ser entendido como servicio, como apertura total hacia los demás. La parábola subraya no solamente la imposibilidad histórica y cronológica para ejercer el juicio antes de tiempo, sino la presencia de la gracia incontrolable de Dios hacia quienes muchas veces, en nuestra opinión, *no deberían estar en la Iglesia: extra gratia nulla salus (fuera de la gracia no hay salvación)*. La Iglesia, así, no se vería a sí misma ni se haría propaganda como el único espacio de gracia y salvación, porque más

⁸ El tema de las parábolas de Jesús es estudiado ampliamente por J.M. Espinel, *La poesía de Jesús*. Salamanca, San Esteban, 1985. Adem.s., sigue siendo muy recomendable el libro de J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*. Estella, Navarra, 1980.

bien trataría de vivir *al servicio de la gracia*, ése espacio amplísimo donde Dios ejerce su benevolencia por encima de cualquier distinción humana.

3. LA MIRADA SOCIOLÓGICA: EN LOS LÍMITES DEL SECTARISMO, EL FUNDAMENTALISMO Y EL CONVERSIONISMO (LA LITERATURA JUANINA)

Los nuevos desafíos sociales para la comunidad juanina. Una nueva generación de seguidores de Jesús tuvo que enfrentar nuevos desafíos, entre ellos, la existencia de otros grupos cristianos en otras latitudes, con otros tipos de liderazgo, la burla de los enemigos de la causa de Jesús, la presencia mayoritaria del judaísmo, la mezcla de ideas de origen griego con las creencias judeocristianas, etcétera.⁹

El sectarismo. Esta tentación era muy grande, pues se buscaba a toda costa la autoafirmación de la nueva fe en un contexto de rechazo. La actitud sectaria se liga profundamente a la certeza de conocer la verdad, pero también de tenerla encerrada entre las cuatro paredes de los templos para ofrecerla sólo a quien esté dispuesto a encerrarse también. El aspecto positivo es el de la libre elección, el del convencimiento profundo por parte de una convicción que arraiga en el corazón. Esta opción o disidencia religiosa por naturaleza enfrenta la oposición de quienes se sienten agredidos.

El fundamentalismo. Se presentaba como un riesgo enorme. Las cartas de Juan dan testimonio de la enorme tensión que las comunidades de esa línea de seguimiento experimentaban hacia el interior y hacia el exterior. Son muy elocuentes las siguientes afirmaciones: *Estaban con nosotros, pero no eran de nosotros, No saludar siquiera a quien niegue la encarnación.* Hacia el interior, el conflicto ideológico, que hoy denominamos *doctrinal*, evidenciaba la forma en que se estaba construyendo el imaginario cristiano, tomando elementos de aquí y de allá. El gnosticismo ejercía una fuerte fascinación y pugnaba por asentarse en la conciencia de las comunidades, precisamente porque se encontraba en el ambiente. La reacción de los textos es violenta, agresiva, radical: había que expulsar a quienes compartieran aquellas ideas. Un segundo nivel de conflicto era el que se experimentaba con las comunidades de signo distinto, particularmente con las que se situaban en línea con otros apóstoles como Pedro o Pablo. En

⁹ Sobre la eclesiología juanina, véanse R. Brown, *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca, Sígueme, 1983 (BEB, 43), y el número monográfico de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 17, 1994. También H. Zorrilla, *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Juan 7.1–10.21*. San Jos., Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981.

relación con el primero, su incorporación como líder fraterno constituyó uno de los mayores esfuerzos por forjar un *ecumenismo interior*. El tercer nivel tenía que ver con los judíos, cuya reacción en contra de la nueva forma de entender la acción de Dios en el mundo, aun cuando se proclamaba en continuidad con la historia de salvación del Antiguo Testamento, no dejaba de producir pugnas muy amargas. En Juan 9, la historia de la expulsión del ciego de nacimiento de la sinagoga es una alegoría de la experiencia de los seguidores de Jesús en ese contexto.

El conversionismo misionero. El tercer nivel puede ser abordado justamente desde este planteamiento, el del conversionismo misionero, que puede confundirse con la propaganda, con el proselitismo de obsesión numérica, matemática, que conocemos tanto ahora. El deseo de ser multitud casi nunca ha abandonado al cristianismo, pero su vocación neotestamentaria es muy distinta, pues aunque no se trata de asumir una postura de gueto o de minoría autoflagelante, la imagen bíblica del *fermento*, de la *levadura*, apunta hacia otro tipo de presencia en el mundo.

4. LA MIRADA CULTURAL O ANTROPOLÓGICA: TRANSCULTURACIÓN, INCULTURACIÓN Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Evangelización y choque cultural. Las primeras generaciones de cristianos enfrentaron muy pronto el difícil encuentro con formas culturales ajenas al trasfondo judío que ellas tenían. El llamado *Concilio de Jerusalén* fue un debate acerca de la universalidad del mensaje cristiano y de sus posibilidades de arraigo en culturas diferentes. Como siempre, las dos corrientes se dieron cita: la tradicionalista, que quería obligar a los conversos a pasar por el filtro del judaísmo, y los renovadores, dispuestos a prescindir de aquella tradición. Nosotros enfrentamos hoy un problema similar, que si lo tuviéramos más presente nos pondría a pensar seriamente sobre nuestra actitud, misión y vocación. El conflicto cultural existe y exige ser resuelto, pero no como una operación matemática que se ejecuta para pasar a otra y así sucesivamente. Su resolución atraviesa por la comprensión de otros aspectos colaterales muy importantes, enunciados también en aquella célebre reunión.

Sincretismos dominantes y marginales. El cristianismo siempre se ha enredado o entrelazado con las formas de pensamiento y vida propias de las culturales con las que ha entrado en contacto en su ya larga carrera. Jamás ha existido químicamente puro. La declaración conjunta de Hechos 15, consecuencia del debate, acepta que el judeocristianismo es *sólo una forma de sincretismo*, pero que Dios no tiene por qué ceñirse o estrecharse a tal grado que las demás culturas pierdan valor al

lado de él. Como escribe Burton L. Mack, al referirse a la imposición de la Biblia como *única historia de salvación*:

Las escrituras judías se convirtieron en la épica cristiana. Pero debe observarse que, con objeto de que la historia de los judíos pudiera leerse como la épica cristiana, debía hacerse en forma textual y el texto tenía que entenderse como una alegoría cuyo *verdadero* significado había estado *oculto* hasta que fue discernido por los cristianos. Sólo así fue posible que la Biblia tomara su lugar como parte integral del sistema mítico cristiano. Lo que resulta asombroso de esta ficción es que la Biblia haya sido aceptada como el relato verdadero de la historia de Israel por todos los pueblos que se han convertido al cristianismo dondequiera que la Iglesia se ha esparcido. Y esta ficción histórica logró suprimir todas las demás historias de los pueblos, porque es la única historia que se proclamó como verdadera y ofreció la salvación a los conversos. De hecho, ha servido como prehistoria de la civilización occidental y, por ende, como esbozo monolineal de toda la historia humana. Pensemos en esto: una alegoría poco plausible ha servido como historia de la humanidad y ha anulado la importancia, y a menudo el recuerdo, de las historias autóctonas de todos los demás pueblos que se convirtieron al cristianismo.¹⁰

La conclusión a la que llegaron en Jerusalén abría las puertas para estimular los nuevos sincretismos con los que el cristianismo seguiría cobrando vida en la historia. Y es que no pudo ser de otra manera: al judaísmo le siguió el helenismo, luego la cultura románica, la hispánica, la anglosajona (y con esta enumeración me estoy refiriendo a la acumulación cronológica y cultural que nos ha tocado), para hablar solamente de los sincretismos dominantes. Pero, qué decir de los minoritarios, tales como el egipcio, el etiope, el indio, el sirio, el *bárbaro* (según los de arriba), el maya, el náhuatl, el mixteco, el ñahñú, el tzotzil, el chamula, el tzeltal, y tantos otros.¹¹ Así habría que decirlo entonces: le hacemos el feo a éstos porque no se han logrado imponer sobre los demás, pero allí están, vivos y presentes, *del color de la tierra*, como se ha dicho y escrito desde las montañas del sureste mexicano.¹²

Transculturación e inculturación. Si en Jerusalén la pluralidad cultural cristiana ganó, por estrecho margen, una gran batalla, ésta venía precedida por la experiencia de Pablo de Tarso (y sus demás compañeros) en Antioquía, ése auténtico laboratorio misionero y cultural. Él, que se quejaba amargamente de las tendencias judaizantes de los Gálatas y las denunció frontalmente, abandonó de una manera dramática su propio pasado. Veía eso como una necesidad para que el

¹⁰ B.L. Mack, „Cristo y la creación de una cultura monocrítica., en H. Frey, ed., *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?* México, Conaculta, 2000, p.

¹¹ Acerca de la importancia de los sincretismos marginales, véase E. Hoornaert, *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la iglesia en los tres primeros siglos*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1986 (Cristianismo y liberación,).

¹² Sobre la inculturación y la misión cristiana, puede consultarse M.L. Peresson T., „Por una teología de la inculturación, por una teología liberadora e inculturada. Aproximación para la discusión ., en J. Duque, ed., *Por una sociedad donde quepan todos*. San Jos., DEI, 1996, pp. 267–298.

Evangelio pudiera arraigar en otras culturas. En otras palabras, calificaba al sionismo como un lastre, como un estorbo para el descubrimiento de la misteriosa acción universal de Dios en medio de la humanidad.

Pablo abogaba no por la *transculturación*, sino por la *inculturación*. ¿Cuál es la diferencia? En la primera, el Evangelio (o lo que pasa por él, en la medida en que la negación de la especificidad de lo humano *no puede ser evangélico*) se niega a aprender las lecciones del pasado y presente cultural de los ambientes adonde llega. Es una religión impuesta, no sólo por el poder en turno, sino por su supuesta superioridad sobre todas las demás religiones. En la segunda, acepta humildemente y reconoce los valores de las culturas: *Está dispuesto a aprender*. Otra imagen bíblica viene en nuestro auxilio, la de la mujer sirofenicia que se acerca a Jesús y *le enseña a tener fe* desde una realidad profunda de rechazo y marginación. Jesús, al principio, se siente superior a ella y se niega a responderle, pero sus palabras no sólo lo conmueven, sino que además lo convierten al prójimo-extraño, a la alteridad cultural y antropológica. Suena ofensivo hablar de *la conversión de Jesús*, pero su cambio de actitud no puede llamarse de otra manera. Es justo lo que debe hacer el cristianismo: convertirse al ambiente donde quiere ser relevante y pertinente. De otra manera, seguirá resonando el eco, la voz del rechazo, como la de una etnia chiapaneca cuyas palabras le dieron título a un libro de Jan de Vos: *¡No queremos ser cristianos!*... Y muchos que dicen que ya son cristianos se convierten, tristemente, en extranjeros en su propia tierra, así de transculturados están, *desculturizados*, ajenos ya a sus raíces en nombre del falso triunfalismo de su *fe importada*.¹³

El diálogo interreligioso. Tal como se le percibe hoy, el diálogo interreligioso es visto como una consecuencia a la que tenía que llegar, de manera inevitable, la teología cristiana, ya curada del triunfalismo y de su falsa idea de superioridad sobre otras religiones. Se trata, efectivamente, de un nuevo paradigma para la praxis cristiana, pues, como explica Faustino Teixeira, “no hay contradicción entre el imperativo de la apertura y la identidad cristiana con su singularidad”.¹⁴ Este paradigma permite desarrollar “el carácter necesariamente dialogal del cristianismo”, según palabras de Claude Geffré. Aunque, en el caso de los protestantes latinoamericanos, como bien ha descrito Gouvêia Mendonça, su fe ha estado anclada en elementos culturales e ideológicos

¹³ El profesor brasileño A. Gouvêia Mendonça ha abordado en una ponencia (‘O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo..’, presentada en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, São Paulo, 22–25 de septiembre de 1998) las razones profundas que explican la ‘enajenación cultural’ de los protestantes del continente.

¹⁴ F. Teixeira, ‘Nuevos paradigmas resultantes del diálogo interreligioso ..’, en M. Fabri dos Anjos, ed., *Teología y nuevos paradigmas*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 1999, p. 145.

ajenos, puesto que el protestantismo “ha mostrado dificultades para lidiar con el mundo moderno, principalmente con las culturas en cuya formación no participó”.¹⁵

5. LA MIRADA ECLESIOLOGICA: PLURALIDAD Y ECUMENISMO

La perspectiva del Nuevo Testamento: el pluricentrismo teológico. La existencia misma y el contenido del Nuevo Testamento son testimonio de la pluralidad y el pluricentrismo de los cuales es uno de los primeros frutos en la historia del cristianismo. La posibilidad de dar cabida a las variantes marcadas por el estilo personal de los apóstoles, por los énfasis geográficos, lingüísticos y culturales es lo que constituye al *policentrismo*, esto es, a la existencia de varios centros como ejes de influencia e irradiación del mensaje cristiano.¹⁶ Un simple repaso geográfico puede ayudar: Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Cartago, Éfeso, Roma, Constantinopla-Bizancio. Cada ciudad representaba un aporte específico a la riqueza de la espiritualidad y del pensamiento cristianos. Cuando Roma se colocó a sí misma por encima de las demás, por cuestiones de poder, trató de abolir este policentrismo, poco a poco la cristiandad empezó a perder la fuerza de la pluralidad.¹⁷

La pluralidad de orígenes, horizontes y prácticas. Es lo que le otorga universalidad al Evangelio, no la imposición por la fuerza de criterios absolutos, dominados por los intereses de grupos minoritarios. Mateo, Juan, Pablo, Pedro, Santiago, enriquecen con sus teologías a los lectores que hoy los siguen recibiendo como hermanos judíos, pero no es su peculiaridad étnica la que los autoriza como mensajeros de Jesucristo, sino precisamente sus diferencias de énfasis, sus posturas variadas que, obviamente, apuntan hacia varios de los polos de la fe, sin buscar necesariamente la hegemonía dentro del espectro cristiano. Ellos son modelos de pluralidad antihegemónica y ecuménica. Por ello los diversos impulsos e iniciativas ecuménicos de las diferentes iglesias y tradiciones deben tener muy presente el hecho de que el ecumenismo nunca debe dejar de ser un *movimiento*, pues es justamente ese hecho el que lo sitúa en la línea de los cristianismos originarios. Como ha explicado recientemente el teólogo y sociólogo alemán Heinrich Schäfer:

¹⁵ A. Gouvêa Mendonça, *op. cit.*, p. 21. Versión castellana de L. Cervantes –Ortiz.

¹⁶ Cf. A. Dulles, „Unidad y pluricentrismo..”, en Varios autores, *La función de la teología en América Latina*. México, Universidad Iberoamericana, 1989.

¹⁷ R. Brown se propuso abordar, en *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 198, la pluralidad teológica y eclesial tal como aparece en el Nuevo Testamento. Le dio respuesta y continuación, así, sin proponérselo, al libro de N. Lohfink, *La iglesia que Jesús quería*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 198.

Las iglesias se distinguen mucho entre sí y, además, están organizadas más bien como una red que como una institución —hecho del cual surge el problema central para quienes quisieran una institución única [...] Pero el lugar social mismo, que es el seno del diálogo respectivo, el movimiento ecuménico, justamente no es institución sino sobre todo es [un] movimiento.

Esto habría que tomarse más en serio cuando se dialoga acerca del tema de la unidad de la Iglesia. Deberíamos de partir de la red de relaciones la cual se percibe, por parte de la sociedad, como un movimiento, *oikumene*, de este modo, se presentaría como amplia red de relaciones entre seres humanos en el *oikos* de todos. Quien dialoga acerca de la unidad de la Iglesia no puede brincarse el hecho de que el ecumenismo es fundamentalmente relacional. Y esto mismo implica una visión diferente de la unidad.¹⁸

De modo que en este contexto de *relacionalidad dialógica*, el ecumenismo coloca a las iglesias institucionales en igualdad de circunstancias y su peso específico es el mismo. Así, algunos de los planteamientos eclesiológicos de la Reforma del siglo XVI vienen a cumplirse, ya superado el viejo debate sobre la “iglesia verdadera”.

6. TEOLOGÍA EN, DESDE Y PARA LA IGLESIA CON SIGNO REFORMADO

La tan traída y llevada *teología desde el pueblo* no es una realidad presente en las comunidades que reivindican la tradición reformada o calvinista, entre otras cosas, porque no se ha percibido, y mucho menos asimilado, la dinámica propia del protestantismo en el ambiente latinoamericano y, particularmente, mexicano. Los debates teológico-ideológicos de la década de los 60 tuvieron como resultado un triunfo de la vertiente fundamentalista sobre las iniciativas de cambio que intentaron un *aggiornamento* protestante. Mendonça resume esta situación, al referirse al papel que desempeñó en esos años el Concilio Internacional de Iglesias Cristianas:

Esta última organización se mantuvo en cerrada oposición al CMI y en América Latina, principalmente en las áreas dominadas por gobiernos autoritarios, provocó cismas y defenestraciones que llevarían al protestantismo a un desfase total en relación con la sociedad. Al desajuste ya señalado entre la ética protestante y las sociedades que él no había ayudado a construir, se le agregaba ahora el desinterés por la vida. No se trata de un desinterés existencial, o de alguna forma de pesimismo, porque la característica burguesa del protestantismo continuó viva. La convicción de estar, por la aceptación de doctrinas, instalado en una historia verdadera que conduce a la bienaventuranza eterna, lleva al fundamentalista a desinteresarse por la historia mundana que conduce a la destrucción eterna.

¿Triunfó el fundamentalismo en América Latina? Es posible que un estudio más profundo que tome en cuenta las características y condiciones del protestantismo en cada país confirme una respuesta afirmativa a esta pregunta. Existen muchas evidencias de que el *Armagedón* protestante ocurrió en los años 60 en América Latina.¹⁹

¹⁸ H. Schfer, „El diálogo acerca de la unidad de la Iglesia.: algunas falacias comunes y algunos impulsos...”, en *Senderos*, San José, Costa Rica, marzo de 2001, texto compartido por su autor, p. 7.

¹⁹ A. Gouvêa Mendonça, *op. cit.*, p. 17.

Las líneas dominantes de las teologías latinoamericanas fueron identificadas, acriticamente, con un “catolicismo disfrazado”, y expulsadas por las cúpulas dirigentes, ante el peligro de ser interiorizadas o apropiadas por las comunidades. Los escasos representantes de tales corrientes fueron relegados a las aulas de algunos seminarios o, definitivamente, tuvieron que salir de sus iglesias. Los teólogos, entonces, fueron vistos (y esta imagen se ha perpetuado en las comunidades) como una especie de académicos arrogantes e insensibles. Mendonça ha esbozado, de manera general, la situación:

La tendencia del protestantismo en esta parte del mundo es la de confinarse cada vez más en su racionalidad confesional, buscando insistentemente afirmarse en las “razones” de su fe, en los fundamentos psicológicos de su religión. Las “razones de fe” construyen la base más o menos sólida que sustenta al protestante en el angustiante espacio entre su conciencia religiosa (es decir, su iglesia) y el mundo. Los teólogos, entre otras cosas, amenazan siempre con dislocar los límites de ese espacio y, en consecuencia, deben ser mantenidos a distancia.²⁰

Y luego conecta tales circunstancias con el talante teológico histórico del protestantismo, algo que para las comunidades sigue siendo bastante desconocido, porque allí campean los teólogos conservadores, reproductores del sistema dominante, a quienes también incluye en su descripción:

La teología constituye una forma epistemológica de ver la realidad y tiene como presupuesto una revelación absoluta, un principio axiomático de la conciencia de Dios. Es el resultado de la confrontación entre un principio “externo” y la realidad mutante. No es una ciencia divina, sino humana. Es una de las ciencias del espíritu. Por eso, el teólogo conservador no produce nada porque su óptica depende de lentes inadecuados para ver las cosas nuevas. Sólo puede repetir y comentar, a veces hasta brillantemente, pero no avanza en la reflexión.

La teología protestante, navegando sobre el principio de la libertad, produjo “grandes síntesis parciales”, tanto que algunas de ellas derivaron en interesantes debates académicos, pero distantes de las iglesias. En Brasil y, tal vez más extensamente en América Latina, tuvo repercusión, luego contenida, la propuesta de una nueva forma de ser iglesia por parte de los teólogos de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) en los años 60 (En ese movimiento desempeñó un papel importante el teólogo presbiteriano estadounidense Richard Shaull (1920), misionero en Colombia y en Brasil). Los teólogos, porque vuelven a pensar la realidad y la iglesia, esto es, el espacio entre ésta y aquella, son luego tachados de liberales y modernistas y puestos en el *Index* de la ortodoxia.

El brillo y avance de la teología protestante se debe, casi, a que los teólogos acusados de liberales y “modernistas”, también son acusados de ser pensadores “académicos” y “de gabinete”. Son vistos como hombres fríos, racionales y tal vez distantes de la “fe una vez dada a los santos”, como les gusta decir a los fundamentalistas. Mientras tanto, las biografías de esos teólogos muestran que tuvieron, como punto de partida de su pensamiento, una experiencia religiosa muy aguda de la realidad que los rodeaba.²¹

²⁰ *Ibid.*, pp. 11–12.

Ante lo dicho, se plantean varios desafíos para llevar a cabo, de manera consistente, la reflexión teológica en el seno o al servicio de estas comunidades.

Primero, integrar sistemáticamente los contextos históricos, socioculturales y políticos a la reflexión, una actitud que necesariamente obliga al diálogo con las identidades, las costumbres y las mentalidades propias, a fin de romper el desapego psicológico y espiritual que existe con respecto al origen y el devenir de nuestros pueblos. Particular atención merece el rescate de las raíces autóctonas y de los rastros de las religiones ancestrales, una práctica muy escasa entre nosotros. Sólo tenemos referencias del diálogo que se realiza en el interior del presbiterianismo de los mayas en Yucatán (donde es más intenso) y en Chiapas, que no deja de incomodar a las jerarquías y a los contingentes de criollos, mestizos y ladinos. Sobre la vertiente sociopolítica, el antiguo maridaje entre protestantismo y liberalismo aún sigue viciando la ubicación de las iglesias ante las nuevas coyunturas, que han rebasado las anteriores expectativas de los grupos sociales proclives al protestantismo.

Segundo, considerar la evolución de la teología en nuestro continente, con todos sus matices, sin olvidar la aportación específicamente protestante. En este sentido ha escrito José Duque cuando revisa “el espíritu protestante” presente en la formación y desarrollo de la teología de la liberación, sin importar la denominación o confesión cristiana donde se manifieste dicho espíritu,²² lo cual resulta especialmente necesario ante críticas tan severas como la de Jean-Pierre Bastian, quien ha dicho, por ejemplo, que “la especificidad protestante, ahogada en la teología católica de la liberación, desapareció del escenario teológico latinoamericano”.²³

Tercero, dialogar críticamente con la tradición recibida, a sabiendas de que el protestantismo misionero ya dio de sí todo lo que podía dar y hace falta redefinir el papel actual de su presencia eclesial actual. Esto implica una dificultad adicional porque la tradición ha sido conocida sólo fragmentariamente, en parte, por la urgencia con que las sociedades misioneras organizaron las iglesias en nuestros países y por la aparente novedad con que pretendían dotar a las mismas. De tal forma que las comunidades no sólo se han desentendido bastante de su herencia cultural, sino también de sus raíces teológicas. Este doble fenómeno ha hecho que caigan presa de las modas neomisioneras o del influjo de los nuevos grupos religiosos.

²¹ *Ibid.*, p. 12.

²² J. Duque, “El espíritu protestante en el quehacer de la Teología de la Liberación ..”, en J. Duque, *op. cit.*, p. 137.

²³ J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, FCE, 1994, p. 240.

Cuarto, interactuar dialécticamente con los actores, dominantes o no, presentes en el campo religioso: pentecostalismos, neopentecostalismos, nuevos movimientos religiosos. Una tarea muchas veces olvidada es la de medir el *pulso espiritual* de la sociedad en que vivimos. Acaso el marco general y el punto de partida de la efervescencia neorreligiosa sea uno de los múltiples rostros de la reacción a la globalización capitalista que fagocita todo lo que encuentra a su paso. Aquí es importante ser muy críticos ante los reacomodos de las clases sociales que tradicionalmente se adhirieron al protestantismo, pues los alcances de *las religiones a la carta* les afectan muy específicamente y transforman a su manera su relación y negociación con lo sagrado. Llamam la atención, en esta línea, sobre todo, dos tendencias de amplio impacto: la *teología de la prosperidad* y la llamada *guerra espiritual*, que ejercen una enorme fascinación, no importando mucho la ubicación confesional de las personas.

Y quinto, abogar por una aplicación más intensa de los resultados de la reflexión a la vida real de las comunidades. Este desafío, nada nuevo, nos recuerda que, con mucha frecuencia, existe la tentación a separarse de las bases eclesiales y a seguir un camino luminoso en apariencia, pero marcado por la terrible *soledad lúcida*, que es en realidad un camino sin retorno. Si alguna función o destino tiene todavía la teología cristiana entre nosotros, estará definido por la forma en que logre vehicularse en la praxis de las comunidades. Tal vez esta sea la gran lección de humildad que necesitan aprender quienes se consideren practicantes de *la teología* entendida como disciplina vital, algo que, en la tradición reformada o calvinista, es particularmente exigente, porque, como se ha dicho y repetido mecánicamente, lo propio de la eclesiología reformada es la organización y existencia de *un pueblo con mentalidad teológica*.²⁴

²⁴ La frase procede del libro de J.A. Mackay, *El sentido presbiteriano de la vida*. Trad. de A. Clemente. México, El Faro, 1970, y es el título de un libro que reúne las ponencias presentadas en un congreso de teología presbiteriana llevado a cabo a principios de los años 80.