

PRESENTACIÓN

Alberto Guerrero
Secretario Ejecutivo

Los 500 años han movilizad a toa la América Latina fundamentalmente en la búsqueda de la identidad que resulta de todas las circunstancias que se han vivido y de la convergencia de las influencias políticas, sociales, culturales, económicas y religiosas que desembarcaron en nuestras costas.

No queríamos estar ajenos a este evento, pero deseábamos vivenciarlo con algún rasgo particular, y esto lo lograríamos al contestarnos de alguna manera: ¿En qué medida todo el quehacer de la Educación Teológica, está inserto en la realidad social de esta región del Cono Sur? ¿Lo que estamos haciendo en nuestras instituciones, responde a las realidades y necesidades de las congregaciones de la región?

Muchas otras preguntas afines se podrían haber hecho. Nosotros asumimos que debíamos poner el énfasis de nuestro trabajo en la Consulta'92 en tres aspectos:

1. El proceso histórico
2. La inserción de la iglesia en el mundo contemporáneo
3. El futuro de la Educación Teológica

Para el primer tema buscamos el aporte del Dr. José I. García Hamilton, abogado, católico y periodista; autor del libro: Los orígenes de nuestra cultura autoritaria, del que hemos hecho un resumen e incluimos en este número. También buscamos el aporte de René Padilla, bastante conocido entre nosotros, quien nos compartió esta presencia del protestantismo en el proceso histórico.

En el caso del segundo tema, hemos invitados a Humberto Lagos Schuffeneger, sociólogo, un experto en el campo de la sociología de la religión, e investigador de los cambios y efectos sociales. El nos ha provisto el material que incluimos, y la exposición que nos brindó.

Finalmente, para el tercer tema, pensamos que lo mejor sería escuchar a los Secretarios Ejecutivos: Emilio Castro, José Míguez Bonino, Pablo Deiros, Norberto Saracco y Emigdio Veizaga. Les conocemos mucho y con ellos hemos compartido mucho de la tarea de ASIT. Sabíamos que sus múltiples actividades pero logramos que José y Norberto no sólo reaccionaran por escrito, sino que también estuvieran con nosotros. Emigdio nos envió su trabajo sin poder estar presente.

Con todo lo mencionado, nos reunimos en Villa Bautista, sita en Villa Giardino, Córdoba, Argentina; desde los días 21 al 24 de septiembre de 1992, con la participación de unos 55 hermanos y hermanas, los que trabajaron en grupo para dejarnos las reacciones que también incluimos a continuación de las ponencias.

¿Para que tanto trabajo y movilización? ASIT tiene como tarea el convocarnos para integrarnos, intercambiar y enriquecernos con ideas y una reflexión que signifique clarificar el ministerio que cada institución cumple dentro de su ámbito o denominación. Es pues, en primer lugar, el afán y deseo de superación lo que nos mueve; y en segundo lugar, el responder coherentemente a las demandas de la misión, la que se vivencia en nuestras congregaciones.

Creemos justificado el esfuerzo, fundamentalmente porque significa un aporte, el que ponemos a disposición de todos aquellos que quieran aprovecharlo y utilizarlo en sus instituciones e iglesias. Por su parte, ASIT, durante 1993 estará organizando Consultas Regionales en Asunción, Buenos Aires, Cochabamba y Santiago de Chile, las que estarán abiertas a la participación de todos.

Este material impreso, es justamente para poder aprovechar al máximo todos estos encuentros, o aquellos que la institución organice

Nuestro profundo agradecimiento a los ponentes, y los participantes, quienes han contribuido desinteresadamente, dando de su tiempo y quitando dedicación a sus importantes responsabilidades.

Gracias.

Índice

1. El proceso histórico

Protestantismo y proceso histórico en el Cono Sur

Dr. René Padilla

Conclusiones de los grupos

Una revisión histórica de los 500 años

José I. García Hamilton

Conclusiones de los grupos

2. La inserción de la iglesia en el mundo contemporáneo Humberto Lagos S.

Conclusiones de los grupos

3. El futuro de la educación teológica

Ponencia 1:

José Míguez Bonino

Ponencia 2:

Norberto Saracco

Ponencia 3:

Emigdio Veizaga

4. Cuestionario regional

PROTESTANTISMO Y PROCESO HISTÓRICO EN EL CONO SUR

Dr. René Padilla

Necesariamente el presente trabajo tiene que ser provisional. Por un lado, al tema que tenemos entre ambos no se le puede hacer justicia sin una investigación mucho más meticulosa que la nuestra del desarrollo social e histórico del protestantismo desde su llegada a América Latina hasta el momento actual. Por un lado, el campo de estudio del tema es amplio y multifacético, razón por la cual exige conocimientos mucho más vastos que los que yo poseo. Me limitaré, por lo tanto, a sugerir unas líneas para la reflexión sobre el tema, en la esperanza de que los presentes profundicen en él, con el concurso de todos.

A. La etapa inicial del protestantismo

La llegada del protestantismo a América Latina está vinculada con la expansión europea al Nuevo Mundo en el siglo XVI. En efecto, evidencia que, apenas quince años después de que los españoles conquistaron México, ya había en nuestro continente “comerciantes, viajeros y corsarios” que servían como activos difusores del cristianismo evangélico, razón por la cual se estableció el Santo Oficio de la Inquisición en Lima (1568), México (1571) y Cartagena de Indias (1510) (Báez-Camargo 1960:8). En ese mismo siglo se fundaron las primeras colonias protestantes y se construyeron los primeros templos en las Antillas, que –como afirma Jean-Pierre Bastián (1986:6): “*Bajo dominio británico, holandés, o danés fueron la cuna del protestantismo latinoamericano*”.

A partir del siglo XVI, sin embargo, el proceso de inserción del protestantismo en el continente sería largo, duro y penoso. Enfrentados por un catolicismo romano marcado por un persistente mimetismo islámico traído de la península ibérica, los protestantes se verían sujetos constantemente al abuso y la persecución por parte de la iglesia oficial. En vista de tales circunstancias, no hay que sorprenderse que su contribución a la vida de sus pueblos con frecuencia haya dejado mucho que desear. (Por supuesto, aparte de la oposición católica romana hay otros factores que han impedido a los evangélicos a cumplir con mayor eficacia su tarea social; por ejemplo, su divisionismo y su falta de sensibilidad histórica. El cuadro no es completo, sin embargo, si no se reconoce la dura lucha del catolicismo romano por mantener su posición hegemónica, y la consecuente represión antiprotestante).

En las primeras décadas del siglo XIX, el protestantismo se hizo presente en el Cono Sur mediante la distribución de la Biblia y la educación. En este contexto merece mención especial Diego (James) Thompson, evangélico escocés que llegó a Buenos Aires en octubre de 1818 con una doble misión: difundir la Biblia, en calidad de agente de la “Spanish Translation Society”, y promover el método lancasteriano de enseñanza mutua, como secretario de la “British and Foreign School Society” de Londres. El momento histórico no pudo haber sido más oportuno para su llegada: por un lado, con la revolución independentista el catolicismo había entrado en crisis y se respiraba un aire de libertad; por otro lado, los gobernantes estaban conscientes del déficit en la enseñanza popular, y deseosos de recibir la ayuda requerida para ampliar el sistema de educación primaria. No es de sorprenderse, por lo tanto, que el Cabildo lo nombrara “Director General de Escuelas, comprometiéndose a fundar una escuela modelo e instruir a los preceptores de las escuelas del Estado”, y que, antes de viajar a Chile en 1821, Thompson organizara siete escuelas, una para varones y una para niñas (Monti 1969:51). Es significativo que este gran pionero de la obra misionera en América Latina, y el primero en celebrar una reunión evangélica en Buenos Aires (en noviembre de 1820) haya sido premiado por el gobierno argentino con una carta de naturalización por su valioso aporte al país al comienzo mismo de su historia republicana.

La organización de las primeras iglesias protestantes en la región estuvo vinculada con el fenómeno de la inmigración. Así, por ejemplo, el origen de la iglesia anglicana en Argentina se remonta a 1825, año en que se inauguró en el centro de Buenos Aires una pequeña capilla, el primer lugar de culto protestante, que cinco años después sería reemplazada por la Iglesia Anglicana de San Juan Bautista. Allí fungía como pastor el Rev. John Armstrong, capellán de la colectividad inglesa, dentro del marco de un acuerdo del gobierno argentino y el británico el derecho a practicar su religión. En esa misma época se organizaron la Iglesia Presbiteriana Escocesa (1835) y la Iglesia Luterana (1943). Para mediados del siglo ya se habían construido templos protestantes en Argentina, Chile y Uruguay.

Estas “iglesias del trasplante” concentraron su esfuerzo en la preservación y transmisión generacional de su cultura y dejaron de lado la tarea evangelizadora y misionera, lo cual contribuyó a su aislamiento y les

evitó conflictos con el gobierno nacional. De una iglesia de inmigración definida por Christian Lative d'Épinay como "confesión protestante que sirve de ideología religiosa a un grupo de inmigrantes, y que cumple una función socio-cultural que fundamenta su 'etnia'" (citado por Villalpando 1970:17)- difícilmente se podía esperar una participación activa en la vida nacional. Sin embargo, todavía está por estudiarse la importancia que el aparato educativo montado por los protestantes tuvo por lo menos en Argentina, ya en la primera mitad del siglo XIX, no sólo para las colectividades extranjeras sino también para muchas familias criollas que, sin respetar las restricciones gubernamentales basadas en prejuicios religiosos, procuraban colocar a sus hijos en las escuelas protestantes (cf. Monti 1969:75-84).

B. El protestantismo y el proyecto liberal

En "Los disidentes: sociedades protestantes y revolución de México, 1872-1910", Jean-Pierre Bastián ha descrito con lujo de detalles la manera en que el liberalismo fomentó el "espíritu de asociación" y abrió espacio en la sociedad tradicional para la formación de un protestantismo enraizado en México. Para él, en su programa liberal mexicano estaba presente una suerte de "protestantismo cultural" que abonó el terreno para la predicación de los misioneros evangélicos. Los protestantes, por su parte, vieron en el liberalismo un medio para alcanzar la libertad religiosa por la vía del resquebrajamiento de la sociedad corporativa y patriarcal dominada por la Iglesia Católica Romana desde la época de la colonia. En vista de esto, brindaron al liberalismo su más decidido apoyo y se convirtieron en difusores de un civismo liberal radical.

En el Cono Sur todavía no se ha estudiado detenidamente la "alianza" del protestantismo con el liberalismo. Sin embargo, hay buena base para afirmar que en esta región la situación fue la misma que en la de México.

Por un lado, los intelectuales liberales en general consideran que la religión es necesaria por cuanto proporciona a la sociedad un marco de referencia moral indispensable para la convivencia humana. A la vez entienden que el catolicismo está identificado con una sociedad cerrada que sacraliza el Antiguo Régimen Autoritario, razón por la cual constituye en un obstáculo que hay que superar en aras de la libertad y la democracia. Consecuentemente, para debilitar al catolicismo como factor de poder verticalista y lograr una sociedad más abierta, favorecen la entrada del protestantismo, no porque les interese sus convicciones religiosas sino porque ven en él un valioso colaborador ideológico. En ningún momento piensan que el protestantismo sustituya al catolicismo como la religión mayoritaria. Lo que les interesa es superar el retraso social, cultural y material de sus naciones, - naciones dominadas por la religión católica- y apoyan a las misiones protestantes porque ven en la religión reformada un factor de cambio cuya efectividad ha sido comprobada en Inglaterra y Estados Unidos. En palabras de N. R. Amestoy:

"Los adalides de la organización nacional confiaban en los efectos sociales del protestantismo. Pensaban que la experiencia moral reformada contribuía a la creación de un espíritu de empresa, de ascesis profesional conciente, de la laboriosidad infatigable, metódicamente disciplinada y donde los productos del trabajo servirían no para el disfrute y el consumo sino para la inversión del capital" (1922a:476).

Por otro lado, los protestantes apoyan el proyecto liberal de democratización porque consideran que la ruptura del monopolio religioso católico romano y la consecuente libertad de conciencia y del culto son imprescindibles para la difusión del evangelio y el crecimiento de las iglesias evangélicas. Además ven en la actitud de los dirigentes liberales hacia las misiones protestantes la posibilidad de hacer un aporte a la vida nacional. Consecuentemente, están dispuestos a involucrarse en la lucha ideológica en pro del establecimiento de una sociedad liberal.

Las obvias coincidencias entre liberales y protestantes los llevan a aliarse en su anticlericalismo y su búsqueda de una sociedad moderna al estilo de la sociedad angloamericana. No se trata, sin embargo, de una alianza incondicional ni mucho menos: se trata, más bien, de un acuerdo tácito coyuntural en que cada parte mantiene sus propios objetivos y un común optimismo respecto al futuro de una sociedad democrática donde la libertad de cada ciudadano es respetada.

En ningún campo se dio tanta colaboración entre liberales y protestantes como en el campo de la educación. De hecho, es probable que, aparte de la predicación del evangelio, la mayor contribución protestante en los países haya sido en este rubro. Basta recordar, por ejemplo, el "Colegio Inglés", fundado en 1860 por el pastor Guillermo Dampster Junior, por cuyas aulas pasaron muchos dirigentes del país, incluyendo un presidente, un vicepresidente, gobernadores, senadores, diputados y profesionales. Además como señala Monti:

“Cada colectividad protestante tuvo su escuela, fuera en ciudades, o en colonias... También las tuvieron las congregaciones religiosas no oficiales, como la creada por Teófilo Parvin, pastor de la iglesia presbiteriana norteamericana; y las fundadas o apoyadas por la iglesia metodista”

Evidentemente, gobernantes como Sarmiento y Alberdi en Argentina, y Varela en Uruguay concebían la educación como el medio ideal para contrarrestar los efectos del autoritarismo colonial y crear un sistema social con nuevos valores. Inspirados por tal convicción, supieron aprovechar el aporte que el protestantismo estaba en condiciones de hacer a su proyecto, desde la sociedad civil, no sólo con sus escuelas y colegios, sino mediante la formación de sociedades vecinales, asociaciones populares, clubes literarios, cooperadoras y bibliotecas públicas. Como afirma Amestoy: *“El protestantismo se integraba en las tareas de construir la nación”* (1922a:480), y lo hacía con el beneplácito de dirigentes políticos que compartían con los protestantes la visión de la educación como un instrumento de cambio social y modernización.

Un caso paradigmático de la intención de aprovechar la colaboración protestante para difundir valores modernos es el de Domingo F. Sarmiento, quien en 1868-1870 trajo un contingente de maestras evangélicas norteamericanas para introducir al país nuevos métodos pedagógicos que con el tiempo debían aplicarse en todo el país. Su lema era *“educar al soberano”* y para ello echó mano a personas cuya tradición fomentaba la enseñanza común y democrática no sólo por amor a la cultura sino por razones de fe entroncadas en la Reforma del siglo XVI.

Cabe destacar aquí el nombre de Juana Manso, a quien su biografía describe como la *“precursora de la cultura argentina, infatigable y valiente maestra, civiliza al pueblo, cooperando activamente en la hora de la reconstrucción nacional”* (Guaglianone 1968:9). En 1965 se abrazó la fe evangélica en el templo anglicano de la calle 25 de mayo y en ese mismo año, se hizo cargo de la revista Anales, órgano de Instrucción Pública fundado por Sarmiento desde el cual, la ilustre pedagoga lucharía por la educación común, las bibliotecas populares y la renovación pedagógica. Fue una incansable defensora de la emancipación y la ilustración de la mujer, fundadora de la primera biblioteca popular de la Provincia de Buenos Aires, promotora de la obra de Pestalozzi y Froebel, conferencista, escritora y maestra de escuela. Convencida de que *“la verdadera prosperidad de un pueblo, como la verdadera nobleza de los individuos, está basada en la educación”* (Ibíd., 47), se dedicó a la promoción de la educación común y mixta, sin distinción de clases ni de origen, y ejemplificó en su propia vida y obra la contribución del protestantismo a la construcción de la nación de acuerdo con los ideales del liberalismo, tales como la democracia y la libertad.

En la misma línea, los metodistas en Uruguay apoyaron decididamente la reforma de la educación auspiciada por J. P. Varela. En tiempos del ultramotano obispo de Montevideo Mariano Soler, quien denunciaba los peligros del liberalismo, la masonería y el protestantismo (todos ellos emparentados, según él, con el racionalismo y la Ilustración) (Dussel 1990:24-38), Cecilia Guelfi, subvencionada por la Sociedad Misionera Extranjera de Señoreas, logró constituir, entre 1877 y 1886, una cadena de nueve escuelas de barrios periféricos, las mismas que con el tiempo conformarían el Instituto Crandon. La misión de esas escuelas era formar *“buenos hijos y buenos ciudadanos”*.

Este breve recuento de la contribución protestante a la educación de los sectores populares en el Cono Sur sería incompleto sin la mención de la admirable labor desarrollada a fines del siglo XIX por el pastor anglicano William Morris (1864-1932). Conmovido por el drama de los niños abandonados que (¡ya en su tiempo!) pululaban en las calles de Buenos Aires, dejó su exitosa carrera de empresario para dedicarse de lleno al servicio de la niñez. Con el apoyo de la South American Missionary Society de Inglaterra, en 1897 estableció en el barrio de Palermo (conocido en ese entonces como *“Tierra del Fuego”* por su abandono) una escuela para niños desamparados, con la cual inicio una impresionante red de escuelas, orfanatorios, comedores, bibliotecas populares, laboratorios, museos y campos de deportes (Monti 1969:197-199).

Las escuelas evangélicas, incluyendo las veintidós que dejó Morris cuando falleció, se distinguieron en general por el ejercicio de una pedagogía orientada a la formación intelectual, física, moral y espiritual de los educando, a la vez que por su atención a los sectores desatendidos tanto por el Consejo Nacional de Educación, como por la Iglesia Católica Romana.

En palabras de Amestoy:

“En las escuelas evangélicas argentinas regían los programas nacionales y se usaban los textos aprobados por el Consejo Nacional de Educación.

Es decir, que los contenidos pedagógicos eran similares a los de las escuelas estatales. Las principales distinciones aparecían en torno a la incorporación de la Biblia como fuente de

*valores ético-culturales, pero sobre todo en la peculiar relectura histórica de los intelectuales protestantes de **La Reforma** se encargarían de desarrollar: la difusión de materiales inéditos que promovían la capacitación docente y el impulso de prácticas pedagógicas democráticas y participativas (1992b:17)*

Las escuelas evangélicas eran, pues, centros de educación integral y de desarrollo de una conciencia democrática, insertados en los sectores populares y al servicio de niños pobres como también de obreros sin formación técnica, adultos, analfabetos y mujeres sin instrucción formal.

Hoy, un siglo después de la constitución de ese extraordinario experimento pedagógico, nos haría mucho bien redescubrir su vigencia como un esfuerzo por democratizar y diversificar la educación a fin de que ésta responda a necesidades básicas de las grandes mayorías.

No es de sorprenderse que en una sociedad dominada por un estado oligárquico conservador y una iglesia celosa por mantener su posición hegemónica, las escuelas evangélicas fueran vistas como una amenaza y atacadas como “extranjerizantes”. La obra de Morris, por ejemplo, fue objeto de duro hostigamiento, especialmente cuando el Congreso de la Nación, a pedido de Miguel Cané, votó un subsidio para ella. En respuesta, el apóstol de los niños pobres exigió “el estricto cumplimiento de la ley de educación obligatoria” en los siguientes términos:

“Tenemos que resolver que no toleramos más que la ley que obliga la educación de nuestros niños pobres sea burlada ni violada. Y si otros medios no fueran posibles, entonces habrá que reclamar positivamente la escuela popular gratuita para el niño pobre en primer lugar, siempre y con toda preferencia, y habría que decir a las clases de la alta sociedad y la sociedad media que sus niños tan privilegiados no puede ocupar la posición en la escuela común, que por derecho moral y por el espíritu y la intención de la ley pertenece al niño que más la necesita (citado por Amestoy 1992b:19).

Su defensa de la educación común y gratuita expresaba su honda compasión por los niños de los barrios pobres, pero su alegato a favor de ella estaba basado en razones jurídicas y sociales que les permitían reclamar al Estado el cumplimiento de sus deberes. En el plano de las motivaciones el factor determinante era su fe de raigambre bíblica; en el plano del alegato, sus convicciones democráticas que concordaban con las del liberalismo radical cuya gestión política había cuajado unos años antes, en 1884, en el decreto de la enseñanza laica y gratuita.

Dentro de la colaboración del protestantismo con el liberalismo en la búsqueda de una sociedad más abierta se inscribe también la destacada actuación de Pablo Besson, pastor suizo que en 1884 fundó la primera iglesia bautista en Buenos Aires. Brillante polemista, luchó desde la prensa nacional y extranjera por las leyes laicas, el Registro Civil (que por entonces no existía en el país), la separación de la iglesia y el Estado, y la libertad de conciencia y de cultos. Para apreciar la importancia de su labor en el campo de las ideas hay que recordar que ese era el tiempo en que el catolicismo integralista, ante la posibilidad de perder el monopolio religioso del país, reforzaba los vínculos con la oligarquía conservadora y esgrimía, contra el “espíritu modernizador”, los argumentos de la encíclica **Quanta Cura** y el **Syllabus** (catálogos de errores modernos) con cuya publicación, en 1864, había triunfado el ultramontanismo católico, antiliberal y antimoderno, de Pío IX (1864-1878). El modelo colonial de cristiandad estaba en crisis y, para defender sus intereses, el catolicismo optaba por una estrategia de confrontación con el liberalismo, la masonería, el socialismo y el protestantismo (Amestoy 1992b). en ese contexto cobra trascendencia la obra del misionero suizo en pro de los derechos civiles y especialmente de la libertad de conciencia en todos los órdenes.

C. El protestantismo ante el catolicismo integralista

Amestoy ha propuesto una hipótesis de trabajo que guarda estrecha relación con nuestro tema. Según ésta, la historia del protestantismo misionero en Argentina se divide en dos épocas. En la primera, hasta aproximadamente 1914, el protestantismo tenía una visión optimista, ya que vislumbraba la posibilidad de ejercer influencia en la construcción de un país liberal.

En la segunda, en contraste, se vio dominado por “la conciencia de fracaso”, debido a la recatolización de las clases dirigentes, y abandonó su prédica de reforma social (1992a:473).

El mismo autor en otro trabajo (1992b), ha analizado los cambios que se produjeron en los sectores dirigentes hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX. En resumen, la Iglesia Católica Romana, temerosa de que las reformas liberales las redujeran a un rol subalterno en la sociedad, reaccionó y logró una conciliación con

el “liberalismo moderado” que, a su vez, se vio en la necesidad de una fuente de legitimidad para hacer frente al socialismo y a las presiones de las clases medias que anhelaban mayor participación en el poder. Tal conciliación resultó en la recatolización de las clases dirigentes, condicionadas por la ideología teológica que hacía de la catolicidad un aspecto constitutivo de la identidad nacional y rechazaba como antinacional todo lo que no estuviera en conformidad con ella. Todo esto sumado al aumento de inmigrantes católicos y el desarrollo de un impresionante aparato social y educativo para difundir la ideología de la cristiandad, se constituirían en un obstáculo infranqueable para las reformas sociales que habían suscitado el interés de los protestantes en tiempos pasados.

Bajo tales circunstancias, se cierne la sospecha sobre todo esfuerzo del protestantismo misionero, sea que se trate del trabajo social del Ejército de Salvación, o de las actividades deportivas y culturales de la Asociación Cristiana de Jóvenes, o de las escuelas fundadas por William Morris. Tales proyectos de servicio son vistos y delatados como expresiones religiosas del imperialismo británico e instrumentos de secularización que atentan contra la cultura nacional.

Ante las dificultades que plantea esta posición, los protestantes optan por la retirada. Del rastreo del órgano oficial de la iglesia metodista, **El Estandarte Evangélico**, de esa época, Amestoy infiere que “el mensaje gradualmente se espiritualiza y el discurso se sacraliza progresivamente” (1992a:496); los editoriales que antes apoyaban la secularización y laicización ahora ceden espacios a los temas teológicos desvinculados del proceso histórico.

Hace falta investigar la manera en que, a lo largo del siglo XX, el entorno socio-económico y político adverso al desarrollo de la obra evangélica ha repercutido en la actitud dominante en las iglesias protestantes hacia el evangelio y hacia su propio papel en la sociedad. La evidencia parece indicar, sin embargo, que el Estado oligárquico conservador, por la presión de la Iglesia Católica Romana que veía en las iglesias evangélicas una fuerza que le disputaba su autoridad en el “espacio” de la conciencia humana, logró neutralizar casi totalmente la influencia protestante en la vida pública. El típico discurso de las iglesias evangélicas sería entonces, en gran medida, una racionalización de las posturas abstencionistas a que se sentían obligadas por la oposición.

Esta lectura de la situación ratificada por lo que pasó con el pueblo evangélico en la época de Perón (1943-1955), respecto al cual Santiago Canclini, en su estudio del tema dice:

En el asunto religioso de los no católicos, y especialmente con los evangélicos, posiblemente la Iglesia Católica manejó al Estado llevándolo a tomar medidas prohibitivas. El hecho es que el precio del “maridaje” entre la Iglesia Católica y el Estado, evidente desde 1943 y mucho antes, y hasta unos meses antes de la caída del gobierno de Perón, fue pagado con la libertad religiosa, por la opresión y por muchas medidas restrictivas y de fuerza que se tomaron. (1972:10).

Tal vez la consecuencia más negativa de la alianza de la Iglesia Católica con el Estado conservador, sellada en las primeras décadas de nuestro siglo, haya sido la extrema concentración de las iglesias evangélicas en su crecimiento numérico. Esta preocupación será la nota dominante de la obra evangélica a lo largo del siglo XX.

C. El protestantismo en una encrucijada

En sus predicciones respecto al crecimiento de las iglesias evangélicas en la década del setenta, Read, Monterroso y Johnson calcularon que, al final de esa década, el protestantismo contaría con veintisiete millones de miembros (1969:835). Es posible que hoy el número de evangélicos en uno solo de los países latinoamericanos, el Brasil, se acerque a esa cifra.

Según se calcula actualmente hay entre cuarenta y cincuenta millones de protestantes en América Latina. La asombrosa expansión del movimiento evangélico, en general y del pentecostalismo, en particular, es cuestión de las tres últimas décadas. Es tan grande que en varios países supera por mucho el ritmo de crecimiento de la población, lo cual hace pensar que por primera vez en la historia del continente el protestantismo está dejando de ser una minoría insignificante. Desde este punto de vista se explica el cambio que se ha dado últimamente en la actitud de personas que hasta hace poco eran escépticas respecto a las posibilidades del protestantismo latinoamericano.

A la luz de lo dicho, no es de extrañar que “las sectas protestantes” se hayan constituido en motivo de honda preocupación para la jerarquía católico-romana. No podría ser de otra manera. Para una iglesia que ha

tenido el monopolio religioso de nuestros pueblos por varios siglos, el avance de otras iglesias a duras penas puede significar otra cosa que no sea una “invasión” religioso-cultural que, como tal, pone en peligro no sólo la identidad religiosa de las mayorías sino su propia cultura.

Hay, sin embargo, otras maneras de entender el fenómeno. Desde la perspectiva de David Martin en **Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America (1990)**, por ejemplo, el protestantismo en nuestro continente no es simplemente el resultado de un imperialismo cultural con sede en Estados Unidos, como pretenden sus detractores, sino “un entusiasta protestantismo autónomo enraizado en las esperanzas de pobres latinoamericanos” (p.3). Esto no significa, por cierto que no exista relación alguna entre la exposición protestante y la cultura anglosajona: la relación existe, pero no en términos de un “imperialismo cultural” sino en los más sutiles que el autor analiza en la primera de las cinco partes de su libro, intitulada “Genealogías históricas y telón de fondo teórico”. La expansión protestante, según él, tiene que interpretarse en el contexto del conflicto entre los ideales pacíficos del desarrollo personal y cultural, promovidos por ciertos tipos de protestantismo, y los ideales autoritarios propios del catolicismo ibérico. Tal conflicto parece estar resolviéndose a favor de los ideales pacíficos (y consecuentemente a favor del protestantismo) debido al rompimiento de la unidad de la iglesia y el Estado y entre la religión y la identidad personal, que caracteriza la sociedad latinoamericana hoy. En el siglo XVIII, en Inglaterra, el metodismo se abrió espacio y se construyó en una poderosa contracultura en una sociedad en que la Iglesia Anglicana era parte del **establishment**; posteriormente, en Estados Unidos, se convirtió en un factor decisivo en la conformación cultural de las colonias puritanas, en las cuales imprimió definitivamente su énfasis en la libertad individual y la responsabilidad personal, con la cual se consolidó la separación entre el Estado y la Iglesia. Lo que hoy tenemos en el pentecostalismo –dice Martin– es una reedición latinoamericana del metodismo angloamericano que, como su antecesor, puede interpretarse como un anticipo de libertad que inicialmente se realiza en la esfera religiosa pero que tiene la posibilidad de extenderse a toda la sociedad. El sistema autoritario y monopolizador dominado por la Iglesia Católica Romana está desintegrándose; en los espacios de libertad que resultan del rompimiento del viejo sistema socio-religioso y cultural crece el protestantismo, atrayendo a millones de personas en busca de formas religiosas más participativas y menos dominadas por el poder jerárquico.

Los menos que puede decirse a favor de la tesis de Martin es que destaca correctamente los efectos negativos del autoritarismo católico-romano en este momento de la historia de nuestros pueblos. Un ejemplo actual de tales efectos es la reciente renuncia de Leonardo Boff al sacerdocio, cansado del hostigamiento por parte del Vaticano a que se ha visto sujeto por un anhelo de libertad. Si algo es claro es que la iglesia de la nueva cristiandad –la iglesia que depende del apoyo del Estado para mantener su influencia pastoral y eclesial en la sociedad– está en crisis, y que para muchos latinoamericanos la crisis se resuelve por la transferencia a iglesias más participativas, iglesias donde se valora la experiencia personal y el compromiso individual.

El fantástico crecimiento numérico de las iglesias evangélicas, sin embargo, encierra ciertos peligros. Uno de ellos, tal vez el más obvio, es la superficialidad: las megaiglesias que hoy en muchas ciudades de América Latina están convirtiendo las salas de cine en templos corren el riesgo de institucionalizar una religiosidad popular protestante que tiene muy poco que ver con la fe evangélica de la cual da testimonio el Nuevo Testamento.

En relación directa con nuestro tema, David Stoll se pregunta si las gigantescas iglesias pentecostales del Brasil y el Cono Sur (especialmente en Chile) podrían constituirse en “*la base de una reforma social*”, a lo cual responde: “la respuesta más segura y más probable es no” (1990:315). Luego añade:

En vista del quietismo de los evangélicos, se puede argumentar que pesan menos que los que sus números sugieren, Robinson Cavalcanti ha escrito sarcásticamente: “La falta de pertinencia del protestantismo llegó a tal punto que si el rapto ocurriera hoy, la sociedad brasileña demoraría una semana para notar que los creyentes ya no están allí” (Ibíd.).

Hacia el final de su obra reformula la pregunta: “¿Es posible que el énfasis dualista, maniqueo, en la pureza, en la distinción radical entre el mundo pecaminoso y el bendito ‘mas allá’, se convierte en una fuerza política generadora?” (p. 330). En respuesta, propone tres posibilidades:

1. Una confrontación directa con el Estado basada en un cambio: de un énfasis en la redención a un énfasis en la transformación.
2. Un **establishment** evangélico con una base en la clase media, que logre imprimir sus normas en la vida nacional, lo cual resulte en una sociedad más abierta y participativa sin echar por tierra la vieja estructura de poder.

3. Que los evangélicos pierdan la oportunidad de constituirse en una verdadera fuerza de cambio social.

De las tres posibilidades, Stoll considera esta última como la más probable en vista del amargo sectarismo de tantos evangélicos, su evasión de una agenda política, y el aislamiento de los reformadores dentro de la reforma (p. 331).

Si algo es claro sobre la base del análisis de este autor es que el protestantismo actual, en el Cono Sur como en el resto de América Latina, está en una encrucijada en lo que atañe a su participación en el proceso histórico. Ahora que cuenta con el peso político y social que le dan los números, le es imposible evadir la pregunta respecto a cuál es el camino que debe tomar para ser fiel al Evangelio en su situación histórica concreta. En palabras de la Declaración de Quito surgida del reciente III Congreso Latinoamericano de Evangelización:

América Latina, en el momento actual, se puede caracterizar como un continente en crisis... Profundas divisiones sociales y raciales, en el campo y la ciudad, colocan a millones de hombres, mujeres, jóvenes y niños en condiciones de extrema pobreza, negándoles empleo, alimentación adecuada, vivienda, salud y educación, que hagan posible una vida humana digna.

La democracia puramente formal, la corrupción de las instituciones del Estado y las inadecuadas medidas económicas neoliberales muestran que el poder no está al servicio de toda la sociedad, especialmente de las mayorías empobrecidas. Los problemas de corrupción, deuda externa, narcotráfico, terrorismo, degradación moral en los distintos órdenes y desintegración de la familia también laceran a nuestros pueblos.

Ante la situación, nuestra conciencia cristiana no puede cerrar los ojos. El evangelio del Reino de Dios nos exhorta a la práctica de la justicia, consecuencia intrínseca del perdón y la reconciliación en Jesucristo. Nuestra fidelidad al llamado al evangelio demanda que asumamos la responsabilidad cristiana en las situaciones conflictivas de nuestro continente.

La proclamación de todo el evangelio nos compromete con un trabajo creativo para desarrollar más y mejores medios de participación en la sociedad. La certeza del triunfo final de Jesucristo garantizada por su resurrección nos anima a hacer aportes constructivos, aunque no resulten definitivos. Nuestro compromiso con Jesucristo como el único mediador de la paz de Dios fundamenta la convicción de su obra redentora es pertinente a todo conflicto y sufrimiento humano.

Bibliografía:

- Amestoy, Norman Rubén. Mentalidades misioneras protestantes, 500 años de cristianismo en Argentina. CEHILA / Centro Nueva Tierra, Buenos Aires. 1992a; Católicos, liberales y protestantes frente a la cultura (1850-1910), el caso argentino, ponencia que será publicada próximamente en el Boletín Teológico de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires. (1992b).
- Bastián, Jean Pierre. Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México. 1872-1911. México : Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, 1989.
- Báez-Camargo, Gonzalo. Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica. México : Casa Unida de Publicaciones, 1960.
- Canclini, Santiago. Los evangélicos en el tiempo de Perón. Buenos Aires : Mundo Hispano, 1972.
- Dussel, Enrique. "Tensiones en el espacio religioso: masones, liberales y protestantes en la obra de Mariano Soler (1884-1902)". En: Protestantes, liberales y francomasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX. Buenos Aires : La Aurora, 1969.
- Monti, Daniel P. Presencia del protestantismo en el Río de La Plata durante el siglo XIX. Buenos Aires : La Aurora, 1969.
- Padilla, René C., compilador. De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina. Buenos Aires : Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991.

Read, William R., Monterroso, Victor M. y Johnson, Harmon A. Latin American Church Growth. Grand Rapids : Eerdmans, 1969. Hay traducción castellana: Avance evangélico en la América Latina. El Paso : Casa Bautista de Publicaciones, 1970.

Stoll, David. Is Latin America Turning Protestant? The politics of Evangelical Growth. Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1990.

Villapando, Waldo Luis, editor. Las Iglesias del trasplante: protestantismo de inmigración. Buenos Aires : Centro de Estudios Cristianos, 1970.

Reacciones y propuestas a la ponencia del Dr. René Padilla

Se afirma que la Educación Teológica necesita ser reformulada, no tanto en el aspecto cognoscitivo, sino en el práctico. La realidad demanda la formación de agentes que anuncien un evangelio completo e integral.

Esta demanda está convergiendo a una nueva teología más encarnada y real, la que a su vez, exige nuevos teólogos, que su formación no sea sólo la de la “biblioteca” sino en una práctica visible.

Debemos procurar que la Educación Teológica en nuestras instituciones se oriente a:

1. Rescatar nuestra identidad protestante y evangélica latinoamericana.
2. Preparar a nuestros líderes de modo tal que puedan guiar al pueblo de Dios a una presencia relevante en la sociedad, con una clara conciencia de la necesidad que ésta tiene de un cambio.
3. Formar a los líderes sólidamente en Biblia y teología, y en todas aquellas ciencias que les permitan obtener las herramientas para un profundo conocimiento de sociedad, a la que por lo menos, pastorean en parte.
4. Proponer la necesidad de una nueva hermenéutica, con un oído puesto en Dios y el otro en el pueblo.
5. Definir un perfil de teólogo pertinente con nuestra región, estudiando los cambios curriculares y su consiguiente aplicación.

Se observan seis peligros:

1. El de olvidar el impacto que el mismo evangelio produce cuando es expresado en su dimensión integral. Este aspecto está todavía presente en ciertas comunidades donde existe una obra social silenciosa y a veces desconocida.
2. En que el desafío social multiplique las ocasiones de mayor sectarismo, competencia de programas sociales, proliferación de proyectos institucionales.
3. El que las instituciones teológicas no reflejen ni en sus metodologías ni en su currículum, aspectos sociales además de los académicos.
4. El que se de el dualismo entre educación formal e informal.
5. El de confundir la oportunidad con el poder, y olvidar la dimensión del servicio real.
6. El que en lugar de “ser participativos”, los evangélicos se vayan inclinando a modelos de autoritarismo.

UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LOS 500 AÑOS

Dr. José Ignacio García Hamilton

Introducción

El punto principal de mi libro “Los orígenes de nuestra cultura autoritaria e improductiva” ha sido el encontrar una explicación para las causas del sub-desarrollo en América Latina.

En el caso particular de mi país (Argentina) la situación es bastante peculiar, desde el comienzo de este siglo, la nación ha tenido cierta clase de democracia y en el área económica estábamos dentro de los diez países líderes del mundo en términos de ingresos por cápita. El crecimiento del PBI por cápita estaba cerca del francés y tres veces más alto que el italiano.

En estos días, estamos en el octogésimo cuarto lugar en términos económicos. Además, hemos pasado por varias dictaduras en los últimos sesenta años. La última de ellas con el record de nueve mil personas desaparecidas, esto quiere decir que de la noche a la mañana hubieron personas que nunca más fueron vistas ni oídas. Hubo un gran número de hombres y mujeres torturadas y algunas de esas mujeres estaban embarazadas.

¿Qué ha llevado a la Argentina a su decadencia?

Yo pensé que la respuesta podría ser encontrada necesariamente en nuestra historia. Como los individuos debemos mirar hacia adentro, hacia nuestra niñez para encontrar el origen de nuestro carácter y problemas, así deberían hacerlo las sociedades, profundizando en su niñez y cómo fue en realidad.

Las encomiendas

Como punto de partida yo reflexioné sobre las “Encomiendas”, una institución que gobernaba la relación entre los españoles y los indios. La Corona, como todos sabemos, concedía un grupo de indios al conquistador español, quien debía proveerles de educación religiosa; a cambio de trabajo que los indios debían hacer para beneficio de su conquistador.

La mayoría de los trabajos hechos sobre este tema señalan que el objetivo principal de las “Encomiendas” era evangelizar a los indios. Pero, profundizando sobre este tema, el nacimiento de las “Encomiendas” es encontrado en la rebelión de Francisco Roldán durante el tercer viaje de Cristóbal Colón. La única intención de Roldán era dar indios a sus hombres y mantenerlos para sí. Roldán compartió el punto de vista de Pizarro que como él mismo expresara en Perú, él no había llegado a evangelizar a los indios pero sí para tomar su oro.

Esto significa que las “Encomiendas” en sus orígenes no eran para evangelizar a los indios. Las “Encomiendas” estaban establecidas por los españoles para obtener beneficio económico, con un sistema laboral parecido a la esclavitud. Cuando la Corona se dio cuenta que no había camino para parar este mal trato, finalmente impuso a los Encomendados la obligación de cristianizar a los indios.

La evangelización

Pero ¿fue finalmente la evangelización ejecutada? Si tomamos en cuenta los barbarismos, las dictaduras y los desaparecidos de las últimas décadas es difícil aceptar que una religión de amor y tolerancia realmente prevalezca entre nosotros. “La gente aprende lo que vive”.

¿Pudieron los indios comprender la religión cristiana basada en el amor y la igualdad predicada por los colonizadores quienes eran violentos y crueles? ¿Pudieron internalizar la idea de paz y tolerancia cuando los españoles no eran pacíficos ni siquiera entre ellos mismos?

El episodio del comandante Hatuey es muy relevante. Él había huido de la isla española y fue capturado en Cuba como un rebelde y sentenciado a muerte en un poste (estaqueado). Él ya estaba ajustado a sus estacas cuando un sacerdote franciscano le leía y le señalaba que si él aceptaba esos principios, iría al cielo donde

encontraría la gloria y el descanso eternal. ¿Hay cristianos en el cielo? Preguntó el comandante, cuando el sacerdote declaró que los buenos cristianos iban allí. Huatey exclamó: ¡Yo no quiero ir donde gente tan cruel!

A pesar de las intenciones de la Corona, las cuales declaraban que los indios eran hombres libres y debían ser tratados bien, desatendía el trabajo de frailes, quienes como el Padre Las Casas tenía buenas intenciones. La violencia prevalecía en América hispana.

Juan B. Terán, un nombrado historiador argentino menciona la “tropicalización de los españoles”, quienes cometían el pecado de robo, crueldad, codicia del espíritu de destrucción, las cuales eran extremadamente comunes en ese tiempo.

Hernán Cortéz solía cortar las manos de quienes se creía que eran espías en México, Iuazo, el juez, cortó las orejas de los indios de Santo Domingo y Francisco de Mendoza entró en Tucumán, camino a Cuzco, tenía algunos pellejos de indios prisioneros.

Había violencia entre los españoles también. “Hay más enemistad entre Pizarro y Almagro (en Perú), que entre musulmanes y cristianos”, comenta un documento de la época. Cuando ellos no peleaban con los nativos, exponían al público noticias de los habitantes de otras regiones de España, además revivían viejas rivalidades provinciales. En Potosí, Basques peleaba contra los Extremos y más tarde peleaba contra los Castellanos, en duelo a pie o a caballo, los cuales a menudo terminaban ensangrentados.

La violencia no era solo vista durante la conquista y en la atmósfera general sino también era una tarea en la conversación religiosa. Hernán Cortéz destruyó los templos aztecas y el obispo Landa, de Yucatán, corroboró el hecho que, en tiempo de paz, sacerdotes aplicaban severos castigos corporales a los nativos que realizaban prácticas paganas. Fue el mismo criterio que de la Inquisición usó en España hacia los judíos convertidos que retomaban sus prácticas judías.

La gran cantidad de indios para ser convertidos también afectó la evangelización. De acuerdo con Toribio de Motolinia, algunos sacerdotes bautizaron a cien mil indios durante su estadía en México. El obispo Juan de Zumarraga puntualiza que los franciscanos bautizaron más de un millón de indios entre 1524 y 1531. Pedro de Basile se refiere a un día en 1529 cuando catorce mil indios fueron bautizados. Debido a la enorme tarea, la inserción de los indios a la Santa Iglesia debió ser llevada a cabo sin la preparación apropiada.

El hecho que los colonizadores no tenían familia incrementó la falta de eficiencia en el proceso de evangelización. Los españoles viajaron sin mujeres, consecuentemente ellos se mezclaron con las indias mujeres, las cuales dieron a luz muchos niños. Si esos niños eran el resultado del matrimonio o un tipo de relación, su educación quedaba en manos de las mujeres.

“Tan pronto como ellos nacían, eran entregados a una india sucia o mujer negra, quien era también una borracha y una embustera para que los criara. Acerca de las costumbres de la descendencia de los indios y españoles, llamados ‘mestizos’, no hay necesidad de perder tiempo” dijo Fray Reynaldo de Lizarraga, refiriéndose a Perú en el siglo XVI.

El lenguaje de Lizarraga era verdaderamente racista, pero este punto queda sin validez, pues bajo condiciones familiares era imposible educar buenos cristianos. Las madres indias estaban relacionadas con los españoles a través del sexo o el casamiento, mientras que los indios estaban atados a los españoles a través de un sistema de semi-esclavitud de Encomienda. Cuando los españoles maltrataban a algún indio, no tenían en cuenta que estaban humillando al medio abuelo o tío de su hijo. Las mujeres indias vivían las lecciones de misericordia y redención que esta atmósfera les abastecía, y de ese mismo modo ellas se lo transmitían a sus hijos mestizos.

El hecho es que la religión que alcanzó América, manipulada por el Estado, y que también era obligatoria, contribuyó largamente a disminuir la autenticidad de la evangelización. El famoso derecho del patronato había surgido en las tierras que la Corona iba incorporando a la cristiandad. Cuando Granada fue conquistada por los musulmanes, Fernando e Isabel clamaron el derecho a elegir los obispos ya que fueron ellos quienes habían entregado ese territorio al orbe cristiano. Esto era importante ya que los obispos recolectaban los diezmos, los cuales eran como un impuesto equivalente al diez por ciento de las cosechas, destinadas a soportar el culto.

Hasta aquel momento, los obispos eran elegidos por un grupo selecto de amigos del Papa en Roma, quienes seguían viviendo en Italia y quienes ni siquiera conocían o visitaban sus diócesis. Cuando Colón descubrió América, el rey y la reina demandaron el derecho de patronato en nuestro continente y el Papa Julio II garantizó ese derecho en 1508 a través de un escrito papal (bula) llamado “Universales Ecclesial”.

Cuando el último rey musulmán de Granada, Boabdil el Chico, abandonó la ciudad llorando, en enero de 1492, no advirtió que dejó en la península y en la América española, lo cual habría de descubrirse más tarde, una de las características más importantes de la cultura musulmana: la unificación entre la iglesia y el Estado, el concepto de la religión obligatoria y estatal.

El hecho de que hubiera una sola religión oficial y obligatoria, atentó contra la profundización de la verdadera evangelización de los indios, pues usualmente lo obligatorio tiende a ser formal y lo que es obligatorio tiende a ser tomado en forma superficial, especialmente cuando tratamos con algo privado o íntimo como lo es el sentimiento de divinidad.

Un decreto establecido por la corona decía que cada cristiano, cuando estaba en peligro o cerca de la muerte, debía confesar y tomar la comunión o mitad de sus propiedades eran confiscadas. Nosotros suponemos la situación de los herederos que habían tratado de demostrar que el causante había cumplido piadosamente con las formas anteriormente mencionadas. Más que ser un verdadero cristiano, se debían cuidar las formas.

No es sorprendente ver que la cristianización ha sido más profunda desde la libertad de culto, la cual fue introducida después de la independencia de España, que durante los tres siglos de sistema colonial.

Juan Terán diría que la conversación al cristianismo no es un hecho consumado durante la conquista, sino un proceso aún inconcluso de formación de una completad moral colectiva y de una espontaneidad inconsciente, mas allá de la adhesión a ritos externos o mimetismos vacíos.

Durante el conflicto de las Malvinas, el cual costó muchas vidas argentinas y británicas, pude ver televisión la ceremonia donde el Papa Juan Pablo II le diera la comunión al general Galtieri, quien era el responsable del conflicto. A la luz de esta paradoja, ¿podemos estar seguros de nuestros sentimientos y creencias cristianas?

El absolutismo

Aunque la colonización no completó su proceso de evangelización, ésta dejó muchos trazos en la sociedad latinoamericana. La primera de estas características fue el absolutismo. En 1492, cuando Colón descubrió América, el rey español y la reina estaban tratando de consolidar su poder en contra de la nobleza feudal.

América, entonces era un lugar ideal para que la monarquía española impusiera su poder absoluto sin limitaciones. En este continente podrían ejercitar su prerrogativa económica sin cortes, sin privilegios locales o feudales que se opusieran a sus designios.

Desde su punto de vista, la existencia de la población india no era obstáculo para su poder absoluto. En el siglo XVI, los dueños de las "Encomiendas" ofrecieron al rey español Felipe II, una gran suma de dinero para conseguir la concesión de los derechos perpetuos a los indios. Pero ni siquiera la codicia de Felipe pudo contra el feudalismo. El rehusó la propuesta para que los "Encomenderos" no perdieran la lealtad a la Corona.

Los monarcas de Castilla eran considerados los propietarios de América en sentido económico y político. Clarence Harding dijo que el rey no sólo ejercía los derechos de soberano en estas tierras, sino que también los derechos de propiedad. El rey representaba el poder absoluto y era la cabeza en América. Cada posición económica, política, religiosa o de privilegio, dependía de él.

La debilidad de las instituciones legales representativas era también muy importante para consolidar el absolutismo. Las colonias latinoamericanas nunca tenían sus propios gobiernos o asambleas democráticas locales. Los "Cabildos" habían sido democratizados en los antiguos reinos españoles, pero para el tiempo que América fue descubierta, ellos habían sido enteramente dominados por la Corona.

En América los "Cabildos" se convirtieron en instituciones aristocráticas porque los miembros elegían a sus propios sucesores; ya que la Corona vendía las situaciones políticas. Todos estos factores contribuían a desacreditar a las instituciones representativas.

A pesar de esta larga y corrupta burocracia en América, había una importante limitación en la práctica, con respecto al absolutismo impuesto por España. Los oficiales burocráticos en el Nuevo Continente cometían todo tipo de abusos que disgregaban la atmósfera de estas tierras, tomando ventaja de la gran distancia de España. Además, los Borbones establecieron un sistema administrativo de reformas para reconcentrar el poder y terminar con los abusos.

El absolutismo era una característica de la América hispana, tanto que Alejo Carpentier y Gabriel García Márquez han descrito frecuentemente en sus novelas las típicas y pintorescas dictaduras

latinoamericanas. Pero ninguno de estos escritores las describían tan sinceramente como el dictador boliviano Mariano Melgarejo, quien cuando le preguntaban por su programa de gobierno, contestaba con socarrona fruición: “dejadme gozar”.

El estatismo

Otro rasgo dejado por los conquistadores en América Latina, íntimamente ligado al absolutismo, era el estatismo. Estatismo significa la permanente intervención en la vida y actividades de los habitantes por parte del Estado.

Mientras que el absolutismo fue usado como una manera de consolidar la unidad española y crear un Estado nacional y moderno, el estatismo fue el instrumento por el cual España trató de sacar provecho de los recursos naturales y económicos de las colonias de América Latina. Primero debemos considerar que nadie podía colonizar o conquistar sin explícito y previo permiso de la Corona. La colonización inglesa en Norteamérica fue justamente lo opuesto.

En España, Colón comenzó su viaje después de ocho años de peleas para conseguir soporte financiero de los monarcas. Finalmente lo consiguió en abril de 1492, cuando las famosas Capitulaciones con la Corona fueron firmadas. Como resultado de este convenio, Colón fue sólo un representante de la Corona, con el título condicional de Almirante Virrey y Gobernador de los territorios que eventualmente descubriera.

La concesión de las “Encomiendas” eran siempre dadas por la Corona como la más importante expresión del Estado para distribuir privilegios. La mano de obra barata provista por los indios fue el factor más importante para generar riquezas en América. Como los indios eran distribuidos por el rey y sus oficiales, era muy importante tener una buena relación con ellos. Todos los españoles en América querían tener indios bajo su poder. Una carta, escrita para el rey por el virrey de Perú en 1597 puntualizaba que “los hombres españoles no venían a América para trabajar sino para tomar ventaja del trabajo de los indios y sus tierras”.

La Corona ordenó que ninguna “Encomienda” debía tener más de trescientos indios. De esta manera, los monarcas intentaban hacer una distribución del trabajo de los indios y asegurarse que ellos serían evangelizados y protegidos. Pero esta regla no fue respetada y los conquistadores siguieron la tendencia general de concentrar riqueza en pocas manos. Ellos usualmente le pedían a los parientes y amigos que vivían en España, que registraran las “Encomiendas” para ellos.

Este fue el caso de Rodrigo Contreras quien tenía una “Encomienda” de treinta mil indios, casi la tercera parte de todos los indios en el área de Nicaragua. El puede ser comparado con un dictador nicaragüense del siglo XX Somoza, quien controló casi todas las industrias en aquel devastado país.

La propiedad de las tierras era también uno de los factores más importantes de riqueza y prestigio. Los monarcas de Castilla eran los propietarios de las tierras americanas, las cuales habían sido donadas a ellos por el Papa y conquistadas por sus representantes. Como consecuencia de ese derecho, la Corona monopolizó la distribución de tierras y ningún individuo tenía acceso a ellas sin concesión real.

Las tierras que habían sido ocupadas sin título, podían también adquirirse legalmente mediante el pago de una suma de dinero a la Corona, en concepto de “composición”. En los primeros años estas concesiones de tierras eran libres, pero en el siglo XVI, Felipe II comenzó a venderlas para financiar sus guerras. Ambos sistemas coexisten hasta el final del periodo colonial. Pero el punto importante es que si la Corona distribuía las tierras libremente o las vendía para obtener dinero, en ambas oportunidades los individuos necesitaban el consentimiento de los monarcas o de sus representantes para adquirirlas.

Las minas de oro eran otro factor económico muy importante. En España, eran monopolizadas por el Estado. Las “Ordenes reales de Birbiesca”, en 1387 determinaba que cualquier individuo podía quitar metales en tierras privadas o públicas, pero las dos terceras partes de las riquezas obtenidas debían ser para la Corona. De acuerdo con esta ley, se sostenía que todas las minas pertenecían a la Corona, no importaba quien fuera el propietario de las tierras superficiales.

En 1563, Felipe II estableció nuevos porcentajes de contribución. Ellos arreglaron de una mitad a un octavo de las riquezas producidas por las minas. Aparte de las contribuciones, cada individuo debía registrar las minas, trabajar sobre ellas y probarlas, si querían preservar sus derechos de explotación.

Este sistema de contribuciones y obligaciones es una clara prueba de la intervención del Estado en esta área, aunque el soporte financiero era a menudo provisto por fundaciones privadas. Las famosas “Ordenanzas de

Toledo” sancionadas por el Virrey de Toledo en 1574 para Perú, reafirmaba la absoluta propiedad de los monarcas en los metales encontrados en sus colonias. Esto fue transportado hasta el siglo XX.

En 1907, cuando un campo petrolero fue descubierto en Comodoro Rivadavia, Argentina; el gobierno declaró que era un área reservada. Después, una ley sancionada por el Congreso estableció la propiedad del Estado sobre cualquier hidrocarburo o combustible encontrados bajo tierra.

Como todos sabemos, el comercio entre España y sus colonias latinoamericanas eran también monopolizado por el Estado. La “Casa de Contratación” establecida en Sevilla en 1503 era una institución tomada por el Estado español para controlar y regular el comercio en América. Esta institución autorizaba e inspeccionaba todos los barcos, mercaderías, tripulación, pasajeros, equipajes y bienes que entraban y salían de América.

Los únicos puertos españoles que estaban permitidos para comercializar con las colonias eran Cádiz y Sevilla, ellos sólo podían mandar sus mercaderías a unos cuantos puertos autorizados en América. Como se puede ver, el comercio legal estaba en manos del Estado.

La Corona también monopolizaba otras actividades como la manufacturación y comercio del mercurio, sal, pimienta, tabaco, pólvora, naipes y riñas de gallo. Algunas veces, hacían concesiones de estas actividades a individuos privados. Hasta los cabildos o asambleas locales, concedían el derecho de comercializar estos productos para obtener dinero para el tesoro público. El comercio interior estaba también regulado por el Estado. Los propietarios de los bares no podían transferir vino de un tonel a otro sin autorización.

Los empresarios argentinos, en estos días, todavía prestan más atención a las concesiones del gobierno que a la evolución de los precios en el mercado. Ellos, tal vez, sean considerados sucesores de los comerciantes de la colonia, quienes debían obtener favores de las autoridades para vender cartas o pimientos.

En los tiempos coloniales, no sólo el Estado intervenía en el área económica sino también en las relaciones privadas de los ciudadanos. El adulterio de una monja o la ruptura de un casamiento de un ciudadano originaban pilas de formalismos y legajos. Por lo tanto, no es sorprendente que la gente argentina haya desarrollado una suerte de complejo de Edipo hacia el Estado, cualquier cosa puede ser esperada del Gran Padre.

El incumplimiento de la ley

Otra característica de la historia latinoamericana ha sido el permanente divorcio entre la ley y la práctica social. En la Península Hispánica, la situación era diferente, porque la ley local describía las costumbres practicadas por la población por décadas y siglos. Este no era el caso de América. La Corona no cumplía con las Capitulaciones firmadas por Colón, como anticipo del incumplimiento de la ley en nuestro continente.

Las órdenes Reales que imponían el buen trato y libertad de los indios era otra instancia del divorcio entre la ley y la realidad. Mientras la Corona sancionaba leyes protegiendo a los indios y declaraba que ellos eran libres, ellos eran realmente sometidos a esclavitud en América. Clarence Harding decía: “eran esclavos en todo menos en el nombre”. Ellos eran llamados hombres libres pero su libertad y dignidad estaba solo en los papeles. Ellos todavía en la actualidad están sujetos a discriminación.

Otro divorcio entre la ley y la realidad fue la creación, por parte de las autoridades fue la creación, por parte de las autoridades españolas, del “Requerimiento”. Este era un texto que los capitanes españolas debían leerles a los indios antes de hacerles la guerra. El documento reglamentaba la autoridad de la Corona en territorio americano y obligaba a los indios a tener obediencia. Por supuesto, los indios no podían entender el espíritu ni el contenido de los documentos, ya que éstos estaban escritos en español y distaban de la cultura india.

La Corona también proveía una manera legal para el incumplimiento de la ley. Esta le concedía a los virreyes la facultad de suspender la permanencia de la ley cuando ellos consideraban que su existencia sería inconveniente y peligrosa o traería problemas. En este caso, ellos debían escribir un memorándum explicando las razones por la decisión y enviar la ley de regreso a España para reconsiderarla. En las indias alcanzo dimensiones colosales el antiguo aforismo español resumido en la frase “se acata pero no se cumple”.

La también llamada “disimulación” era otra institución española. La ley establecía que las “Encomiendas” debían ser concedidas con un máximo de dos veces en la vida, el propietario original y sus herederos. De hecho, los herederos lejanos continuaban con las “encomiendas” de sus antecesores y los virreyes disimulaban dicha falta. Curiosamente y bajo ciertas circunstancias la corona autorizaba a los virreyes a disimular la extensión concedida a un tercero, y más tarde a un cuarto o quinto.

Por lo tanto, no es sorprendente que siglos más tarde durante el régimen militar en la Argentina, en 1976, el Ministro de Justicia disimulaba la existencia de prisioneros secretos en el país. Tomando en cuenta esta permanente contradicción entre la ley y la realidad, es posible entender por qué cada copamiento militar en la Argentina fue llevado a cabo, “para preservación de la Constitución”, en la opinión de sus líderes.

De esta manera, el dictador boliviano Mariano Melgarejo, quien llegó al poder por un golpe de estado, haya tenido actitudes más sinceras. En 1861 impuso una nueva Constitución y cuando juraba por ella, guiñaba un ojo y hacía gesto de metérsela en el bolsillo con la mano.

Militarismo

A pesar de la mayoría de los autores pensaban que el militarismo dominaba Latinoamérica después de la independencia de España, este fenómeno ha sido anticipado por diferentes golpes a la sociedad colonial. Esta sociedad era jerárquica, estratégica y establecía una jurisdicción militar. Por jurisdicción militar quiero decir que los militares, quienes cometían crímenes comunes, eran juzgados por sus iguales y no por jueces ordinarios. Ellos compartían el privilegio de jurisdicción especial con la Iglesia.

Otro factor ha contribuido a la consolidación del militarismo es que la guerra y la religión han estado íntimamente ligadas a Latinoamérica desde el comienzo de su historia. Lo mismo sucedió con los árabes; la guerra y la religión estaban conectadas en la creencia musulmana.

El Korán dice: “Cuando Mohammed se dio cuenta que él estaba inspirado en Allah y que el tenía una misión profética, les pidió a sus vecinos que lo siguieran. El único que estaba de acuerdo era su primo. Alí quien decía: Oh profeta, yo te seguiré, yo quitaré los ojos de tus enemigos, les romperé sus dientes y romperé sus pechos.” Fueron las fuerzas militares que expandieron el Islamismo y de esta manera entró en España en el siglo VII.

Los españoles comenzaron a recuperar sus tierras de norte a sur, y durante ocho siglos de pelea contra los árabes, contaron con la ayuda de Dios del mismo modo que los árabes contaron con la ayuda de Allah, anteriormente.

La conquista de América también tuvo un espíritu misionero, antes de la pelea en contra de los indios, los españoles gritaban: “Santiago y a ellos”, apelando al apóstol. También hubo un sentimiento religioso detrás de la guerra de la independencia en América Latina. En Argentina, cuando el general Belgrano ganó la batalla de Tucumán en contra de los españoles, nombró a la Virgen María generala del ejército. Por lo menos en esta batalla, ella había sido más efectiva que el apóstol Santiago, quien era el patrono de los españoles.

Por las últimas décadas, grupos guerrilleros han estado peleando para el socialismo en América Latina con pasión religiosa. Ellos mataron militares, empresarios y chicos, como si estuvieran peleando en una Cruzada. En Argentina, las Fuerzas Armadas tomaron el poder en un copamiento militar para pelear en contra de los grupos izquierdistas. Con total desprecio por los derechos civiles, los militares pelearon una especie de guerra sagrada en contra de los grupos guerrilleros. Ellos llenaron el país con prisiones clandestinas, donde torturaban gente en un éxtasis religioso.

Cuando el escritor argentino Ernesto Sábato dijo que la represión había sido ejercida con maldad, él materializó la idea de que ambos grupos peleaban casi con pasión religiosa. Peleaban para exterminarse entre ellos, con la convicción de que ellos eran los únicos dueños de la verdad.

La conciencia estratificada, la identificación entre guerra y religión y el rol mesiánico asumido por los militares causó consecutivamente copamientos militares y horribles violaciones de los derechos humanos tales como la tortura de mujeres embarazadas por el uso de shocks eléctricos.

Religión y democracia

Durante tres siglos de régimen colonial, la admisión de moros, judíos y herederos de los indios eran prohibidos. ¿Podemos dibujar una línea conectando al catolicismo de América Latina y la carencia de una democracia sólida? ¿Están los protestantes mejor preparados para un estilo de vida republicano?

A pesar de que el factor religioso no fue probablemente determinante, en mi opinión es una variante considerable cuando estudiamos las diferencias entre los procesos políticos de América Latina y Norte América.

Yo entiendo que la doctrina pastoral, universal creada por Lutero, permitió el desarrollo de un individuo quien expresándose independientemente en un área religiosa pudo pronto internalizar tres importantes puntos para vivir en democracia: libertad, responsabilidad y tolerancia. Nosotros, católicos latinoamericanos, seguramente tenemos el espíritu de libertad, pero no estamos seguros de tener el espíritu de responsabilidad y tolerancia.

El protestantismo liberó a los cristianos de cualquier protección religiosa. Los individuos comenzaron a buscar la verdad por ellos mismos, en la Palabra de Dios y en la Biblia. Las autoridades externas desaparecieron y los cristianos contaban con sacerdotes, obispos o el Papa para mostrarles la manera de comportarse correctamente.

Como los protestantes crearon sus propias reglas para violarlas debían violar su propia personalidad. En oposición a la conciencia de los protestantes, los católicos tienen un organismo de control, el cual chequea las reglas externas dadas por la Iglesia.

El perdón viene de afuera, esto significa, la absolución de un sacerdote, como un alivio espiritual que los protestantes no pueden obtener. Así que los católicos tienen la chance de evadir responsabilidad y al mismo tiempo colocar la lupa en cualquier lugar. Yo creo que los individuos cumplen, más frecuentemente y más exactamente con las reglas de comportamiento que ellos mismos elaboran, que aquellas impuestas por autoridades externas.

En América Latina, las reglas religiosas eran impuestas por la Iglesia y las leyes eran impuestas por la Corona, además prohibiendo el nacimiento de hábitos de regulación colectiva y su consecuente sentido de responsabilidad.

La democracia requiere autonomía, limitación y responsabilidad, la cual en interacción con una continua práctica, desarrolla tolerancia.

En los ocho siglos de lucha en contra de los moros, el catolicismo español fue impregnado por un fuerte e intolerante espíritu guerrero. No parece casualidad que el mismo año de la Reconquista de Granada, los Reyes Católicos debieron despedir a los judíos de España. En ese mismo año, 1492, Colón descubrió América.

Los judíos en oposición a los moros, habían entrado en España pacíficamente, por lo menos catorce siglos antes. Las campañas antisemitas duraron más de dos siglos y los judíos fueron hechos responsables por pestes y otros absurdos tales como comes chicos católicos en Semana Santa. En Sevilla, una campaña liderada por el Arcediano Ferran Martínez, fue la causa de muchas invasiones y muertes.

Pero en aquellos tiempos, se decía que: "todo era codicia para robar más que devoción religiosa", lo cual me hace recordar lo que sucedió en el último golpe militar en la Argentina, cuando grupos paramilitares iban y secuestraban gente con un espíritu de Cruzada, pero al mismo tiempo ellos robaban los televisores y muebles de aquellos que más tarde eran declarados como "desaparecidos".

La falta de tolerancia en la Argentina ha prevalecido hasta el presente. En 1980 durante el régimen militar el gobierno expulsó a los jóvenes "Testigos de Jehová" de escuelas privadas y estatales por rehusarse a dar honor a la bandera.

Desde 1987 no había ley de divorcio en la Argentina, esto quiere decir que los católicos le negaban la solución a los no católicos.

Y una conciente objeción al servicio militar fue reconocido por primera vez en un veredicto judicial en 1989.

La Constitución Argentina publicada en 1853, establece la libertad del credo, pero ésta también puntualiza que el gobierno debe solventar al catolicismo, el Congreso debe "Cristianizar a los Indios" y el presidente debe ser católico. Este último requerimiento debe ser "muerto y enterrado". Pero el actual presidente Carlos Menem nació musulmán y se convirtió en su juventud al catolicismo.

El nazismo en Alemania

Si nosotros aceptamos que los protestantes tienen desempeño en la democracia. ¿Cómo pudieron los nazistas de Alemania ser tomados en cuenta? Hay dos explicaciones básicas.

La primera es que Alemania no era, de hecho, un país protestante, pero si una mezcla religiosa. Durante la expansión de Hitler, los católicos se convirtieron en mayoría desde Austria y Checoslovaquia que eran ambos

países católicos. Asimismo, Hitler, Himmler y Goebbels eran católicos. Yo no encuentro una explicación satisfactoria desde el momento que no cuenta la razón de porque la mayor parte de los protestantes alemanes podían identificarse entre ellos como nazistas sin abandonar la religión.

La segunda explicación es dada por Erich Fromm en su libro: "El miedo a la libertad". Fromm acepta que el protestantismo ha liberado al hombre de una guía en el área religiosa. Pero agrega, que, mientras los individuos libres se sientan solos, se dan cuenta de su insignificancia y desolación y tienden a escapar de su soledad mediante un mecanismo psicológico. Uno de estos es el autoritarismo, el cual está cercamente ligado a las relaciones sadomasoquistas.

Hay un sádico que humilla, ultraja y sojuzga y como consecuencia parece fuerte y el masoquista quien acepta y parece disfrutar ser humillado, ultrajado y sojuzgado. Es frecuente ver un marido sádico y una esposa masoquista, quien nunca se divorcia ya que se necesitan entre ellos en una enferma y patológica relación por la cual ellos evitan la soledad.

En el nazismo, de acuerdo con Fromm, las masas alemanas se relacionan con sus líderes del mismo modo que una mujer se relaciona con su hombre sádico. Pero como esa relación es ambivalente, las masas nazis también se relacionaban de esa manera con los judíos y otras minorías o grupos desconformes.

A través del catolicismo, el cual tiende a guiar y proteger a los individuos o a través del protestantismo, el cual enfatiza el sentimiento de soledad, los ciudadanos alemanes se permitían ellos mismos a ser tirados dentro de estos eventos autoritarios y de sus genocidios.

Pero la catástrofe final de los nazis fue la demolición del noventa por ciento de las ciudades, lo cual determinó que la gente entendiera que la gran ilusión inicial del autoritarismo usualmente termina en un abismo.

Catolicismo y economía

En "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", Max Weber intentó explicar porqué el protestantismo fue más funcional para el capitalismo que el catolicismo.

Entre los católicos, el cristiano ideal era quien abandonaba el mundo y se recluía él mismo en un monasterio. El trabajo era considerado una actividad infame.

Lutero, por lo contrario, enseñaba que todas las tareas mundanas eran misiones sagradas. Esto quiere decir, que el trabajo duro podía salvar sus almas. Como los protestantes vivían austeramente, la consecuencia de sus esfuerzos era la acumulación de capital, el cual se renovaba para una producción. Además, la nueva doctrina eliminaba todos los prejuicios psicológicos en contra de ganar dinero, y al mismo tiempo estimulaba el hábito del ahorro.

Si observamos documentos históricos del periodo español, observamos que en la realidad presente las ideas de Max Weber parecían ser confirmadas. Después de ocho siglos de esfuerzo para recuperar el territorio de los moros, España adquirió características especiales. En las tierras recientemente recuperadas, las áreas de los límites, o aquellas que todavía estaban rodeadas por territorio árabe, los habitantes preferían multiplicar castillos que plantar o cultivar la tierra. En caso de invasión, emigrar era más fácil con animales, ya que las plantas debían ser dejadas.

Para aquel tiempo, comerciantes y hombres semiagnósticos predominaban en el resto de Europa y en los principados italianos, más que en ningún otro lado. España estaba principalmente dirigida por las autoridades típicas y personajes productivos tales como militares, sacerdotes y consultores legales.

El feudal castellano, un producto de la batalla secular en contra de los musulmanes, desarrolló una actitud peculiar hacia las riquezas y posesiones de la tierra. Lo que quiero decir por posesiones es justamente la idea de poseer, no la de cultivar o hacerla producir. Poseer tierras implicaba que la tierra no necesitaba producir o ser explotada.

En una nota de comienzos de la conquista en Perú, decía que de ocho mil españoles, siete mil no tenía algo específico para hacer, no cultivaban, ni araban, porque decían que el trabajo no era la razón por la cual había llegado a América. De diez mil habitantes que vivían en Buenos Aires en 1744, sólo treinta eran granjeros.

Algunos siglos más tarde, durante mi niñez, familias conservadoras en Argentina creían que sus progresos económicos y sociales estaban ligados a no tener un hombre de negocios, sino a tener un sacerdote o militar en la familia.

La diferencia entre la educación católica y la protestante es obvia, no solo en la actitud hispánica hacia el trabajo, sino también en la falta de austeridad que caracterizó el estilo de vida de nuestros antecesores.

En el siglo XXI, el Padre Cobo declaró que en Lima, hombres de círculos altos y hasta ciudadanos ordinarios usaban equipos de seda, un hábito probablemente común en Nueva Inglaterra. En la Isla Española, el tesorero Gonzalo de Guzmán resumió la situación diciendo que gastar dinero era fácil, nadie estaba interesado en ahorrar.

El mal gasto y la extravagancia no fueron frenadas por la independencia de España. Al comienzo de siglo, los comerciantes del ganado argentino viajaban por Europa llevando sus vacas en el barco para leche fresca, en esa época los miembros jóvenes de las familias ricas dilapidaban sus fortunas en notorias trasnochadas que hicieron que el tango fuera de moda en París. La expresión “padre comerciante, hijo caballero, nieto pordiosero”, acuñada en la época reflejaba la evolución de la sociedad, la cual no había internalizado el significado de trabajo y su valor.

Conclusión

He tratado de mostrar algunos de los elementos que han formado su autoritaria e improductiva cultura, y la forma que algunos de estos mecanismos trabajan. Esta cultura autoritaria ha co-existido con tradiciones de libertad, introducidas durante la independencia y después de ésta, por generaciones que aspiraban al desarrollo económico y democrático.

En las últimas décadas, ciertos rasgos autoritarios y regresivos de nuestra cultura han crecido en Argentina, ganando direcciones progresivas y llevándonos a nuestra corriente decadencia.

¿Debemos resignarnos a este inexorable destino determinado por nuestro cultural pasado? No del todo.

La sociedad es una entidad viva, la cual se modifica constantemente. No hay atavismos culturales que puedan prevenir las transformaciones. Yo creo que cualquier persona en el mundo puede ser democrática y desarrollada, si primero se da cuenta que ha habido autoritarismo y no mucha producción.

Esto es lo que yo he trabajado, en la creencia que el entendimiento es el primer paso hacia el progreso.

Reacciones y propuestas a la ponencia del Dr. José Ignacio García Hamilton

Reconocemos que, si bien como evangélicos no se utilizó la violencia en nuestras formas de evangelización, autocriticamente se debe reconocer que si hubo diversas formas de presión psicológicas, sociales y fundamentalmente culturales. Por lo tanto, se debe profundizar la relación entre fe y cultura.

Asumimos la necesidad de incrementar el estudio de nuestra historia, pues en ella encontramos el estilo de vida y las razones para entender al hombre actual.

Se reafirman distintos elementos:

1. Mentalizar con criterios pluralistas; característica del protestantismo en oposición a la cultura autoritaria; aunque signifique ir “contra la corriente” de esta cultura. Un liderazgo democrático ayudará en este sentido.
2. Permitir que la feligresía pueda formular sus creencias, elaborar o adaptar aspectos de la liturgia, la vida congregacional, etc. a la luz del “sacerdocio de todos los creyentes”.
3. Dar “permiso” para que las iglesias piensen.
4. Reconocer que somos el fruto de una formación legalista, y necesitamos mecanismos que nos liberen del esquema **ley-transgresión-culpa** y hacernos responsables de nuestro propio destino.
5. Rescatar nuestro propio patrimonio evangélico, no en su forma sino en su contenido.
6. Trabajar y aceptar las distintas etnias dentro de la iglesia.
7. Estudiar la inserción de los evangélicos en política, teniendo presente los riesgos de ser manipulados por intereses políticos.

Siguiendo en el pensamiento, y a la luz de los aspectos considerados en la ponencia, reconocemos también que algunos de los mencionados por el ponente están comenzando en el mundo evangélico.

En razón de esto, levantamos los siguientes interrogantes:

1. ¿Cómo revitalizar el mensaje de la Biblia (el evangelio) para que los errores cometidos durante la colonización, no los repitamos?
2. ¿Realmente enseñamos un libre y responsable examen de la Palabra de Dios, o existe también el autoritarismo en el ejercicio de la interpretación?
3. ¿Somos tolerantes con nuestras denominaciones hermanas, o vemos al enemigo en el otro grupo?
4. ¿Predicamos una ética de respeto por el cumplimiento de la ley, para tener la valentía de señalar las leyes injustas y aquellas leyes indiferentes a las injusticias?
5. ¿Hemos perdido la visión de una mayordomía responsable con los recursos naturales?
6. ¿Estamos predicando un pluralismo que significa relativizar todo, o tratamos de presentar un evangelio de transformación que sólo viene de Cristo?
7. ¿Aceptamos a las personas como son y donde están?

Se dejan las siguientes inquietudes:

1. Que enfatizamos el rol de la congregación cristiana en la transformación del mundo. Es la persona la que forma la sociedad. Por lo tanto, es la cosmovisión de la persona (creyente) la que afecta a la sociedad. Esto nos lleva a preguntar:
 - ¿Nuestras iglesias están formando personas diferentes a las que forma la sociedad?
 - ¿Es más fuerte el modelo de la iglesia o el de la sociedad?
2. Es imprescindible propiciar una calidad de creyente digna del evangelio, si queremos ser un pueblo influyente en la sociedad. Puede que en el 2000 seamos una mayoría, pero estaremos expuestos a disminuir las exigencias de la fe.
3. Que los católicos no son los únicos depositarios de los defectos. También existen en las iglesias evangélicas.
4. Que los modelos caudillistas en las iglesias monopolizan y generan autoritarismo. La autoridad surge de entre lo que se dice y práctica.
5. Que hay docentes dictadores, que pretenden “duplicar” en lugar de formar, sin permitir que cada uno llegue a convicciones propias.
6. Que la transformación es un proceso lento y difícil, en contraposición al “facilismo” o “abaratamiento” que se está percibiendo en el mundo evangélico.
7. Que más participación no es llenar cargos. Lo saludable es que cada uno funcione de acuerdo a sus dones.
8. Que se debe hacer énfasis en el discipulado que fue el método del N.T.
9. Que solamente el Espíritu Santo es el unificador.

LA INSERCIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Dr. Humberto Lagos Schuffeneger

1. Una lectura de la realidad desde la perspectiva analítica de la Sociología de la Religión

La relación de pertenencia se integra en diversas vertientes que pueden confluir en un proceso estable institucionalmente porque la iglesia responde a las certezas buscadas por el fiel.

Si tomamos como ejemplo lo que sucede en Chile y creemos que ese modelo se reproduce también a nivel latinoamericano como fenómeno sociológico del mundo evangélico popular, más particularmente del proyecto Pentecostal en Chile, podemos apreciar que su característica central es la atomización. Este es un fenómeno que se repite en Argentina y también en diversos países.

1.1 Las dinámicas del crecimiento numérico

En Chile se expresa en más de 600 iglesias con vida jurídica, es decir, que existen legalmente, que se les ha otorgando un decreto de gobierno que dice: “yo le reconozco”, lo que da una existencia legal. A pesar de que en Chile existe separación entre Iglesia y Estado, dicho decreto no significa respeto a la libertad religiosa, sino que es simplemente tolerancia religiosa; el gobierno simplemente está diciendo: “yo te tolero, pero si me canso de tolerar, le prohíbo y no tengo que expresar ninguna causa para prohibírselo”. Esta es la razón por la cual nosotros en Chile estamos abocados a un cambio del estatuto jurídico de las iglesias evangélicas, y estamos dialogando con el gobierno desde el mismo gobierno para que eso se produzca y se de en plenitud, el derecho a la libertad religiosa establecido constitucionalmente.

Entonces estamos señalando a más de 600 iglesias con vida jurídica, y cuando hablamos de 600, tomamos el modelo de la iglesia metodista chilena que se cuenta como una sola aunque ella tenga 60, 80 o 100 congregaciones a lo largo de todo el país. De esas 600 iglesias, alrededor del 70% pertenecen al mundo Pentecostal.

Hay más de 2500 iglesias que existen de hecho, es decir, que no tienen existencia legal; ya vamos por las 3100 y creo que vamos aproximándonos al número que tienen en Argentina, a pesar de que el número de la población es mayor. Por lo tanto, la incidencia en Chile del fenómeno de atomización de la iglesia es tremendamente importante.

En el universo evangélico protestante, el movimiento pentecostal representa alrededor de un 70% de sus integrantes; y aquí en este mundo atomizado hay un persistente crecimiento numérico seguido de una gran inconsistencia de fidelidad a la iglesia madre.

Doctrinalmente las prácticas sociales de los fieles pentecostales se alimentan sobre todo de lógicas metas sociales, las revelaciones que inciden muchas veces, en una débil adhesión a las institucionalidad eclesial local, la que se resiente fácilmente por vía conflictos internos. La iglesia con un nivel mayor de educación formal en sus fieles, seguido de una fuerte adhesión doctrinal, alejada de una sobredimensión emotiva tiene mayor estabilidad en la pertenencia de sus fieles pero en su rango de crecimiento numérico, son muchos más conservadores.

En nuestra opinión, sin forzar el crecimiento numérico y de calidad de los fieles en las vertientes eclesiales evangélicas, así como la permanencia de ellos en las respectivas organizaciones de fe; tienen que ver con el tipo de discurso emitido, es decir, con la especialización del lenguaje, contenidos y formas que hacen a la comunicación una efectiva forma de relacionarse al interior del grupo y de expresarse hacia el mundo.

Hay que hacer una aclaración, y es que esta dinámica de atomización del mundo evangélico chileno si bien puede apreciarse como negativa en la perspectiva del peso institucional que debieran tener los evangélicos en la sociedad chilena (16 a 20 %), sin embargo es una dinámica de crecimiento. Se podría discutir el fondo doctrinal, la dinámica de la congregación, o la adoración. Se da que un fiel se pelea con su pastor y eso lo interprete como revelación del Señor, y rápidamente forma otra congregación y trata que ésa sea mejor que la iglesia madre. Entonces esta dinámica, es una reproducción constante que se da en toda la geografía nacional y

particularmente en la zona del Carbón de Concepción, Loto, Coronel, y sectores de Santiago; comunas donde el 35% y 40% son evangélicos.

Entonces el tema no es que sólo nosotros observamos sociológicamente esto, sino que también lo estamos observando en Chile, en Perú, en Argentina, los partidos políticos miran a las iglesias como potenciales emisores de votos para determinadas situaciones del orden político. Se produce también la tentación política dentro de nuestras propias iglesias; tentación política que si bien podría tener grado de legitimidad, se asume de manera poco ilustrada, con poco conocimiento, demasiado fundado en revelaciones que no se relacionan con la verdad, y se demuestra con el paso del tiempo y puestos a prueba en los procesos electorarios que fueron enfoques mal asumidos. Diversos son los temas influyentes en el crecimiento de la iglesia local, de la denominación.

Además debe considerarse el mensaje evangélico, como la misión de la iglesia de Cristo, ubicándose en el contexto específico, en el que se lo pronuncia, se lo encamina en medio del mundo donde habitan los destinatarios del amor de Dios expresado en Jesucristo. No es lo mismo decir “Dios te ama” en un encendido sermón del día domingo a decirlo en medio de una población que se inunda a causa de los temporales. Tampoco es lo mismo emitir un discurso evangelizador en sectores populares sin mayor educación formal, que hacerlo en un medio universitario, de profesionales o de sectores de población con altos ingresos.

Esta situación del lenguaje juega en la pedagogía doctrinal que se utiliza. Por ejemplo, en las escuelas dominicales el material utilizado por bautistas, se elabora centralizadamente y fuera de contexto. El material de estudio es según el rango de edad, niños, mujeres, jóvenes, adultos, varones, etc., pero no hay especialización cultural, social, sectorizada, ni lenguaje acorde al medio que se enseña. Desde el punto de vista sociológico, es observable una especie de desclasificación; de negación de la pertenencia social sectorial; que hay un intento de univocidad (una sola voz) altamente lesionante a una adecuada comunicación que responda al tipo de auditorio. Por ejemplo: con un sordomudo, la palabra emitida, no comunica, no sirve pues es otro el lenguaje para hablarle comprensiblemente. Un sermón en inglés sin traducción no comunica; el lenguaje escrito normal que no atiende al contexto es palabra inútil.

1.2 El discurso religioso

Tenemos que hablar de aquello que llamamos discurso religioso porque gran parte de la realidad religiosa, se expresa al interior de éste. La religión se sitúa en el campo simbólico y a través de la observación analítica de sus discursos es posible descubrir las funciones reales que ella cumple porque su estructura presenta una serie de indicadores de significación sociológica.

Tomemos como ejemplo el discurso religioso del Obispo Vicario Castrense del ejército de Chile, en una misa celebratoria del golpe de estado en la escuela militar. Él dice: “Hace 12 años el rosario comenzó a rezarse sin descanso y María hizo el milagro; era la segunda independencia de Chile”.

Otro ejemplo es el discurso del Papa. No hizo una condena directa a las violaciones de los derechos humanos, por el contrario, en respuesta al recibimiento del general Pinochet dijo lo siguiente: “Al comenzar mi peregrinación con la paz de Cristo, dirijo confiado mi mirada al Santuario Nacional de Maipú para pedir a Vuestra Patrona la Virgen Santísima del Carmen que ilumine y guíe mis pasos por los caminos de Chile”. Está reconociendo que la Patrona del Ejército de Chile tiene una mayor proximidad al general Pinochet. Además cuando el Papa visitó Chile su principal acto simbólico fue designar Reina de Chile a la Patrona del Ejército de Chile.

Es una lectura objetiva que uno hace de la realidad. El campo simbólico tiene una función primordial, resolver las contradicciones insolubles sobre el plano material social, es decir, asume el carácter de explicación de aquellos fenómenos que por contradictorios tienen capacidad de hacer dudar. Como la religión pertenece al campo simbólico, es un elemento de comprensión del mundo y de los signos producidos por universos sociales con una referencia a un elemento considerado como sobrenatural del campo de lo no verificable. El individuo nace al interior de un universo simbólico construido ya socialmente por los diversos grupos humanos que en el transcurso del tiempo han vivido una experiencia colectiva, eso es lo que se llama un universo simbólico instituido. Es decir, ya está ahí, la Virgen del Carmen está ahí, o sea, es un universo ya constituido al que se llega y que a su vez actúa e influye sobre los comportamientos de las colectividades humanas, es decir, es un universo instituyente, que provoca comportamiento, que induce actividades.

Toda práctica simbólica es necesariamente una atribución de sentido construida a partir de la experiencia vital de un grupo humano y que en relación con lo social es generalmente expresada en un proceso

no conciente; lo social es influenciado por la producción simbólica que tiene cierta autonomía, porque entre ambos campos existe una relación de carácter dialéctico, así las creencias pueden influenciar en los comportamientos, al interior de otros campos, por ejemplo, el campo político y económico.

El análisis del discurso implica entonces inicialmente la convicción de que ese discurso no es pronunciado en el vacío, o en un medio ascético sino que por el contexto, de formas, de modos, de situación social, etc. que se relacionan con las condiciones sociales en que se produce, entonces, lo extralingüístico, aquello que está al lado, puede ser recurrido para arribar a una verdadera interpretación del discurso religioso, o de cualquier otro discurso.

Tomemos desde el punto de vista pedagógico, el texto bíblico de Génesis 3, y hagamos un análisis sociológico. Los primeros 14 versículos, la esencia de la tentación, cuatro personajes: Jehová Dios, la serpiente que representa el mal, y Adán y Eva. Toda la tentación gira en torno al tema del verbo rector que es el verbo comer: 11 veces está conjugado el verbo **comer**, 10 veces en sentido negativo, es decir, apropiarme, hacer mío todo aquello que ha sido creado por Dios para ser compartido, el pecado de apropiación. Una vez en sentido positivo, sentarme a la mesa para compartir lo creado. Si se empieza a leer la Biblia en la perspectiva del pecado de apropiación, se va dando cuenta que es un medio esclarecedor para entender muchas cosas de las que se nos dice en la Biblia, y así es como se nos está entregando un instrumental para que interroguemos mucho más, a esa peña de Oreb que es la Biblia que brota siempre agüita fresca pero que a veces no nos atrevemos a beberla en profundidad.

Si nosotros miramos en esa perspectiva el pecado de apropiación, que sigue es el de Caín quien se apropia de la vida de Abel; el hombre se apropia de mujer; ya no es el complemento ideal, la compañera perfecta, ni el hombre el compañero perfecto de la mujer, ya ambos se miran como objeto de apropiación (tenemos a David y Betsabé).

Y si nosotros miramos a Jesús en esta perspectiva, nos vamos a dar cuenta que Jesús desde el punto de vista pedagógico se presenta como Dios en la historia como el gran **desapropiador**. Aquel que se desapropia de su propia vida para dar vida en abundancia.

Jesús viene a enseñar mandamientos nuevos: "*Amarás a tu prójimo... amarás tu enemigo*". Jesús leído de otra manera, como el gran desapropiador que siempre se presenta como el pan compartido. Los discípulos de Emaús, le reconocieron a través del pan, recién ahí lo reconocen. Es el pan de vida, siempre se representa así, y Jesús es el que muere por amor, el que se niega a matar por lo que cree. Entonces el texto hay que asimilarlo, hay que desmenuzarlo, porque siempre se nos quiere decir algo más que la lectura aparente, de aquello que bebemos como materialidad. Por eso es siempre importante considerar lo extralingüístico, para arribar a cualquier interpretación dentro del discurso religioso o cualquier otro tipo de discurso.

El discurso religioso se caracteriza por la lógica de encadenamientos de frases, pero este encadenamiento es la coherencia aparente que el análisis debe mostrar la lógica subyacente, los no dichos, los silencios. Pero este encadenamiento debe respetar aquellos elementos que son significativos en su enunciado.

El discurso religioso, y esto es fundamental; como todo discurso es el ejercicio de un poder. El profesor que se para frente a los alumnos está ejerciendo poder, y a él también el cabe la propuesta bíblica del poder que Jesús plantea. Poder para servir y no para servirse; poder para formar y no poder para deformar.

El discurso religioso, entonces es el ejercicio de un poder, quien profiere la palabra, quien lo dice hace uso de este poder, y naturalmente no todos los emisores tienen el mismo peso social; entonces la importancia e influencia de un discurso variará en esa relación. El signo tiene diferentes pesos, el signo depende del actor social que lo haga; el emisor tiene que ver con aquello que se está diciendo, con aquello que se está expresando. El discurso religioso no puede reclamar objetividad escuchado en un emisor "legítimo", porque en su producción misma hay toda una serie de condicionamientos como el resultado de tensiones que están en su origen. La legitimidad proclamada por un emisor no debe impedirnos el análisis de su discurso, por el contrario, debe incentivarlos al descubrimiento de estructuras lógicas subyacentes en él.

Cuando nosotros hablamos de la inserción de la iglesia en el mundo contemporáneo, nos preguntamos por los aportes de la sociología. Los profetas eran extraordinarios sociólogos y eran buenos lectores de la realidad. La leían en función de la voluntad de Dios, y se expresaban con una increíble fuerza. Ellos no eran adivinos, no eran brujos; ellos sabían lo que iba a suceder, porque las lógicas sociales así lo indicaban.

Desde la sociología de la religión, podemos entender cuáles son los orígenes de los evangélicos en América Latina. Proponemos desde nuestra perspectiva tres proyectos o dinámicas:

- a. Un proyecto privatista, constituido por la iniciativa personal de algunos protestantes extranjeros que viniendo a América Latina por razones profesionales buscaron crear un espacio social y jurídico para la fe disidente, de ahí nosotros observamos que están en este modelo el caso de los representantes diplomáticos de países protestantes. Por ejemplo, Inglaterra y Estados Unidos. Comerciantes y profesionales, como en el caso de los que al venir contratados como profesionales, aprovecharon para dar a conocer y enseñar la Biblia que en ese momento estaba terminantemente prohibida en sociedades como las nuestras, hegemónicamente dominadas por la iglesia católica.
- b. Otro proyecto que habla también de la inserción de nuestras iglesias, es el proyecto misionero, que obedecía a iniciativas colegiadas de organizaciones misioneras internacionales que enviaban sus representantes a América Latina para disputar el terreno religioso, social, geográfico y legal de la iglesia católica.
- c. Un tercer proyecto, es el inmigracionista constituido por la fe evangélica que venía ya estructurada socialmente en el interior de grupos de trabajadores al país.

2. La libertad religiosa y el estatuto jurídico de las iglesias

Los evangélicos protestantes en América Latina emergen en una sociedad dominada en manera absoluta por el catolicismo al que debieron enfrentarse para abrir los espacios que permitieron su posterior desarrollo. Allí está la explicación del anticatolicismo a ultranza que caracteriza a numerosos sectores evangélicos protestantes en América Latina.

Se da la relación del anticlicarismo, por ejemplo de la ideología liberal expresada en América Latina y en los grupos masónicos; y el anticatolicismo del protestantismo naciente que encontró buen aliado en esta teología liberal para disputar estos espacios legales, sociales, geográficos a la Iglesia Católica.

Para los patriotas independentistas latinoamericanos era difícil entenderse con una iglesia católica que era leal a la corona española o portuguesa. Entonces aparece el protestantismo como un elemento para contestar en código religioso a esta iglesia católica que tantas dificultades provocaba a la lucha por la libertad en los procesos independentistas en América Latina.

Los evangélicos emergieron en una cultura dominada hegemónicamente por la iglesia católica y eso nos ha marcado de manera profunda en toda esta lucha por el crecimiento. Nos ha provocado confusiones históricas, si bien hay situaciones que justifican esta confrontación que se dio, de pronto se producen cambios a nivel de las relaciones de iglesia y algunos no las ven de manera adecuada y se mantienen las tensiones de manera ahistórica.

2.1 El crecimiento

En el contexto y la dinámica del crecimiento debemos evitar una confusión peligrosa que hemos observado, y es, confundir crecimiento con engorde. Esa es una complicación. Podemos engordar en número pero no crecer como iglesias y personas. El crecimiento se da en un contexto integrador y crece y se relaciona con la situación de la madurez de una iglesia que tiene una misión; en esa misión la iglesia necesita madurar de manera adecuada respecto del contexto en que está efectuando su tarea.

Definitivamente la crisis, es ese momento continuo que aprisiona la inestable situación sociopolítica de esta parte sur del continente, y es en ese contexto de crisis donde se plantea el desafío a la misión de la iglesia latinoamericana. Pero esta crisis es un desafío a las iglesias en fidelidad al Verbo que se hizo carne; deben reconocer que la Palabra descontextualizada es inútil, es vana. Entonces ser cristiano nos implica como iglesia, un compromiso objetivo con los diversos aspectos de la realidad social e individual concreta. Esta iglesia nuestra debe reconocerse como al enviada, negándose a constituir una estructura estática e indiferente. La misión de nuestras iglesias en el contexto socio-político y económico, es que desarrollemos nuestras actividades comunicando para influir las conductas individuales y sociales en dirección de la dignidad humana. Pero esta misión de ser Verbo encarnado exige a la iglesia la armonía de la madurez, de aquella madurez forjada en los profetas veterotestamentarios y que se integra, por ejemplo, con auténtica identidad, es decir, la identidad de Cristo, con verdadera sabiduría. Con capacidad para hacer juicios correctos y ordenados; para leer lo que está sucediendo en el entorno donde la iglesia actúa, una iglesia con equilibrio emocional, en el que los rasgos de la personalidad individual y colectiva sean dominados por la razón; una iglesia con capacidad para amar aún al enemigo, y una iglesia con poder para entregarse es decir, que tenga sentido de la negación de sí misma, sentido del sacrificio.

No crece una iglesia que critica a un torturador porque fuma. No crece una persona que le molesta el llanto de un niño sin preguntar la causa de lloro. No crece una iglesia que se hace preguntas ante el herido de Jericó, pero que pasa sin detenerse junto a él. La pregunta correcta de una iglesia que quiere crecer es la pregunta que Jesús nos plantea en la parábola del buen samaritano. Este hombre tenía el mismo miedo que el levita y el sacerdote. Seguramente miró hacia todos los lugares para ver si los salteadores estaban por allí, y tenía miedo. Pero él se hizo la pregunta correcta, la pregunta que Jesús nos pide que nosotros nos hagamos: ¿Qué le va a pasar a mi hermano, qué le va a pasar a mi hermana si no me detengo junto a él, si no me detengo junto a ella?

No crece una iglesia fundada en un modelo autoritario. Por ejemplo, la teología de la negación, en la que nos definimos no por lo que somos desde el punto de vista de la libertad sino que nos definimos por la negación: no tomo, no fumo, no bailo, no voy al fútbol, no voy al cine. Entonces nuestra visión del ser cristiano se transforma en una especie de prisión, y la libertad del cristiano para vivir responsablemente en función de la dignidad humana desaparece ante esta serie de negaciones que a veces nos tientan en nuestra actitud de iglesia. La pregunta correcta acerca de la iglesia y el crecimiento pasa fundamentalmente por descubrir las áreas de importancia de su influencia en la sociedad antes que por los porcentajes numéricos. ¿Qué somos y no cuánto somos? Eso es lo que debe preocuparnos como iglesia. En Chile hay iglesias que están trabajando integralmente, es decir, un trabajo social testimonial en sus barrios, y que han bautizado más gente que nunca. Si miramos eso como crecimiento también es una de las variables, y ellos mismos estaban sorprendidos porque para ellos era una práctica nueva, esto de integrar el testimonio concreto de trabajo asistiendo a la gente, estar con las personas que tenían necesidad y que también son personas de la propia iglesia. Ellos estaban sorprendidos por ello, porque relacionaban siempre a los bautismos con las campañas de evangelismo que se hacían. Las más de las veces, las campañas de evangelismo de una semana son un descargo de conciencia por todo lo que no hacemos en un año. Esto nos pasa con frecuencia, por eso es mucho más importante el que nos preguntemos: ¿qué somos y no cuántos somos? Ojala se integren estas dos realidades, yo no digo que sea malo crecer en número, sino que me parece adecuado considerar que el crecimiento sea integral como lo es el evangelio. En Chile ha habido muchas contradicciones en estos años pasados, pero lo real e importante para que una iglesia sea modelo, es que persista en su testimonio a pesar a veces del deber cumplido, a pesar de los cantos de sirena. Una iglesia que descubre que su misión es la libertad, y liberar al ser humano; liberar a la sociedad de todo pecado, es decir, asumir realmente una función de carácter profético.

En este tiempo se están dando tensiones bastante fuertes a raíz del cambio de discurso de la iglesia católica, que puede llegar en algunos a una especie de batalla de carácter religioso. El otro problema que se está dando es el tema de la participación de los evangélicos en política.

Entonces nos vamos a encontrar con que las dinámicas de crecimiento se van a nutrir nuevamente de estas situaciones de confrontación entre lo que es la expresión católica y lo que son las expresiones evangélicas, con mayor radicalidad en algunos países.

Quisiera mencionar lo que han sido las dinámicas de crecimiento en Chile. La mayor cantidad de crecimiento se produjo en los momentos en que había régimen militar. Esto tiene explicaciones sociológicas también porque los espacios de participación se cierran y de alguna manera las iglesias representan los espacios de protección de personalización, de afirmación de las identidades que se pierden en períodos de esa naturaleza.

Quisiera comentarles lo sucedido en Santiago de Chile. Santiago siempre creció de manera más lenta, desde el punto de vista del crecimiento de los evangélicos, respecto de lo que pasaba en otras regiones. En 1958 teníamos un 4%, en el año 70 un 5.5%; el año 72 6.8%, en el 73 8.0%. Entre el 70 y 73 el dato es interesante porque era el periodo de la Unidad Popular de Salvador Allende. El crecimiento fue poco y una de las explicaciones sociológicas tiene que ver con la movilización social que se producía con la participación de los diferentes grupos de diversos órdenes. Desde el año 73 al 79 se produce también un crecimiento muy pequeño, y que estaba muy marcado por el conflicto que se daba dentro de las iglesias evangélicas en relación con el poder político militar, pero desde el año 82 nos habla de un 10.6% y algunas encuestas hablaban de un 15% de evangélicos. Al año 86, estimamos un 12.2%, y a esta fecha estimamos alrededor de un 16%.

Este fenómeno se daba también dentro de las fuerzas armadas. En Chile las fuerzas armadas desde el punto de vista de integración de los evangélicos tiene sus propias eclesiologías; sus propias iglesias en las diferentes ramas. Existe la Misión Evangélica Uniformada, que es el gran paraguas que protege y agrupa a las diferentes iglesias de las fuerzas armadas y del orden. IGEMIL, es la iglesia evangélica militar. IGEPOL, es la iglesia evangélica policial; y también está la iglesia evangélica de la marina, etc. Ellos representan más o menos el 15% del total del contingente de las fuerzas, y sin embargo se repite en ellos el mismo fenómeno de crecimiento numérico que en los sectores populares, es decir, no hay evangélicos a nivel de generales ni a nivel de coroneles. Siempre está en la conscripción, es decir, en aquellos que cumplen las órdenes, en los soldados.

2.2 La separación de la Iglesia y el Estado

La separación de la iglesia del Estado, aparece en Chile nominal y constitucionalmente declarada. No hay religión oficial, y sin embargo, la dinámica histórica indica que la Iglesia Católica sigue siendo la iglesia oficial, y esto es muy concreto en lo que pasa dentro de las Fuerzas Armadas. Es muy claro que ahí es la iglesia castrense la que domina todos los estamentos, y la aparición de las iglesias evangélicas es una aparición muy lateral que no tiene grandes influencias ni incidencias en lo que sucede en el interior del mundo militar.

Los elementos esenciales constitutivos de la libertad de religión, pueden caracterizarse como de tipo social, o de tipo intrapersonal. Sería la libertad religiosa interior lo que podría confundirse con la libertad de conciencia. En el tipo social podemos distinguir a un sujeto activo que ejerce la libertad religiosa en un todo social, o sea lo humano considerado como género. Por otra parte, considerar a un sujeto pasivo combinando el respeto de la libertad religiosa de los otros, constituido por la sociedad humana general exterior al sujeto activo mismo.

La libertad religiosa como un derecho humano; y entendemos por esto a aquellas condiciones de la existencia de los hombres, que solo tienen sentido en la vida social y que le permite la plena utilización y desarrollo de sus posibilidades como tales, junto a la satisfacción de sus necesidades de tipo espiritual.

2.3 Los derechos humanos

Los derechos humanos se basan en la demanda creciente de la humanidad para vivir, una existencia en la que la dignidad inherente a cada hombre recibe respeto y protección, y reconocemos que estos derechos son fundamentales a la naturaleza del hombre. Estimamos entre ellos, el derecho a la religiosidad más allá de la preocupación teórica de juristas y filósofos, pues es el que tiene expresiones más globales en la vida social cotidiana de los pueblos, el derecho humano a la libertad religiosa desde la perspectiva del Derecho Internacional Público, que integran los llamados derechos civiles y políticos, con la calidad de libertad fundamental.

Este derecho humano fundamental, habita a las más diversas legislaciones nacionales e internacionales, pero es indudable que las normas jurídicas con mayor eficacia para observar su respeto son las de tipo interior a cada Estado. Queremos decir, que la eficacia del derecho internacional se mide en la capacidad que pueda tener su contenido normativo para obligar a las partes al cumplimiento de lo pactado. Pero es en este terreno donde este campo adolece de incapacidades manifiestas que sólo pueden ser salvadas por la buena fe.

Compartimos un esbozo de la situación jurídica de la libertad religiosa, en algunos países del cono sur de América Latina:

Paraguay: el trabajo de la Convención Constituyente paraguaya concluyó aprobando una nueva constitución política en 1992, la que establece la separación entre la iglesia y el Estado, poniendo fin al oficialismo de la Iglesia Católica, a la exigencia y al requisito de religiosidad para ser presidente de la república, de esta manera se garantiza la pluralidad de cultos de acuerdo al tenor de las exigencias legales respecto al orden, a la moral, etc.

Perú: la Constitución peruana en vigencia desde el 18 de julio de 1990, garantiza el libre ejercicio de cultos para todas las personas o grupos, siempre y cuando no alteren el orden público ni la moral. Legalmente no existe religión oficial.

Argentina: en la actualidad no existe separación entre la iglesia y el Estado. La iglesia Católica es religión oficial, y la exigencia de pertenecer a ella se traslada al ciudadano que sea electo presidente de la república. Ambas situaciones serán debatidas en las series de reformas constitucionales que propondrá el presidente Menem en 1993, esperándose sancionar la separación entre la iglesia y el Estado, y eliminar la exigencia de ser católico para ejercer la primera magistratura del Estado. En el actual estado de cosas, el derecho de la libertad religiosa mantiene en eventual riesgo de persecución a todo culto disidente del oficialismo católico.

Chile: no existe iglesia oficial desde 1925, año de publicación de la Carta Constitucional que separó a la iglesia del Estado. La Constitución del 80 mantuvo el mismo criterio legislativo, pero sin embargo legalmente las iglesias evangélicas y otras minorías religiosas tienen vida jurídica en condiciones muy desmedradas, si se las compara con el estatuto legal de la iglesia católica.

El gobierno del presidente Patricio Elwin ordeno la preparación de un anteproyecto de ley dirigido a resolver positivamente la situación de desmedro legal de las iglesias evangélicas. En Chile existen las iglesias como

corporaciones de derecho privado. El presidente de la república, después de un largo trámite de un año, dicta un decreto en el que dice: “le reconozco personalidad jurídica”; y le dan un número. Pero eso es tolerancia religiosa, porque la legislación chilena puede cancelar en la persona del presidente y de manera arbitraria la personería jurídica, sin recurso alguno que puede interponerse ante los tribunales existentes, quedando de esa manera, sin expresión. En cambio al construir la existencia legal de las iglesias por vía ley, se le da un criterio razonable de realidad a lo que llamamos separación entre la Iglesia y el Estado; ya es por ley, ya no se le otorga, se reconoce la existencia legal de las iglesias y se solucionan una serie de problemas de orden práctico que tienen que ver con dar prebendas especiales a las iglesias evangélicas, sino que con reconocer la tarea importante de ellas realizan en la sociedad chilena, otorgarles los derechos que faciliten la tarea de expresión de tipo de libertad.

Uruguay: es un país de antigua expresión libertaria en materia religiosa. El texto constitucional vigente del 1 de marzo del 67; en el capítulo 3, artículo 5, estipula que todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay agregando que el Estado no participa de religión alguna. La separación entre la Iglesia y el Estado es de comienzo de siglo, garantizando a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos construidos en su oportunidad con fondos del Estado nacional, es decir, como “perdonándole las deudas”, les perdonaron las deudas pero quedan en propiedad de esos bienes.

Constitucionalmente se garantizan todos los cultos. La exención de impuestos para lugares y actividades propias de los mismos.

Bolivia: hay un conflicto. El vicepresidente de la república afirmó recientemente que en Bolivia existe libertad religiosa; sin embargo, el tema mismo es campo de contradicciones. El propio arzobispo de la Paz Monseñor Luis Sanz asume el término “sectas” en sentido peyorativo para referirse a todo grupo religioso no católico y pide luego la intervención del gobierno en el control de los cultos aduciendo que las sectas obedecen a un crecimiento desordenado, desmesurado e inorgánico que el gobierno debe solucionar.

Finalmente debemos asumir el tema “sectas religiosas” en una perspectiva sociológica y sacar definitivamente el término de los peyorativismos, que es el sentido que en el nuevo lenguaje Vaticano los está estudiando. Hay que definir las sectas como “grupos minoritarios, exclusivos, excluyentes, que sostienen ser los únicos poseedores de la verdad y de la salvación, y de los caminos para alcanzar tal verdad y tal salvación.”

Reacciones y propuestas a la ponencia del Dr. José Humberto Lagos S.

Entendemos que un discípulo en el contexto latinoamericano, debe ser:

1. De una auténtica identidad (Cristo en él).
2. Portador de sabiduría (capacidad de hacer juicios concretos desde la ética de Dios).
3. Con capacidad de amar (amor al enemigo).

Acercas de la función profética de la iglesia:

Es necesario que la iglesia denuncie con voz profética arraigados en nuestra realidad. Debemos cumplir un rol en la sociedad identificarnos en la comunidad donde vivimos:

1. El testimonio como actividad plena
2. El rol de la iglesia.
3. La participación política.

La teología profética, es la teología de la calle. En el A.T. las personas eran escogidas por Dios para demandar cambios éticos, en el pueblo y en los gobernantes, y aún en los falsos pastores.

¿Cómo puede denunciar la iglesia?

1. Promoviendo la dignidad humana
2. Orientando al Estado sobre asuntos éticos
3. Denunciando lo que afecta a la justicia
4. Proponiendo alternativas (soluciones).

5. Comprometiéndose

La iglesia debe estar para transformar la sociedad. Debe ser la promotora de una vida digna, de las libertades humanas, y de sistemas que encarnen estos conceptos.

La iglesia no debe adaptarse ni tolerar situaciones enfermizas, denunciar –como fue dicho- presentando alternativas.

Afirmamos:

1. Que la libertad religiosa es el derecho humano fundamental.
2. Que el crecimiento numérico, nos exige pensar: ¿Qué haremos a partir de ahora? No sólo debemos quedarnos con el crecimiento sino impactar con nuestros hechos, en todos los sectores de nuestra sociedad, con una vida transformada con el poder de Dios.
3. Que es necesario que al igual que los profetas, seamos buenos lectores de la realidad social de nuestro tiempo, a la vez que buenos oidores de Dios.
4. Que la ausencia de materias vinculadas a las ciencias sociales en los curriculums, nos desconecta y limita en nuestra influencia en las conductas sociales, y un total distanciamiento de los cambios producidos en nuestra sociedad. Esto dificulta la inserción del estudiante y del nuevo pastor en la congregación.
5. Que es necesario conocer la metodología de trabajo de las sectas, y no solo contar con información sobre ellas.
6. Que es imprescindible plantear la elaboración de un proyecto de investigación sociológico científico en cuanto a las sectas, con el objeto de servir de enseñanza dentro de nuestras instituciones teológicas. Esto nos ayudaría a descubrir los mecanismos de acción o de funcionamiento.

EL FUTURO DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA 1° Ponencia

Dr. José Míguez Bonino

¿Cómo se podrían formar **modelos pastorales y de liderazgo** contextualizados con la realidad social?

¿Cómo podrían las **instituciones de educación teológica** llevar una corriente nueva sobre la responsabilidad social de la iglesia?

¿Pasos?

Las tres preguntas planteadas están íntimamente relacionadas entre sí. No intentaré, pues, “responderlas” en estricto orden sino más bien, “comentarlas” en una cierta secuencia, pero como parte de una temática más general.

¿Contextualizadas a qué?

Aunque, en un sentido, la realidad social latinoamericana mantiene una continuidad de pobreza, desarrollo desigual, subdesarrollo y relaciones de dependencia, esta continuidad se configura de diversas maneras en distintos momentos. Si limitamos nuestra pregunta al presente y al futuro más próximo –digamos, los ocho años que faltan para el fin del siglo- podemos sugerir un contexto (por supuesto, con todas las incertidumbres de las proyecciones de “escenarios”) con los siguientes aspectos en función de nuestro tema:

1. Los planes económicos que se están implantando sistemática y simultáneamente en nuestras naciones – cualesquiera fueren sus resultados ulteriores- producen en su instalación una concentración de poder económico y una creciente marginación social. El desempleo reconocido y el oculto alcanza porcentajes catastróficos. A la vez, un sector numeroso de la clase media pierde capacidad de consumo en tanto que se crea un sector medio dependiente, pequeño y con pautas de consumo de los países desarrollados. Es decir, nos movemos hasta una sociedad fuertemente estratificada.
2. Tales situaciones generan presión psíquica en todos los sectores sociales. En los marginados, situaciones de “anomia”, no les queda pertenencia social, ni estructura de contención, ni proyecto de vida y en las clases medias y altas, las tensiones de una dura competitividad y/o la frustración de metas inalcanzadas e inalcanzables. Consecuencia de ello suele ser un individualismo exacerbado y las consiguientes crisis de relaciones sociales -familiares, de amistad, etc.- y de inestabilidad emocional. En tales sociedades, junto a las carencias materiales de grandes sectores, se produce en otros una búsqueda de sentido, de significado y la aparición de unos y otros de “satisfacciones sustitutivas”.
3. No es de extrañar, por consiguiente, la actual proliferación de movimientos religiosos, para-religiosos y pseudo-religiosos. El panorama se presenta, en este campo, complejo, confuso y conflictivo. Es de suponer que los ya numerosos “nuevos movimientos religiosos” han de continuar y crecer, aunque en condiciones de gran labilidad (gente que “prueba” distintas alternativas religiosas, grupos que aparecen y desaparecen, propuestas en los límites de lo mágico, los cultos, “gnósticos” en sus variantes libertinas o ascéticas). El “mercado religioso” seguirá, sin embargo, probablemente perteneciendo a las iglesias y comunidades religiosas dominantes.
4. No hay que descontar, al mismo tiempo, la fuerte presión ejercida sobre la población por los medios masivos de comunicación como “medios de control ideológico” a través de la propaganda, de los “modelos” de vida, de realización personal y de relaciones, de sociedad y de “éxito” que son constantemente introyectados por las grandes masas. Esta “religión” secular entra también en la propia “oferta religiosa” haciéndola legitimar y “santificar” religiosamente.
5. Pero tampoco hay que minimizar la capacidad de respuesta de los sectores populares por medio de organizadores barriales, asociaciones en torno a formas de la “economía de sobrevivencia”, grupos que se forman con distintos fines (recreativos, educativos, de protección, de ayuda mutua, etc.).

¿Qué contextualización?

1. Es fácil interpretar “contextualización” como adaptación, una mimetización con el ambiente, la aceptación de valores, criterios y medios dominantes. En términos bíblicos, esto sería simplemente una “conformación” al “mundo” (entendido como la humanidad cerrada sobre si misma, donde reina el pecado). Una educación teológica verdaderamente evangélica no puede seguir ese camino. A veces, la adaptación toma formas más sutiles: se “bautizan”, sin transformar las “reglas de juego” del mundo, de modo que las “respuestas” de la iglesia se moldean por las “demandas” del contexto: la fe resulta entonces simplemente una nueva manera de acceder a la forma de vida que el “mundo” propone. El criterio evangélico sigue siendo la palabra paulina: no tomar de la estructura del “siglo” sino “transformados” por la recreación de la totalidad de nuestra actitud de vida. (Rom. 12:1-2).
2. Esta “renovación” no ocurre, sin embargo, en un vacío, sino en un “contexto” y en una relación de juicio / gracia con respecto a él. La función del evangelio es discernir el rostro humano que se disfraza y se desfigura en las condiciones del mundo y devolverle la autenticidad de su creación. La contextualización es, por lo tanto, una doble tarea: la de analizar y comprender el contexto y la de encarar en él la “nueva humanidad” que nos es dada en Jesucristo. Si queremos utilizar términos corrientes; es una tarea profética y pastoral, no como dos momentos aislados sino como dos dimensiones de un mismo pensamiento y acción.
3. Finalmente, no podemos olvidar que en esta forma de contextualización la iglesia, los pastores, las instituciones de educación teológica, estamos en las dos márgenes del proceso: en el “contexto” y en el “texto”. Somos parte del “mundo viejo” –moldeado por los elementos sociales, culturales, psíquicos que mencionamos más arriba- y testigos, inadecuados pero comisionados y reclamados por el poder del Espíritu, de la nueva humanidad. Ni podemos olvidar tampoco que ese “contexto” (y las personas, grupos, relaciones, emprendimientos que lo forman) llevan a la vez las marcas del pecado humano pero también los trazos de la creación de Dios y por lo tanto la promesa de redención. Es en estas fronteras exteriores e interiores donde se lleva a cabo la misión pastoral de la comunidad cristiana.

¿Modelos pastorales contextuales?

Me aproximo a esta pregunta con una presuposición: la “pastoral” es una responsabilidad y un privilegio dados a “la comunidad cristiana”: es en ella donde el Espíritu Santo crea un cuerpo, despierta los dones, los potencia y hace posible el discernimiento y el ejercicio de la misión. Al hablar específicamente de “pastores” y “líderes” nos estamos refiriendo a algunas de las funciones que el Espíritu crea dentro de ese contexto total de la vida y la tarea de la comunidad cristiana. Creo que esta afirmación, que probablemente no despierta mucha discusión a nivel teórico, no ha penetrado mayormente la concepción o la práctica pastoral. Menciono aquí algunos aspectos que me parecen significativos en relación con el “contexto” que hemos intentado caracterizar:

1. Si es cierto que el desamparo social, psíquico y espiritual de las personas es una de las características dominantes, hay que preguntarse si “la cura pastoral” individual –“one on one”, dicen en inglés- es la mejor respuesta. Si los aspectos más destructivos de nuestro contexto son el aislamiento, la disgregación social: ¿no debemos buscar la respuesta en una pastoral comunitaria? Si, paradójicamente, la misma sociedad que exalta al individualismo, despersonaliza al “estandarizar” todo, ¿Dónde encontrará la persona su identidad sino en una relación comunitaria donde el individuo no se valora como una mera función sino por su persona? En estos términos el modelo de liderazgo tiene que ver con la comunidad. Los “actores” en ese modelo serán diversas personas y grupos que ejercen tarea de consejo, apoyo mutuo, consuelo y reflexión. El conocimiento y las habilidades para generar ese tipo de pastoral debería ser el rasgo sobresaliente de la capacitación del liderazgo.
2. La “contextualización” es siempre una tarea de discernimiento, de capacidad crítica y de descubrimiento de posibilidades nuevas de realización humana y de servicio. El discernimiento es en términos bíblicos un don del Espíritu que se concretiza en la comunidad. Un liderazgo al servicio de esa tarea debería desarrollar cierta capacidad analítica a fin de poder identificar los elementos destructivos y las posibilidades constructivas que están presentes en las situaciones y condiciones en que la comunidad actúa.
3. Si el modelo pastoral es verdaderamente “contextualizado” en el sentido que hemos mencionado, las respuestas a la problemática “interna” –los problemas de identidad, de integración, de relaciones que se presentan dentro de la propia comunidad creyente- y la “externa” no son cualitativamente diferentes. Lo que ocurre es que dentro de la comunidad creyente se responde desde la fe. Pero eso es, precisamente, lo que la comunidad creyente propone a su contexto: hallar, desde la fe en Jesucristo, una nueva “mente” para responder a esos problemas. Por eso la evangelización no puede ser separada de la pastoral, ni el servicio de

la evangelización. El don de “evangelista” y el de “pastor” no son profesiones autónomas para ser ejercidas individualmente sino como dones del Espíritu al cuerpo para ser recibidos y proyectados comunitariamente.

4. Este aspecto que acabo de señalar me parece que exige reconcebir la relación pastor-comunidad, creyente-comunidad civil. En efecto, en la práctica encontramos frecuentemente dos modelos: en uno la relación se reduce a pastor-comunidad creyente. La relación del pastor con la comunidad civil se reduce a cuestiones institucionales o a actividad individual evangelizadora del pastor. En el otro, el pastor se relaciona con la comunidad civil independientemente de su relación con la iglesia. Ejerce (de diversas maneras) un liderazgo comunitario (que recientemente ha resultado no pocas veces en protagonismo político) pero la comunidad creyente no queda envuelta en esa relación. Creo que en el contexto actual debemos buscar cada vez más que sea la propia comunidad creyente la que se relaciona (impulsada y asistida por su liderazgo pastoral y laico) con la comunidad civil. Son esas relaciones las que generan por parte de la iglesia el “compromiso” y por parte de la sociedad la confiabilidad (no restringidos a la persona del pastor) que permite relacionar servicio de pastoreo y evangelización.
5. Un aspecto particular del contexto, no independiente de los que ya hemos marcado pero que merece una atención particular, tiene que ver con la situación del niño y del adolescente en las condiciones de nuestras sociedades. En efecto, la “socialización” de estos sectores ya no se realiza (por diversas razones) exclusiva ni siquiera primariamente en la “familia”, ni siquiera en la “escuela” sino a través de los medios masivos que tienden a generar una masificación acrítica y a una gran labilidad psíquica. Hacer que la comunidad creyente y la comunidad civil tomen conciencia de este hecho y creen condiciones (a uno y otro nivel) y estructuras de socialización a la vez comunitarias y “personalizadas” parece uno de los desafíos más difíciles y prioritarios. La capacitación del liderazgo debe tener la visión y los recursos técnicos iniciales necesarios para activar esta tarea.

¿Y las instituciones de Educación Teológica?

La sola mención de “institución” despierta una respuesta negativa. Hay en esa relación a la vez una legítima protesta contra la rigidez institucional y una buena dosis de superficialidad. La llamada desinstitucionalización no es muchas veces sino creación de “instituciones” que ocultan su carácter de tales bajo el nombre de “movimiento” u otros semejantes y que suelen operar en forma incontrolada e irresponsable. Sin enredarnos en aclaraciones semánticas podemos convenir que cualquier entrenamiento, enseñanza, formación, educación o aprendizaje para tareas especiales (en nuestro caso, en la comunidad cristiana) requiere cierta definición de funciones, de roles, de relaciones y de organización que tienen carácter “institucional”. Lo que importa es saber si sirven al modelo de comunidad a que aspiramos. Sin pretender decir cómo debemos ser esas “instituciones” –y probablemente habrá muy diversas modalidades si realmente procuran ser contextuales– menciono algunos aspectos que me parecen importantes a su función:

1. Si el panorama religioso latinoamericano de la próxima década se desarrolla en efecto en alguna medida con la proliferación, confusión y conflictividad que he sugerido, me parece esencial que las iglesias evangélicas, cuya instituciones y programas de educación teológica han conformado las asociaciones, procuren definir una corriente evangélica central, sin pretender –sin duda– alguna uniformidad, pero al menos reconociendo su mutua responsabilidad, fortaleciendo los vínculos de consulta, diálogo y “accountability” (no encuentro un término castellano para “una actitud en que reconocemos el derecho de otros, de pedirnos que “rindamos cuenta” –den razón, 1 P. 3:15, nos expliquemos mutuamente en sinceridad y con respeto). Estos son los instrumentos para alcanzar una medida de mutua confianza que permita, dentro de la mayor amplitud, introducir una corriente central evangélica de referencia en un panorama que se vuelve cada vez mas preciso.
2. En los últimos treinta años al menos, las instituciones de educación teológica han crecido en América Latina tanto en tamaño como en complejidad. Los que eran básicamente “centros de entrenamiento pastoral” se han ido transformando en lugares de investigación, de reflexión, se han abierto a relaciones entre sí y con el mundo teológico universal, se ha “indigenizado” en su personal. Todo esto requiere recursos personales, institucionales y programas que planteen seriamente la cuestión de cómo maximizar el uso de estos recursos y ejercer una mayordomía efectiva de los mismos a nivel – institucional.
3. ¿Cómo integrar la investigación, la reflexión y la práctica? Dos aspectos que me parecen esenciales:
 - No puede haber formación “contextualizada” si no realiza su propia investigación bíblica, histórica tanto como de análisis de las situaciones y condiciones del ejercicio de la práctica: una formación pastoral que pretenda que puede limitarse a “aprender el oficio” tomando prestada –consciente o

inconscientemente- el bagaje teórico (interpretación bíblica, histórica, dogmática) elaborada en otro tiempo y otro lugar se condena a la alienación;

- Una elaboración teórica que se deja estructurar con criterios que se pretenden totalmente autónomos (llamados científicos) no puede ser sino “la teoría de otra práctica”. Hay muchas formas institucionales en que se puede hacer esta necesaria interrelación, pero ella no puede ser simplemente casual o circunstancial. Debe ser orgánica y organizada.
4. Nos sorprende a veces que ministerios pastorales con una determinada formación teológica trabajen durante largos años en una congregación sin producir mayores cambios en la comprensión de la fe de la misma. Mi hipótesis es ésta: la “socialización religiosa primaria” –que incluye una visión teológica- no la realiza el pastor sino la familia y los líderes laicos (especialmente maestros, etc.) de la propia comunidad. Una vez formada, salvo excepciones, persistirá y será filtro a través del cual se escucha lo que el pastor diga o enseñe. En otros términos: a menos que se genere una coherencia entre la educación de los “líderes profesionales” y los “líderes laicos” será imposible “llevar una corriente nueva... a las iglesias” (sea sobre “responsabilidad social” o sobre cualquier otro tema). Cada iglesia y cada programa de educación teológica tendrá que encontrar las formas de construir esa coherencia, pero sin ella no podemos esperar un crecimiento significativo en la comprensión de su misión de nuestras iglesias.

EL FUTURO DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA 2° Ponencia

Dr. Norberto Saracco

La educación es un acto de amor, por tanto, un acto de valor. No puede temer el debate, el análisis de la realidad; no puede huir de la discusión creadora, bajo pena de ser una farsa.

Paulo Freire

Se me ha pedido una reflexión sobre el futuro de la educación teológica en América Latina. Debo aclarar, para quienes no me conocen, que la profecía no es mi fuerte y el “don de sospecha” no es un carisma que el espíritu me haya concedido. Por lo tanto, de cara al futuro sólo me atrevo a levantar algunas preguntas que seguramente serán empleadas y enriquecidas por los participantes de este encuentro y, a la vez, discutiremos posibles vías de acción. Somos concientes que la Educación Teológica como tal no pasa su mejor momento. Esta verdad a nivel mundial lo es también, pero particularmente en América Latina. Más allá de la proliferación de programas y seminarios en nuestro continente, y de la abultada cantidad de estudiantes en la mayoría de ellos, lo cierto es que hay una sensación generalizada de insatisfacción en cuanto al papel de la Educación Teológica. Quizás la amplia y creciente variedad de instituciones educativas no sea más que la faceta más visible de la crisis. Cada uno se lanza al mercado con la propuesta salvadora sin advertir que está repitiendo la misma que la de los demás pero bajo otro nombre institucional.

Sin embargo, no debe ser la adversidad la única que nos movilice. Correríamos el riesgo de pensar sólo en posibilidades que salven a las instituciones teológicas, lo que aceleraría su ruina. Deben ser los desafíos y oportunidades los verdaderos motores de cualquier nueva alternativa. Esto requiere, por un lado, un esfuerzo permanente para escuchar las preguntas que nos vienen de la iglesia y el mundo y, por otro, una disposición y apertura para el cambio.

Propongo abordar el tema mediante las cuestiones relevantes que debe enfrentar la educación teológica.

La cuestión eclesiológica

En uno de los escritos de Orlando Costas nos recordaba que las “instituciones teológicas son creadas por la iglesia, bajo la fuerza del espíritu, para enseñar los rudimentos básicos de la fe, reflexionar crítica y esencialmente sobre ella y equipar a sus líderes para la obra del ministerio”. Aunque podemos coincidir básicamente con este planteo, quizás cambiando solamente lo de “equipar a sus líderes” por equipar a los santos, sin embargo cuando pensamos cómo funciona en la práctica no es tan así.

¿Es cierto que las instituciones teológicas de América Latina han sido creadas por la Iglesia? En un sentido amplio sí, pues son parte de la iglesia universal. Pero concreta y prácticamente no, pues no son el fruto de un proyecto de las iglesias de América Latina. No surgieron como algo deseado por parte de las iglesias ni en respuesta a sus necesidades. Por el contrario, se originaron para asegurar la continuidad teológica e ideológica de la iglesia madre. No en vano siguen siendo el último reducto de personal misionero y muchos de los obreros nacionales que más han escalado dentro de esta estructura se han destacado por ser más fieles a ella que a la iglesia a la cual sirve.

¿Es cierto que los seminarios son el “semillero” (de acuerdo a su etimología) donde crece y se forja el liderazgo de la iglesia? En un sentido sí, pero hay otros datos a considerar. Todos sabemos que en Europa y EE.UU. el seminario es el paso previo y obligado para el ministerio pastoral, pero no es así en América Latina. Un estudio hecho por FLET a principios de este año en Capital Federal en Argentina reveló algunas cosas interesantes. El 40% de los pastores de las 309 iglesias de Buenos Aires no ha concluido ninguna Educación Teológica, ni siquiera a nivel de Instituto Bíblico. El 50% de los evangélicos pertenecen a 3 congregaciones y sólo 1 de esos pastores han terminado un instituto. Si esto sucede en una ciudad como Buenos Aires, qué ocurrirá en el interior del país donde las posibilidades de desarrollo económico y humano son inferiores y por consiguiente menos atractivas para su ministerio. Una conclusión apresurada podría evitar en el siguiente slogan: “Si Ud. quiere que su iglesia crezca no vaya al Seminario”. Pero más en serio, la pregunta es: ¿A dónde van los graduados de los seminarios? ¿Qué criterios de selección de liderazgo usan las iglesias y por qué lo hacen

ignorando el valor de la Educación Teológica? ¿Cuál es el producto final de los seminarios y por qué no les sirve a las iglesias?

Quizás las preguntas no sean tan difíciles de encontrar. Basta con ver cuál es el espacio y seriedad que en los diferentes programas de estudios se da a la pastoral y al manejo concreto de una iglesia. Se siguen usando materiales ajenos a nuestro contexto y modelos parroquiales de iglesias. Para fines de este siglo el 70% de la población de América Latina vivirá en grandes ciudades. ¿Cómo es tomado seriamente éste dato en los programas que están ofreciendo las instituciones teológicas? Según el estudio antes mencionado el 40% de las congregaciones actuales de la ciudad de Buenos Aires se fundaron en los últimos 5 años. ¿Estamos equipando a los ministerios para este tipo de dinámica de iglesia?

Evidentemente hay un conflicto de intereses y propuestas. Los seminarios continúan interesados en la producción de teólogos, hombres y mujeres capaces de reflexionar sobre la fe. Pero en última instancia es una fe sin puntos de contacto con la vida real de las iglesias, por consiguiente irrelevante. Por su lado, las iglesias requieren de pastores y están enfrascadas en un activismo cuyo patrón de éxito es el crecimiento y su signo distintivo la superficialidad.

Se impone para la educación teológica de América Latina resolver urgentemente la cuestión eclesiológica, lo cual implica al menos lo siguiente:

- a. Tomar en serio la vida y la dinámica de las iglesias
- b. Bajar la teología a las disputas abstractas a la cotidianeidad de la vida
- c. Recobrar la espiritualidad y piedad.
- d. Abrirse a nuevos modelos de ministerios y congregaciones.

La cuestión misionológica

La misión es la razón de ser de la iglesia y por consiguiente debe serlo también de la teología y de la educación teológica.

Cuando la educación teológica llegó a nuestras tierras se formaron pequeños grupos de estudiantes caracterizados por una profunda pasión evangelizadora y motivados por la posibilidad de llegar a las entrañas de ese desconocido libro llamado Biblia. Provenientes de un mundo católico, donde en cuestiones de fe el oscurantismo aparecía como virtud, de los jóvenes convertidos al protestantismo se veían a sí mismos como Quijotes de un mundo nuevo. En los orígenes de los institutos bíblicos de aquella época encontramos decenas de historias estudiantiles signadas por un verdadero heroísmo. El entusiasmo y la pujanza de aquellos estudiantes se fue apagando a medida que las instituciones teológicas se transformaron, como ya lo hemos dicho, en el medio escogido para moldear al liderazgo conforme a la teología e ideología de la iglesia madre. Perdieron la visión misionera y asumieron para sí el rol de perpetuar la estructura denominacional.

Desde entonces, tanto las iglesias como los seminarios han dejado la misión en manos de los evangelistas, reduciendo así su significado a sólo una faceta de misión: la evangelización o evangelismo.

En las instituciones teológicas se enseña evangelismo cuando se quiere hablar de evangelización, o historia de las misiones o desafíos misioneros cuando se instruye sobre misión. En ambas circunstancias el concepto de Reino está ausente y la misión deriva del proselitismo. Pero, si entendemos la misión como el gran desafío y llamado a extender el Reino de los cielos entonces ésta se transforma en el hilo conductor y centro de todo nuestro quehacer teológico. La historia de la iglesia, la teología pastoral dejan de ser un cúmulo de datos, información, argumentos y estrategias irrelevantes y pasan a ser elementos iluminadores e inspiradores de nuestro compromiso cristiano. He aquí el aporte de la educación teológica a la vida de la iglesia.

Como herederas de proyectos teológicos en los que no ha sido prioritaria la misión integral, nuestras instituciones se han limitado a tratar de imitar los modelos europeos o americanos en los que lo académico es lo único que importa. Cualquier acercamiento a la realidad es para estudiarla, no para cambiarla. Se evalúa cuanto se sabe acerca de y no qué se hace con lo que se sabe.

El último congreso latinoamericano de evangelización (CLADE III) demostró cuánto han avanzado las iglesias en la incorporación de actitudes y un lenguaje más abierto a un evangelio del Reino, con todo lo que ello implica. Al mismo tiempo se hizo evidente la carencia de instrumentos para implementar estas perspectivas. Las instituciones teológicas tienen aquí una gran deuda. ¿Hasta dónde están dispuestas a tomar en serio este desafío? La cuestión no es agregar un curso sobre misiones o inaugurar una cátedra, sino incorporar la pasión por la

misión integral y hacer de ella el centro, la propuesta es clara: reevaluar, repensar y reestructurar el quehacer teológico a partir de la centralidad de la misión y del proyecto del Reino.

La cuestión metodológica

A medida que la educación teológica se fue consolidando la iglesia en América Latina vio nacer a sus primeros teólogos profesionales pero también se fue distanciando de las necesidades concretas de las iglesias. A las instituciones llegaron a acceder sólo aquellos que cumplían con los requisitos académicos y estaban en condiciones de recluirse en un seminario por tres o cuatro años.

La educación teológica se debilitó en lo que es su objetivo primordial: motivar, capacitar y equipar al pueblo de Dios para que desarrolle sus ministerios.

Como respuesta a la situación descripta, en 1963 surgió en Guatemala el modelo de Educación Teológica por Extensión (E.T.E.). No fue el resultado de una investigación concienzuda sino simplemente un intento de respuesta a situaciones concretas sin más pretensiones que tomar en serio los problemas que se presentaban a un modesto seminario centroamericano. Sin lugar a dudas constituyó una revolución metodológica que significaba una nueva relación entre educación teológica y contexto.

La experiencia de Guatemala sirvió de detonante de una amplia variedad de programas y modalidades que en sus raíces compartían la visión común de una metodología de educación ministerial que aceptaba el hecho de que la tarea teológica de la iglesia pertenece a la totalidad del pueblo de Dios.

Lamentablemente la potencialidad que presentaba este cambio metodológico no fue aprovechada y se gastaron las energías de la confrontación de los modelos. Los seminarios residenciales no tomaron en serio o no entendieron la propuesta de fondo. Para estar a la moda crearon en cada institución el respectivo departamento de ETE, pero sin asignarles los recursos financieros y humanos necesarios. Cuando el dinero para proyectos se agotó también se agotaron los programas. Tampoco se daba el reconocimiento académico a los estudiantes de ETE. Quizás las dos únicas instituciones que tomaron seriamente el asunto hayan sido la Comunidad Teológica de Chile y el Seminario Bíblico Latinoamericano.

Hoy día, la ETE también está en crisis porque confundió cantidad de estudiantes con impacto en la iglesia, textos programados con educación abierta. También se equivocó al suponer que la relación entre lo aprendido y la vida personal, eclesial o social se da en forma natural sin necesidad de considerar este aspecto dentro de la programación de los cursos.

En el presente la confrontación residencia / extensión carece de sentido. El problema no es profesor vs. tutor; clases vs. grupo de estudio, sino en ponernos de acuerdo en quien es el sujeto de la educación teológica.

O es la institución y sus profesores, o el pueblo de Dios en su conjunto. Así como en la década del 60 la búsqueda de nuevos modelos de educación teológica respondió a una revalorización de los ministerios, hoy el llamado a explorar nuevas metodologías debe hacerse a partir del reconocimiento del pueblo de Dios como el hacedor de la teología. Por supuesto, en un sentido amplio el teólogo profesional es también parte del pueblo. Pero de lo que se trata es de romper el monopolio de los eruditos en la interpretación de la fe y aceptar el hecho de que su capacidad para sistematizar las doctrinas no es de por sí garantía de fidelidad al evangelio.

La cuestión económica

El que los programas de educación teológica no hayan sido el resultado de proyectos emanados de las iglesias latinoamericanas no sólo ha acarreado problemas teológicos, ideológicos y misionológicos, sino también económicos.

Los seminarios fueron levantados con recursos foráneos y siguiendo modelos ajenos a las posibilidades de las iglesias nacionales. Basta con observar ciertos edificios y compararlos con templos de la misma denominación para tomar conciencia del abismo que separa ambas realidades. Siempre la educación teológica fue privilegiada a la hora de asignación de recursos, pues era el ámbito más seguro de conservación y propagación de la ideología del donante.

Estos gigantes de la preservación de la fe y la sana doctrina transplantaron también a nuestras tierras sus costos siderales de mantención. Por muchos años estos costos aparecieron ocultos detrás del salario del personal misionero o cubiertos por subvenciones más o menos abultadas. La ETE tampoco fue ajena a esto y aunque no gastó en estructuras importantes si se desarrolló prioritariamente por el trabajo de misioneros quienes ayudaban a

cubrir el costo de los materiales. Todo esto generó una situación bastante interesante al ser la educación teológica el modelo de educación más caro en nuestros países, incluyendo la medicina.

La paridad pesos nacionales / dólar, la reorientación de los fondos de las agencias misioneras y el cambio de prioridades en las sedes denominacionales han puesto a las instituciones teológicas en un serio peligro de subsistencia. Se están blanqueando los costos escondidos y se hace imposible mantener el personal o simplemente conservar en estado de funcionamiento el edificio.

Los seminarios han quedado solos en esta lucha por sobrevivir, ya que las iglesias nacionales no están dispuestas a poner un solo peso en esto que no crearon, que no le reporta beneficios importantes en cuanto a la labor eclesial y que durante años ha mantenido una casta de personas con salarios muy superiores a la de los pastores.

Esta crisis no se soluciona apagando luces o reduciendo la cantidad de papel higiénico en los baños, es mucho más profunda y estructural. ¿No habrá llegado la hora de plantearnos ciertas alternativas más acordes con nuestra realidad? ¿Tiene sentido que en una misma ciudad haya varias instituciones haciendo lo mismo, duplicando salarios docentes, bibliotecas y facilidades edilicias?

Creo que llegó la hora de emprender experiencias serias de cooperación ínter-institucional. ¿Por qué no contratar a un profesor de historia que enseñe historia en varios seminarios, e igualmente con uno de música o de teología? Se podrá argumentar que no es viable porque se supone que o que un profesor enseña responde al proyecto educativo de su institución. ¿No será este el tiempo, entonces, de elaborar proyectos educativos conjuntos? Reconozcamos que la educación teológica cobra un alto impuesto al celo denominacional y a la división de la iglesia. De igual manera debemos revisar las metodologías y modos de funcionamiento. No es radical que tengamos a un doctor en teología tratando de enseñar a jovencitos que muchas veces ni saben por qué y para qué han llegado al seminario. Las primeras etapas de la educación teológica deberían llevarse a cabo en las mismas iglesias, con pequeños centros regionales. Sólo accederían a una preparación superior quienes por vocación, dedicación y ministerio estén en condiciones de hacerlo.

La cuestión económica no es una crisis pasajera. El futuro será peor si no hacemos hoy los cambios necesarios. Veamos esto como un proyecto económicamente viable.

Conclusión

El futuro de la educación teológica en América Latina está ligado a la resolución de las cuestiones que brevemente hemos levantado en esta presentación. Si bien no hemos sido responsables de todo lo heredado si lo seremos del futuro que construyamos. No depende de nadie más que de nosotros el aceptar los desafíos y en obediencia al Señor, fidelidad a su palabra y compromiso con el Reino dar los pasos necesarios para que la educación teológica latinoamericana sea eclesiológicamente comprometida, metodológicamente pertinente y económicamente viable

EL FUTURO DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA 3° Ponencia

Emigdio Veizaga G.¹

....He aquí, yo mismo iré a buscar mis ovejas, y las reconoceré. Como reconoce el rebaño el pastor el día que está en medio de sus ovejas esparcidas, así reconozco mis ovejas, y las libraré de todos los lugares en que fueron esparcidas el día del nublado y de la oscuridad... En buenos pastos los apacentaré, y en los a los montes de Israel estará su aprisco; allí dormirán en buen redil, y en pastos succulentos serán apacentados sobre los montes de Israel... Yo buscaré la perdida, y haré volver al redil la descarriada, vendaré la perniquebrada, y fortaleceré la débil; más a la engordada y a la fuerte destruiré, apacentaré con justicia. Ez. 34:11-12, 14,16.

Introducción

Se me pidió escribir sobre el tema del título. Qué más puedo decir si dos respetados teólogos, profesores y amigos lo han desarrollado en forma erudita y visionaria. Este siervo del Señor no desea redundar en los mismos aspectos, pero si se quiere añadir desde la propia experiencia y el contexto andino para los hermanos que representan en su mayoría el Cono Sur o más bien la región del Río de La Plata.

Antes de considerar asuntos sugeridos para el tema se presenta una evaluación de la realidad de la educación teológica en estas latitudes. Muchos son los logros conseguidos en la región andina, pero aquí quiero enumerar algunos asuntos descuidados, problemas no considerados y la situación de los seminarios.

a. En primer lugar, hay grupos humanos que no fueron tomados muy en cuenta en el quehacer teológico ni en el ministerio de la iglesia

Los grupos originarios, como ahora se llaman, aunque representan mayoría de la población en algunos países de la región andina, notablemente mayoría también en las iglesias, no han sido tratados como iguales. Actualmente hay un despertar de sus culturas y sus propias teologías. Por lo menos en Bolivia hay dos corrientes fuertes en relación al cristianismo: el indianismo que quiere restablecer su propia teología y desde su núcleo pretende incorporar elementos cristianos; la otra tendencia es el polo indigenista que busca la revalorización de la cultura y religión andinas para revestir con sus elementos el núcleo cristiano. Aún hay posiciones muy radicales que propugnan el retorno a sus propias teologías desechando totalmente el cristianismo y su teología.

Las mujeres, que por pretensiones machistas, tanto social como teológicamente, son permanentemente postergadas. Aunque son las mujeres una mayoría en las iglesias, no han sido participantes activas en la toma de decisiones, ni en el liderazgo. Ni mucho menos han sido tratadas como mujeres en su pleno derecho.

Los seminarios ya no ponen trabas para los estudios teológicos ni establecen grados inferiores para las mujeres, pero todavía continúa el problema del reconocimiento para el ministerio pastoral tanto entre los hombres y muchas de las mismas mujeres. La iglesia tiene muchos reparos en cuanto al concurso de las mujeres en su misión.

Los pobres, que en los países andinos constituyen los indígenas y las mujeres, son ignorados tanto por los gobiernos como por las mismas iglesias con su teología ultramundana y su misionología unilateral.

Quizás indígena, sea sinónimo de indigente, por lo menos para Bolivia. Según datos de CEPAL para Bolivia, la población pobre representa un 80% de los cuales un 40% son indigentes no extremos y un 20% indigentes extremos, quedando un 20% de pobres no indigentes. Además de cada 100 pobres, 66 son campesinos; y de cada 100 personas con indigencia extrema, 93 son indígenas. Con este panorama se hace difícil una inserción social que lleve a la participación política y la participación a nivel de decisiones tanto en las iglesias como en el país. También la participación en la educación teológica es mínima tanto por factores de escolaridad como por factores económicos.

¹ Por razones personales Emigdio no pudo estar con nosotros en la Consulta, pero consideramos que su trabajo y su perspectiva debían acompañar este trabajo (N. de E.).

b. Por otra parte, problemas de drogadicción, discriminación a las minorías, como los grandes males del narcotráfico y la corrupción, no se ha estudiado y analizado en los seminarios desde la perspectiva bíblico – teológica

Cuán fácil fue en el pasado estigmatizar muy rápidamente el consumo tradicional de la coca, considerando como parte del consumo alcohólico y también como parte de una cultura que debía ser eliminada totalmente. Ahora se enfrenta el problema de la perspectiva diferente, los grupos originarios justifican el consumo de la coca por razones históricas y culturales. También muchos de los creyentes evangélicos son sembradores permanentes de la planta, y por supuesto consumidores tradicionales. Aún aquellas personas indígenas están consumiendo coca en infusiones y directamente mascando. ¿No será también el consumo de la coca como el consumo de la yerba mate?

Los males sociales que campean en nuestras naciones parece que no interesara a la mayor parte de los cristianos, porque tampoco sus líderes han sido concientizados y preparados para enfrentar esas situaciones en forma concreta y autorizada. Actualmente algunos evangélicos están formando partidos políticos para participar e involucrarse en la lucha política hacia el poder. ¿Dónde van a capacitarse para una acción verdaderamente cristiana que busque la paz, la justicia y la integridad de la creación?

c. La situación de las instituciones teológicas

Por último en esta parte, consideramos la situación de los seminarios. En estos últimos años hay una proliferación de los seminarios, institutos y centros de estudio del más diverso tipo, orientación doctrinal y nivel académico. La mayoría de estos centros de estudio pertenecen a iglesias nuevas de lugares no tradicionales. Lo cual conlleva la dependencia no sólo económica sino teológica, cultural y académica. Si antes sólo había que aprender el inglés, o el alemán, ahora también hay que aprender el coreano o el chino.

Seguramente en muchos años más, será difícil que los seminarios logren funcionar con fondos recaudados localmente por varias razones: entre ellas los escasos recursos locales, especialmente económicos; y por otra parte los actuales donantes deberán seguir compartiendo sus recursos como parte de su responsabilidad misionera, así se podrá sentir que somos solidarios unos con otros, que compartimos unos con otros diferentes recursos y nos enriquecemos mutuamente.

El incremento acelerado de instituciones no va en correlación con el escaso número de recursos humanos disponibles tanto en cantidad como en calidad académica. La deficiente formación escolar de los alumnos es otro factor negativo para la educación teológica.

Las iglesias no responden ni respaldan económicamente para la preparación de sus ministros, la mayoría de ellos tienen que hacer grandes esfuerzos y aún privarse de satisfacciones necesarias para terminar sus estudios y todavía estar expuestos a no lograr algún ministerio en su iglesia. Esto nos lleva a poner aún en tela de juicio el ministerio full-time.

Muchos seminarios e institutos realizan su ministerio en situaciones de sobrevivencia, tanto profesores como alumnos viven en el margen. Los profesores son mal pagados, o enseñan porque tienen algún tiempo más fuera de sus actividades normales, o acumulan el mayor número de trabajos para poder mantener su familia. Los alumnos tienen que pasar privaciones, especialmente los casados con familias. Como un profesor boliviano lo dijo, es cierto que: *“barriga vacía no da ni recibe pedagogía”*. Aún los programas de extensión están vedados para muchos de nuestros hermanos pobres. De tal manera, la educación teológica continúa, aunque en condiciones desventajosas, porque es parte de la misión de la iglesia en la preparación de los agentes del Reino de Dios.

A. ¿CÓMO SE PODRÍAN FORMAR MODELOS PASTORALES Y DE LIDERAZGO CONTEXTUALIZADOS CON LA REALIDAD SOCIAL?

Toda práctica y modelo responde a una situación vivida y experimentada. Los estudiantes en los seminarios empiezan a asimilar modelos vivientes por la praxis de los líderes de las iglesias, y muy cercanamente de los modelos vivos de profesores que durante varios años están siendo vistos para su adopción como modelo. También la misma estructura del seminario va moldeando la forma en que adoptarán los estudiantes como pastores en los ministerios y agencias o iglesias donde vayan a ejercer su acción. Un seminario alienado de la realidad social, elitista, exclusivista, muy jerarquizado dará como resultado ministros con los

mismos atributos. Los alumnos en lugar de tratar de ser siervos, se ocuparán más de buscar los mejores puestos de la jerarquía eclesial y se continuarán sucesiones dinásticas.

1. ¿Qué clase de ministros deseamos para nuestras comunidades cristianas?

Seguramente en la formación de nuevos modelos alternativos y más bíblicos y mesiánicos se darán en el proceso de interrelación entre las comunidades y los propios ministros. Cualquier modelo, por lo menos debería responder a las siguientes expectativas:

- Que los ministros sean movidos por la Biblia y el Espíritu del Señor y que respondan a su mensaje.
- Que generen vida y amor entre el pueblo de Dios, quitando toda acción, pensamiento o palabra que cree alienación o muerte.
-

2. Asuntos o temas a considerar en la formación de modelos alternativos

3. ¿Qué debe hacer el seminario para formar nuevos modelos pastorales contextualizados con la realidad social?

B. ¿CÓMO PODRÍAN LAS INSTITUCIONES INVOLUCRADAS EN LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA, LLEVAR UNA CORRIENTE NUEVA SOBRE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LA IGLESIA?

CUESTIONARIO REGIONAL

Introducción

- 1) **¿Qué pasos podrían darse regionalmente como para iniciar un proceso de intercambio y acercamiento entre instituciones?**
 - a. Propiciar reuniones locales, regionales y/o nacionales, para crear un espacio de encuentro y diálogo a nivel de rectores, decanos, profesores y alumnos
 - b. Realizar un registro de las instituciones. ASIT deberá asumir esta responsabilidad
 - c. Superar las diferencias en cuanto a nomenclaturas de títulos, ya que acarrea interferencias

- 2) **¿Qué pasos podrían dar las instituciones por sí, para achicar las distancias entre la institución y la iglesia?**
 - a. Realizar jornadas con iglesias
 - b. Invitar a los pastores para informarles y escuchar sus inquietudes
 - c. Desarrollar un programa de una semana de “institución abierta” para que los líderes y los miembros pierdan el miedo o prejuicios hacia la institución
 - d. Invitar a los líderes de las iglesias a participar en la vida devocional de las instituciones
 - e. Mandar cartas y boletines de información a las iglesias. Procurar que éstas lleguen a las congregaciones y no se queden en el escritorio del pastor. Boletines por exalumnos, etc.
 - f. Fomentar los ministerios prácticos que sean aplicables a la realidad de las iglesias
 - g. Supervisar la obra práctica conjuntamente desde la institución desde la iglesia
 - h. Visitar las iglesias. Hacer reuniones conjuntas con las iglesias en su lugar. Promoción a través de grupos de estudio
 - i. Integrar a la institución con otras de la misma denominación

- 3) **¿Cómo despertar en el liderazgo de nuestras congregaciones, un mayor interés por todo lo que significa estructuralmente E.T.?**
 - a. Definir los programas a partir de las necesidades de las iglesias
 - b. Establecer formas de mayor reflexión (podrían ser talleres) entre el liderazgo de la iglesia y el cuerpo de profesores de la institución, incluyéndolo en el calendario, y pertinente con el programa de la institución.
 - c. Encaminar un diálogo franco y honesto entre los líderes de las instituciones de E.T. y los de las congregaciones
 - d. Mostrar los posibles servicios a las iglesias
 - e. Tener en cuenta que los líderes de nuestras congregaciones, ven a los seminaristas como rivales potenciales. También que sus críticas hacia los pastores, genera antipatía.

- 4) **¿Cómo reacomodar los presupuestos actuales, personal, edificios, para lograr el “autosostén”?**
 - a. Redefinir la situación de los subsidios; revisando la utilidad de las estructuras que se han desarrollado y que ya no sirven
 - b. Obtener fondos capitales para financiar por renta la educación

- c. Crear una universidad (podría ser entre varias instituciones de una misma ciudad), la que podría servir para una autofinanciación
 - d. Encontrar otros usos para los edificios y sus infraestructuras
 - e. Vincular al personal docente salarialmente a las iglesias y ministerios pastorales
 - f. Cerrar la institución imposible de sostener, y abrir posteriormente otra en base a las necesidades reales y sentidas por la iglesia local
 - g. Buscar modelos latinos (contextualizados) y no seguir con modelos del norte
 - h. Dependere de la denominación puesto que es un problema multifacético
 - i. Comprometer a las iglesias financieramente, dado que la misión incluye la educación
- 5) **¿Cómo debe trabajar la institución para desarrollar un programa pensando en “personas”. Es decir donde la formación de aquellas sea prioritaria como tales, en el currículum, los profesores y los presupuestos?**
- f. Poner énfasis en la “construcción integral de las personas
 - g. Desarrollar coherentemente, un adecuado psicodiagnóstico del alumno y una prolija atención pastoral
 - h. Adaptar el currículum a la persona, y no ésta al currículum
 - i. Acomodar el currículum a la realidad social en la que se desenvuelve el alumno
 - j. Privilegiar a todos y no a una élite haciendo accesible a los programas a toda la iglesia
 - k. Comunicar e interrelacionar a profesores con estudiantes