

# El fenómeno de los Nuevos Movimientos Religiosos: *una lectura desde Latinoamérica*\*

Margit Eckolt\*\*

## Sumario

El artículo se encamina a *ilustrar los procesos de transformación relacionados con el pentecostalismo y los nuevos movimientos evangélicos y carismáticos desde la perspectiva de los actores de la Iglesia Católica*, en Latinoamérica.

Partiendo de sus estudios sobre la pastoral urbana en el Continente, la autora pasa a caracterizar lo que llama “irrupción” del pentecostalismo en el contexto latinoamericano”, con ello busca significar el impacto de la pluralización del ámbito religioso en la Iglesia Católica y en su misión de evangelizar.

La reflexión, considerando los datos que confirman un cambio profundo de la religiosidad cristiana y

\* Ponencia presentada bajo el título ¿Cómo es percibido el fenómeno de los Nuevos Movimientos Religiosos por los actuantes dentro de la Iglesia Católica? (Especialmente en Latinoamérica), en la Conferencia Internacional de la Conferencia Episcopal Alemana: Movimientos Evangélicos, Iglesias Pentecostales, Movimientos Carismáticos – Nuevos movimientos religiosos como desafíos para la Iglesia Católica. Roma, 09 al 11 de abril de 2013.

\*\* Profesora ordinaria del Institut für Katholische Theologie, Universität Osnabrück; Presidente del Kuratorium del ICALA. Coordinadora del Proyecto internacional e interdisciplinario de investigación Pastoral Urbana – Großstadtpastoral – Universität Osnabrück - Institut für Katholische Theologie. Correo: margit.eckholt@t-online.de



las formas de vivir la fe en el contexto latinoamericano, al considerar la complejidad del tema, indica que una de las perspectivas que se presentan es dar continuidad a un *trabajo teológico de mayor orientación ecuménica que se nutra de las experiencias recogidas por las teologías de liberación y las teorías de religión críticas.*

**Palabras Clave:** Nuevos Movimientos Religiosos, Cristianismo, América Latina

## The Phenomenon of the New Religious Movements: An Appraisal from Latin America

### Abstract

The article attempts to throw light on the processes of transformation related to pentecostalism and the new evangelical and charismatic movements from the perspective of the actors in the Catholic Church in Latin America.

On the basis of her studies on urban pastoral in the continent, the author proceeds to characterize what she calls “the eruption of pentecostalism in the Latin American context”, from which she attempts to signify the impact of religious pluralism in the Catholic Church and its evangelizing mission.

The reflection, taking into account the data that confirms the profound change in Christian religiosity and the ways of living the faith in the Latin American context, and also the complexity of the issue, indicates that one demand that arises is to continue the theological task of greater ecumenical significance which can be nourished by the experiences of theologies of liberation and the critical theories of religion.

**Key words:** New religious Movements, Christianity, Latin America

## 1. La “pentecostalización” del cristianismo en América Latina y el catolicismo en “proceso de apertura” - “movimientos de búsqueda” y “conversión pastoral”

¡Agradezco cordialmente la invitación a esta conferencia!

Ustedes me han encargado ilustrar los procesos de transformación relacionados con el pentecostalismo y los nuevos movimientos evangélicos y carismáticos desde la perspectiva de los actores de la Iglesia Católica. Quiero advertir desde ya que esto no es tarea fácil; no lo digo a modo de disculpa, sino como un aviso de que las reflexiones siguientes se entienden como “movimientos de búsqueda”, como “ensayo”. El contexto de mis reflexiones será un estudio sobre la “pastoral urbana” que realicé como integrante del grupo científico para “Tareas de la Iglesia mundial”, de la Conferencia Episcopal Alemana, y en cooperación con 5 grupos de investigadores latinoamericanos provenientes de Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México.

Expresamente, esta “pastoral urbana” no se define como una forma especial de pastoral “en” la ciudad, sino como una pastoral basada en las metrópolis y mega-ciudades latinoamericanas con sus procesos de transformación masiva. Es precisamente allí donde se tematizan las alteraciones causadas por la “irrupción” del pentecostalismo –especialmente del neo-pentecostalismo– en el “monopolio” religioso de la Iglesia Católica latinoamericana y se analizan los cambios que significan la pluralización del ámbito religioso para esta Iglesia y su misión de evangelizar.

Con certeza, los obispos latinoamericanos, en su conferencia de Aparecida (2007), caracterizaron las grandes ciudades como “laboratorios de la cultura actual” (DA 509). Estos nuevos movimientos que transforman toda la topografía religiosa de América Latina, no sólo



significan una pluralización en el “exterior” de la Iglesia. Debido a los movimientos de migración religiosa –que no son unidireccionales– también favorecen una nueva permeabilidad de los límites propios y, en consecuencia, una pluralización en el “interior” eclesial.

Michael Huhn, colaborador de ADVENIAT y experta para Latinoamérica, habla de la conformación de una nueva “configuración básica” de la fe cristiana<sup>1</sup>, retomando así una expresión del científico protestante Heinrich Schäfer, uno de los pocos alemanes expertos en el fenómeno de la pentecostalización del cristianismo. También los estudios realizados por la Pontificia Universidad de Lima o la Universidad Iberoamericana de México, los estudios de Brenda Carranza de Campinas, o de José Luis Pérez de Lima, comprueban este nuevo estilo religioso de carácter interconfesional. Según estos trabajos, aquello que significó el catolicismo en la Latinoamérica colonial y que se fue cristalizando como el étos barroco en la modernidad latinoamericana, ahora está siendo adoptado por dicha nueva “configuración básica” surgida del protestantismo<sup>2</sup>. “The new society now emerging in Latin America has to do with movement, and evangelicals constitute a *movement*. Evangelical Christianity is a dramatic migration of the spirit matching and accompanying a dramatic migration of bodies<sup>3</sup>.”

Por un lado, esta “pentecostalización” se caracteriza por experiencias religiosas, una mayor emocionalidad, la cercanía a psicoterapias y procesos de sanación, y además por la forma franca y pública en que trata las “conversiones” y la influencia directa que ejercen actitudes y decisiones religiosas sobre los éxitos personales, familiares, profesionales y sociales. Y por el otro lado se distingue por una nueva “puesta

<sup>1</sup> Cf. Michael Huhn, Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien, en: Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission 2010, Hamburg 2010, 145-150. - En septiembre de 2010, en el Instituto de Iglesia Mundial y Misión (Institut für Weltkirche und Mission) en Frankfurt-St. Georgen se realizó la primera jornada alemana sobre el movimiento pentecostal como desafío para la Iglesia católica: Tobias Keßler/Alber-Peter Rethmann (eds.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche, Regensburg 2012.

<sup>2</sup> Cf. por ejemplo José Luis Pérez Guadalupe, Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos, Lima 2002; José de Jesús Legorreta, Cambio religioso y modernidad en México, México 2003; ídem, Aproximación “socioteológica” a los católicos de la Ciudad de México, México 2006.

<sup>3</sup> David Martin, Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford 1990, 284.

en escena” de este estilo en los medios de comunicación, las series de televisión y talk-shows que atraen un gran público, pero también en la política, especialmente las campañas electorales de los partidos. El “espacio en movimiento” de las mega-ciudades conduce a una apertura de las confesiones y una pluralización de la religiosidad cristiana, además de nuevas formas sincréticas e híbridas de religiosidad, donde una fe “evangélica” se mezcla con elementos tradicionales de culturas indígenas o afro-brasileñas. Todo esto también ejerce influencia sobre la manera en que las comunidades católicas, los cristianos y las cristianas católicas viven su fe, en cómo se constituyen aquí las formas de vivir la religiosidad y la fe, y, por consiguiente, influye en las formas de praxis eclesial, la pastoral y la diaconía, la martiría y liturgia en toda su pluralidad.

Ante este cambio profundo de la religiosidad cristiana y las formas de vivir la fe, los actores eclesiales quedan desafiados a registrar el pentecostalismo latinoamericano –el movimiento pentecostal en sus múltiples formas– de una manera nueva, ya no en el sentido de un rechazo de “sectas”, actitud que se encuentra desde los documentos tempranos de CELAM a partir de la conferencia de Río de Janeiro y que se fue intensificando entre las conferencias de Puebla (1979) y Santo Domingo (1992).<sup>4</sup> Con este fin y en vistas a la gran cantidad de investigaciones estadounidenses y europeas sobre la pentecostalización del cristianismo latinoamericano –realizadas en su mayoría por centros de investigación protestantes– sería importante que también por parte católica se realicen o encarguen estudios de sociología religiosa. Como ejemplos valgan los trabajos bien fundamentados de Brenda Carranza en Campinas/Brasil, José Luis Pérez en Lima/Perú y José de Jesús Legorreta en Ciudad de México, o la investigación sobre nuevos movimientos religiosos en Costa Rica encargada por el grupo de trabajo científico para tareas de Iglesia Mundial de la Conferencia Episcopal Alemana.<sup>5</sup> Hasta el momento, estos trabajos tuvieron escaso

<sup>4</sup> Cf. Francisco Sampedro Nieto/Juan Daniel Escobar Soriano, *Las sectas: análisis desde América Latina*, Bogotá 2003; Francisco Sampedro Nieto, *Sectas y otras doctrinas en la actualidad*, Bogotá 2001; un análisis hecho en los años 90: Margit Eckholt, *Ernstzunehmende Anfragen. Die katholische Kirche und die Sekten in Lateinamerika*, en: *Herder-Korrespondenz* 47 (1993) 250-255.

<sup>5</sup> Véase nota 1; cf. el estudio sobre Costa Rica: Jean-Pierre Bastian/Ulrich Fanger/Ingrid Wehr/Nikolaus Werz, *Religiöser Wandel in Costa Rica. Eine sozialwissenschaftliche Interpretation*, Mainz 2000.



eco en la teología católica latinoamericana; una excepción es la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER), fundada en 1985 y radicada en Brasil, que promueve estudios de Sociología Religiosa y Ciencias de Religión y que contribuyó a una apertura interdisciplinaria de la teología católica brasileña, especialmente en lo que se refiere a enfoques surgidos de la Teología de Liberación. Pero aparte de algunos científicos como el capuchino Luis Carlos Susin, de Porto Alegre, o el misionólogo Paulo Suess, la Iglesia Católica latinoamericana ha prestado poca atención al fenómeno de la “pentecostalización” del cristianismo y a los cambios que éste significa también para el catolicismo.

El mérito de los nuevos trabajos de sociología de la religión consiste en su nueva “mirada no ideológica” sobre los movimientos “pentecostales” y en su intento de identificar mediante investigaciones comparativas, como por ejemplo el estudio realizado en comunidades católicas y pentecostales en Cochabamba<sup>6</sup>, los motivos para ese “shifting” desde el catolicismo hacia el pentecostalismo. También el estudio sobre Costa Rica, señala la calidad de vida espiritual en las pequeñas comunidades pentecostales, las formas animadas de misa y oración, además de la conformación de comunidades pequeñas, donde los seres humanos experimentan valoración propia y la fuerza curativa de la fe. Los estudios concluyen con la tesis de que estos nuevos movimientos saben adecuarse mejor al pluralismo de las sociedades postmodernas y globalizadas de Latinoamérica. Es justo éste un punto que desafía severamente la calidad de evangelización y las formas pastorales de la Iglesia Católica latinoamericana. ¿Será cierto que las comunidades pentecostales se distinguen por una mayor capacidad de inculturación? ¿Y ante todo, logran ellas combinar la fe y la vida de tal manera que representen una real “alternativa” para los cristianos y las cristianas de América Latina? Y si fuera así, ¿cómo lo logran?

Quiero anudar aquí con una reflexión de teología fundamental y eclesiológica que, como es característico para la reflexión pastoral y teológica de Latinoamérica, se orientará en los tres pasos “ver – juzgar – actuar”; pondré el acento en los dos primeros. En el primer paso

<sup>6</sup> Calixto Salvatierra Moreno, Anuncio evangélico católico y Pentecostal: conocimiento, valoraciones y orientaciones misionales en Cochabamba, Bolivia (primera parte), en: Misiones extranjeras 235 (2010) 245-263.

me referiré, desde una perspectiva crítica, a los trabajos de sociología religiosa y la tesis, subyacente a sus estudios empíricos, de una mayor “capacidad de inculturación” de las iglesias pentecostales. La reflexión eclesiológica que sigue estará vinculada a esta perspectiva de Teología Fundamental y se desarrollará ante el trasfondo de los nuevos impulsos surgidos de los proyectos de Pastoral Urbana y de los diálogos que en 1998 inició la CELAM con la conferencia pentecostal-católica en Quito. “Como Iglesia”, escribe el teólogo argentino Jorge Scampini, “debemos saber afrontar el pentecostalismo como fenómeno religioso, y como fenómeno religioso cristiano. Esto exige descubrir todos los elementos de la verdad cristiana que se encuentran en él. ... frente al fenómeno pentecostal estamos viviendo el inicio de un nuevo modo de vivir el ser cristiano”<sup>7</sup>.

He de señalar que mi reflexión es el proceso de búsqueda de una teóloga alemana que está en diálogo con enfoques científicos latinoamericanos. Según mi “visión desde afuera” será importante que teología dogmática, eclesiológica y pastoral latinoamericanas concedan un lugar central a estos desafíos que hasta el momento fueron tratados como temas misionológicos y ecuménicos. La transformación religiosa y los cambios en la forma de vivir la fe cristiana expresan la acción del Espíritu Santo, lo que siempre significa conversión, una “conversión pastoral” que como conversión por los otros y hacia los otros también quiere decir “conversión eclesial”.<sup>8</sup> Soy consciente de que éstas son palabras “fuertes” y quiero relativizarlas con una observación de Paulo Suess: “Ante la transformación religiosa, muchas cosas en el fondo no son más que “parches”, “llamamientos a un ser-cristiano misionero y virtuoso, a pesar de que aún ni siquiera comprendemos lo que Dios nos quiere decir con este fenómeno del éxodo de fieles que muy bien puede entenderse como un ‘signo del tiempo’”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Jorge A. Scampini, Algunas reflexiones ante la presencia pentecostal, en: Medellín 95 (1998) 407-433, aquí: 416.

<sup>8</sup> En la conferencia de Aparecida (2007) se abrió el tema de la “conversión pastoral”, cf. capítulo 7.2. “Conversión pastoral y renovación misionera de las comunidades”; cf. al respecto: Víctor Manuel Fernández, Conversión pastoral y nuevas estructuras ¿Lo tomamos en serio?, Buenos Aires 2010.

<sup>9</sup> Paulo Suess, Mühselig-beladen auf der Suche nach Erlösung. Szenarien und Perspektiven konfessioneller Migration in Lateinamerika, en: Wolfgang Gantke/Thomas Schreijäck (eds.), Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe. Kontinental-kontextuelle Perspektiven, Berlin 2011, 49-69, 65.



## 2. “Ver” – ¿Procesos de inculturación o de exculturación de la fe cristiana? La Teología Fundamental en diálogo con la Sociología de Religión

Los estudios etnológicos y de Sociología de la Religión<sup>10</sup> permitieron refutar la tesis formulada en los años 60 del siglo pasado por Jean-Pierre Bastian, uno de los grandes investigadores del pentecostalismo latinoamericano, de que el pentecostalismo es una “american intrusion into a traditionally and normatively Catholic continent...<sup>11</sup>”. La teología de liberación católica había adoptado y ampliado esta idea, sosteniendo que los grupos evangélicos y neopentecostales no son otra cosa que “sectas” dirigidas desde los EE.UU para socavar los movimientos socialistas y marxistas que se oponían a los regímenes autoritarios y dictatoriales de los años 60 y 70. Por otro lado, afirmar en tono apodíctico que el pentecostalismo es “the first totally autonomous movement *from below*” también parece bastante cuestionable<sup>12</sup>. Sin embargo, esta controversia sirve para abrir la discusión sobre la “inculturación” del pentecostalismo en América Latina y también el debate sobre la capacidad de inculturación de la Iglesia Católica en tiempos postseculares y globalizados.

### a. Breve orientación histórica:

Ya a comienzos del siglo XX y poco después de que los predicadores protestantes Charles Fox Parham y William J. Seymour dieran

<sup>10</sup> Cf. por ejemplo R. Andrew Chesnut, *Competitive Spirits. Latin America’s New Religious Economy*, Oxford 2003; Walter Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and developments worldwide*, Peabody 1997; Calvin L. Smith (ed.), *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, Boston 2011. Otras obras importantes, presentadas durante estos años: David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The politics of evangelical growth*, Berkeley-Los Angeles 1990; André Droogers/Gerrit Huizer/Hans Siebers (eds.), *Popular Power in Latin American Religions*, Saarbrücken 1991; Daniel Míguez, *Spiritual Bonfire in Argentina*, CEDLA Latin American Studies 81, Amsterdam 1998; Paul Freston, *Pentecostalism in Latin America, Characteristics and Controversies*, en: *Social Compass* 45 (1999) 335-358.

<sup>11</sup> Bernice Martin, *Latin American Pentecostalism: the ideological battleground*, in: Smith (Hg.), *Pentecostal Power*, 85-109, hier: 86.

<sup>12</sup> Martin cita aquí Paul Freston, *Latin American Pentecostalism*, 130. (Martin mismo se refiere a reflexiones de Freston, *Latin America: the ‘other Christendom’, pluralism and globalization*, en: Peter Beyer/Lori Beaman (eds.), *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden/Boston 2007, 571-594.)



los impulsos fundadores que pasaron a la historia como “Azusa-Street-Revival”, se pudieron establecer las primeras iglesias pentecostales en Latinoamérica. En 1909 fue fundada en Chile la Iglesia Metodista Pentecostal que hasta hoy es la comunidad pentecostal más grande del país; 1911 le siguió en Brasil –primero en el noreste, luego en São Paulo– la Assembleia de Deus asistida ante todo por emigrantes. Desde los años 20 también se encuentran iglesias pentecostales en Bolivia y México<sup>13</sup>. El pastor e investigador de religiones, el chileno Juan Sepúlveda, advierte que estas iglesias se formaron en América Latina y están arraigadas en la cultura del continente; su trabajo misionero fue fructífero sobre todo en regiones rurales y pobres, especialmente en aquellas donde la Iglesia Católica por falta de sacerdotes u órdenes religiosas no pudo realizar un trabajo pastoral adecuado. En un segundo movimiento, por segregación de estas iglesias existentes, pero también por fundación de nuevas comunidades e iglesias en el curso del creciente fervor misionero de los grupos evangélicos estadounidenses a partir de los años 60, surgieron las así llamadas comunidades “neo-pentecostales”, como por ejemplo la Igreja Universal do Reino de Deus fundada en 1977 por Edir Macedo Bezerra. En el transcurso de poco tiempo estas iglesias se convirtieron en mega-iglesias que están presentes tanto en los barrios de la clase media como en las extensas “ciudades de arribo”. En un tercer movimiento, una gran cantidad de escisiones de estas iglesias condujo en las zonas suburbanas de las metrópolis a una multitud de nuevas comunidades pequeñas, en las cuales se está conformando un nuevo “estilo religioso”.

La liberación, que las personas experimentan allí como sanación, se relaciona con crecimiento personal y familiar. Como demuestran los estudios realizados en comunidades pentecostales de los barrios pobres de Cochabamba, la cohesión de la comunidad se ve favorecida por jerarquías poco acentuadas y por relaciones personales estrechas y emocionales; el evangelio que se predica allí habla de un Dios que “recompensa” con bienestar a los buenos cristianos<sup>14</sup>. Alguien dijo con

<sup>13</sup> Cf. Walter Hollenweger, *El pentecostalismo: Historia y doctrinas*, Buenos Aires 1976; D.W. Dayton, *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Buenos Aires 1991; cf. Calixto Salvatierra Moreno, *Anuncio evangélico católico y Pentecostal: conocimiento, valoraciones y orientaciones misionales en Cochabamba, Bolivia (primera parte)*, en: *Misiones extranjeras* 235 (2010) 245-263, aquí: 250.

<sup>14</sup> Cf. Salvatierra Moreno, *Anuncio evangélico católico y Pentecostal*; parecida es la argumentación en el estudio sobre el pentecostalismo en Venezuela: Angelina Pollak-Eltz, *El pentecostalismo en Venezuela*, en: *ITER: revista de teología* 8 (1997) 116-136; y en el extenso trabajo



cierto sarcasmo que la Iglesia Católica optó por los pobres y los pobres optaron por las iglesias pentecostales, porque éstas ya son iglesias de pobres y anuncian un evangelio que promete prosperidad, empoderamiento y liberación; se dirigen a cuerpo y alma; prometen sanación y salvación, y traducen el Evangelio de la Gracia como “prosperidad” y mayor calidad de vida. La adhesión a la comunidad es fuerte, pero al mismo tiempo los confines se volvieron más penetrables; un “shifting” religioso, un “migrar” por diferentes comunidades es parte de este nuevo “estilo”. Y además: son de una manera novedosa “iglesias de mujeres” que contribuyen a una “reforma del machismo”, como indican los estudios de Elizabeth Brusco en Colombia<sup>15</sup>.

### **b. El movimiento pentecostal: ¿Eché raíces en América Latina?**

Como afirma la etnóloga Angelina Pollak-Eltz de la Universidad Católica de Caracas en su estudio sobre el movimiento pentecostal en Venezuela, las comunidades pentecostales “demostraron una gran capacidad de adaptarse a la realidad y las culturas locales y de aculturarse... Se convirtieron en religiones populares realmente auténticas que se desarrollan en una cierta continuidad con las culturas tradicionales y valoran sus estructuras, medios y valores religiosos colectivos, sirviéndose de ellas y dando así a sus formas de expresión una nueva legitimidad”<sup>16</sup>. Especialmente para los grupos indígenas se abre la posibilidad de “reconstruir” su propia identidad cultural y relacionar los mitos y rituales heredados con la oferta de salvación y la experiencia espiritual de la fe cristiana<sup>17</sup>. Asimismo, un estudio comparativo de comunidades pentecostales y católicas en Cochabamba deja claro que en las comunidades pentecostales “se ve una forma realmente autóctona de vivir y de expresar el Evangelio, tanto en los fieles como en sus pastores”<sup>18</sup>.

de Monika Bossung-Winkler, *Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegung und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador*, Frankfurt 2002. – En este contexto se habla del “evangelio de prosperidad”, cf. Gregorio Venables et al. (eds.), *Fe y Prosperidad: Reflexiones sobre la teología de la prosperidad*, La Paz, Bolivia, 1999.

<sup>15</sup> Elizabeth Brusco, *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin 1995.

<sup>16</sup> Angelina Pollak-Eltz, *El pentecostalismo en Venezuela*, en: *ITER: revista de teología* 8 (1997) 116-136, aquí: 122.

<sup>17</sup> Pollak-Eltz, *El pentecostalismo en Venezuela*, 134.

<sup>18</sup> Calixto Salvatierra Moreno, *Anuncio evangélico católico*, 263: “No están institucionalmente ligados a iglesias en otras partes del mundo y en consecuencia no dependen ni en lo económico de extranjeros, es por ello que sospechamos positivamente, que en ellos, se respire una

El Centro de Estudios Superiores en Antropología Social llega a conclusiones similares respecto a los pueblos indígenas del sur de México<sup>19</sup>. Según Alejandro Castillo-Morga, filósofo proveniente de Oaxaca y doctorando de Teología en Maguncia, los motivos para la “reconfiguración del mapa religioso” en los territorios indígenas y para la afiliación a comunidades pentecostales entre los inmigrantes a las grandes urbes dependen de la medida en que se incluya y reconozca a los indígenas en las comunidades religiosas locales. Los puntos cardinales para lograr la inculturación del Evangelio son pertenencia a una comunidad religiosa, participación e inclusión. Por esto, Castillo Morga sospecha que la conversión de muchos indígenas en Oaxaca y Chiapas esté relacionada con las opciones pastorales de las diócesis. Si por parte católica se dificultan o impiden procesos de inculturación, como por ejemplo en las iglesias de Oaxaca y Chiapas la ordenación de diáconos indígenas, es precisamente esto un motivo para abandonar la Iglesia Católica y afiliarse a una nueva comunidad<sup>20</sup>.

### **3. “Juzgar” - Impulsos para una nueva “eclesiogénesis” en las huellas del Jesús pobre y ante el horizonte de la fuerza liberadora del Espíritu Divino**

Quedó inaugurado el debate sobre la inculturación o excultura de la fe cristiana en las diferentes formas de pentecostalismo, pero con él también la discusión sobre la calidad de inculturación de la fe cristiana en el catolicismo y sobre la calidad de la evangelización realizada por la Iglesia Católica en América Latina. Ya a partir de la conferencia de Puebla y con atención especial a las culturas indígenas, obispos y teólogos latinoamericanos “promovieron” el tema de la inculturación de la fe cristiana o, respectivamente, de la evangelización de la cultura, una cuestión que había ganado peso al acercarse

---

auténtica vivencia evangélica pentecostal latinoamericana-boliviana y cochabambina. Refuerza estos hechos el surgimiento de Iglesias propiamente en Bolivia, como es el caso de la Iglesia Ekklesia, a manos del Pastor Julio César Ruibal.” Véase también: J. Estermann (ed.), Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena, Tomo I, ISEAT/Plural editores, La Paz 2006.

<sup>19</sup> Cf. por ejemplo Jaime Vallverdú, *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*, Tarragona 2008; en Argentina se investigó el pentecostalismo entre los Toba, con resultados similares: Pablo G. Wright, L’“Evangelio”: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin, en: *Social Compass* 49 (2002) 43-66.

<sup>20</sup> Estas reflexiones surgieron de un intercambio de correo electrónico con el doctorando mexicano Lic. Alejandro Castillo Morga (actualmente en la universidad de Maguncia).



la conmemoración del quingentésimo aniversario de la llegada del cristianismo a América. Pero recién ahora se va tomando conciencia de que esta cuestión de inculturar la fe abarca mucho más; incluye tanto las culturas y tradiciones indígenas de las zonas rurales como los suburbios de las metrópolis, se va agudizando desde el comienzo del nuevo milenio y encuentra su expresión en el fenómeno de la “pentecostalización” de la fe cristiana y en el aumento de nuevos movimientos evangélicos y carismáticos.

No se trata sólo de reconocer y aceptar otras comunidades cristianas, es decir, de la “clásica” cuestión ecuménica, sino también del desafío que representan los procesos de transformación religiosa para la Iglesia Católica, procesos que deben analizarse en un diálogo ecuménico y que, ante todo, deben discernirse críticamente. Tal discernimiento de espíritus puede y debe significar también cambio y “conversión”, especialmente cuando en algunos movimientos evangélicos, carismáticos o neo-pentecostales, pero también en el interior de la Iglesia Católica, se constituyan formas de praxis religiosa que no concuerden con el espíritu del Evangelio.

En su estudio para el monitor de religiones editado por la Fundación Bertelsmann, Heinrich Schäfer caracteriza la “irrupción” de los movimientos evangélicos, pentecostales y carismáticos en un continente profundamente “católico” y de una piedad “católico-barroca” como un proceso de “reestructuración interna de la religión cristiana” en América Latina, que acompaña los procesos transformadores de la modernidad llegados a Latinoamérica con alguna demora y a los cuales la Iglesia Católica no supo responder adecuadamente<sup>21</sup>.

“En términos generales –aquí no es lugar para analizar las diferencias entre religión popular y teología de liberación– el catolicismo representa más bien la conservación de continuidad social por encima de las rupturas debidas a una modernización conflictiva y desigual. En consecuencia, también en lo referente a formas de praxis y convicción religiosas y su efecto sobre el actuar social, nos encontramos con el protestantismo como la variante más dinámica del cristianismo”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Heinrich Schäfer, Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika, en: Religionsmonitor 2008, ed. por la Fundación Bertelsmann, Gütersloh 2008, 186-198, 187.

<sup>22</sup> Schäfer, Homogenität, 190/1: Schäfer señala la participación activa de los protestantes en sus parroquias. Califica a los católicos como “moderadamente religiosos”.

Desde luego, semejante tesis puede entenderse como un fuerte cuestionamiento del catolicismo, pero es necesario analizar su contenido real teniendo en cuenta los procesos de modernización latinoamericana acompañados de desarraigo masivo, creciente vulnerabilidad y violencia, es decir, considerando la “calidad” de la modernidad en América Latina. Muchas mega-iglesias e iglesias neopentecostales siguen tendencias “externas” de una modernidad capitalista con su escenificación mediática de necesidades supuestamente “modernas”, que el misionólogo paulista Paulo Suess describió como “trastos de una así llamada postmodernidad” y “regresión a la premodernidad”.<sup>23</sup> Según Suess, la religiosidad vivida o, mejor dicho, “vivenciada” en estas iglesias –pero también en ciertas carismático-católicas como el Santuario Mãe de Deus del Padre Marcelo Rossi– captura el ser humano en el torbellino de un “darwinismo social maquinado por capital y política” donde éste puede realizar “su jueguito de la dessolidarización” con mayor facilidad que en “comunidades religiosas con tradición sólida y arraigo institucional”.<sup>24</sup> Por lo tanto, Suess aconseja no alegrarse prematuramente de esta “nueva configuración de lo religioso que no sólo subsiste sin arraigo institucional –es decir, sin el intento de una fraternidad y solidaridad organizada e institucional, aunque también siempre precaria– y quizás incluso sin ambición de redimir, o aislando, trascendentalizando y espiritualizando esta ambición, degradándola así a algo sin relevancia humana”<sup>25</sup>.

Hoy, con seguridad, las reservas del episcopado latinoamericano frente a ciertas formas de movimiento carismático –expresadas ya en los años 70– son más justificadas aún, advirtió la socióloga de religión brasileña Brenda Carranza en sus estudios sobre el “catolicismo midiático”<sup>26</sup>. Hay que criticar las interpretaciones fundamentalistas de la Biblia, las formas del Hablar de Dios que “objetivizan” a Dios restándole así su cualidad divina, un “evangelio de bienestar” que convierte a Dios mismo en algo utilitario y lo “contabiliza” en categorías de discurso mediático y económico. Una transformación religiosa de

<sup>23</sup> Suess, *Mühselig-beladen auf der Suche nach Erlösung*, 50.

<sup>24</sup> Suess, *Mühselig-beladen auf der Suche nach Erlösung*, 50/1.

<sup>25</sup> Suess, *Mühselig-beladen auf der Suche nach Erlösung*, 51.

<sup>26</sup> Cf. Brenda Carranza, *Catolicismo midiático*, Aparecida 2011; Brenda Carranza/Cecília Mariz/ Marcelo Camurça (eds.), *Novas Comunidades Católicas. Em busca do espaço pós-moderno*, Aparecida 2009.



este tipo no tiene nada que ver con inculturación de la fe cristiana o con una evangelización que se oriente en el mensaje liberador del Evangelio del Jesús pobre de Nazaret.

La “pentecostalización” de la fe cristiana en América Latina es de profunda ambivalencia. Por un lado, seguramente, puede hablarse de formas de inculturación nuevas y bien logradas si se conforman comunidades cristianas viables y vitalizadoras, que corresponden a un modo nuevo, atractivo también para católicos y católicas, a las formas de expresarse la modernidad – individualidad, libertad y devenir sujeto, jerarquías poco acentuadas y nuevas formas de participación. Mediante un “estilo religioso” carismático, basado en emociones, experiencias espirituales y de Dios “inmediatas”, las comunidades de este tipo promueven una vida religiosa animada. Pero por el otro lado, este nuevo estilo “religioso” en combinación con ciertas formas tradicionales de religiosidad popular corre peligro de construir ideas de Dios “utilitarias”, “ídolos” y “fetiches” que se amoldan a los deseos y las necesidades de los seres humanos entregados a la modernidad neoliberal.

Justo por su permeabilidad hacia el interior de la Iglesia Católica, el fenómeno del pentecostalismo se convierte en una prueba para el devenir de la Iglesia enraizada en el mundo en las huellas del Concilio Vaticano II, y, con ello, en una nueva prueba del camino iniciado por la Iglesia latinoamericana a partir de la Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Se requiere una inculturación de la fe cristiana en las nuevas formas de la modernidad, pero ésta no se puede lograr sin una previa “evangelización” de la cultura, que siempre contendrá también una “crítica de fetiches e ídolos” porque se orienta en la imposibilidad de disponer sobre el Evangelio, es decir en la gratuidad y libertad del amor misericordioso y liberador de Dios. Sin embargo, individualidad, libertad y el devenir sujeto son formas de expresión de una modernidad que, según mi tesis, hoy en Latinoamérica está echando raíces más fuertes que en tiempos del conflicto sobre las teologías de liberación. Las nuevas formas de pastoral deberán dar una respuesta a estos hechos, especialmente en las metrópolis y mega-ciudades.

Sólo puedo formular aquí tres tesis conclusivas para una pastoral que se renueve y responda a los desafíos de la pluralización de las

formas de vida cristiana, y quiero enunciarlas ante el trasfondo de breves observaciones de colegas latinoamericanos/as.

**a. *Hacer posible un contacto vital con la Iglesia:***

- acuñar nuevas formas de acogida y pertenencia a la parroquia local
- fomentar una “pastoral ambiental” y una nueva cooperación entre sacerdotes y laicos
- reconocer y promover las capacidades de laicos

Ya en el año 1998, en la primera conferencia de sacerdotes católicos y pastores de diferentes iglesias pentecostales, el Padre Jorge Scampini, teólogo y ecumenista bonaerense, dijo:

Lo que es importante considerar es que en nuestra realidad el porcentaje de gente que no tiene un contacto vital con la Iglesia es altísimo. En nuestra realidad tan determinada por lo clerical, no tener contacto con el sacerdote, puede significar no tener ninguna relación con la Iglesia. También sabemos que en nuestras enormes parroquias hay dificultad en responder a las necesidades de todos. Dicho esto, podríamos agregar en nuestra realidad otra marginación: la ‘marginación de la Iglesia como comunidad visible’. No se trata de ‘culpas’ de la Iglesia como institución, sino de la constatación de un hecho: la imposibilidad real de responder a todos porque no se han encontrado todos los canales para una mayor articulación de la comunidad. No es de extrañar que quienes no pueden, o no saben acceder a los sacramentos de Cristo, traten de buscar una respuesta en otro lado. En el fondo es una búsqueda de mediaciones, un nuevo modo de expresar su religiosidad en la pertenencia a una nueva comunidad; no una ruptura con su experiencia anterior<sup>27</sup>.

Jorge Scampini nombró razones esenciales para un cambio de iglesia: la calidad de vida religiosa en una parroquia, la conformación de una pertenencia vital a la comunidad, el papel del sacerdote y su cercanía a la parroquia. Dentro de las iglesias locales latinoamericanas

<sup>27</sup> Scampini, Algunas reflexiones ante la presencia pentecostal, 421.



se formaron nuevos servicios de laicos, ante todo catequistas, pero también otros como por ejemplo asistencia a personas en situaciones de emergencia; asimismo siguen teniendo importancia las cofradías, asociaciones que existen desde los tiempos de la evangelización, se dedican a la devoción de los santos y organizan peregrinaciones y fiestas patronales. En vistas hacia el futuro será importante un mayor reconocimiento de estos ministerios laicales y el fomento de una cooperación menos jerárquica y “clerical” entre sacerdotes y laicos.

La Iglesia es el “pueblo de Dios” con toda su pluralidad de vocaciones y carismas; es necesario promoverlas y formarlas. Especialmente en lo que se refiere a la formación de sacerdotes, también será importante para el futuro superar los zanjones existentes entre Iglesia de orientación jerárquica e Iglesia de base y promover bajo las condiciones históricas de una modernidad avanzada el modelo de las comunidades de base formadas luego del Concilio: comunidades reunidas alrededor de la Palabra de Dios que se van conformando como “Iglesia de casa” en barrios y bloques de viviendas – así lo propone por ejemplo la red “Pastoral Urbana” de Ciudad de México. La parroquia como “comunidad formada por comunidades” (Santo Domingo 142) es un punto de referencia importante en sentido organizativo y litúrgico, pero la pastoral ya no se orienta de modo “territorial”, sino “ambiental” en concordancia con los lugares de vida y los diferentes grupos de referencia, se hace cargo de tareas de formación, promoción de carismas y un nuevo “liderazgo” de laicos<sup>28</sup>.

**b. Tomar en serio la cuestión femenina como un “signo del tiempo”:**

- promover los carismas de mujeres
- formar nuevos servicios y ministerios de mujeres en las parroquias
- conformar una espiritualidad encarnada que integre cuerpo y alma

Ya a comienzos de los años 90, Elizabeth E. Brusco presentó estudios sobre el fenómeno del pentecostalismo en perspectiva de género<sup>29</sup>. A pesar de que las comunidades pentecostales propaguen

<sup>28</sup> Esto es un resultado importante de los trabajos de investigación realizados en el marco del proyecto “Pastoral Urbana” (dirección del proyecto: Prof. Dr. Margit Eckholt, Universidad de Osnabrück). Los resultados se publicarán en 2013.

<sup>29</sup> Cf. Elizabeth Brusco, *The Reformation of Machismo*, en: Virginia Garrard-Burnett/David Stoll



una imagen más bien tradicional de la mujer –su lugar es la familia–, se observa una mayor valoración de su papel porque a la familia se le otorga más importancia, convirtiéndola en el “centro de relaciones sociales”. Y también para los varones el espacio familiar adquiere un nuevo significado como lugar de formación y fortalecimiento de identidad. De esta manera se produce una “reforma” del “machismo”: “For males, this revaluation entails a major shift away from a male culture (*machismo*) where men’s ties are made largely outside the nuclear family, including forming adulterous relationships with women and socializing with men around drinking, gambling, or general carousing”<sup>30</sup>. Al romper así con dobles estándares morales, el pentecostalismo es “currently one of the main social forces in Latin America against machismo”<sup>31</sup>. Este cambio se ve reforzado decisivamente por el “empoderamiento” que ganan las mujeres gracias a su nueva identidad religiosa en las comunidades pentecostales con su culto emocional, marcado por experiencias personales, donde se asocian cuerpo y alma, salvación y sanación. Pero el fortalecimiento y la independencia que experimentan en la familia, también les abre nuevas posibilidades de acción en el espacio público, llegándose así a un cambio en los roles de varones y mujeres en la sociedad.

Comparando los papeles de mujeres en comunidades pentecostales y comunidades eclesiales de base, se producen también acercamientos cada vez mayores entre la religiosidad carismática y la orientada en la teología de liberación. Del fortalecimiento de su papel en pareja y familia resulta un nuevo rol público de las mujeres, que se manifiesta en compromiso social y político. La liberación “interna” nacida de experiencia y sanación espirituales se convierte en una liberación más amplia, política, social y cultural. Para mujeres en comunidades de base católicas, esto es un impulso decisivo que o las lleva a abandonar la comunidad católica y afiliarse a una iglesia

(eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia 1993; ídem, *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin 1995; Cecilia Loreto Mariz/ María Machado Das Dores Campos, *Pentecostalism and Women in Brazil*, en: Edward L. Cleary/Hannah W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder 1997, 41-54.

<sup>30</sup> Henri Gooren, *The Pentecostalization of Religion and Society in Latin America*, en: *Exchange* 39 (2010) 355-376, aquí: 364: *Pentekostalismus „revalues the family, making it the center of social relations, and thereby raises the status of wives and mothers.”*

<sup>31</sup> *Ibidem*.



pentecostal, donde desde algunos años también las mujeres pueden ocupar posiciones dirigentes en vez de desempeñar “bajos” cargos como en las primeras décadas, o les puede ayudar a fortalecer también en su comunidad de base el momento carismático y romper mediante un nuevo “empoderamiento” espiritual el “machismo” que caracteriza estas comunidades.

Las comunidades católicas serán fuertes y seguirán siendo puntos de referencia “atractivos” si contribuyen a la conformación de un “discipulado de iguales”, una “comunidad inclusiva” y un “liderazgo compartido e inclusivo que fortalece la participación comunitaria”, así lo indican los estudios realizados por la dominicana Gabriela Zengarini y la socióloga de la religión Ana Lourdes Suárez en los barrios pobres del Gran Buenos Aires, estudios realizados dentro de un proyecto de investigación dirigida por la teóloga Virginia Azcuy de Buenos Aires.<sup>32</sup> Retomando una imagen de las conferencias de Puebla y Santo Domingo, el rostro de Jesucristo también se refleja en la cara de las mujeres; esto es “obvio” en las parroquias y comunidades, pero para el futuro será importante reconocer públicamente estas caras y concederles un lugar en la estructura ministerial de la Iglesia. Tanto en Latinoamérica como en Europa, esto se hace visible en las historias vocacionales de mujeres y varones jóvenes.

212

### c. **Espiritualidad, diaconía y misión:**

- promover una espiritualidad encarnada
- recordar la “opción por los pobres”
- acuñar una relación vital con Jesucristo
- emprender la “conversión pastoral” y la “conversión eclesial” confiando en la acción liberadora del Espíritu Santo

Con gran perspicacia, los obispos reunidos en Aparecida hablaron de la conformación de un nuevo “discipulado”. Para esto es necesario crear posibilidades de experiencia de fe y fomentar el “devenir sujeto”

<sup>32</sup> Cf. el aporte de Gabriela Zengarini para el proyecto de investigación “Pastoral Urbana”: Gracias a que caminamos con ellas: Una lectura teológica de las historias de vida de mujeres”, 3, 4 (texto inédito; se prepara en el momento la publicación del proyecto de investigación; ver: Eckholt, Margit / Silber, Stefan, Pastoral Urbana – Großstadtpastoral. Die Transformationen der lateinamerikanischen Megastädte fordern eine Umkehr der Pastoral. Methodologische Notizen. Arbeitsdokument des Internationalen Forschungsprojektes, Osnabrück 2011: <http://pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de/textos/arbdoc.pdf>

de los creyentes, es necesario convertirse en cristiano “adulto” y cristiana “adulta”, unir fe y vida de un modo nuevo y adecuado a las formas de vida actuales, y además criticar formas de espiritualidad “excarnadas” y “dessorporizantes”. Justamente en esto puede consistir el aporte latinoamericano para un “discernimiento de espíritus” en el fenómeno de los nuevos movimientos evangélicos, carismáticos y pentecostales de todo el mundo. Una Iglesia donde –según Charles Taylor– se produce una continua “descorporeización de la vida espiritual”<sup>33</sup> y que por lo tanto se “excarna”, no es atractiva para personas que anhelan “encarnación” y quieren realizarse como sujetos religiosos, especialmente en situaciones de pobreza y peligro de vida cotidiano.

Tanto en los estudios sobre parroquias de Campinas y Córdoba como en todos los demás grupos de investigación del proyecto “Pastoral Urbana” se advirtió que exactamente esto es una misión de las Parroquias: acceder a las formas de expresión espiritual y religiosa y a las necesidades humanas concretas, corporales y económicas de los creyentes. No se puede devaluar la “religiosidad popular”, sentenció el documento de Aparecida (DA 263): “En la piedad popular se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. ... [Es] una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas.” (ibídem) De acuerdo a las diferentes necesidades cada vez más individualizadas de los creyentes, su mayor autonomía religiosa y su devenir sujeto, seguramente las diversas formas de piedad popular latinoamericana –especialmente en su expresión mariana– tendrán que experimentar algún cambio, pero “en el ambiente de secularización” esta piedad popular “sigue siendo una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe” (DA 264). Religiosidad popular y “lectura popular de la Biblia” han de relacionarse de nueva manera; en estos caminos el acompañante será Jesús de Nazaret, el Cristo que anunció el Reino de Dios como futuro y salvación para todos los pueblos y especialmente para los pobres y humillados, y en su espíritu se conformarán el “discipulado misionero” y una “comunidad acogedora y comprometida”.

<sup>33</sup> Charles Taylor, *Das säkulare Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009, 1277.



Deliberadamente pongo aquí tres puntos: La “pentecostalización” de la fe cristiana en Latinoamérica no es un fenómeno concluido y así, los juicios sobre ella todavía son complejos y marcados por ambivalencias. El discurso teológico sobre las nuevas figuras de experiencia religiosa, de conjunción de salvación y sanación, de conformación de nuevas comunidades basadas en emocionalidad y estrechas relaciones humanas todavía no ha comenzado, ni tampoco el debate sobre su proximidad al mundo mediático y consumista o sobre el peligro de que sean acaparadas política e ideológicamente. Es aquí donde podría ser útil un trabajo teológico de mayor orientación ecuménica, que se nutra de las experiencias recogidas por las teologías de liberación y las teorías de religión críticas. Lo que sí puede decirse con certeza es que el fenómeno del pentecostalismo representa grandes desafíos para la Iglesia Católica, no sólo en el sentido de una “defensa” contra el exterior, sino porque el pentecostalismo comienza a transformar la estructura interna del catolicismo latinoamericano.

Con apertura hacia el Espíritu de Dios y con franqueza ecuménica hacia lo “nuevo” que se va perfilando en el horizonte y que ya ha tocado muchos corazones, se harán posible nuevas vías misioneras, pero también se requiere atención crítica inspirada –en ese sentido– en las teologías de liberación. Es necesario crear comunidades de fe vitales, reconocer los dones de todos, especialmente de las mujeres, y volver a reflejar sobre la autoridad y las estructuras ministeriales de la Iglesia. Lo que enseñan los sociólogos de religión con sus estudios sobre el crecimiento del pentecostalismo en Latinoamérica, es que la Iglesia Católica no podrá eludir esta renovación y –en este sentido– una “eclesiogénesis”.