

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Las "iglesia libres" en América Latina [The "free church" in Latin America]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Bedford, Nancy E.
Publisher	Kairos
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-22 22:03:46
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/203042



LAS «IGLESIAS LIBRES» EN AMÉRICA LATINA

Una visión teológica de su dinámica en la Iglesia universal

Nancy E. Bedford

La manera más interesante de acercarse a la eclesiología es desde una cierta especificidad, es decir, desde maneras concretas de ser iglesia y no desde abstracciones y generalidades remotas a nuestra vida real. Por eso me parece importante hablar abiertamente «desde» un lugar eclesial. En mi caso, escribo desde la perspectiva de un miembro de una iglesia que se identifica con el movimiento de lo que tradicionalmente se ha denominado *iglesias libres* (más adelante aclararé a qué me refiero con ese concepto), cuya importancia cuantitativa dentro del protestantismo (entendido en el sentido más amplio) latinoamericano es innegable.

A la vez, sin embargo, hablo de la dinámica de estas iglesias en la Iglesia universal. Esto es necesario en cuanto hablar de «iglesia» es hablar de una manifestación local y específica, pero a la vez de la Iglesia de Jesucristo de todas las épocas, latitudes, culturas e institucionalidades. El papel de la manera «libre» de ser iglesia tiene sentido en función del servicio a la Iglesia toda y al reino de Dios; por eso, hablar desde esta relativa especificidad tiene interés también para quienes participan de iglesias con otras características.

El sentido de *carisma*

La palabra *carisma* juega con una cierta polivalencia. En la fe cristiana, un carisma es un don del Espíritu Santo, tal como lo explica Pablo en 1 Corintios 12. Pero *carisma* también puede entenderse, desde la sociología de la religión, como una cualidad extraordinaria que puede pertenecer a un individuo particular (carisma personal del profeta) o puede ir transmitiéndose a lo largo del tiempo de manera institucionalizada (carisma de la función del especialista).

Si nos detenemos aquí un instante, veremos que, frente a esta visión del carisma religioso, los «laicos» son aquellos que no tienen un poder sagrado, si bien ejercen presión sobre los detentores del poder religioso. Como señala Danielle Hervieu Leger: ¹

La preservación del monopolio del poder religioso depende de la capacidad de la institución de hacer admitir a los laicos lo bien fundado de su exclusión (del poder simbólico). Para que éstos no contesten la concentración del poder religioso en manos del clero, es necesario que estén plenamente convencidos de que ese poder y esa competencia son, por naturaleza, accesibles solamente a un pequeño grupo de hombres seleccionados.

¿Cuál es el *carisma* de las iglesias libres, tanto en el sentido teológico como en el sentido sociológico? Este es uno de los ejes de interés que recorre este ensayo.

Dos modelos evangélicos de iglesias libres

Primer modelo: el chamanismo evangélico

El título no pretende ser burlón sino descriptivo de las funciones de líderes que nuclean en la actualidad gran cantidad de seguidores, dentro y fuera de las denominaciones heredadas de la misión protestante y sobre todo norteamericana de los siglos 19 y 20. Cuando el cuadro se da dentro de una denominación, lo denomino *neocarismatismo* (por ejemplo, los neocarismáticos bautistas, hermanos libres, menonitas). Cuando se da fuera o indepen-

dientemente de esas estructuras denominacionales, siguiendo a Norberto Saracco lo denominó *pospentecostalismo* (por ejemplo, Héctor Jiménez o, de un modo doctrinalmente menos cristiano, la Iglesia Universal del Reino de Dios). Según Ninian Smart, *chamán* es una palabra

²

tungu (siberiana) que se refiere a un visionario que, al compartir experimentalmente las vicisitudes de los enfermos, puede ayudar a curarlos. Puede localizar recursos tales como dónde pescar o cazar, pues aparece especialmente en sociedades de cazadores y recogedores. A menudo experimenta la muerte y el renacimiento. Quien llega a ser chamán emprende una búsqueda de visión y adquiere poderes de curación, a menudo a través del sufrimiento propio y de un vívido viaje al mundo de los muertos para rescatar a los moribundos y revivirlos. El chamán es una persona con particulares capacidades de percepción y con sueños significativos. Presta mucha atención a las visiones y a los sueños. Es notable que si hay algo de lo que pueda decirse que es una temática universal en el continente americano es el chamanismo: desde los *Sweat Lodges* de los aborígenes norteamericanos hasta el centro sagrado de Tenochtitlán y las drogas del antiguo Perú, aparece la búsqueda de la visión. La figura del sacerdote y sanador, que también tiene el secreto de la fertilidad, es uno de los grandes símbolos del mundo arcaico.

No es difícil detectar la continuidad entre algunas de estas características y los discursos y las prácticas neocarismáticas y pospentecostales. Permítaseme mencionar sólo tres citas

³

llenas de sentido en este contexto:

«Sólo el pastor tiene la la visión; los demás piensan y opinan, pero no tienen la visión» (cita textual de un pastor bautista).

«El pastor “me oró”».

«Fiesta de milagros y sanidades».

En algunos casos, la figura chamánica es identificada con la del apóstol. Son notables los paralelos entre la figura del chamán y del apóstol tal como es entendido por algunos teóricos del neocarismatismo. Por ejemplo, en su artículo «Los pastores necesitamos de los apóstoles», Pablo A. Deiros y Carlos Mraida afirman lo siguiente:

⁴

La personalidad del apóstol es madura y se caracteriza por una confianza inquebrantable de que Dios hará todo lo necesario, incluso de maneras inusuales y por cierto sobrenaturales, para que su obra se extienda. A su vez, esta personalidad es sumamente atractiva para las personas que siguen su liderazgo. Los creyentes están sujetos, respetan, admiran e imitan a quien ejerce bien el don apostólico.

Por otra parte, estos autores están convencidos de la necesidad del ejercicio de este tipo de autoridad (p. 6). Preguntan, retóricamente:

La mayor parte de nuestros conflictos insolubles, las crisis de divisiones y las estériles discusiones doctrinales y de otra índole en las que tan frecuentemente nos vemos involucrados, ¿no son, quizás, el resultado de la falta de este ministerio apostólico en la mayor parte de nuestras iglesias?

Según este esquema, la figura del pastor-profeta-taumaturgo-apóstol-chamán es indispensable para garantizar la unidad de la iglesia, la transmisión de los imperativos que surgen de la visión privilegiada y la extensión de la misión cristiana.

Iglesia. El modelo de iglesia chamánica suele ser abiertamente *verticalista y androcéntrica*.

El monopolio simbólico es detentado por los líderes de manera expresa. En el Nuevo Testamento, la comunidad que probablemente más se haya acercado a este modelo es la de Corinto. Parte de la polémica de Pablo se dirige contra líderes de este tipo. En el discurso teológico de estas iglesias se hace especial alusión a la persona y a la obra del Espíritu Santo.

Carisma. El *carisma personal* de los líderes predomina por sobre el carisma de función, si bien éste no está ausente. El papel de líder está abierto a aquellos laicos dotados especialmente, que manifiesten un carisma personal: se requieren aprendices de chamanes, pero no que el pueblo como tal sea un pueblo de chamanes. También las mujeres, y especialmente las esposas de los líderes principales, pueden detentar un carisma personal, si bien generalmente brilla menos que el del varón. El carisma o don cristiano en el sentido de una contribución a la Iglesia universal que evocan estos grupos es el sentido de la *misión*. La urgencia de la misión en un sentido abiertamente proselitista es evocada como el gran paraguas que justifica y demanda tales prácticas.

Poder. El *poder* de estos grupos es el de responder rápidamente a la búsqueda de sentido de muchas personas, sobre todo de los sectores populares, de competir con otras propuestas (por ejemplo, las de las religiones afrobrasileñas), de proveer lenguaje y prácticas en continuidad creativa con figuras arcaicas arraigadas en la conciencia religiosa colectiva en América, como las de los chamanes.

Segundo modelo: pequeñas comunidades emocionales evangélicas

Quizá el himno lema de tales grupos sea el viejo coro «Somos un pequeño pueblo muy feliz». Debido a su perfil claro, preciso y más bien cerrado, se trata de comunidades de fe que ilustran noblemente la categoría sociológica de la «secta» (a diferencia de la «iglesia» a la manera de la cristiandad o de la «mística»), propuesta por Troelsch. Los límites entre la iglesia y el «mundo» (entendido más como caos que como cosmos) están claros y definidos.

Iglesia. El modelo de la pequeña comunidad emocional en las iglesias libres suele ser

veladamente verticalista y apelar a un paternalismo benigno, de corte androcéntrico. En el Nuevo Testamento las comunidades reflejadas en las Cartas Pastorales probablemente sean un ejemplo de este modelo. En el discurso y la práctica de estas iglesias se hace frecuente alusión al Padre.

Carisma. El carisma de función de los líderes suele predominar por sobre el carisma personal, aunque éste no está ausente. A veces el carisma de función se apoya en estudios formales de teología. Algunas mujeres, y especialmente las esposas de los líderes varones, detentan un carisma de función y/o personal, aunque la figura preponderante de Dios Padre suele ser utilizada para justificar el sometimiento de las mujeres a los varones, pues muchas veces no se corrige el modelo de la paternidad humana en base al Padre Maternal que está en los cielos, sino que se proyectan al cielo los rasgos del *pater familias* humano y latino. El carisma o don cristiano que evocan estos grupos es el de entender a la iglesia como *familia de la fe*, con todo lo que eso implica de apoyo y contención.

Poder. El *poder* de estos grupos es precisamente el poder de la contención emocional significativa. Si bien es necesario ajustarse a las reglas del grupo, funciona como una verdadera familia para apoyar y contener a sus miembros, y esto es significativo en momentos de disgregación de lazos familiares.

El problema común a estos dos modelos

Si tomamos en cuenta el estudio sociológico que citábamos al principio, vemos que ambos modelos eclesiológicos responden a necesidades reales de quienes están en búsqueda de sentido. En el primer caso se presta orientación en cuanto a la relación con lo inexplicable y numinoso por medio de manifestaciones de curaciones, señales y prodigios, expulsión de malos espíritus y visión clara de lo que debe hacerse. Posiblemente sea un modelo que responda a deseos o necesidades arquetípicos del ser humano. En el segundo caso se presta contención emocional en medio de la continua disgregación de lazos y de certezas. Como consecuencia de esta contención, los adherentes adoptan las doctrinas creídas por el grupo o por los líderes del grupo.

Ambos modelos son herederos de inquietudes identificadas históricamente con las iglesias libres. En ambos modelos, en cuanto los líderes retienen el monopolio de los bienes simbólicos, tienden a mantener a los laicos, a las mujeres y a los jóvenes en una perpetua pasividad e infantilidad. ¿Es esta la «gloriosa libertad de los hijos» y de las hijas de Dios?

La eclesiología de las «iglesias libres»

La multiplicidad de los modelos eclesiales neotestamentarios

Quisiera aclarar que parto de la premisa hermenéutica de que no hay *un* modelo unívoco y unitario de «iglesia primitiva» en el Nuevo Testamento, sino varias campanas eclesiológicas sonando desde las páginas de la Escritura.

Esto lo muestra con claridad, por ejemplo, privilegiando una óptica de género, Elisabeth Schüssler Fiorenza, en su ya clásico *En memoria de ella*. No es lo mismo la visión eclesiológica implícita de un Marcos (comunidad de discípulos bajo la cruz) o de un Juan (comunidad alternativa) que la visión de las Pastorales (cómo portarse dentro de la iglesia entendida como familia patriarcal). Hubo estructuras eclesiales igualitarias y otras más patriarcales desde un comienzo. Las estructuras igualitarias se caracterizan por la capacidad y posibilidad de intercambio de roles: todos los miembros de la comunidad son personas dotadas por el Espíritu de Dios; las estructuras más verticales se caracterizan por la necesaria obediencia y sumisión

5

a los varones (generalmente de edad) que detentan el liderazgo profético y apostólico reunidos en la figura del obispo.

Cuando cualquier grupo usa el texto bíblico para justificar su modelo eclesiológico, debemos reaccionar aplicando una hermenéutica de la sospecha (destruir los ídolos) y del rescate (rescatar los símbolos) ante la maniobra, por recurrir al lenguaje de Paul Ricoeur. Diversos textos justifican diversas posturas, y de manera a veces muy convincente. Por lo tanto, es necesario clarificar ampliamente cuáles son nuestras presuposiciones y nuestros deseos en el momento de proponer modelos de iglesia. Por ejemplo, ¿cuál es nuestro modelo antropológico? ¿Es el creyente un eterno niño? ¿Es un vil pecador que precisa una mano dura? ¿Son las mujeres sólo secundariamente criaturas en la imagen de Dios? ¿Leemos la Biblia y la tradición sólo para reforzar nuestros preconceptos? Es preciso hacer una tarea verdaderamente teológica que contemple la realidad actual, la experiencia, la historia de la fe cristiana cuando se apropien elementos de la Escritura para armar eclesiologías. No viene mal recordar aquí el principio hermenéutico cruciforme de Moltmann en el subtítulo del *Dios crucificado: la cruz como fundamento y como crítica de toda teología* (y, agreguemos, de toda eclesiología).

Las marcas de las iglesias libres (o de los modelos que provienen de la Reforma Radical)

Las iglesias libres son aquellas que tienden a caracterizarse por las siguientes «marcas»:

6

* Consideran que la iglesia se compone de una feligresía voluntaria de personas que confiesan a Jesucristo como Señor. En general se rechaza el paidobautismo o la afiliación eclesial en virtud de ser ciudadano de alguna región.

* Intentan vivir «separados» del mundo en cuanto consideran que la ética del del Nuevo Testamento implica ser muy diferente a la comunidad civil. Se suele defender la separación de la iglesia y del Estado.

* Defienden la disciplina eclesial, citando el principio de Mateo 18:15-20.

* Enseñan la mayordomía de los bienes y la ayuda mutua. A veces esto llega al comunitarianismo.

* La Palabra es central (más que el sacramento).

El carisma de alteridad de las iglesias libres

El singular carisma de las iglesias libres quizás sea su insistencia en lo que Yoder llama la
7 «alteridad de iglesia» y su deseo de mantener la continuidad con un modelo preconstantino de iglesia (no de «cristiandad»).

De esta alteridad frente al mundo en cuanto sistema de poder contrario a la propuesta jesuánica él saca lo que llama «dos conclusiones chocantes»:

a) La ética cristiana es para los cristianos. No se puede demandar de todos un nivel de obediencia y altruismo al que sólo la fe y el perdón le dan sentido (error puritano) ni tampoco deben rebajarse los requisitos éticos para todos al nivel en donde la fe y el perdón no sean necesarios (el error medieval).

b) Bien puede haber en una sociedad dada ciertas funciones que esa sociedad en su incredulidad considera necesarias, y que la incredulidad hace necesarias, en las cuales los cristianos no serán llamados a participar (por ejemplo, el aparato militar y la guerra). Según esta óptica, la contribución que posibilita la tradición de las iglesias libres es ver que no es necesario para la iglesia aceptar razones pragmáticas para decidir cómo los cristianos deben relacionarse con el mundo. En los dos modelos que hemos visto, el *pragmatismo* está en el fondo de gran parte de los planteos eclesiológicos: hacemos así las cosas porque *funcionan*. ¿Qué son algunos de los motivos por los cuales las iglesias libres se bloquean y no contribuyen a la Iglesia toda desde su carisma de *alteridad*? Podemos mencionar algunos factores, que de hecho no son exclusivos de las iglesias libres, pero que son fácilmente observables en ellas:

*Tendencia al sectarismo: necesidad de contemplar el eje ecuménico.

*Tendencia al androcentrismo: necesidad de contemplar el eje de género.

*Tendencia al biblicismo: necesidad de contemplar el eje hermenéutico.

*Tendencia al apoliticismo: necesidad de contemplar el eje histórico.

*Tendencia al ahistoricismo: necesidad de contemplar el eje cultural.

Dijimos antes que en los dos modelos mencionados predominan el Espíritu Santo y el Padre, respectivamente. Creo que la correcta perspectiva hermenéutica de acceso a estas dos personas divinas es dada por la persona del Hijo, el Encarnado, aquel que se hizo la metáfora visible y palpable de Dios para nosotros. Él es quien provee el necesario equilibrio. Sería por cierto un error proponer un cristomonismo o aun un cristocentrismo, si por esto queremos decir una fe del Segundo Artículo del Credo Apostólico que olvida al Padre y al Espíritu. Lo que se requiere es una visión trinitaria de iglesia, pero que parte de aquello que nos ha sido dado claramente: el llamado al seguimiento que hace Jesús en los Evangelios. El servicio de la iglesia libre a la Iglesia universal puede ser el servicio de la comunidad de seguidores y caminantes, comunidad en la que todos aprenden juntos a caminar, en la que no camina solamente ni privilegiadamente el chamán o el *pater familias*.

Cuando Juan el Bautista le manda a preguntar a Jesús: «¿Eres o no el que había de venir?», Jesús le contesta haciendo referencia, como prueba de quién es, a su «empoderamiento» de los débiles:

Los ciegos ven,

los cojos andan,

los leprosos son limpiados.

los sordos oyen,

los muertos son resucitados,

y a los pobres es anunciado el evangelio;

y bienaventurado el que no encuentra tropiezo en mí (Mt 11,2-5).

No es que estén ausentes las señales asombrosas ni el sentido de familia de la fe. Pero facultar o empoderar a todos los miembros de la comunidad, comenzando por los más débiles,

no es una forma «efectiva» o «pragmática» de ser iglesia: requiere de paciencia, de continua educación, de compromiso y de tiempo. Es una manera que espera de los líderes la práctica de *lakénosis* y el saber menguar para que otros crezcan. El pastor es el siervo, y quien sirve (sea ordenado o laico), pastorea. En este servicio se nutre la libertad, la gloriosa libertad de los hijos y las hijas de Dios.

Notas

¹

Vers un nouveau christianisme?, CERF, París, 1986, p. 227.

²

En su *The World's Religions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 14, 163, 187, 192.

³

Es iluminador leer la tesis doctoral de Víctor Gómez (Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires, 1998) sobre la teología de Carlos Annacondia, con este eje en mente.

⁴

En *El puente confidencial*, julio de 1996, año 3, nro. 29, p. 7.

⁵

Ver Schüssler Fiorenza, pp. 285ss.

⁶

Sigo a Donald Durnbaugh, *The Believers' Church. The History and Character of Radical Protestantism*, Herald Press, Scottdale, Pa., 1984 [1968], 32s.

⁷

«La alteridad de la iglesia» en *Iglesia, ética y poder*, Buenos Aires, Kairós, 1998, 16ss.

Fundación Kairós ...*al Servicio del Reino de Dios y su Justicia*