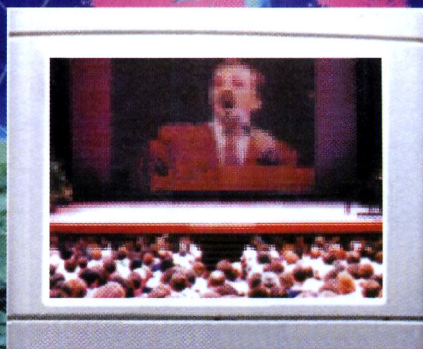


¿UNA IGLESIA POSMODERNA?



*En busca de un modelo
de iglesia y misión
en la era posmoderna*

In Sik Hong

La sociedad actual está experimentando grandes transformaciones que afectan la vida cotidiana. Evidentemente, la modernidad ha entrado en crisis y estamos viviendo en medio de una posmodernidad emergente caracterizada por el fin de los «metarrelatos» y la ética, el retorno de lo religioso y lo sagrado, y una espiritualidad subjetiva, emocional, tribal, ecuménica y sincretista. El ser humano se ha quedado sin referentes, es instantáneo, efímero y hedonista, y construye su identidad a partir de la «realidad virtual» que depende de la informática. ¿Qué lugar hay para el cristianismo en este contexto? ¿Qué posibilidad hay de diálogo entre el cristianismo y la posmodernidad, ya que la iglesia existe para la misión y ésta es el fundamento mismo de su existencia? ¿Hasta qué punto es la iglesia «neocarismática» una respuesta cristiana adecuada a los desafíos de la posmodernidad? Para contestar estas preguntas el autor hizo un estudio de campo de una iglesia neocarismática típica, la Iglesia Evangélica Bautista del Centro de Buenos Aires (su crecimiento numérico, su estructura, su culto, y su énfasis en señales y milagros). Sobre esa base, y después de una evaluación concienzuda de los logros y los límites de ese modelo de iglesia con sus ejes misionológicos (lo femenino, la pluralidad, lo estético y lo emotivo, la apropiación subjetiva de lo divino, «la guerra espiritual», lo iconoclasta y la religiosidad popular), propone una misionología trinitaria que ayude a la iglesia a mantener una relación de tensión creativa e interacción dinámica con el mundo posmoderno. La obra concluye con una serie de sugerencias para la implementación práctica, en la vida de las congregaciones locales, de esa misionología enraizada en la plenitud de la fe evangélica en el Dios uno y trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

In Sik Hong, coreano de nacimiento, fue misionero en Paraguay por varios años. El Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires, Argentina, le otorgó el doctorado, para lo cual el autor hizo el estudio de campo y presentó la tesis que se resumen en la presente obra. Actualmente se desempeña como pastor de la Iglesia Presbiteriana de Buenos Aires.

KAIROS
Ediciones

ISBN 987-9403-12-6

¿Una iglesia posmoderna?

En busca de un modelo de iglesia
y misión en la era posmoderna

In Sik Hong

KAIROS
Ediciones

Buenos Aires - Año 2001

Contenido

EX LIBRIS ELTROPICAL

Copyright © 2001 Ediciones Kairós
José Mármol 1734 - Florida
(1602) Buenos Aires, Argentina

Diseño de la portada: Adriana Vázquez

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotografía, sin permiso previo de los editores.

Queda hecha el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados
All rights reserved

Printed in Colombia
Impreso en Colombia

ISBN 987-9403-12-6

INTRODUCCIÓN	5
1. Posmodernidad emergente	7
2. Posmodernidad en América Latina	23
3. Movimientos pentecostales y carismáticos	29
4. Búsqueda de un modelo misionológico latinoamericano en tiempos posmodernos: estudio de campo de la Iglesia Evangélica Bautista del Centro en Buenos Aires	43
5. Pautas de la misión cristiana en tiempos posmodernos: evaluación	83
6. Conclusión: hacia una misionología trinitaria	117
BIBLIOGRAFÍA	131

Introducción

Estamos experimentando un cambio radical en nuestras vidas y en nuestro mundo. A pesar de que uno no puede describir en detalle este cambio, no hay duda alguna de que algo está sucediendo. Pareciera que la idea de lo moderno, que ha dominado durante varios siglos el pensamiento y la actitud de los seres humanos, va perdiendo relevancia. Esta pérdida de relevancia modernista implica una rearticulación de la fe y la misión cristiana en el mundo, ya que el cristianismo se presenta como «un hijo de la modernidad». Los países occidentales, como precursores y sostenedores de la modernidad, han sido exportadores de este evangelio cristiano hacia el mundo no occidental. Sería difícil divorciar la expansión mundial del cristianismo de la modernidad.

Por otra parte, durante las últimas décadas la sociedad occidental contempló la emergencia de una variedad de nuevas tendencias en el desarrollo económico y cultural. Entre ellas están la internacionalización del capital, la globalización del mercado mundial, la hegemonía de las organizaciones transnacionales o multinacionales, la brecha cada vez más radicalizada entre los más ricos y los más pobres, el derrumbe y el fracaso del sistema económico comunista y, consecuentemente, la crisis de la teoría marxista.

Hoy todo pareciera estar en crisis, incluso la modernidad que caracteriza toda nuestra vida actual. Es lo que se ha dado en llamar *posmodernidad* o «modernidad tardía». El siglo XXI probablemente pueda ser caracterizado como era posmoderna. Este mundo posmoderno será un nuevo desafío para las iglesias cristianas tanto en su vida como en su misión. Estemos o no acuerdo con la idea de una era posmoderna, no podemos sustraernos al cambio general que nos rodea.

Frente a la crisis de la modernidad y la grávida posmodernidad, sentimos una gran necesidad de revisar el carácter misiológico moderno del cristianismo y el paradigma de la misión de la iglesia en el contexto donde todo se entorna hacia la relativización de los valores normativos. Ante un mundo relativo, y tan cambiante, secularizado, ¿es posible continuar la misión de la iglesia? ¿Es posible mantener el modelo

misiológico de la iglesia actual? Frente a un posible supermercado de las religiones, el cristianismo como producto de la modernidad, ¿seguirá persistiendo como valor normativo? Si el cristianismo persiste, ¿cómo y en qué forma podríamos presentar su valor como religión?

Puesto que la posmodernidad rechaza todo fundamento y declara el fin de todo proyecto y norma histórica totalizante, ¿se presentaría entonces como una amenaza para el cristianismo, así como el ateísmo nihilista? Si la posmodernidad se presentara como máximo rechazo de Dios y de la religión, nos encontraríamos ante «la liquidación más exhaustiva de las raíces de lo sagrado y de la aproximación a Dios», y entonces, ¿qué significaría el diálogo entre el cristianismo y la posmodernidad, ya que la iglesia existe para la misión y la misión es el fundamento de su existencia? ¿Dónde y cómo hallaríamos la justificación de la misión de la iglesia? Para esta investigación partiré de las experiencias más impresionantes de las iglesias pentecostales y carismáticas. Específicamente estudiaré sobre una iglesia en particular, la Iglesia Evangélica Bautista del Centro en Buenos Aires, Argentina, que muestra una tendencia a la formulación de un modelo misiológico para la época venidera.

I

Posmodernidad emergente

1. El ethos posmoderno

A pesar del desacuerdo de los sociólogos sobre si estamos en la era posmoderna o en la modernidad tardía, es cierto que cada día estamos viviendo en una sociedad caracterizada por grandes transformaciones y crisis de diversa índole en la vida cotidiana. En esta parte trataremos de describir la posmodernidad tomándola como una reacción que emana de la crisis de la misma modernidad.

Rechazo de los metarrelatos y fin de la historia

Lyotard define la posmodernidad como la incredulidad hacia los metarrelatos.¹ ¿Cuáles son los metarrelatos? Los metarrelatos son, según Lyotard, aquellos proyectos de la modernidad cuya finalidad era legitimar, dar unidad, fundamentar las instituciones, las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas y las maneras de pensar. Estos metarrelatos tienen una idea central que es la emancipación de la humanidad como héroe de la libertad. Sobre la base de estos metarrelatos, las sociedades modernas promovieron las distintas instituciones escolares, académicas, económicas y políticas. Pero, según Lyotard, estos metarrelatos han entrado en crisis. En tal decadencia de los metarrelatos puede verse un efecto del auge de técnicas y tecnologías a partir de la II Guerra Mundial.

En cuanto al rechazo a los grandes relatos de la modernidad, no podremos prescindir del gran ataque de Vattimo contra la razón moderna.

¹ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, REI, Buenos Aires, 1987, p. xxiv.

Vattimo es uno de los autores posmodernos que más encarnizadamente han declarado la guerra al pensamiento del fundamento.

Para Vattimo, el fin de los «metarrelatos» es el «darse del ser en la forma de la disolución, del debilitamiento y de la mortalidad» pero no de la «decadencia» porque no hay ninguna estructura superior o fija a la cual la historia pueda aferrarse.

¿Qué implica el rechazo de la validez de los metarrelatos de la modernidad? Esto implicaría que la posmodernidad propugna la defensa radical del pluralismo de lenguajes y un pragmatismo contextual. Hoy a casi nadie le interesa discutir sobre las cuestiones ideológicas, metarrelatos legitimadores o proyectos históricos. Se produce así el descrédito de todos los discursos legitimadores que pretendían dar un sentido global y totalizante a la marcha de la historia. Es lo que en otros términos suele denominarse como la caída o la pérdida de los «grandes relatos». Ello repercute en que no motiva a la gente a sentir que la humanidad como tal es el sujeto de la historia. Sólo importa el presente; vivir lo mejor posible aquí y ahora.

Pluralismo y el fin de la ética

Con el fin de los metarrelatos ya no tenemos un centro, una ideología única. Aparecen el pluralismo y el relativismo. Estamos entrando en la sociedad del politeísmo de valores (dioses y demonios). Lo que caracteriza el impulso posmoderno es la implantación de la razón pluralista sin lamentos. La sociedad posmoderna está llena de reglas pragmáticas heterogéneas. En la era pluralista, ninguna cosmovisión puede considerarse a sí misma como única poseedora de la verdad. Ya no hay un monopolio de la verdad. El relativismo cultural llega a ser un punto ineludible para todos. Si todos los valores son relativos, ninguna cultura puede ser considerada en forma seria como relevante.² Es cierto que cada cultura promueve estrictamente una línea ética. Cada cultura ofrece su propio sistema de valores éticos, por el cual un pueblo rige su vida individual y social. Sin embargo, la pluralización, la relativización de las culturas, con su nivelación, y el exagerado énfasis en la diferenciación cultural, produjo la relativización

² La posmodernidad, a costa de afirmar toda la cultura, destruye, en otro sentido de la palabra, toda la cultura.

del sistema ético, y por consiguiente, hubo una gradual degradación de la ética hasta llegar a la desaparición de la misma.³

Retorno de lo religioso y lo sagrado

En realidad, grandes frustraciones del proyecto moderno, como el derrumbe del marxismo soviético, han puesto en duda todos los valores de la modernidad, haciéndonos retornar hacia los valores religiosos que fueron despreciados y dejados de lado por ella.⁴ En particular la pérdida de la fe en la razón instrumental y en la idea del progreso fueron causas fundamentales del despertar religioso de la posmodernidad.

La ruptura del mito cientificista y su promesa de construir un mundo mejor lleno de paz y de felicidad está causando un enorme vacío en nosotros. Este «vacío» nos induce irónicamente a la búsqueda de lo trascendente e irracional. Se ha generado un «vacío espiritual» que clama por la trascendencia. Entre las tendencias que caracterizan a la posmodernidad se destaca, pues, un cierto «retorno de lo sagrado» que viene acompañado por viejas y nuevas formas de irracionalidad. Los hombres posmodernos vuelven a hablar de dios y del espíritu. Como dice Mardones, nos hallamos en la pluralidad religiosa, la llamada «nueva revitalización religiosa».⁵

No obstante, el «retorno de lo sagrado» no significa necesariamente la «revitalización del cristianismo», aunque éste seguiría siendo la religión más frecuentada por la gente. Entonces, ¿a dónde se dirige esta espiritualidad posmoderna? ¿Cuál es el lugar que ocuparían las religiones tradicionales, especialmente el cristianismo? ¿Cuál sería la actitud y la tendencia de esta espiritualidad hacia las instituciones cristianas?

A pesar de que la imagen de las grandes religiones tradicionales y de las iglesias históricas del cristianismo siguen estando en la predilección

³ Esto no quiere decir que la sociedad posmoderna esté caracterizada por la ausencia absoluta de la ética y que no hay ninguna ley moral que rija a la sociedad.

⁴ Roberto Bosca, *New Age: la utopía religiosa del fin del siglo*, Atlántida, Buenos Aires, 1993, p. 24.

⁵ José María Mardones, *¿A dónde va la religión?: cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1996, p. 7.

religiosa del mundo, se observa que ellas han perdido un gran porcentaje de su terreno. El hombre posmoderno urbano siente la necesidad de creer pero se resiste a reintegrarse al seno de su religión institucionalizada, a la cual ve como representante del «viejo orden».⁶ Las religiones históricas aparecen como instituciones burocráticas y escleróticas.⁷ ¿Cuáles son los rasgos esenciales de la nueva espiritualidad?⁸

2. Espiritualidad posmoderna

La espiritualidad posmoderna es una espiritualidad subjetiva

Puesto que no hay un fundamento religioso al que aferrarse, lo que prevalece es el individualismo religioso. Tal individualismo alcanza su plenitud y expansión en el nuevo movimiento religioso Nueva Era. En la Nueva Era, la conciencia individual deja de ser intérprete para constituirse en matriz de lo religioso. La conciencia individual es la que crea las llamadas pequeñas religiones.⁹

⁶ Pablo Capanna, *El mito de la Nueva Era: vino viejo en odres descartables*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1993, p. 12.

⁷ Mariano Corbi describe este fenómeno de desconfianza total hacia las religiones tradicionales como «experiencia sagrada sin religiones»; *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996, p. 137. Es muy clara la idea de Corbi que el *modus operandi* tradicional de las religiones institucionalizadas de la historia humana quedó obsoleto.

⁸ La nueva espiritualidad posmoderna tiene que ver mucho con la Nueva Era. Cuando caracterizamos la espiritualidad posmoderna, frecuentemente recurrimos a la religiosidad de la Nueva Era. Sin embargo, no creemos que la Nueva Era es una filosofía, aunque trata de los temas filosóficos. Tampoco es una religión, aunque quiere apropiarse del contenido espiritual de todas las religiones históricas. Creemos que pretende ser más que una teoría que aspira cambiar la vida en profundidad. La Nueva Era pretende convertirse en una alternativa cultural y religiosa para el próximo siglo; por lo tanto, apunta a la religiosidad del hombre actual (ver Pablo Capanna, *op. cit.*, pp. 31-32.).

⁹ Roberto Bosca, *op. cit.*, p. 87.

Estamos ante un panorama en el que no hay ya un salvador: el mesías está en cada uno. La espiritualidad de la Nueva Era lleva al sujeto a concentrarse en sí mismo, para afirmar narcisísticamente el propio yo como única instancia unificadora. El subjetivismo se define por la primacía que otorga al sujeto cognoscente: es el primado del yo sobre las cosas del mundo exterior. Su doctrina afirma la dependencia funcional de los objetos y de los juicios de valor respecto del sujeto. En el ámbito de lo sobrenatural el subjetivismo sostiene que es únicamente la subjetividad del individuo —su conciencia íntima— la fuente de todo valor religioso.¹⁰

En la espiritualidad subjetiva, la religión ya no se presenta como una herencia recibida de nuestros antecesores ni de las tradiciones institucionalizadas, sino como resultado de una búsqueda, de un encuentro o de una elaboración personal. La religión se privatiza, se individualiza y se subjetiviza.¹¹ En la espiritualidad subjetiva, la verdad se mide por la experiencia vivencial y subjetiva del individuo, ya no existe la verdad religiosa objetiva teologizada, sino una verdad vivida subjetivamente.¹²

La espiritualidad posmoderna es una espiritualidad emocional

Así como la teología moderna experimenta una gran inversión en el procedimiento de «hacer la teología», lo mismo sucede en la fe posmoderna. Mientras la religiosidad moderna está dominada por el logocentrismo, la posmoderna se dirige a lo emocional. Fue Danièle Hervieu-Léger, tomando una expresión weberiana, quien definió como «comunidades emocionales» a todos los «movimientos religiosos nuevos» dentro de la iglesia en Francia. A pesar de que existe una gran

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹ J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 50. Con la privatización e individualización de la religión, es frecuente encontrar las frases como «Dios existe porque Yo lo he encontrado, porque Yo le he hablado». El acento cae claramente sobre lo experiencial y lo subjetivo del creyente.

¹² La espiritualidad subjetiva se traduce en la destradicionalización y desinstitucionalización de la fe. La verdad religiosa no se determina por la tradición ni la institución sino por la experiencia subjetiva.

diversidad entre ellos, como los carismáticos católicos franceses, los grupos rurales neo-monásticos, las comunidades neo-catecumenales, los círculos fundamentalistas, los grupos de oración corporal, el zen, los círculos ecuménicos libres, etc., todos tienen un conjunto de rasgos comunes que permite definirlos como *comunidades emocionales*.¹³

¿Cuáles son los rasgos comunes de estos movimientos religiosos? La autora identifica los siguientes:¹⁴ 1) es fuerte la adhesión personal y los lazos emotivos entre los individuos y la comunidad: normalmente son grupos reunidos en torno a un personaje carismático,¹⁵ a cuyo papel profético se apela con frecuencia; 2) se observa una relativa porosidad en sus fronteras, lo cual hace que predomine una relación subjetiva y pragmática en el compromiso con el grupo religioso y aun con la religión misma. Se trata de intensificar el vínculo afectivo interpersonal y de minimizar las implicaciones sociales de ese mismo vínculo (permanencia, obligaciones); 3) se muestra desconfianza ante lo dogmático y doctrinal:¹⁶ la única regulación admisible que mantiene la intensidad emocional en el seno del grupo es la experiencia espiritual de los participantes, la especificidad de las vivencias personales que expresan dentro de los límites del grupo; 4) se manifiesta un localismo,¹⁷ en el sentido que el horizonte y la legitimación de su existencia recaen sobre el propio grupo y sobre el portador del carisma.

¹³ Danièle Hervieu-Léger, «Secularización y modernidad religiosa», en *Selecciones de Teología*, vol. 23, No. 103 (1987):217-227.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ La preponderancia de un personaje carismático constituye consecuentemente un caudillismo dentro del grupo. El grupo es representado y conocido por el nombre de ese personaje carismático. Este caudillismo llevaría a la trivalización de los grupos religiosos.

¹⁶ La espiritualidad emocional se muestra alérgica a los dogmas y las doctrinas sistematizadas e intelectualizadas. Véase J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 124; ¿A dónde va la religión?, p. 53.

¹⁷ Este localismo se observa especialmente dentro de los grupos denominados «neocarismáticos». Este localismo corre el peligro de reducir el grupo a una secta o a un *ghetto* religioso apartado de su entorno social y político.

Estamos en una época donde prevalece el “emocionalismo”,¹⁸ una especial sensibilidad emotiva que consiste en una sobrevaloración de la afectividad que otorga la primacía a lo sensible por encima de la razón y el pensamiento lógico. Esta emocionalidad considera a la intuición como un modo de conocimiento primario y fundamental; tiende a subordinar otras formas de conocimiento, llegando incluso a negar su legitimidad.

La espiritualidad posmoderna es una espiritualidad tribal

Cada vez más crece el número de personas que sienten la carencia de un marco referencial que otorgue una razón de ser a la existencia humana en el mundo. A este vacío de sentido instrumental le sigue la contrarreacción compulsiva de los nacionalismos y las religiosidades tribales.¹⁹ El nacionalismo da lugar a la tribalización de un cierto sector de la sociedad de manera que suceda una divinización de la comunidad parroquial.²⁰ Esta cultura particular o subcultura se idolatra a sí misma, considerando a la comunidad como la fuente de todos los valores morales y espirituales, frecuentemente en torno a un personaje carismático. Se tribaliza entonces la sociedad.²¹

Esta tribalización se debe principalmente a la pérdida del monopolio religioso. Estamos ante un proceso de «reblandecimiento institucional»²² del monopolio religioso y un creciente número de subinstituciones que se esfuerzan por recrear las respuestas religiosas y jugar un papel homólogo al de las religiones institucionalizadas.

¹⁸ Véase Mariano Corbi, *op. cit.*, pp. 150-164.

¹⁹ J. M. Mardones, ¿A dónde va la religión?, p. 54.

²⁰ *Ibid.*, p. 211.

²¹ *Ibid.*, p. 36. La tribalización de la religión corre el peligro de excluir a otros. El movimiento religioso carismático suele calificarse como único portador de la verdad o al menos como la fuente más confiable de la interpretación de ella.

²² *Ibid.*, p. 247.

La espiritualidad posmoderna es una espiritualidad ecuménica

Mientras el nacionalismo se inclina hacia la idolatría de la diversidad, el ecumenismo tiende a divinizar la unidad.²³ El valor de la tolerancia es una de las características fundamentales que definen al ecumenismo. Hoy día, el diálogo interreligioso es inevitable. El pluralismo religioso es un hecho irreversible:

No puede haber la menor duda acerca del carácter religiosamente heterogéneo del incipiente mundo posmoderno. No sólo vivimos en un planeta en el que coexisten múltiples espiritualidades, sino que el fenómeno del creciente pluralismo alcanza prácticamente a cada continente, cada nación y cada ciudad. En la última década, el pluralismo religioso ha constituido la cuestión más debatida de todas. El pluralismo religioso está modificando prácticamente todos los campos del estudio religioso... Los dioses de los sirios y los babilonios, que en otro tiempo eran considerados como algo periférico, son actualmente estudiados con enorme interés y comprensión.²⁴

La espiritualidad ecuménica de la posmodernidad es una actitud que considera a todas las religiones como caminos semejantes hacia Dios. No hay que monopolizar la religión. Tampoco es extraño que un hombre posmoderno sea cristiano y a la vez crea en la reencarnación. Es una religiosidad de ecumenismo envolvente.²⁵

²³ Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, Nueva York, 1956, pp. 43-58.

²⁴ Harvey Cox, *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*, Sal Terrae, Santander, 1985, pp. 212-213.

²⁵ J. M. Mardones, *¿A dónde va la religión?*, p. 31. Quiero aclarar que no se trata del movimiento ecuménico entre las iglesias cristianas, sino más bien del «macroecumenismo» y del «diálogo interreligioso».

La espiritualidad posmoderna es una espiritualidad sincretista de indiferencia

La libertad es un valor indelegable para los hombres modernos. Tal noción moderna de la libertad individual da lugar para considerar la tolerancia como un valor moral auténtico. En la sociedad pluralista, la tolerancia no es sólo una condición natural del hombre, sino también una fuente de enriquecimiento recíproco. En este caso, la tolerancia no es una actitud automática del hombre sino una actitud que requiere cierto grado de esfuerzo para soportar la divergencia existente entre los diferentes individuos.

La sociedad posmoderna está bien marcada por el desvanecimiento de las convicciones fuertes (como los dogmas) y el correlativo surgimiento de una sensibilidad *light* singularizada por la dispersión y la heterogeneidad.²⁶

En esta sociedad, la tolerancia se viste con el ropaje de la indiferencia mutua, a la cual Gonzalez-Carvajal califica como una *tolerancia devaluada*.²⁷ El sincretismo posmoderno se manifiesta tanto en la aceptación de elementos extranjeros como en la revitalización de tendencias arcaicas, el florecimiento de la demonología, el despliegue de creencias y prácticas teúrgicas, astrológicas y supersticiosas. En esta espiritualidad sincretista de la indiferencia lo único que vale es la experiencia mística de cada individuo, no la autoridad ni la razón.²⁸

Ya dijimos que la posmodernidad está marcada por el retorno de lo sagrado y lo religioso, lo cual significa también, en cierto sentido, el retorno de Dios. Sin embargo, esto no significa necesariamente la fortificación e intensificación de la fe cristiana. Dios en la posmoder-

²⁶ Roberto Bosca, *op. cit.*, p. 99.

²⁷ Luis Gonzalez-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1993, p. 173.

²⁸ Massino Introvigne, en *I nuovi culti*, Oscar Mondadori, Milán, 1990, p. 14, citado por Roberto Bosca, *op. cit.*, p. 34.

nidad no puede ser tan exigente, sino de una religión *light*.²⁹ Con el despertar religioso en la posmodernidad, estamos encarando una realidad muy confusa y cambiante.

3. Perfil psicológico posmoderno

La posmodernidad está latente en nuestra sociedad, influyendo fuertemente en la determinación de nuestro modo de vivir. No es algo inherente a los intelectuales: nos afecta a todos. No podemos negar que estamos rodeados de una cosmovisión y cultura posmodernas. No podemos prescindir de la posmodernidad y de sus efectos en nuestra forma de vida.³⁰ ¿Cómo el perfil psicológico de la persona posmoderna implicaría un cambio cultural en nuestra sociedad? En esta parte fijaremos nuestra atención en la vida cotidiana de las personas posmodernas, es decir, en el perfil psicológico de la posmodernidad, para luego ver cómo esto repercute en la perspectiva religiosa de las personas y en la formulación de la misión de la iglesia cristiana.

El ser humano posmoderno no tiene referentes

En la cultura posmoderna el nihilismo se manifiesta de manera evidente con la idea de la «muerte de Dios» de Nietzsche. Es muy interesante observar el resurgimiento de la nostalgia hacia la idea nihilista nietzscheana. Sus actitudes no se basan en convicciones políticas, ideológicas ni religiosas. Esta peculiaridad del hombre posmoderno hace posible interpretar las tres tendencias psicológicas de su vida posmoderna en su versión cotidiana: 1) la actitud indiferente 2) la actitud *light* y 3) la permisividad.

El hombre posmoderno no tiene un centro de referencia; carece de motivaciones ideológicas o religiosas, no se compromete con nada ni

²⁹ La expresión «religión *light*» es de Juan Gonzalez-Anleo, «Los jóvenes y la religión *light*», *Cuadernos de realidades sociales*, 29-30 (1987):28-33, citado por Luis Gonzalez-Carvajal, *op. cit.*, p. 176.

³⁰ Gene Edward Veith, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*, Crossway Books, Wheaton, 1994, p. 175.

nadie. Todo le es indiferente. Para él, el mundo es incoherente y no se puede comprender en su totalidad. El desarrollo histórico carece de sentido universal.³¹ Todo esto se traduce en el descompromiso, y aparece una ciudadanía más pasiva y apática. El hombre posmoderno ya no intenta cambiar el mundo sino cambiar «su mundo». Lo central es «mi mundo». Por consiguiente el hombre posmoderno pertenece a la cultura *light*, donde prevalece la «levedad del ser».

La actitud indiferente y la vida *light* no pueden estar dissociadas de otra característica del hombre posmoderno, que es la permisividad. Si un hombre no tiene ningún referente, es indiferente y lleva un estilo de vida de «levedad del ser», nada lo impide. El único referente es pasarla bien. La permisividad, según Rojas, significa que uno ya no tiene prohibiciones, ni territorios vedados, ni impedimentos que lo frenen, salvo las coordenadas externas de las leyes cívicas, de por sí muy generales.³²

El ser humano posmoderno es instantáneo y efímero

La proliferación de las comidas rápidas e instantáneas representa un giro vertiginoso en la concepción del tiempo. La cultura posmoderna se ha caracterizado por la expresión «rápido e instantáneo».

Esta vida instantánea y rápida es visible notablemente en el mundo del manejo de la televisión a control remoto, el *zapping*. El adicto al *zapping* se ha convertido en una imagen arquetípica de la posmodernidad. La idea de la profundidad es extraña al «auténtico» posmoderno.³³ Lo esencial es la superficie inmediata e instantánea. No hay nada «tras» el rápido movimiento de imágenes sucesivas.

³¹ Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, p. 244.

³² *Ibid.*, p. 45.

³³ David Lyon, *Posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 134.

El ser humano posmoderno es un hedonista en busca de la felicidad

El hombre posmoderno es un hombre sin centro ni objetivo absoluto. No es religioso ni ateo, sino que se ha construido una forma particular de espiritualidad, según su perspectiva. Todo lo que le interesa es «pasarla bien», es decir que, a partir de la pérdida de la confianza en los proyectos de transformación de la sociedad, sólo cabe concentrar todas sus fuerzas en la realización personal. Aparece así una neurasténica preocupación por la salud, que se manifiesta en la obsesión por la terapia personal,³⁴ los ejercicios corporales, masajes, sauna, dietas macrobióticas, vitaminófilas, bioenergías, etc. Así se constituye la idolatría del cuerpo. Lipovetsky la interpreta como una dignificación del cuerpo y de la juventud.³⁵

La idolatría del cuerpo y la admiración por los atributos juveniles inducen a vivir con una falsa imagen de uno mismo. El hombre posmoderno busca la felicidad³⁶ basada en el hedonismo, y por consiguiente en el consumismo. En esta instancia, el individuo posmoderno no aparece como productor sino como consumidor de los productos ofrecidos en el mercado.³⁷ Esta búsqueda de felicidad está cimentada en el consumismo y convierte al hombre posmoderno en un

³⁴ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 59.

³⁵ *Ibid.*, pp. 61-62.

³⁶ Lipovetsky la denomina «la felicidad light» en *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 56.

³⁷ En muchos casos, el creyente no aparece como reproductor de su fe en la sociedad, sino como un simple consumidor de la misma, limitándola a sí mismo, a la esfera personal de vida (José Miguez Bonino, «Desafíos contemporáneos a la iglesia en el siglo 21», conferencias anuales, Seminario Teológico Internacional Bautista, 17-25 de agosto de 1997, cassette grabado durante la plenaria del día 26 de agosto 1997). En las secciones posteriores, veremos cómo el consumismo religioso se reproduce en los movimientos neocarismáticos. Anticipadamente podemos decir que lo primordial que prevalece en estos movimientos es el hedonismo espiritual, la felicidad espiritual y el descargar el yugo pesado que lleva el individuo en su vida.

ser lleno de la necesidad compulsiva de consumir, buscando productos cada vez más estimulantes, impactantes, nuevos y refinados.³⁸

El ser humano posmoderno es un ser psicológico

En las sociedades posmodernas como describe Lipovetsky, estamos experimentando una «revolución interior», un inmenso «movimiento de conciencia» y un entusiasmo por el conocimiento y la realización personal,³⁹ es decir, el «boom» de la psicología, lo cual significaría una sustitución de la conciencia política por la conciencia narcisista. Esto permitiría una radicalización del abandono de la esfera pública y una adopción funcional del aislamiento social.

En el nuevo paradigma, la psicología ocupa el lugar más importante de la nueva religiosidad, constituyéndose en un elemento catalizador en la nueva cosmovisión del mundo.⁴⁰ Esta *psicologización* de la vida humana podría ser interpretada desde el análisis de la ansiedad del hombre de hoy. A pesar de los logros positivos de nuestra época actual, podemos observar sombras importantes que crean una profunda ansiedad en la vida humana.

El «boom» psicológico del hombre posmoderno hace que su religión se convierta substancialmente en una psicoterapia.⁴¹ El fin perseguido

³⁸ Es insaciable el deseo del hombre posmoderno de buscar algo nuevo y más excitante. No se queda satisfecho con lo que tiene y experimenta y se mueve constantemente hacia una nueva experiencia. Esta búsqueda posmoderna de nuevas experiencias de consumo repercuten en el planteamiento de los movimientos neocarismáticos, que ofrecen a la gente unas experiencias «espectaculares y maravillosas que la humanidad jamás ha visto hasta ahora».

³⁹ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 53.

⁴⁰ Roberto Bosca, *op. cit.*, p. 131.

⁴¹ Eugenio Fizzotti, «Il narcisismo nell'esperienza religiosa», en *Madre* (mayo, 1992):62, citado por Roberto Bosca en *op. cit.*, p. 137.

por la psicoterapia es la curación psíquica y el de la religión consiste en la salud o salvación del alma.⁴²

El ser humano posmoderno es un ser de la realidad virtual⁴³ y del simulacro

La Guerra del Golfo nos sirvió como paradigma de la percepción posmoderna de la realidad. La realidad, los acontecimientos y los hechos, no aparecen en su totalidad ni poseen un marco de referencia con sentido.⁴⁴ Son agitados, observados por los medios de comunicación desde todos los ángulos, es decir, sin horizonte histórico, sin orientación, sin *telos*.⁴⁵ Estamos ante una incapacidad de captar y recuperar los acontecimientos reales en su totalidad. Esta incapacidad se debe principalmente a la técnica, en concreto, a la tecnología informática, que nos conduce a una «*experiencia fabularizada*» de la realidad, la cual, según Vattimo, es nuestra única posibilidad de libertad.⁴⁶

⁴² La religión del hombre psicológico posmoderno formula valores con un lenguaje psicológico: descubrimiento de sí mismo, autorrealización, gratificación, sentimiento personal y experiencia individual, subjetivismo, primado de la expresividad y de la espontaneidad, salvación aquí y ahora, separación entre los intereses individuales y públicos (Eugenio Fizzotti, *op. cit.*, p. 60, citado por Roberto Bosca en *op. cit.*, p. 136). La *psicologización* de la religión es fácilmente detectable en los movimientos neocarismáticos: sus predicaciones son más psicológicas que teológicas, la tarea pastoral gira en torno a sus necesidades individuales, sanidad interior, liberación de los poderes satánicos que oprimen la vida individual, recurriendo constantemente a la experiencia emocional fuerte. En este contexto la religión psicologizada tiende a diluir la idea de culpa, de dolor y de conversión.

⁴³ Para mayor información, véase Tomás Maldonado, *Lo real y lo virtual*, Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 11-90; Howard Rheingold, *Realidad virtual*, Gedisa, Barcelona, 1994 (original de 1991).

⁴⁴ José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo*, p. 65.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985, p. 29.

Por lo tanto, sin la percepción de los acontecimientos en su totalidad, al hombre posmoderno la realidad se le da en imágenes. Con los medios masivos de información, el hombre posmoderno se encuentra ante la «saturación de información, un alud de noticias sin estructuración axiológica que hace perder el norte de lo importante y lo trivial». ⁴⁷ Con la proliferación tan espectacular de las informaciones y su difusión inmediata se crean una realidad imaginaria y una experiencia fabularizada, o como diría Baudrillard, una realidad virtual o simulacro.⁴⁸

En el meollo de la prevalencia visual se ubica la importancia de la televisión. La imagen emitida por la televisión borra las fronteras de lo real y crea artificialmente una realidad virtual que preconiza el presente. El espectador pasa a ser el centro del universo y tiene la ilusión de ser protagonista de cualquier cosa que desea. Así vive, no el encuentro real con otra persona o con el acontecimiento sino con la versión cinematográfica, televisiva.⁴⁹

La persona en la posmodernidad construye su identidad desde la realidad virtual. La realidad virtual puede definirse como un sistema informático que genera entornos sintéticos en tiempo real y que tiene su origen en una realidad ilusoria. Se trata de una realidad perceptiva sin soporte objetivo, sin *res extensa*.⁵⁰

⁴⁷ José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo*, p. 64.

⁴⁸ Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1993 (original de 1978), pp. 9-11.

⁴⁹ José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo*, p. 66.

⁵⁰ Román Gubern, *Del bisonte a la realidad virtual: la escena y el laberinto*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 156.

Posmodernidad en América Latina

¿Qué implicancia y sentido tiene hablar de la posmodernidad en un contexto latinoamericano donde, como dice García Canclini, no hubo una industrialización sólida, ni una tecnificación extendida de la producción agraria, ni un ordenamiento sociopolítico basado en la racionalidad formal y material?

1. Posmodernidad en América Latina

Según Arriarán, no hay un fundamento sólido para afirmar y sentenciar la «muerte de la modernidad». No es posible renunciar a ella sin antes haber experimentado e intentado darle otras orientaciones.¹ En esta instancia, para Arriarán, hablar de la posmodernidad en forma neoconservadora equivale a reproducir la ideología neoliberal, a legitimar el liberalismo estadounidense y a encerrarse en el nacionalismo y el etnicismo.

Entonces, ¿es imposible hablar de la posmodernidad en América Latina? ¿Hablar de la posmodernidad latinoamericana es ignorar completamente el contexto latinoamericano contradictorio? ¿No hay otra manera de concebir la posmodernidad en América Latina?

Si se quiere hablar de la posmodernidad en América Latina, debería desarrollarse otro tipo de hermenéutica más acorde con su realidad, es decir, ubicar el debate en una lógica de confrontación de la teoría

¹ Samuel Arriarán, *La filosofía de la posmodernidad: crítica a la modernidad desde América Latina*, Facultad de Filosofía y Letras - Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM, México, 1997, p. 223.

posmoderna con los procesos históricos concretos de la modernidad.² Es una relectura de la historia desde la perspectiva de la pluralidad histórica y cultural de América Latina.

La posmodernidad en América Latina no puede ser vista desde tal concepción, que significaría un abandono de los ideales emancipatorios de la modernidad. La posmodernidad no debe ser interpretada como lo que viene después de la modernidad, sino que «es la asunción de la conciencia de crisis que caracteriza a la modernidad misma».

Frente a la interpretación homogénea del fin de la historia, la posmodernidad en América Latina no debería tomar la misma dirección. La visión posmoderna propone un nacimiento de «pequeñas historias». La visión posmoderna en América Latina debería proporcionar nuevas herramientas para oponerse a la homogeneización del sistema socioeconómico cada vez más excluyente.

La idea de la «muerte de sujeto» no debe suponer el fin de la razón crítica particularmente en América Latina donde todavía persiste, como dice Eckholt, «la pobreza, mortalidad infantil, criminalidad, drogas, democracias inestables, la opresión violenta de los intentos de emancipación de los pueblos indígenas, la falta de inserción hacia las raíces de la experiencia cotidiana en cuanto a los logros de la modernidad: democracia, derechos humanos, igualdad»³ No teniendo en cuenta y dejando de lado la realidad latinoamericana, hablar y repetir meramente la muerte del sujeto sería un «doble juego de élites intelectuales», especialmente de los conservadores.

Respecto a la idea posmoderna de la muerte del sujeto en América Latina, escribe Castro-Gómez:

Se trata... de una crítica que no plantea la resignación frente a lo establecido, sino que enseña nuevas maneras de entender y afrontar la lucha por una vida autónomamente configurada.

² *Ibid.*, p. 152.

³ Margit Eckholt, «América Latina —un continente “premoderno” en traje “posmoderno”: la difícil búsqueda de una “modernidad latinoamericana”», trabajo inédito, p. 1.

Hablar de posmodernidad en América Latina es hablar de la utopía de la cultura popular latinoamericana, representada por la lógica de la vida, la emotividad, la simultaneidad, el símbolo y lo sensible.

La posmodernidad en América Latina llega a ser relevante solamente si se hace en el sentido de una modernidad latinoamericana que nace a partir de la «otra lógica de las culturas populares». Hablar de la posmodernidad en América Latina no significa el fin de la modernidad. La posmodernidad latinoamericana es, como dice García Canclini, una «pos-intra-modernidad».⁴

La posmodernidad en América Latina no puede ser concebida puramente como una etapa posterior o tendencia que «reemplazaría al mundo moderno», sino como una manera de «problematizar los vínculos equívocos» que éste tuvo con las tradiciones y culturas populares que trató de excluir o superar para constituirse.

En esta instancia podemos concluir que la posmodernidad en América Latina no es la misma que la europea. El debate y la comprensión de tal posmodernidad deben partir del contexto peculiar del continente latinoamericano, es decir, de 1) la heterogeneidad multitemporal de su cultura; 2) la perspectiva histórica de su incorporación en la experiencia de la modernidad; y 3) la perspectiva histórica de su lucha en busca de espacios para ser hombres libres.⁵

2. Posmodernidad e iglesia latinoamericana

¿Qué podemos hacer los cristianos, herederos de una de las grandes religiones a las cuales la posmodernidad declara muertas? ¿Qué desafío y reto nos ofrece la religiosidad posmoderna, particularmente a la iglesia latinoamericana?

⁴ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992, p. 334.

⁵ José Miguez Bonino, *Espacio para ser hombres*, La Aurora, Buenos Aires, 1990, p. 10.

El primer elemento positivo de la posmodernidad tiene que ver con su crítica a la racionalidad instrumental y su énfasis en la experiencia religiosa. La crítica posmoderna a la razón ilustrada y su énfasis en la experiencia abren una puerta nueva, porque, como dice Mardones, para descubrir esa Realidad «hay que ir al encuentro de ella o estar abierto, receptivo a su manifestación».

La recuperación y reivindicación posmoderna de la experiencia religiosa (el retorno de lo sagrado) nos abre la gran posibilidad de elaborar «otra lógica» para la iglesia cristiana en América Latina, particularmente para la liturgia protestante, la cual fue históricamente transplantada.⁶

El segundo elemento favorable que puede aportar la posmodernidad es su crítica a la idolatría de lo absoluto. Esto marca la tendencia pluralista y relativista.

La crítica posmoderna a la monopolización de la verdad y su fomento de la pluralidad, como dice Mardones, nos aportan una vigilancia sobre nuestro «hablar idolátrico de Dios» e insisten en «lo poco que sabemos conceptualmente de Dios». Este aporte es de gran utilidad teológica y práctica en el proceso de la formulación de un modelo misionológico para la iglesia cristiana en América Latina donde se exalta el carácter híbrido de la cultura y la multiplicidad étnica y social.

El tercer elemento importante de la posmodernidad para la misión en América Latina es su carácter proclive a la expresión paradójica y la valorización del sentimiento por encima de la lógica, es decir que profundizar en la verdad es una cuestión de experiencia estética.⁷

La vía de la estética que propugna la posmodernidad puede ser un elemento fundamental para el desarrollo de la teología latinoamericana,

⁶ Guillermo Gómez S., «Renovación litúrgica: celebrar la vida», en *Teología en comunidad*, Revista de la comunidad teológica evangélica de Chile, No. 14 (agosto, 1997):45.

⁷ José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 74. Es la estética de lo sublime propuesta por J. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, R.E.I., Buenos Aires, 1987; *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987; véase también Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1985, pp. 51-109.

especialmente en la práctica de la misión en el continente.⁸ La misión cristiana en el continente latinoamericano fue una evangelización forzada, eurocéntrica y logocéntrica.

La propuesta posmoderna, por la vía de la estética, puede contribuir positivamente a la formulación de un modelo misionológico que contemple y recupere el «Eros» y «Pathos» reprimidos por la racionalidad en América Latina, particularmente desde una teología y una espiritualidad centrada en el «Pathos» de la cruz y en el «Eros» de Jesús en su «opción por los pobres».⁹

El cuarto elemento positivo de la posmodernidad se concreta, entonces, por la vía de la gratitud. La sensibilidad posmoderna de la gratitud repercute en la revisión de nuestro modelo misionológico y en la reformulación de un modelo basado en el sentido femenino-materno, ya que la gratitud de la vida concreta se traduce en la figura de una madre. La sensibilidad posmoderna, ante el fracaso del imperante poder de la racionalidad, puede ser un elemento que contribuya a descubrir la dimensión femenina-madre de la fe cristiana, olvidada, condenada y excluida por la teología tradicional.

Ahora, ¿cómo la religiosidad posmoderna repercute en la iglesia latinoamericana en la actualidad? ¿El crecimiento del pentecostalismo y el movimiento carismático en el continente latinoamericano podrían significar la vuelta triunfante del cristianismo en un mundo tan secularizado por la cultura posmoderna? ¿Cómo podemos interpretar tal fenómeno?

¿El crecimiento de tales movimientos significa la emergencia de una versión posmoderna y del «retorno de lo religioso» dentro del cristianismo? ¿Tales movimientos cumplen una función social adecuada y auténticamente válida para la América Latina o son una expresión (insinuación) del deseo de ocupar espacios de poder, o una simple réplica de la

⁸ Esto implicaría en la formulación de los modelos misionológicos de los neo-carismáticos en reconocimiento de la religiosidad del pueblo y presentarla en una forma estética. El culto neocarismático se proyecta y se organiza de acuerdo con la vía estética, que revaloriza el sentimiento y la expresión espontánea de la fe.

⁹ José María Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991, p. 101.

religiosidad posmoderna europea, que ignora y excluye la verdadera dimensión de la religión como mesianismo de resistencia y creatividad?¹⁰

¿Las iglesias pentecostales y el reciente movimiento carismático pueden contribuir al crecimiento del Reino de Dios en América Latina o simplemente, como le preocupa a Hank Hanegraaff, ponen al cristianismo latinoamericano en crisis?¹¹

3

Movimientos pentecostales y carismáticos

Uno de los temas más discutidos hoy día en el mundo evangélico tiene que ver con la aceptación o el rechazo de los recientes movimientos carismáticos. El avance de los movimientos pentecostales o carismáticos ha sido muy impresionante en la historia del cristianismo del siglo 20, especialmente en el continente latinoamericano. ¿Por qué crecen las iglesias pentecostales y carismáticas? ¿Cómo podemos interpretar tal crecimiento mientras que muchas de las iglesias tradicionales aparentemente pierden miembros? ¿Cómo podemos evaluar logros tales que hacen posible pensar en una «América Latina protestante»?¹ No es nuestro propósito describir las causas y los motivos de su crecimiento tanto en Estados Unidos como en el continente latinoamericano. Nos interesa más cómo el pentecostalismo o el movimiento carismático logra insertarse en el contexto latinoamericano como una posible imagen reemplazante del monopolio religioso católico romano.

En este capítulo, veremos cómo las enseñanzas y doctrinas de diversas clasificaciones del pentecostalismo y los movimientos carismáticos recientes logran insertarse en la vida de la iglesia evangélica latinoamericana y remodelarla. No podemos negar la importancia de tales movimientos en el campo evangélico latinoamericano. José Miguez escribe:

¹ David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Los Angeles, 1990, pp. 1-23.

² Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 9.

¹⁰ José María Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995, pp. 279-289.

¹¹ Hank Hanegraaff, *Cristianismo en crisis*, UNILIT, Miami, 1993, p. 10.

(...) porque el pentecostalismo es cuantitativamente la manifestación más significativa y cualitativamente la expresión más vigorosa del protestantismo latinoamericano, su futuro es decisivo no solamente para el protestantismo en su conjunto sino para todo el campo religioso y su proyección social.³

La globalización del pentecostalismo y la pentecostalización de los evangélicos latinoamericanos crean un panorama distinto a aquel al cual estaba acostumbrada la Iglesia Católica latinoamericana.⁴

Dentro de los movimientos pentecostales y carismáticos, a pesar de una cierta homogeneidad doctrinaria y práctica, se observan divergencias en sus enseñanzas y prácticas eclesiales. Por ello es oportuno hacer una distinción entre los diversos movimientos pentecostales y carismáticos. Gran parte de la variedad que muestra el pentecostalismo deriva de factores culturales, tales como divisiones raciales, o bien del vínculo que une un grupo a un fundador cuyo liderazgo carismático produjo una fracción determinada, que luego perpetuó sus prácticas y convicciones particulares.⁵ No obstante, el movimiento que se observa actualmente en las diversas iglesias⁶ no corresponde al movimiento pentecostal o al carismático propiamente dicho. ¿Cómo podemos clasificar los diversos movimientos pentecostales y los carismáticos surgidos durante la historia de cristianismo, especialmente desde el principio del siglo 20 hasta la actualidad?

³ José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995, p. 75.

⁴ Jean-Pierre Bastian, *op. cit.*, p. 9.

⁵ Donald W. Dayton, *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1991, p. 5.

⁶ Me refiero particularmente a un movimiento carismático que se observa dentro de las iglesias evangélicas latinoamericanas desde la década de 1980. Sus representantes son Freidzon, Annacondia, Yiye Avila, Juan Cruz y Omar Cabrera. Tal movimiento difiere del movimiento carismático de la década de los 1960 en diversos aspectos, los cuales analizaré en la parte correspondiente a su evaluación. Aquí, en forma provisional, los llamaremos «neocarismáticos», por tratarse de una nueva versión de los carismáticos clásicos.

En primer lugar, se pueden distinguir dos categorías mayores: 1) pentecostales y 2) carismáticos.⁷ Estas a su vez se subdividen en (1.1) pentecostales clásicos y (1.2) neopentecostales y (2.1) carismáticos clásicos y (2.2) neocarismáticos. La tipología con la cual trabajaremos será, entonces 1) pentecostales clásicos; 2) neopentecostales; 3) carismáticos clásicos y 4) neocarismáticos.

A pesar de que es muy importante señalar el contexto histórico, las doctrinas clave y las principales prácticas de estos cuatro tipos, nos limitaremos a intentar una crítica teológica y bíblica de las enseñanzas y prácticas de los neocarismáticos en particular.

Los neocarismáticos⁸

Peter Wagner abordaba las distintas variedades existentes dentro de los movimientos pentecostales y carismáticos como primera, segunda

⁷ Los carismáticos difieren de los pentecostales principalmente por sus concepciones sobre las manifestaciones espirituales. Para los carismáticos tales manifestaciones se revisten del poder de Dios para derribar las fortalezas demoníacas que oprimen a la humanidad con sus yugos. Entonces, la gran y fundamental diferencia doctrinal entre los dos movimientos radica en la liberación de tales poderes demoníacos.

⁸ La expresión «neocarismático» corresponde a la tercera ola de la clasificación de Wagner. Aquí utilizaré indistintamente las dos expresiones. La expresión «neocarismático» pertenece a Richard Quebedeaux (Richard Quebedeaux, *The New Charismatics II: How a Christian Renewal Movement Became Part of the American Religious Mainstream*, Harper & Row, San Francisco, 1983, citado por P. Deiros y C. Mraida en *Latinoamérica en llamas: historia y creencia del movimiento religioso más impresionante de todos los tiempos*, Caribe, Buenos Aires, 1994, p. 140). Michael Moriarty también la utiliza para su obra. Moriarty sigue diciendo que la expresión «nuevos carismáticos» se debe esencialmente a los dichos de los líderes del propio movimiento, quienes frecuentemente manifiestan que el movimiento carismático clásico está acabado y ha empezado el nuevo mover del Espíritu con nuevos conocimientos, nuevas manifestaciones, nuevas enseñanzas y nuevas prácticas de los dones del Espíritu (Michael Moriarty, *The New Charismatics*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. xii).

y tercera ola. La tercera ola, conocida también como «evangelismo con poder», surgió a principios de los años ochenta, sobre todo del movimiento de iglecrecimiento en conexión con C. Peter Wagner y John Wimber.⁹ Este movimiento se caracterizó por tener una tendencia carismática que se propagaba hacia grupos que hasta entonces no habían sido captados por ninguna ola, es decir, ni por el movimiento pentecostal ni por el movimiento carismático clásico. Según la expresión de Wagner, la tercera ola implica que muchas iglesias que no vienen del movimiento pentecostal ni tienen un trasfondo carismático están orando por los enfermos y experimentan la fuerza sanadora de Dios.¹⁰ Alrededor de 1980, Peter Wagner y John Wimber, considerados como padres de la «tercera ola», comenzaron a dictar un curso sobre «señales y prodigios» en la Escuela de Misión Mundial del Seminario Fuller. Este curso no consistía sólo en proporcionar enseñanzas teóricas sino también en hacer los ejercicios prácticos en el ministerio de oración y sanidad.¹¹ A partir de estas experiencias de la manifestación del Espíritu Santo, Wagner y Wimber crearon el concepto de la «tercera ola», diferenciándose del movimiento carismático.

¿Cuáles son las doctrinas y enseñanzas del movimiento neocarismático? Responder a tal pregunta resulta sumamente difícil por tratarse de un movimiento que está en un constante cambio en el desarrollo de

⁹ Véase Wolfgang Böhne, *Explosión carismática*, CLIE, Barcelona, 1994, p. 13; Pablo Deiros y Carlos Mraida, *Latinoamérica en llamas*, p. 136; Stanley M. Burgess y Gary B. McGee, eds., *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1988, p. 875; John Samuel Pousson, *Spreading the Flame: Charismatic Churches and Missions Today*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 35; Peter Wagner, *The Third Wave of the Holy Spirit*, Vine Books/Servant Publications, Ann Arbor, Michigan, 1988; véase también del mismo autor *How to have a Healing Ministry without Making Your Church Sick*, Regal Books, Ventura, California, 1988, y *Avance del pentecostalismo en Latinoamérica*, Vida, Miami, 1973, p. 7. Para mayor información de la contribución de John Wimber al movimiento neocarismático, véase también John White, *Cuando el Espíritu Santo llega con poder*, Certeza, Buenos Aires, 1995, pp. 163-196.

¹⁰ Peter Wagner, *The Third Wave of the Holy Spirit*, p. 12.

¹¹ *Ibidem*.

su enseñanza. Una de las características del movimiento neocarismático se encuentra, entonces, en el cambio progresivamente veloz de su enseñanza, es decir, en la aparición constante de nuevas enseñanzas que se agregan a las antiguas.

No obstante la dificultad mencionada, trataremos de resumir las características de los neocarismáticos de la siguiente manera:

1) Enseñan que Dios tiene el propósito de restaurar totalmente a su iglesia en esta época. Dios desea equipar y modelar su iglesia para que en forma invencible y madura pueda enfrentar al mundo que está bajo el poder de Satanás.¹² Los neocarismáticos son esencialmente restauracionistas. El restauracionismo es el eje fundamental de su enseñanza, el cual se interconecta con la enseñanza de la guerra espiritual, nuevas revelaciones, manifestaciones sobrenaturales, el bautismo en el Espíritu¹³ y la continuidad de los ministerios bíblicos como profetas y nuevos apóstoles.

2) Hoy en día los neocarismáticos se caracterizan por su afán por la unidad de las iglesias cristianas.¹⁴ Muchos neocarismáticos aseveran que la unidad debe estar basada en un común parentesco espiritual y que la unidad de la espiritualidad debe preceder a la de la doctrina.¹⁵ Deiros, en su reciente libro, señala cuatro cambios revolucionarios que experimenta la iglesia latinoamericana:¹⁶ a) revolución misionológica, es decir, un cambio de eje, de norte a sur; b) revolución teológica, es decir, de ortodoxia a ortopraxis; c) revolución eclesiológica, es decir, un cambio de relaciones denominacionales: la iglesia latinoamericana va haciéndose cada vez más posdenominacional, y d) revolución

¹² Ed Murphy, *Manual de guerra espiritual*, Betania, Nashville, TN, 1994, pp. 207-221; John White, *La batalla espiritual*, Certeza, Buenos Aires, 1994, pp. 9-14; Peter Wagner, *Oración de guerra*, Betania, Nashville, TN, 1993, pp. 43-60.

¹³ La expresión «bautismo en el Espíritu» es reemplazada por «visita del Espíritu», «mover del Espíritu» o «llenura del Espíritu» en los neocarismáticos.

¹⁴ Michael Moriarty, *op. cit.*, p. 91.

¹⁵ Paul E. Billheimer, *Lover Covers*, Bethany House, Minneapolis, 1981, en la contratapa.

¹⁶ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina; ayer, hoy y mañana*, Caribe, Nashville, TN, 1997, pp. 94-110.

praxiológica. Estos cambios, según Deiros, representan los indicios para superar la barrera separatista de las doctrinas y denominaciones. Para los neocarismáticos, ellos son la única fuerza para unificar las distintas corrientes del cristianismo en pro de un testimonio cristiano unido.¹⁷

3) Los neocarismáticos se caracterizan por su deseo de recuperar los ministerios bíblicos, especialmente el de profetas y apóstoles.

4) En el meollo del movimiento carismático se observa la convicción de que todas las señales, dones y manifestaciones espirituales del Nuevo Testamento siguen vigentes para la iglesia contemporánea.¹⁸ Para Kinnaman, la manifestación de señales y prodigios está para «demostrar a un mundo fascinado con sus propios sistemas religiosos que Jesucristo es el único camino, la verdad y la vida». Kinnaman continúa diciendo que

las manifestaciones y el poder del Espíritu Santo no pueden ser comparados con una pulida oratoria, un brillante debate, un mensaje bien organizado o una apología convincente. Aunque el Espíritu ciertamente puede servirse de estas cosas, la fe no debe descansar en las habilidades y la sabiduría del hombre, sino en el poder de Dios.(...), el evangelio no ha de ser predicado solamente de palabra, sino con demostración del Espíritu y de poder (*dunamis*)¹⁹

Aquí podemos detectar el vertiginoso giro paradigmático del movimiento neocarismático: el paso del paradigma racionalista al irracionalista o superracionalista, del paradigma moderno al postmoderno. En cuanto al cambio que sufre la iglesia latinoamericana en los próximos años Deiros señala:

(...) están apareciendo nuevas pautas de conducta que se manifiestan en el anhelo de crecimiento, autenticidad y amplitud de la experiencia personal. El ser humano de hoy quiere experimentar la vida y a Dios de manera directa, y no de manera indirecta o

¹⁷ Ralph Martín, *Fire on the Earth*, Servant Press, Ann Arbor, Michigan, 1976, pp. 30-42, citado por Pablo Deiros en *Latinoamérica en llamas*, p. 142.

¹⁸ Gary D. Kinnaman, *Y estas señales seguirán: una mirada a los puntos más controvertidos de la enseñanza carismática*, CLIE, Barcelona, 1991, p. 38.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

secundaria a través de mediadores o intérpretes humanos e institucionales más o menos estandarizados. (...) Parece ser que en el futuro, las necesidades espirituales y emocionales del ser humano recibirán más atención que la razón y el método del pensamiento científico.²⁰

Para el movimiento neocarismático, el sermón ya no ocupa un lugar central en el culto, sino la alabanza a Dios y la expresión de fe. La evangelización verbal no tiene fuerza impactante si no está acompañada por señales, prodigios, sanidades, milagros y liberación de demonios. Las señales y prodigios llegaron a ser el componente célebre en el ministerio de la mayoría de las iglesias neocarismáticas.

Para los neocarismáticos, las señales y prodigios son fundamentales, porque ellos demuestran la autenticidad de su movimiento. Están convencidos de que los milagros, las visiones, las lenguas, las profecías y las sanidades son suplementos esenciales del evangelio. Consideran al cristianismo que no posee esas cosas como impotente y adulterado por la mentalidad occidental materialista.²¹ Las señales y los milagros son importantes herramientas con las cuales se puede llegar a las personas para que crean en el evangelio.²² Para el crítico John MacArthur, por lo tanto, la idea clave del movimiento neocarismático es que los milagros impulsan la fe salvadora hasta creer que los milagros son más efectivos que la predicación de la palabra.²³

5) Los neocarismáticos afirman que Dios ha derramado su Espíritu sobre su pueblo. Con el nuevo mover del Espíritu Santo es posible andar en la verdad y tener una adoración verdadera. Los cultos carismáticos se destacan por su forma espontánea y simple. La alabanza es directa, sin dependencia del himnario tradicional. El mover del Espíritu en este fin del siglo, la ferviente adoración carismática y la

²⁰ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina: ayer, hoy y mañana*, p. 113.

²¹ John Wimber y Kevin Springer, *Power Evangelism*, Harper & Row, San Francisco, 1985, pp. 39-41.

²² Peter Wagner, *The Third Wave of Holy Spirit*, p. 92.

²³ John F. MacArthur, *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1978, p. 137.

realización del culto en Espíritu y en verdad son pasos cruciales en el plan de Dios para la restauración total de su gloria en la iglesia. También son un prerequisite para la segunda venida de Jesucristo y la culminación de su tiempo.²⁴

6) muy posiblemente, la enseñanza sobre guerra espiritual presenta un punto convergente entre todas las enseñanzas pentecostales y carismáticas.²⁵ La guerra espiritual, planteada temáticamente en forma de ideología específica, surge en los años ochenta, funcionando como moda que sucede al movimiento de «iglecrecimiento», la corriente misionológica que se expandió a lo largo de los años cincuenta y sesenta. Wynarczyk señala que el objetivo de la teoría de «iglecrecimiento» era colocar al servicio de la evangelización el empleo pragmático de las herramientas de la sociología, la antropología cultural y la psicología social.²⁶ El movimiento de «guerra espiritual» como sucesor del «iglecrecimiento» tampoco se escapa del pensamiento pragmático. Rommen identifica al menos cuatro «senderos históricos»:²⁷ 1) historia general de la iglesia, 2) historia de las misiones, 3) estrategia misionera, y 4) movimientos de renovación. Veamos el gráfico ilustrativo de Edward Rommen,²⁸ que muestra cómo se desarrolló el proceso de convergencia de las doctrinas y enseñanzas pentecostales hacia la guerra espiritual.

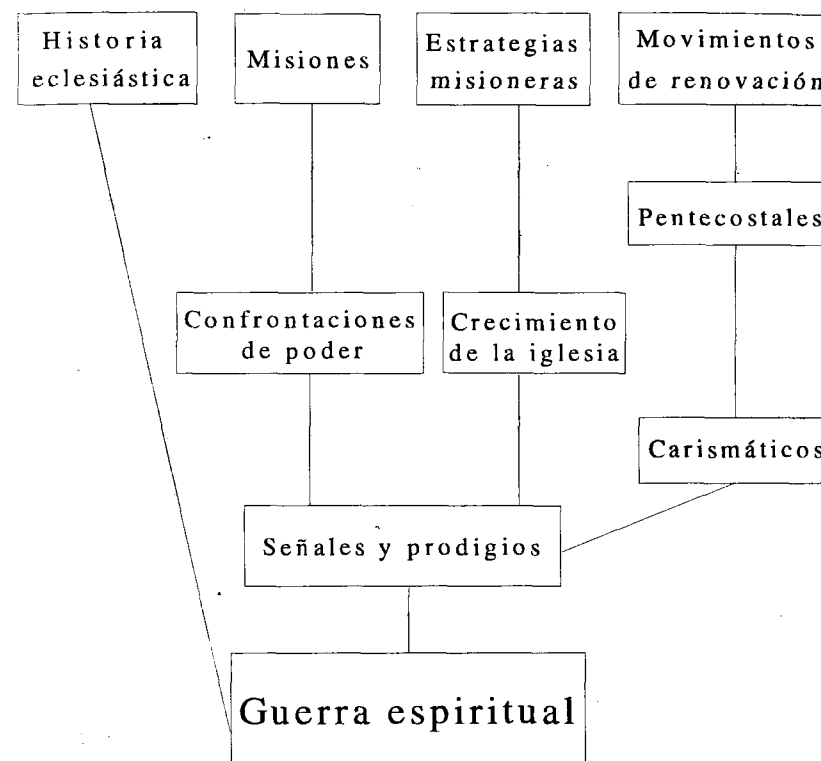
²⁴ Michael Moriarty, *op. cit.*, p. 103. Véase también Tom Smail, «In Spirit and in Truth», en Tom Smail, Andrew Walker y Nigel Wright, *Charismatic Renewal, Gospel and Culture*, Londres, 1995, pp. 109-116.

²⁵ Edward Rommen, «Introducción», en Robert J. Priest, et. al., *Poder y Misión: debate sobre la guerra espiritual en América Latina*, Publicaciones IINDEF, San José, 1997, p. 10.

²⁶ Hilario Wynarczyk, «La guerra espiritual en el campo evangélico», en *Sociedad y Religión*, No. 13 (marzo, 1995):112.

²⁷ Edward Rommen, *op. cit.*, p. 8.

²⁸ Tomado de *Ibid.*, p. 10.



La guerra espiritual es un tema central dentro de los movimientos neocarismáticos, lo que queda ilustrado por la cantidad de publicaciones que hay sobre el tema. ¿Por qué ha habido una explosión de interés por el tema en este preciso momento? Rommen señala tres posibles razones: 1) la cosmovisión de Occidente está cambiando marcadamente; 2) el fracaso de muchas estrategias misioneras; 3) el desamparo que muchos sienten. Al analizar las posibles razones del surgimiento de la guerra espiritual, prevalecen los factores pragmáticos y tecnológicos en el planteamiento de tal teoría. Con razón Samuel Escobar afirma que la metodología misionera conocida como «guerra

espiritual» es un «producto norteamericano».²⁹ Para Escobar, es importante considerar este factor para comprender la dinámica de la guerra espiritual. Señala que

es necesario recordar que esa cultura tiene un fuerte elemento pragmático y tecnológico. El genio norteamericano es el de la organización del trabajo humano. Esta inclinación pragmática y metodológica es muy importante ya que en ella todo conocimiento científico tiende a convertirse en un procedimiento tecnológico que debe demostrar su utilidad en la práctica.³⁰

Veamos ahora lo que dice la teoría de la «guerra espiritual». Lo más destacado en la guerra espiritual está relacionado con los conceptos de territorialidad espiritual y los nombres de potestades. En su testimonio personal, Wagner confiesa que su percepción de la territorialidad espiritual fue despertada por el pastor Omar Cabrera de Argentina. Cuando en 1985 Wagner visitó la Argentina, Cabrera le comentó su experiencia personal en cuanto a identificar y atar los espíritus territoriales que controlaban las ciudades en las que estaba comenzando una obra pionera.³¹ Para Wagner, hay varios grados discernibles de guerra espiritual. Identifica tres niveles generalizados:

1) *La guerra espiritual al ras del suelo*: se trata del ministerio de echar fuera los demonios. Para él, los grupos e individuos comprometidos en «ministerios de liberación» en general están librando una guerra espiritual al ras del suelo. La expulsión de los demonios fue una tarea importante e imprescindible de la misión de Jesús y de sus discípulos.

Para los neocarismáticos, el evangelismo eficaz es casi inconcebible sin que vaya acompañado de un ministerio de liberación. Para Wagner, la prioridad más importante de Dios es la evangelización, es decir, llamar para sí un pueblo que honre y glorifique su nombre. La guerra espiritual es una herramienta para mejorar la evangelización. El lugar pragmático de la teoría de la guerra espiritual es evidente en los

pensamientos de los neocarismáticos. El ministerio de liberación constituye una tarea fundamental para la iglesia de hoy. Sin el ministerio de liberación, las personas, a pesar de haber creído en Cristo como Salvador, continúan teniendo problemas espirituales.

2) *La guerra espiritual al nivel del ocultismo*: se trata de la guerra contra los poderes que amargan la mente, las emociones y la salud interior de las personas. Sin embargo, este nivel de guerra no sólo se limita a la lucha contra los poderes del ocultismo sino también contra las heridas pasadas que perturban y atan la vida de las personas.³²

3) *La guerra espiritual a nivel estratégico*: según la expresión de Wagner, en este nivel la guerra espiritual se enfrenta a una «concentración todavía más siniestra del poder demoníaco: los espíritus territoriales».³³ El concepto de guerra a nivel estratégico constituye el eje práctico e ideológico de las actividades de las iglesias del movimiento neocarismático.³⁴ El concepto de guerra espiritual no es novedoso en las filas de los movimientos pentecostales y carismáticos. Sin embargo, los líderes neocarismáticos como Peter Wagner, Timothy Warner, Charles Kraft, Ed Murphy y George Otis fueron los que lo llevaron a la práctica masiva y a las consecuencias extremas.

El nivel estratégico de la guerra espiritual se presenta, dice Wynarczyk, al tope de la «cadena de valor agregado». La guerra espiritual a nivel estratégico gira en torno a tres conceptos principales:³⁵

1) Los espíritus territoriales; 2) como consecuencia lógica y pragmática, la elaboración de una cartografía espiritual y la identificación de las potestades; y 3) la transferencia de espíritus y la transmisión genealógica.

³² Fred Littauer y Florense Littauer, *Liberando la mente de los recuerdos que atan: cómo sanar las heridas del pasado*, UNILIT, Miami, 1994, p. 9.

³³ Peter Wagner, *Oración de guerra*, p. 21.

³⁴ Hilario Wynarczyk, *op. cit.*, p. 112.

³⁵ Véase Peter Wagner, ed., *Espíritus territoriales*, Carisma, Miami, 1995 (original en inglés de 1991); Peter Wagner, *Oración de guerra*; Robert J. Priest, Thomas Campbell y Bradford A. Mullen, «El sincretismo misionológico: el nuevo paradigma animista», en Robert J. Priest, et. al., *op. cit.*, pp. 14-42; Alex W. Ness, *Transferencia de espíritus: guerra espiritual*, Peniel, Buenos Aires, 1994.

²⁹ Samuel Escobar, «La misión cristiana y el poder espiritual: una perspectiva misiológica», en Robert J. Priest, et. al., *op. cit.*, p. 126.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Peter Wagner, *Oración de guerra*, pp. 13-14.

Veamos brevemente lo que dicen estas teorías. ¿De qué trata la teoría de los espíritus territoriales? Timothy Warner, misiólogo considerado el primero que propuso la idea de la territorialidad de los espíritus señala que Satanás asigna un demonio o un cuerpo de demonios a cada unidad geopolítica del mundo, y que la guerra espiritual está empezando a tomar con seriedad la confrontación de demonios asociados con lugares específicos o unidades geopolíticas.³⁶ Priest, Campbell y Mullen sintetizan el concepto de territorialidad de los espíritus de la siguiente manera:

La idea es que ciertos espíritus, en especial aquellos de alto rango, tienen su base geográfica y ejercen su poder dentro de esos confines establecidos. Encontrarse dentro de esos límites lo hace a uno especialmente vulnerable al poder demoníaco. La presencia de estos espíritus poderosos explica por qué ciertas regiones en particular son resistentes al evangelio. La estrategia misionera debe, entonces, enfocarse en la guerra espiritual, a fin de quitar o atar a tales espíritus.³⁷

El reconocimiento de los espíritus territoriales lleva a los misioneros a plantear una estrategia eficaz para la evangelización: la identificación de la fortaleza de los demonios y la cartografía espiritual. Wagner señala que si se hiciera un mapa de los espíritus territoriales y se les venciera primero en la guerra espiritual, entonces «veríamos un tremendo incremento en el fruto de nuestros esfuerzos evangelísticos».³⁸

La tarea de la guerra sería más eficaz cuanto más específica sea la oración de guerra. La llamada «cartografía espiritual» es el área que guarda una estrecha relación con la identificación de los nombres de las potestades. Otis dice que la cartografía espiritual involucra «suponer nuestra comprensión de las fuerzas y sucesos en el dominio espiritual

sobre los lugares y circunstancias del mundo material».³⁹ Por lo tanto, es un «medio por el cual podemos ver lo que está por debajo de la superficie del mundo material».

La tercera doctrina novedosa en la guerra espiritual propone que los demonios pueden transmitirse por herencia genealógica o por contacto con los objetos supuestamente contaminados por la maldición demoníaca. Según esta enseñanza, los objetos pueden servir en la transmisión de demonios, especialmente los objetos religiosos de otras culturas y las reliquias turísticas.

El dominio de los demonios sobre los objetos sigue aumentando. Un edificio puede estar habitado por los espíritus malignos. Por lo tanto, hay que pasar cuarto por cuarto para limpiarlos para que el Espíritu Santo tome total control sobre tal edificio. Ed Murphy también sostiene esta enseñanza. Para él, los objetos que fueron dedicados al ocultismo están asociados con espíritus malos, así como lugares y edificios que se dedicaron a este uso. Estos objetos poseídos pueden ser pinturas, objetos de arte, esculturas, imágenes, amuletos, fetiches, libros, ciertas formas de rock u otro tipo de música asociada con el mundo de los espíritus. Wagner señala que los demonios reales se vinculan con animales, ídolos, anillos de latón, árboles, montañas y edificios, así como con un número y una variedad indeterminada de objetos fabricados y naturales. Wagner menciona que especialmente los objetos turísticos de otras culturas religiosas pueden estar endemoniados, y cuenta cómo los demonios contagiaron su propia casa a través de los objetos turísticos que había llevado de Bolivia.

Por último, mencionaremos la transmisión genealógica de los espíritus malignos. Los demonios pueden transmitirse por herencia genealógica, como consecuencia de una maldición echada sobre la familia o por razones naturales. Un niño, por ejemplo, puede adquirir un demonio de sus padres, quizás en el mismo momento de su concepción. Por lo tanto, Murphy aconseja a los padres adoptivos que hagan pasar a sus hijos por una sesión de liberación porque en algunos casos de demonización grave desde la cuna, los demonios han declarado su presencia en el linaje familiar a veces durante siglos.

³⁶ Timothy Warner, *Guerra espiritual: victoria sobre los poderes de las tinieblas*, UNILIT, Miami, 1996, p. 133.

³⁷ Robert Priest, Thomas Campbell y Bradford Mullen, *op. cit.*, p. 22.

³⁸ Timothy Warner, *op. cit.*, p. 140.

³⁹ George Otis, Jr., *The Last of the Giants*, Chosen Books, Tarrytown, Nueva York, 1991, p. 70.

¿Cuál sería el elemento más distintivo del movimiento neocarismático? Indudablemente, la enseñanza sobre la guerra espiritual llega a ser un eje y es el punto de partida de todas sus otras enseñanzas, por ejemplo, la sanidad, la liberación, y la prosperidad. A la luz de lo que hemos expuesto, podemos decir que en el movimiento neocarismático se manifiestan cambios paradigmáticos en tres áreas: 1) cambio paradigmático de cosmovisión; 2) cambio paradigmático de antropología; y por último 3) cambio paradigmático de epistemología. Sin embargo, en el presente capítulo nos limitaremos sólo a mencionarlos, y en un capítulo posterior los trataremos debidamente.

Ahora bien, ¿cómo repercuten estas ideas del movimiento neocarismático en una iglesia argentina particular, como la Iglesia Evangélica Bautista del Centro (IEBC)? ¿Qué consecuencias tuvieron en la vida de las personas de una iglesia bautista considerada tradicional y ortodoxa? ¿Qué cambios paradigmáticos produjeron en la búsqueda de un nuevo modelo misionológico para la época «postmoderna»? ¿Por qué una iglesia bautista tradicional que mantenía una feligresía relativamente mediana «explotó» en su crecimiento? ¿Cuáles fueron los factores que condujeron a la iglesia hacia tal crecimiento? ¿Cuáles fueron sus métodos de trabajo y el modelo misionológico? ¿Cómo se articula la doctrina bautista con la neocarismática? ¿Se trata de una congregación posmoderna? ¿Es una iglesia autóctona y puramente latinoamericana que responde al *ethos* latinoamericano? ¿O es una simple réplica de pensamientos, particularmente de Norteamérica, que hacen caso omiso de la realidad latinoamericana premoderna en «ropaje moderno-posmoderno»?

4

Búsqueda de un modelo misionológico latinoamericano en tiempos posmodernos

Estudio de campo de la Iglesia Evangélica Bautista del Centro en Buenos Aires

1. Breve historia de la iglesia

La Iglesia Evangélica Bautista del Centro (IEBC) de Buenos Aires es una de las iglesias más antiguas de la Argentina. Fue fundada en 1883 por el pastor suizo, Pablo Besson. Besson había llegado a la Argentina a finales de 1882, invitado por algunos ex discípulos suyos, que habían cruzado el océano para establecerse en la colonia de Esperanza, provincia de Santa Fe. Los primeros cultos se celebraron en francés. El primer bautismo se realizó el 23 de diciembre de 1883, fecha que se considera el día de fundación de la iglesia bautista del Centro. El pastorado de Besson perduró a lo largo de 44 años, desde 1883 hasta 1927. El primer templo fue inaugurado en 1899, y estaba ubicado en la calle Estados Unidos 1273 de la Capital Federal. El pastorado de Besson se caracterizó por su defensa de la fe y la lucha por la libertad del individuo. Fue el que comenzó los cimientos de la iglesia.

El segundo pastorado comenzó con el pastor Santiago Canclini en 1927. Canclini ejerció su función como pastor hasta 1963, es decir, durante 36 años y dio a la iglesia una gran visión evangelizadora. Al iniciar su pastorado, la iglesia contaba con 58 miembros; diez años más tarde la feligresía se duplicó; veinte años después (1950) se multiplicó por cinco, y en 1960 por seis. En 1930 más de 15 iglesias bautistas

superaban su feligresía, y en 1960 sólo dos. Canclini fue un pastor y un gran maestro y evangelista que condujo a la iglesia por un camino de crecimiento. Durante su pastorado se incorporó a la estructura pastoral de la iglesia el Dr. Arnoldo Canclini (hijo de Santiago), nombrado pastor adjunto en 1953. Cuando Santiago dejó su función como pastor efectivo, Arnoldo le sucedió en 1963.

El tercer periodo de pastorado de la iglesia fue dirigido por el pastor Arnoldo Canclini. Considerando que él mismo había estado desempeñando el pastorado adjunto de la iglesia durante casi diez años, esto significó para la iglesia una continuidad en la trayectoria eclesiástica y en el trabajo evangelizador. Hubo algunas adaptaciones debido a los cambios sociales en la zona de influencia de la iglesia. Su pastorado se caracterizó por un gran énfasis en la educación cristiana, el trabajo con los jóvenes y la formación de líderes. El ministerio pastoral de Arnoldo perduró hasta 1974.

En 1974 fue llamado como pastor efectivo Ignacio Loredó, cuyo ministerio se centró en la consolidación y organización de la iglesia. Entre los proyectos más importantes durante su gestión estuvo la construcción de un nuevo templo. Este proyecto sirvió para motivar a toda la iglesia la planificación y oración por muchos años. Tal meta despertó el interés de la congregación por el trabajo de evangelización y misionero. Durante su pastorado se introdujo un nuevo sistema en la estructura pastoral que consistió en formar un equipo pastoral (ministerio en equipo) que compartiera su autoridad y responsabilidad. Para tal propósito fue llamado Tomás Mackey, quien se integró en 1978. Este sistema pastoral persiste hasta ahora y caracteriza el funcionamiento de la IEBC. En 1982, Loredó dejó su cargo pastoral, quedando sólo Mackey al frente de la iglesia. Con la salida de Loredó, hasta 1986, cuando Pablo Deiros y Carlos Mraida fueron llamados para integrar el equipo pastoral, este nuevo sistema de estructura pastoral (ministerio en equipo) aparentemente había dejado de funcionar. Mackey dejó el pastorado en 1985.

A finales de 1985 la iglesia tomó una decisión importante que cambiaría totalmente la trayectoria de la misma y que sería fundamental para producir un cambio radical en la conducción de la labor de la iglesia. El llamado a Pablo Deiros y Carlos Mraida para formar el equipo pastoral reinitió el sistema de conducción que había comenzado 1978, el cual se perfeccionaría más adelante. En la fórmula

anterior, Loredó ya estaba instalado como pastor. Es decir, el nuevo pastor, llamado posteriormente para integrar el equipo, corría el peligro de convertirse en un pastor adjunto, puesto que la estructura ya estaba diseñada por el pastor con más antigüedad en su función. Esto podía significar la existencia de cierto grado de jerarquía, de autoridad entre los dos pastores componentes, especialmente insinuadas por la antigüedad. Pero en la nueva situación, los dos pastores fueron llamados simultáneamente, a pesar de que Mraida ya estaba en la iglesia como seminarista. Ambos pastores, además, presentaban diferentes experiencias pastorales, edades y estudios teológicos. Cuando fueron convocados para ocupar el cargo de pastores, Deiros tenía 42 y Mraida 29 años respectivamente. Deiros ya era profesor titular de la cátedra de historia en el Seminario Internacional Teológico Bautista y Mraida estaba por completar sus estudios en dicha casa de estudios. Podría haberse caído en una disputa por la hegemonía de la autoridad dentro del sistema, pero el sistema funcionó. El mismo Deiros comenta que este experimento fue una especie de aventura. A pesar de las divergencias presentadas entre ambos pastores, tenían la misma visión en cuanto a la labor de la iglesia.

Al comenzar sus trabajos pastorales, los dos pastores elaboraron un proyecto de iglesia basado en siete ideas-fuerzas o principios fundamentales, y así el equipo pastoral inició sus labores misioneras. Según las estadísticas publicadas por la iglesia y las opiniones de los entrevistados en esta investigación, este liderazgo múltiple, compartido y variado permitió a la iglesia aprovechar al máximo el crecimiento que Dios da. Según la estadística oficial de la iglesia, a fines del año 1983 sólo se habían bautizado cinco personas durante todo el año, teniendo una feligresía de 270 personas. En 1984, el número de miembros creció en un 3,7%, es decir, traducido en cifras concretas, diez miembros en un año. Pero este relativo estancamiento del crecimiento de la iglesia cambió a partir de 1985. A fines del año 1985, la iglesia contaba con 350 miembros, con un crecimiento de 33,6% comparado con el año anterior. La capacidad del nuevo templo ya llegaba a su límite. El crecimiento del número de miembros continuó con más velocidad en 1986, llegando el total a 536 miembros, con una tasa de crecimiento de 43,9% anual. Así, la iglesia

llega a la actualidad con 2.000 miembros activos,¹ diez equipos ministeriales, diez equipos presbiteriales y cinco iglesias asociadas.²

2. Crecimiento de la feligresía desde 1986 hasta 1996

La Iglesia Evangélica Bautista del Centro es una iglesia que tiende a ser grande, una megaglesia. En un documento interno, los pastores Deiros y Mraida expresan que su anhelo como pastores es tener una iglesia grande. Piensan que el crecimiento de la feligresía de su iglesia es la voluntad de Dios y es, además, bíblico.

El crecimiento es algo que Dios da, de manera que lo normal y lógico es esperar una iglesia grande en número. (...) La aspiración de una iglesia grande no debe agotarse en un tope determinado. En el Centro deseamos una iglesia «Sin Techo», es decir, es nuestra aspiración crecer tanto como el Señor nos lo permita.

Hasta el año 1986, la IEBC era una iglesia relativamente moderada en su tamaño y en su nivel de crecimiento numérico. Según las estadísticas, contaba con una feligresía de 239 miembros registrados en el año 1982. Sin embargo, según el testimonio de algunos miembros antiguos, la asistencia al culto dominical llegaba apenas a 100 miembros. Pero este clima de estancamiento cambió bruscamente con

¹ La cifra incluye los miembros de las extensiones misioneras. La concurrencia al principal culto dominical matutino oscilaría entre 1200 y 1500 según mi observación participante en varios cultos. El miembro activo es un miembro bautizado y afiliado a uno de los locales que pertenecen a la IEBC.

² Las iglesias asociadas son aquellas iglesias que quieren estar bajo la «cobertura espiritual» de los principales pastores de la IEBC (en este caso Deiros y Mraida) y manifiestan su deseo de adherirse al sistema ministerial de la IEBC. ¿Qué quiere decir la expresión «cobertura espiritual»? Deiros piensa que muchos pastores evangélicos están expuestos a las tentaciones y el ataque del Enemigo (*sic*) y necesitan una ayuda para librar una batalla contra el enemigo y salir victoriosos de ella (*Entrevista personal a Deiros*, 20 de noviembre de 1996, en el Seminario Internacional Bautista de Buenos Aires).

la constitución del nuevo equipo pastoral conformado por Deiros y Mraida.³ Los dos comentan haber tenido en mente una idea clara acerca de la necesidad de un crecimiento numérico. Deiros y Mraida, en un documento interno preparado por ellos, manifiestan que antes de la introducción de este nuevo equipo pastoral, la IEBC ya estaba preparando el terreno para dicho crecimiento. Expresan que ya desde el fin del año 1985 reinaba una mayor sensibilidad en la congregación hacia el crecimiento, y un mayor acercamiento a la fe comprometedora.⁴ Para finales de 1985, la feligresía ya superaba los 300 miembros. No solo el número de los miembros registrados había aumentado, sino que además el culto dominical era muy concurrido.

La variación de la feligresía durante los últimos 12 años se registró como indica la siguiente tabla:⁵

³ Sin embargo, según el testimonio de Tomás Mackey, cuando dejó su pastorado en 1985, el clima de la iglesia era muy bueno y la congregación estaba entusiasmada, especialmente por la inauguración del nuevo templo (*Entrevista personal a Mackey*, Buenos Aires, 13 de agosto de 1997). Arnoldo Canclini, refiriéndose al clima de la IEBC relacionado con la inauguración del nuevo templo, escribe: «El 5 de abril de 1981 se realizó el primer culto en medio de las paredes aún sin concluir y tres meses después se participó en el lugar de la cena del Señor(...) El gran momento llegó el 10 y 12 de diciembre, con dos actos llenos de contenido y emoción(...) en aquella inauguración, estaban los miembros, especialmente la juventud con la sensación de la nueva responsabilidad. Estaban los antiguos vecinos del barrio, que habían conocido por años el viejo templo y habían seguido etapa por etapa la construcción del nuevo. En ambos casos, en fin, había un pueblo suficiente como para colmar el edificio, con su canto y su oración, con su remembranza y su visión, con su cuerpo y su espíritu, con sus inquietudes humanas y su seguridad en Dios.» (Arnoldo Canclini, *100 años con Cristo en el centro*, Iglesia Evangélica Bautista del Centro, Buenos Aires, 1983, pp. 123-125).

⁴ Deiros y Mraida justifican esta preparación refiriéndose a tres elementos históricos: (1) la experiencia de la iglesia de haber experimentado el trabajo pastoral en equipo; (2) la construcción del nuevo templo en 1981; y (3) un proyecto de inserción en la comunidad a través del servicio social. En 1983, se inauguró el centro de acción comunitaria «Pablo Besson» (*Entrevista personal a Deiros*, 20 de noviembre de 1996).

⁵ Estos datos fueron facilitados por la secretaría de la IEBC.

Año	Total miembros	Ingreso	% crec. bruto	Bautismo	% crec. real ⁶	Observaciones
1984	245					
1985	340		38 %			
1986	538	167	58,2 %	72	21,1 %	CRECIMIENTO MAYOR ⁷
1987	709	182	31,7 %	115	21,3 %	
1988	895	199	26,2 %	97	13,6 %	
1989	1.017	143	13,6 %	77	8,6 %	
1990	1.056	161	3,8 %	93	9,1 %	CRECIMIENTO MENOR ⁸
1991	1.169	131	16,7 %	76	7,1 %	

⁶ El crecimiento de la iglesia se debió a varios factores como transferencia, testimonio, bautismo y otros. El crecimiento real corresponde al incremento de la feligresía por bautismo.

⁷ 1985 fue el año que la iglesia decidió invitar a los pastores Pablo Deiros y Carlos Mraida y ellos comenzaron su ministerio en conjunto.

⁸ Desde 1986 comenzó una renovación litúrgica radical. Esta renovación litúrgica fue cada vez más aguda y radical. El brusco cambio en la forma de adoración trajo posiblemente la salida de algunos miembros antiguos y una sospecha en la gente por la rápida pentecostalización del culto, lo cual se tradujo en una disminución gradual de la feligresía. Podemos observar que el porcentaje de crecimiento fue cada vez menor a partir del año 1986, a pesar de que siempre se incrementaba el número absoluto de miembros. Esta tendencia llegó a su punto culminante en el año 1990, con un crecimiento sensiblemente menor. Sin embargo, el número de ingreso de miembros no decrecía, sino que aumentaba en comparación al año anterior. No obstante, este incremento no repercutió en el crecimiento bruto de la iglesia, por la salida de miembros. A pesar de que se observe un crecimiento menor, el número de ingreso por bautismo mostró una tendencia en alza.

1992	1.310	164	12,0 %	82	7,0 %	DECRECIMIENTO ⁹
1993	1.194	250	-8,8 %	111	8,5 %	
1994	1.430	283	19,7 %	95	7,9 %	Ingreso de congregación ¹⁰
1995	1.800	488	25,8 %	135	9,4 %	
1996	2.244	183	24,6 %	76	4,2 %	
1997 ¹¹	2.450	69	9,1 %	24	1,0 %	

— Crecimiento bruto durante los 10 años de gestión pastoral: 588 %

— Promedio de crecimiento anual durante 13 años (1984-1996) 18,62%

⁹ Durante el año 1993, se registró una merma en la feligresía. Durante la entrevista, la gente no pudo indicar la posible causa de tal fenómeno. No obstante, podemos mencionar algunas causas posibles que trajeron la merma: (A) Desde 1992 se pudo observar un cambio ideológico en los pastores Deiros y Mraida en cuanto a la restauración de los oficios apostólicos. Desde 1992, Deiros y Mraida comenzaron a hacer referencias al cambio paradigmático de la modernidad a la posmodernidad, aplicándolo en su misionología y eclesiología.

(B) La manifestación de diversos fenómenos espirituales como caídas, profecías, sanidad interior, liberación, unción del Espíritu, y sanidad de las enfermedades habrían sido muy provocativos para algunos miembros de tradición bautista. Sin embargo, este fenómeno decreciente no duró mucho. Al año siguiente, la iglesia se encontraba otra vez en una corriente creciente. Según la explicación de la secretaría de la iglesia, la merma se debió al ajuste de la lista de los miembros durante ese año. El ajuste alcanzó a eliminar 386 miembros de la lista. La tendencia en alza del ingreso por bautismo continúa siendo un factor importante para el crecimiento de la iglesia, a pesar de que la feligresía total mostraba una pequeña merma.

¹⁰ Durante el año, algunas congregaciones como la de parque Chacabuco ingresa como miembro de la IEBEC.

¹¹ La estadística del año 1997 corresponde al primer semestre.

¿Cuáles fueron los posibles factores del crecimiento? Los dos pastores analizan en sus documentos internos los posibles factores del crecimiento. Según ellos, serían los siguientes:

1) *Una convicción muy profunda de que el crecimiento es un don de Dios.* Para crecer es importante tener la convicción de que el crecimiento es un don de Dios, lógico y normal. Sin estas convicciones ninguna comunidad puede crecer. La buena disposición de la iglesia es fundamental para el crecimiento. Querer es poder.

2) *La visión pastoral es clave para el crecimiento.*¹² Deiros insiste en que Dios no da visión a los miembros, sino a los líderes.¹³ Los líderes son aquellas personas que guían al pueblo en el proceso del crecimiento. Se recalca reiteradamente la importancia de un líder que tenga una visión de crecimiento.

3) *La necesidad de aprender a compartir el ministerio y sus responsabilidades.* Esto implica un alto grado de madurez y sentido de seguridad. El deseo de los pastores de la iglesia debe ser que los creyentes descubran sus dones y respondan al llamado de Dios, cumpliendo el ministerio que el Espíritu Santo les asigne y la iglesia les reconozca.

4) *El cambio en la estructura del ministerio pastoral.* Trabajar en una estructura de múltiples ministerios a cargo de varios ministros ordenados (no necesariamente pastores). Los dos pastores, Deiros y Mraida, definen esto como una estrategia esencial para el crecimiento. Para ellos es una multiplicación de capacidad, creatividad y visión.

¹² En un trabajo preparado por Deiros titulado *Megachurch Theory* dice, en su sección de las características de la megaiglesia, que la función del pastor es fundamental para el crecimiento de la iglesia. Destaca que el pastor de la megaiglesia presenta ciertas características peculiares: 1) pastor fundador o responsable del crecimiento histórico de la iglesia; 2) pastor de un largo periodo de pastoreo en la iglesia, usualmente más de veinte años y no menos de diez años; 3) pastor de fuerte personalidad: en la megaiglesia, el pastor guía a las ovejas y no a la inversa; 4) pastor talentoso y energético; 5) pastor de tiempo completo con dedicación exclusiva; 6) pastor con la visión de ser grande; 7) pastor nacional sin la influencia directa de las instituciones o misioneros occidentales; 8) pastor que confía solamente en Dios (este trabajo inédito fue escrito en inglés y presentado en el aula del seminario estadounidense *Fuller Theological Seminary*, Pasadena, California).

¹³ Documento interno No. 28, «Una iglesia que crece», p. 6.

5) *Desarrollo neotestamentario de autoridad y sujeción.*¹⁴ Según Deiros y Mraida, una estructura organizativa y operativa de liderazgo abierto, que tiende a respetar la iniciativa personal y a que los líderes actúen con cierta libertad, puede resultar en un desorden destructivo. Más bien se requiere un alto grado de lealtad. La autoridad espiritual y moral de los pastores debe ser merecidamente reconocida y respetada. Los líderes deben sujetarse voluntariamente a la autoridad pastoral. Estas sujeciones son derivadas de conceptos neotestamentarios en cuanto a la comprensión de dones y ministerios.¹⁵

Los medios y estrategias empleadas para el crecimiento fueron, en una sola palabra, la evangelización agresiva. Las estrategias se proyectaban al crecimiento cuantitativo. Dos elementos importantes jugaron un papel imprescindible para tal crecimiento: 1) los encuentros en las casas; y 2) el proyecto de evangelización «Movilización 2000», elaborado en 1991. Este proyecto se llevó a cabo más concretamente a través del proyecto denominado «100 manzanas».

Dentro de la estrategia para el crecimiento siempre reina una preocupación por no quedarse estancados, contentos y satisfechos, conformándose con lo actual.

Para llevar adelante este proyecto de evangelización agresiva, denominada «Proyecto de Evangelización 2000», los pastores recalcan fuertemente la necesidad de estar motivados y de tener convicción para lograr una iglesia grande, mucho mayor que la anterior. Para ellos, es importante entender este proyecto como un desafío de Dios para la expansión de su Reino en esta tierra.

¹⁴ Esta idea neotestamentaria (*sic*) de la autoridad y sujeción es un elemento predominante dentro de la iglesia en cuanto a la relación de los pastores con los ministros y los pastores con los miembros. Esta idea, en la que ocupan un lugar central los pastores, denota una fuerte tendencia a la dependencia respecto a la personalidad de los líderes carismáticos, en este caso, los pastores Pablo Deiros y Carlos Mraida. Durante la entrevista a los miembros y los ministros, esta palabra «autoridad y sujeción sana» aparecía con mucha frecuencia. Pero es curioso que los entrevistados pensaban que en la iglesia no había una dependencia hacia una determinada personalidad.

¹⁵ Deiros recurre a textos neotestamentarios como 1 Ti 1.1-2; 4.6-16.

El proyecto «Movilización 2000» se apoya sobre cuatro pilares fundamentales que transcribimos aquí:

1) *La evangelización personal*: El testimonio de fe de cada creyente es y seguirá siendo el elemento más dinámico y efectivo para un proceso de crecimiento sostenido de la iglesia. Deberán hacerse todos los esfuerzos posibles para motivar, entrenar y dar oportunidades a cada miembro de la iglesia, a fin de que cumpla con la Gran Comisión.

2) *Encuentros en las casas*: El programa de los encuentros de discipulado integral en los hogares sigue siendo la estrategia central para el desarrollo de la misión de nuestra iglesia. En este sentido, los grupos familiares realizan la tarea de evangelización y reciben a los nuevos creyentes para su formación como discípulos de Cristo.

3) *Movilización colectiva*: La evangelización de la iglesia incluye dos aspectos: el personal y el colectivo. El testimonio colectivo de la comunidad de fe es importante, no sólo en cuanto a su efecto estratégico hacia el exterior de la misma, sino también por su valor de aliento y motivación hacia el interior. El trabajo conjunto de todos los miembros en función del deber evangelizador resulta en un mayor nivel de impacto y saturación en la sociedad.

4) *Medios de comunicación social*: En una ciudad como Buenos Aires, muchos de los métodos tradicionales de evangelización masiva no resultan suficientemente efectivos. En la exploración por nuevas alternativas, dos métodos parecen prometer mejores resultados: la radio y el Teléfono de la Esperanza.

Como puede observarse, estos cuatro pilares fundamentales para poner en marcha «Movilización 2000» están organizados en función de una secuencia: desde lo personal pasa por lo hogareño, sigue con lo congregacional y termina en lo masivo. De este modo, se «movilizan» todas las esferas de la vida del creyente y se abren múltiples oportunidades de testimonio. Deiros escribe:

Una iglesia que no evangeliza, se «fossiliza». Una iglesia que se involucra en una dinámica evangelística agresiva, es una iglesia saludable, que crece y se reproduce bajo la guía del Espíritu Santo.

3. Estructura de la iglesia

Los pastores Deiros y Mraida declaran que la iglesia se ve necesitada constantemente de la reorganización de sus estructuras eclesísticas y operativas para hacer frente y ser efectiva ante situaciones cambiantes y desafiantes.¹⁶ La estructura de la iglesia ha sufrido varias veces modificaciones en su forma. Se fue expandiendo a medida que crecía la feligresía. Los pastores dicen en su memoria de los cinco años de pastorado que una de las cosas más extraordinarias de sus cinco años de gestiones pastorales (1986-1991) ha sido el montaje de una nueva estructura organizativa y operativa para la iglesia, y que el proceso de este cambio permanente, en procura de la mejor manera de servir al Señor, fue un factor importante para el crecimiento. Interpretan a este proceso de cambio permanente como la capacidad de la iglesia de cambiar y ser receptiva a nuevas maneras de organizarse y operar.

La siguiente estructura organizativa de la iglesia fue la de 1990. El montaje de un equipo ministerial en la iglesia fue la forma en que la iglesia organizó su ministerio para el cumplimiento de su misión. El ministerio estaba integrado por tres equipos: el equipo pastoral, el equipo ministerial y el equipo diaconal. El ministerio de la iglesia es dirigido por el equipo pastoral. El equipo pastoral es el que tiene la responsabilidad de designar los candidatos para integrar el equipo ministerial y diaconal. Estos candidatos, presentados por el equipo pastoral, deben ser aprobados por la asamblea de la iglesia.

El equipo pastoral está integrado por dos pastores: Pablo Deiros y Carlos Mraida. Según los documentos internos de la iglesia, se considera que los pastores son hombres llamados por Dios al ministerio de la palabra. Son los responsables de presidir los servicios de adoración y predicación, y el desarrollo general de la obra de la iglesia. El equipo ministerial está formado por un conjunto de ministros de la iglesia a través de los cuales ésta se organiza para el cumplimiento de su misión. Los ministros son responsables de áreas específicas. Según

¹⁶ En cuanto a las situaciones cambiantes y desafiantes, Deiros se refiere a los cambios paradigmáticos culturales del paradigma moderno al posmoderno. Pablo Deiros, *Bases para el ministerio juvenil*, Juventud Evangélica Bautista Argentina, Buenos Aires, 1994, pp. 95-99.

la definición que tiene la IEBC, los ministros son aquellas personas con un claro llamado de Dios.¹⁷

Los diáconos son hombres y mujeres llamados por Dios a una tarea de servicio pastoral orientada hacia el cuidado de la grey. Son los ayudantes inmediatos de los pastores. Se ocupan especialmente del avance y estado espiritual de la iglesia, del cuidado pastoral de los miembros, de la visitación pastoral regular, de la preparación y distribución de la Cena del Señor en los cultos respectivos y a los miembros impedidos de concurrir, de la revisión y actualización de la lista de miembros, de los arreglos y decisiones referidas a las relaciones laborales del personal de la iglesia, de las cuestiones disciplinarias en conjunto con el equipo pastoral, de la asistencia a los pastores en casos de bautismos, sepelios, consejería pastoral y visitación, y de la evaluación y recomendación de candidatos al bautismo y a la feligresía de la iglesia.

En 1990, la iglesia, además de los tres equipos tenía un grupo de diversos oficiales como secretarios de planeamiento. Ellos servían como asesores en cuestiones de planificación, organización, identificación de medios y recursos, y estrategias de mediano y largo plazo. Además, participaban de las reuniones del equipo ministerial de la iglesia con voz pero sin voto.

¿Por qué esta estructuración de la iglesia? Deiros y Mraida, en un comunicado, explican:

En razón de que la iglesia continúa en su proceso de crecimiento, su estructura organizativa y operativa está en permanente revisión y evaluación. En buena medida, el proceso de crecimiento se explica también por la capacidad de la iglesia de ajustar su organización y acción según lo exijan las circunstancias. Esta plasticidad es fundamental para una iglesia que quiere crecer, y la nuestra ha

dado muestras de una gran elasticidad en estos últimos años. Es posible que parte de la explicación del crecimiento que el Señor nos dio se encuentre precisamente en esta capacidad de la iglesia de cambiar y ser receptiva a nuevas maneras de organizarse y operar.¹⁸

La estructura organizativa y operativa de 1990, la cual estaba basada en tres equipos principales, se ve reemplazada por una estructura más compleja posteriormente. Mientras que la estructura de 1990 era de carácter más horizontal, la presente estructura presenta una mezcla de organigramas vertical y horizontal. Este cambio en el carácter del organigrama se debió en primer lugar a una gran expansión del número de miembros y de la dimensión física.

En segundo lugar, el cambio no se debió solamente a un crecimiento numérico, sino que en el fondo se observaba un cambio ideológico en Deiros. Es muy frecuente en su discurso el uso de palabras como autoridad divina, palabra profética, autoridad apostólica, cobertura espiritual y recuperación de la función apostólica, lo cual indica un cambio perceptible en la ideología de Deiros durante los recientes años.

Actualmente, la iglesia está presidida por el equipo pastoral apoyado y asesorado por dos secretarías: la secretaria de la iglesia y la de planeamiento. Este equipo pastoral ocupa el lugar más alto del organigrama. Bajo la supervisión del equipo pastoral, la iglesia se divide en dos áreas: el área ministerial y el área apostólica. La expresión «apostólica» no aparecía en el organigrama de 1990.¹⁹ Es un nuevo concepto que fue adquiriendo la iglesia a través del desempeño los dos pastores principales. Deiros argumenta que este ministerio apostólico es bíblico y debe ser restaurado por la iglesia en la actualidad.²⁰ Según él, sería un error considerar terminada la labor apostólica mencionada

¹⁸ Documento interno No. 28, «Una Iglesia que crece», sección «Estructura organizativa y operativa», 1991, p. 7.

¹⁹ «Apostólica» es una de las palabras usadas por Deiros con bastante frecuencia. Y parece que Deiros está muy convencido de la actual recuperación de la labor apostólica de los primeros siglos de la historia eclesial.

²⁰ Entrevista personal con Pablo Deiros, 20 de noviembre de 1996, en el Seminario Internacional BautistadeBuenos Aires.

¹⁷ Es importante señalar la diferencia entre el llamado de Dios a los creyentes y a los líderes. Según la expresión de Deiros, Dios llama a las personas para ser cristianos y servirle. Pero Dios llama a los líderes para darles y mostrarles la visión (Documento interno No. 28, «Una iglesia que crece», p. 6). Posteriormente esta filosofía que «Dios da visión a los líderes» conduce a una nueva concepción del poder de los líderes para discernir la voluntad de Dios y del principio de sujeción a la autoridad superior.

en Efesios,²¹ mientras los otros oficios como pastor, maestro y diácono siguen en vigencia. El área ministerial se divide en dos equipos: el equipo ministerial y el equipo diaconal. Según la opinión de Deiros y Mraida, dentro la estructura organizativa y operativa de la IEBC, el equipo ministerial fue un factor muy importante y efectivo para el crecimiento de la iglesia. En 1990 el equipo ministerial estaba compuesto por ocho ministerios, mientras que ahora tiene diez ministerios específicos. El equipo diaconal presenta una fisonomía mucho menor y simplificada en comparación con equipo ministerial, que es más complejo y dinámico. En la actualidad, el equipo diaconal está compuesto por siete diáconos mujeres y hombres. Su principal función es visitar a los miembros de la iglesia, dirigir reuniones caseras y servir la Cena del Señor.

El documento interno «*Objetivos agosto 1992-diciembre 1993*» indica que el eje principal de la estrategia operativa es el encuentro en las casas. El documento considera a la iglesia como un movimiento centrípeto y los encuentros en las casas como un movimiento centrífugo. Esta estrategia operativa es fundamental para el crecimiento y el cumplimiento de la misión de la iglesia. Se propone incluir a todos los miembros en el programa de la iglesia. Sin embargo, este intento no fue exitoso. Según el testimonio de algunos diáconos de la iglesia esto

²¹ Efesios 4.11: «El mismo constituyó a unos, apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; y a otros, pastores y maestros» (NVI, 1995). Es interesante mencionar que el tema de la restauración de la labor apostólica se observaba también dentro de la Iglesia Católica Romana, y especialmente en la Nueva Apostólica. Esta es una iglesia católica que fue inspirada por las enseñanzas de E. Irving. Los adeptos creían en la inminente segunda venida de Jesús y en preparación para tal acontecimiento; para ellos era indispensable la restauración de los oficios primitivos de la iglesia, tales como profetas, maestros, pastores, evangelista y apóstoles. El primer apóstol fue J. B. Cardale en 1832. En 1835, el número de los apóstoles llegaba a ser doce, y se pudo convocar el primer concilio en Londres (F. L. Cross, ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, London, 1974, p. 255). La restauración de la labor apostólica tiene mucho que ver con la creencia en el inminente regreso de Jesús, que se observa tantas veces en los discursos y predicaciones de Deiros y Mraida. A pesar de que ellos insisten en que la necesidad de la restauración apostólica es reciente, podemos saber a través de la historia de la iglesia que siempre existió esta corriente restauracionista.

se debió a la excesiva frecuencia de las reuniones, por lo cual la gente comenzó a cansarse. Sin embargo, el proyecto sirvió al principio para el crecimiento numérico. Pero este proyecto, al parecer, ha dejado de ser el más estratégico e importante.

El área apostólica se divide en dos: el equipo presbiterial y las iglesias asociadas. ¿Qué se entiende por labor apostólica? El concepto de la función apostólica es explicado por el mismo Deiros en un documento interno de la iglesia llamado «estructura misionera de la iglesia», publicado en 1995. En ese documento Deiros expresaba que su propia maduración como pastor le llevó a reconocer la necesidad misionológica de recuperar las funciones apostólica y episcopal del ministerio pastoral de la congregación central. Afirmaba que esta recuperación de los oficios apostólicos abría nuevos caminos en la eclesiología bautista. Deiros entiende por labor apostólica una especie de obispado, pero no en referencia directa a una estructura jerárquica institucionalizada en la iglesia, sino como un concepto funcional para levantar iglesias y, según su palabra, pastorear a los pastores. El nuevo apóstol es un pastor viajante, como lo fue el apóstol Pablo, para atender los problemas que enfrentan los mismos pastores. El nuevo apóstol es el pastor de los pastores, que atiende sus problemas, conflictos no resueltos y heridas no sanadas. Deiros y Mraida, en un trabajo titulado «Clínica para superhéroes», dicen:

Si los creyentes pudieran leer el corazón de sus pastores y conocer las experiencias traumáticas y los dolores y heridas que no están resueltas en su interior, se sorprenderían o se refugiarían en la incredulidad... cuando la experiencia clínica pone en evidencia que el ochenta por ciento, o más, de los pastores evangélicos tiene conflictos no resueltos y heridas interiores no sanadas, uno se da cuenta de cuán importante es abordar esta cuestión.²²

Para cumplir su «función apostólica», Deiros y Mraida introducen una modificación en la estructura de la IEBC. Ellos dicen que la función

²² *El puente confidencial*, Publicación para pastores y líderes, Buenos Aires, (enero, 1996):2.

apostólica debe ser entendida desde la perspectiva misionológica, es decir desde la perspectiva funcional y no jerárquica.²³

No obstante, esta estructura misionera no es permanente sino temporaria, aleatoria y debe ser revisada en cada nueva coyuntura de la vida de la iglesia. Siempre hay posibilidad de una modificación estructural y cada nueva estructura debe ser evaluada a la luz del Nuevo Testamento y conforme a su efectividad para el cumplimiento de la misión. Esta posibilidad permanente de cambio estructural muestra su fuerte pragmatismo en el manejo de la labor misionera, y hace perfilar la efectividad como un elemento fundamental para la evaluación de la misión de la iglesia.

¿Cuáles son los principios que se manejan para que funcione esta estructura organizativa? Hay dos: un principio bíblico- teórico, y otro relacionado con ciertas definiciones organizativas.

Deiros y Mraida, en su documento interno, afirman la naturaleza universal y local de la iglesia, la unidad, autonomía e interdependencia de las congregaciones locales más allá de las fronteras geográficas. Recalcan que es necesario el reconocimiento de la autoridad apostólica de la iglesia central basado en Hch 8.14-15 y 15.1-4. Es importante reconocer la diversidad de funciones pastorales como apostólica (Hch 15.4), episcopal (Flp 1.1), presbiterial (Hch 20.17), poiménica (He 13.7), ministerial (1 P 4.10-11) y diaconal (Flp 1.1).

Aquí, es importante conocer algunas definiciones propias de la IEBC en cuanto a esta estructura organizativa y operativa basada fundamentalmente en estas dos áreas principales: la ministerial y la apostólica.

La IEBC dice ser una comunidad de fe conformada por hombres y mujeres que confiesan a Jesucristo como único Señor de sus vidas, que están bautizados en testimonio de esa fe y comprometidos en el cumplimiento de la misión de Dios en el mundo. La IEBC se congrega en diferentes lugares como congregaciones locales. Es decir que es una sola iglesia constituida por varias congregaciones, en diferentes lugares, y que reconocen una misma visión, fe, práctica, misión y ministerio. Cada congregación local es autónoma pero interdependiente con las demás

²³ Sin embargo, en la práctica, la labor apostólica se traduce en la jerarquía, especialmente, cuando se habla de la visión que Dios da a los líderes. En ese instante, la labor apostólica se vuelve un elemento exclusivamente jerárquico.

como miembro de la IEBC. Las congregaciones locales están unidas unas a otras en la IEBC sobre la base de los siete principios fundamentales.

Para detallar estas definiciones, examinaremos el documento interno No. 9 denominado «Bases y Principios del Ministerio Misionero de la Iglesia». En este documento aparece una distinción básica. El documento dice:²⁴ «A la luz del Nuevo Testamento, conviene distinguir claramente la diferencia entre iglesia y templo». Según el documento, la iglesia es una comunidad de creyentes en el Señor Jesucristo, redimidos por su sangre y bautizados en testimonio de su fe, que se asocian entre sí en amor fraternal para la adoración, la evangelización, el discipulado, el servicio y la comunión cristiana. El templo se refiere en cambio a los edificios en los que la iglesia se reúne. Hay dos definiciones a tener cuenta: 1) centro de extensión misionera: son los lugares de reunión dentro del ámbito de la Ciudad de Buenos Aires 2) misión: cuando la congregación se reúne fuera del ámbito de la Ciudad de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires.

Por otra parte es interesante conocer la relación entre los pastores de la iglesia central, los misioneros, y los pastores-misioneros. Según el documento, las relaciones se rigen por el principio de sujeción cristiana.²⁵ Las congregaciones de los centros de extensión misionera y de las misiones están sujetas a la «autoridad espiritual» de los pastores-misioneros y misioneros respectivamente. Los pastores-misioneros y misioneros, a su vez, se someten a la supervisión ministerial del ministerio de misiones. El ministerio de misiones está sujeto a los pastores de la IEBC. Los pastores de la iglesia central son los que supervisan y lideran espiritualmente a toda la iglesia, sometiéndose a la autoridad de la misma, cuya cabeza es Cristo.

²⁴ Documento interno, «Bases y principios del ministerio misionero de la iglesia», 1990, p. 1-2.

²⁵ Son los términos usados preferentemente en los documentos internos en lo referente a la estructura eclesial: sujeción, someter, autoridad espiritual, cobertura espiritual, etc. Estos términos denotan un cierto grado real de autoritarismo, a pesar de que Deiros insista verbalmente en destacar la relación horizontal entre los pastores, líderes y miembros de la iglesia.

Para justificar esta estructura de autoridad, el documento utiliza los siguientes versos bíblicos:²⁶ 1) 1 Corintios 16.15-16, «... ellos se han dedicado al servicio de los santos. Os ruego que os sujetéis a personas como ellos y a todos los que ayudan y trabajan»; 2) Tito 1.5, «por esta causa te dejé en Creta para que corrigiese lo deficiente, y establecieses ancianos en cada ciudad, así como yo te mandé»; 3) Hebreos 13.17, «Obedeced a vuestros pastores, y sujetaos a ellos»; 4) Efesios 5.21, «Someteos unos a otros en el temor de Dios»; 5) Efesios 5.24, «... la iglesia está sujeta a Cristo...».

Además el documento indica la filiación firme de la iglesia a la denominación bautista y su intención de colaborar con las demás iglesias de la Convención:

La IEBC —por razones de herencia histórica— se reconoce parte de la tradición bautista y, como tal, coopera con la Alianza Mundial Bautista, la Convención Evangélica Bautista Argentina, la Asociación de Iglesias Evangélicas Bautistas de la Capital Federal y otras varias entidades fraternales y de cooperación bautistas.²⁷

El equipo presbiterial está compuesto por doce lugares de reunión: Villa Devoto, Berazategui, José León Suarez, Rio Gallegos, San Juan, Villa Dorrego, Avellaneda, Caleta Olivia, Viedma y Leandro N. Alem.

4. Culto y adoración

¿Cuáles son las características más destacadas del movimiento neocarismático?²⁸ En su obra *Latinoamérica en llamas*, Deiros responde

²⁶ Aclaro que aquí nuestro interés no es analizar los versos bíblicos utilizados por Deiros y Mraida para justificar bíblicamente su posición ante la labor apostólica. Eso lo dejaremos para una investigación posterior.

²⁷ Documento interno, «Estructura misionera de la iglesia», p. 2.

²⁸ Esta pregunta directamente concierne al modelo misionológico que presenta el movimiento neocarismático. La determinación de sus características nos cerciora acerca de cómo el movimiento neocarismático logra insertarse en la iglesia evangélica latinoamericana y repercutir en la formulación de los modelos misionológicos.

que es el surgimiento de una fervorosa alabanza, un verdadero movimiento de alabanza y unción.²⁹ En la actividad de la alabanza comunitaria del movimiento neocarismático se observan distintas características que demuestran la tendencia actual de tal corriente.

Las características del culto en la IEBC

Los neocarismáticos proclaman que está surgiendo una nueva forma de adorar a Dios en la actualidad, acompañada de una visitación del Espíritu Santo. El avivamiento espiritual, una alabanza exuberante y la verdadera adoración son pasos cruciales en el plan de Dios para la restauración de su gloria en la iglesia, la cual es un prerequisite para el inminente retorno de Cristo.³⁰ La forma de adorar a Dios ocupa un lugar preeminente en la teología de los neocarismáticos, especialmente en su escatología.

Entonces, ¿cuáles son las características del culto neocarismático? Podríamos resumirlo de la siguiente manera: se observa flexibilidad en el programa de adoración. No hay un programa escrito. El que dirige tiende a responder a un patrón tradicional en la conducción del programa, pero no necesariamente. Así que no se puede precisar el programa del culto. Está fijado el horario de inicio, pero nunca se lo respeta.

Sus canciones están acompañadas por música actualizada. Desaparece el himnario tradicional en forma casi total. Se utilizan instrumentos musicales modernos en la alabanza: los que más se destacan son la guitarra, las panderetas, el teclado y la batería.

En cualquier momento, la adoración es interrumpida por un «derramamiento o visitación del Espíritu Santo». Se admite una

²⁹ Pablo Deiros y Carlos Mraida, *Latinoamérica en llamas*, Caribe, Miami, 1994, pp. 146-149. La unción se entiende básicamente como la experiencia de la llenura del Espíritu Santo. En cuanto a la alabanza, ellos entienden que se está produciendo una verdadera revolución, no sólo litúrgica, sino en los contenidos de la adoración comunitaria.

³⁰ Pablo Deiros, «El avivamiento espiritual en la Argentina en perspectiva histórica», ensayo presentado en el Retiro de Pastores y Líderes organizado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana y la Fundación Kairós, el 4 y 5 de abril de 1997, publicado en *Boletín teológico*, Año 29, No. 68 (octubre-diciembre, 1997):19-39.

diversidad de formas en la adoración como el canto en lenguas, levantar las manos, la danza espiritual y la profecía. Se enfatiza lo emocional. Los neocarismáticos destacan el aspecto subjetivo del individuo. Podemos decir que la forma del culto es espontánea y simple.³¹ El culto es considerado como un lugar donde se manifiestan los milagros, la sanidad y la liberación del poder demoníaco. La debilidad de la liturgia neocarismática es no dar un lugar fundamental en el culto al arrepentimiento y a la necesidad de ser perdonado por la gracia de Dios. Esta liturgia se dirige más a exaltar la bendición y la grandeza demostrada en la vida cotidiana. Los testimonios personales de fe ocupan un lugar muy especial en el culto.

El ruido es una de las características del culto neocarismático. La oración en silencio es muy rara, y en la oración, el nivel de ruido es alto. La oración colectiva simultánea es una práctica común y el ruido se hace estruendoso. Estos creyentes no se sienten cohibidos respecto al nivel de voz, y hay algunos que hasta gritan mientras oran. Las exclamaciones verbales y los gestos son muy frecuentes. Los miembros participan con exclamaciones como «Amen», «Aleluya», «Gloria a Dios» y «Alabado sea Dios», etc.

El movimiento o gesto corporal es muy frecuente en el culto neocarismático. Las personas que asisten a los cultos se ponen de pie y se sientan con tanta frecuencia que nadie se queda sentado el tiempo suficiente para dormirse. El levantar las manos, el bajarlas, y el aplauso continuo son los movimientos corporales.

La predicación es sencilla y dialogante. Las frases utilizadas en la predicación son cortas y terminantes. Se utilizan palabras fáciles de entender. El predicador inicia una serie de diálogos con los oyentes. Hace preguntas que inducen a los creyentes a responder. La predicación constituye una experiencia religiosa participativa: la congregación responde con exclamaciones de aprobación, pronunciadas en voz alta. El predicador repite palabras y frases fundamentales.

³¹ Sin embargo, la espontaneidad del culto neocarismático tiende a ser monótona y a seguir cierto patrón. Generalmente, el culto comienza con alabanzas emotivas y oraciones en voz alta, acompañadas con mucha frecuencia con testimonios de los favores recibidos de Dios.

El culto se viste de un carácter de encuentro social entre los miembros: los saludos entre los miembros son muy frecuentes, inclusive durante el culto. Se saludan entre todos y se hacen preguntas sobre su vida cotidiana y espiritual.

Ahora, ¿qué podemos decir del culto de la IEBC? La forma del culto y de la adoración que mantiene la IEBC es de carácter netamente neocarismático. Deiros interpreta esto como una renovación tremenda que tuvo la IEBC.³² El culto no tiene un patrón común que se debe cumplir como lo que hacen las iglesias tradicionales. Es más libre. Deiros dice:³³

Una de las marcas distintivas de nuestra iglesia ha sido su adoración. Cada domingo podemos vivir la experiencia de una adoración viva y comunitaria, en donde el Espíritu Santo tiene libertad para conducirnos conforme a su propósito.

Para caracterizar el culto y la adoración de la IEBC, recurriré al informe que elaboré luego de observar un culto de la misma.³⁴

Llegué antes de la hora pactada (11 hs) y sorprendentemente encontré el templo lleno. Es muy diferente al culto anterior al que asistí (culto del miércoles 2 de octubre de 1996). Lo primero que pude observar es que la gente hace caso omiso de la hora del comienzo del culto. Una persona que llega por primera vez no puede darse cuenta a qué hora comenzó el culto. La gente sigue cantando. ¿Desde qué hora estaría cantando? Las letras de las canciones siempre están proyectadas sobre la pared; nadie tiene un cancionero o himnario. Las personas tienen que elevar su mirada para poder observar las canciones dando así una sensación de alabanza hacia el cielo. El culto se desarrolla en un marco de absoluta libertad, incluso a la sensación de cierto desorden, que no lo es.

Deiros levanta sus manos, alabando; el mismo está disfrutando de la adoración. Hay una concurrencia de aproximadamente 1500

³² Documento interno, «Memoria», p. 2.

³³ Ibid. p. 4.

³⁴ Informe de observación y participación en el culto No. 2, el día 6 de octubre de 1996, en el culto dominical matutino.

personas que repiten varias veces la misma canción. Se sube una creyente (de nombre Isa) al púlpito. Da su testimonio de sanidad física. Explica cómo ha recibido la sanidad milagrosamente. Dice que fue la obra de Dios. Ella está muy convencida de que fue curada por Dios. Está muy feliz. La congregación responde con un fuerte aplauso. La congregación entusiasmada con el testimonio alaba al Señor con una canción.

A las 11:05 sigue llegando gente y la congregación sigue alabando; las canciones hablan del amor, la protección y la grandeza de Dios, y las bendiciones recibidas por él. Además se hace una declaración de guerra contra Satanás y sus huestes. No se observa un orden preestablecido por el cual uno pueda guiarse. El programa surge del culto mismo. Un ministro de la iglesia comentó que ningún culto era igual a otro; con esto se estaba refiriendo a la espontaneidad de los mismos. Deiros mismo dice: «El culto es dirigido por el Espíritu Santo. Debemos adorar a Dios como el Espíritu Santo nos dirija en cada culto. Cada culto es distinto.» La congregación levanta los brazos para adorar a Dios con mucha frecuencia. Puede observarse entre la concurrencia a varios extranjeros, probablemente de los países limítrofes. Como indiqué arriba, no hay un programa estricto para seguir: la espontaneidad y la libertad se destacan en el culto.

A las 11:15 la gente sigue de pie, cantando, orando, meditando. Ya estoy cansado, pero no me animo a sentarme. Mientras, otras personas siguen llegando, pero no hay más lugar. A las 11:20 Deiros, sube al púlpito, siempre con la cara sonriente y amable. Dirige una oración y pide que la congregación reflexione sobre las cosas que hicieron durante la semana y que agradezcan por las bendiciones recibidas.

Después de esta oración, se procede a recoger la ofrenda: «No tenga miedo de ofrendar generosamente diezmos y ofrendas. Dios va a bendecir la ofrenda. No sacrifique la ofrenda por el problema económico». Cita a Malaquías 3:10. Mientras, el ministro de adoración dirige algunas canciones relacionadas con la ofrenda. El tipo de música es contemporánea. Las personas se identifican con la música.

Terminada la entrega de la ofrenda, la congregación se levanta otra vez y Deiros hace una reflexión sobre las canciones. Sigue un saludo fraternal entre la congregación. Mientras las personas siguen saludándose, los niños se retiran hacia otro salón donde tendrán su propio culto. Todo esto se desarrolla en un clima de fiesta. Deiros sigue hablando con entusiasmo, usa palabras con connotaciones

emocionales y con gran pasión. Usa las palabras con terminación «ísimo», las palabras con el prefijo «super», «espectacular», «total», y otras.

Luego da un informe sobre sus viajes misioneros realizados durante la semana anterior.

A las 12:05 Carlos Mraida sube al púlpito para la predicación. Lee su Biblia (versión Reina-Valera) en Efesios 2:1-10. Es una predicación básica, explicando los conceptos de la salvación, santificación por la gracia, no por nuestros propios méritos. Exhorta a dar gracias a Dios. La predicación es bastante lógica, explicativa y hasta llega a ser filosófica. El tema de la predicación es hacer recordar lo bueno que hay en nuestra vida por la gracia de Dios.

A las 12:40 el pastor cierra la predicación con una oración. Ora por los necesitados, pidiendo la misericordia del Señor para ellos. Ora por una nueva vida. Es una oración de arrepentimiento, deseo de abandonar la vida vieja sin sentido, una vida esclava del pecado, una vida bajo condenación. Reconoce a Jesucristo como Señor. Es una oración típica de campañas de evangelización. El pastor pide que levanten sus manos las personas que hicieron esta oración. Sigue diciendo a las personas que levantaron las manos «Dios te bendiga», como si estuviera impartiendo bendiciones. Continúa diciendo «Dios te bendiga » a todas las personas que levantan las manos. Pide ponerse de pie y por último baja del púlpito, mientras sube Deiros, que ora por toda la congregación. Siempre hay una invitación a tomar decisión de fe. A las 12:50, hay una oración de liberación. La frase «en nombre de Jesús» se repite varias veces en tono fuerte. La congregación responde con su oración.

Deiros anuncia el término del culto. Son las 12:55. Siendo hoy el primer domingo del mes, anuncia que se orará y ungirá a los enfermos con aceite. Pide que se retiren tranquilamente del templo aquellas personas que no necesitan oración por sanidad. Mucha gente se retira. Los diáconos y ministros pasan adelante junto con los pastores. Se preparan a orar por los enfermos. La gente que necesita oración forma fila. Los pastores, ministros y diáconos nombrados por la iglesia realizan la unción de aceite sobre la frente de los creyentes. Con imposición de manos, oran por los enfermos. Algunos caen, mientras otros permanecen de pie. Las personas cuentan sus problemas, los pastores están atentos a sus relatos. Algunos padres traen a sus hijos para que los pastores oren por ellos. Esperan que llegue su turno con tranquilidad.

El proceso de la oración es así: la gente se acerca y cuenta su problema. Los pastores escuchan atentamente y luego ponen aceite

(el aceite está contenido en un pequeño frasco de cristal) en la frente del creyente. Imponen las manos sobre el cuerpo y oran. Algunos, al orar, caen. Los diáconos están tras ellos, previniendo que se produzca una caída brusca al suelo.

En esta reunión de oración, los pastores no son meramente administradores de la estructura eclesiástica como suelen ser dentro de la iglesia tradicional, sino que son como padres o como una madre de familia que atiende cariñosamente los problemas de sus hijos. Los pastores prestan especial atención a las personas para escuchar lo que dicen. No hay límite de tiempo para dedicar a una persona. Algunos casos se alargan, otros son breves. No se observa burocracia en el procedimiento de oración. No veo la hora de que termine la oración, como en el culto. Parece que no funcionara el reloj dentro del templo.

Por fin, se va la gente. Los pastores descansan. Pablo Deiros me ve y se acerca diciéndome: «Estas ocasiones son muy propicias para tener una comunicación más personalizada con la gente, la cual se pierde dentro de una iglesia grande como la nuestra»

Es la 1:30 de la tarde de un domingo con mucho sol y buen tiempo. Acabo de participar en un culto que duró 3 horas.

Entonces, ¿cuáles son los elementos esenciales que caracterizan al culto de la IEBC? Los describiré de manera sintética:

El culto es más emocional que racional. Como es la característica del culto neocarismático, el culto de la IEBC enfatiza el aspecto subjetivo del individuo, *la emoción*. Esto juega un papel muy importante, ya que crea un fuerte lazo entre la comunidad y cada uno de los miembros. La adhesión voluntaria es uno de los resortes que marca la intensidad emocional de la vida comunitaria. Esta emotividad es confirmada por Deiros en sus escritos:

En estos años se está produciendo un cambio significativo en la manera en que los cristianos, particularmente en nuestra cultura hispanoamericana, nos aproximamos a la comprensión de la realidad y del evangelio. Estamos siendo menos racionalistas y estamos enfatizando más nuestras emociones y sentimientos (...) Prestamos más atención a nuestro actuar cristiano que a la formulación sistemática y lógica de nuestra fe. De igual modo, el sermón está dejando de ser lo central en nuestros cultos, si bien no

deja de ser importante. Pero nos estamos concentrando más en la alabanza a Dios y en la expresión cúllica de nuestra fe en él.³⁵

El culto recurre más al sentido visual que al auditivo. El culto se vuelve un espectáculo, donde prevalece lo visual. Los líderes del culto no se quedan parados frente al púlpito, sino que se mueven constantemente de un lado al otro, haciendo gestos corporales para atraer la atención de los miembros.

El culto es más participativo. La cantidad de personas que suben al púlpito durante el culto supera fácilmente las diez, lo cual no sucede en un culto de las iglesias clasificadas comúnmente como tradicionalistas,³⁶ donde sólo las personas calificadas pueden acceder al lugar considerado como sagrado.

El culto intenta resaltar la libertad en el Espíritu Santo. Deiros explica que la visitación del Espíritu Santo es un elemento esencial para que el culto sea una verdadera adoración a Dios.³⁷

El culto enfatiza la espontaneidad. En el culto de la IEBC no hay un programa de orden de culto. Sin embargo, se reparten algunos folletos que contienen el orden del día y los anuncios de las actividades de la iglesia durante la semana. No obstante, el culto nunca es conducido según el orden del día.

La alabanza ocupa el lugar más importante durante todo el proceso del culto. La alabanza comunitaria se prolonga por largo tiempo. El culto empieza con alabanza y termina con ella. Del tiempo que dura el culto (aproximadamente tres horas), la alabanza ocupa el cincuenta por ciento del total.

El culto es una fiesta alegre. El culto de la IEBC intenta recuperar el sentido festivo del culto, como hacen otras iglesias pentecostales y caris-

³⁵ Pablo Deiros y Carlos Mraida, *Latinoamérica en llamas*, p. 92.

³⁶ Aquí me refiero más a las iglesias tradicionales que tienen sistema de gobierno no congregacional, como presbiteriana, metodista, luterana y anglicana. Aclaro que las iglesias bautistas permiten tradicionalmente la participación activa en el culto.

³⁷ *Documento interno*, «Presentación de la iglesia, una breve historia», p. 4. En esta parte Deiros se refiere a la importancia de la libertad del Espíritu Santo para una adoración viva, comunitaria y verdadera.

máticas.³⁸ Deiros comentaba durante una entrevista que trata de celebrar un culto en el que la gente pudiera sentirse verdaderamente feliz, y que sintiera realmente un ambiente festivo ante la presencia de Dios.³⁹

El culto es una clínica donde se encuentra solución a problemas de diversa índole. Se destacan los testimonios personales durante el culto. Nunca faltan los testimonios de personas que dicen que han encontrado soluciones para los problemas de la vida cotidiana. Estos problemas no son sólo de enfermedad sino que abarcan un vasto campo: el desempleo, una pelea con el pastor, una disputa con sus familiares, problemas emocionales, etc. La gente testifica cómo se han ido solucionando sus problemas y pide oración por los mismos.

En el culto se ofrecen soluciones espirituales basadas en la fe en Dios. Por otro lado, la iglesia provee algunos servicios sociales como comedor, ropero, ducha de emergencia, asistencia psicológica y jurídica, guardería infantil y bolsa de trabajo.

El clima del culto es acogedor. No falta la sonrisa suave y cálida de los pastores y los líderes que reciben a la congregación que llega al culto. Las personas necesitan relaciones humanas, para constituir así la identidad personal y social. Las personas viven en comunidad, pero han sufrido por lo general una «pérdida de comunidad». Esto significa que ha habido un desplazamiento de la importancia de un tipo de organización social a otro. El debilitamiento manifiesto del sentido de comunidad o de la solidaridad social se expresa por un sentimiento de extrañamiento y alienación. La pérdida de solidaridad social es acompañada por la pérdida del sentido de identidad personal. Bajo estas circunstancias sociales, el culto de la IEBC ofrece un ambiente acogedor que sirve para presentarse a sí misma como una «comunidad sustitutiva o sustituta», intentando recuperar la esencia de la comunidad tradicional: el espíritu de camaradería, la entrega moral, el compromiso emotivo, las relaciones personales estrechas con los demás.

³⁸ Harvey Cox, *Fire from Heaven*, Addison-Wesley publishing Company, Nueva York, 1995, pp. 103-106. Cox analiza la causa del éxito de los pentecostales afirmando que ellos han respondido con cierta efectividad no sólo al nuevo despertar religioso, sino que también han tenido éxito en devolver a la gente el sentido de la religión para la vida.

³⁹ Entrevista personal a Deiros, 26 de noviembre de 1996.

El culto es una catarsis donde se descargan todas las preocupaciones de la vida. La catarsis es un efecto purificador de las pasiones atribuido al arte, particularmente a la tragedia. En medicina es la expulsión de sustancias nocivas para el organismo, mientras que en psicoanálisis es una técnica que busca hacer desaparecer las representaciones reprimidas ligadas a un trauma síquico, haciéndolas conscientes mediante la exteriorización verbal o emocional.

Muchos individuos encuentran una posible salida a sus problemas⁴⁰ en los cultos de las iglesias neocarismáticas. El culto de la IEBC no es una excepción. Nos preguntamos: ¿cuáles son los aspectos destacados que hacen del culto una salida (catarsis)? Encontramos que la emotividad es lo primero que ofrece el culto, la cual es un factor imprescindible. En segundo lugar, la misma experiencia religiosa con el Espíritu Santo da seguridad a los individuos. Esta experiencia con el Espíritu Santo es vivida por cada individuo en el culto.⁴¹ En tercer lugar, está el pensamiento positivo, que exalta en las predicaciones de los pastores. Por consiguiente, el culto de la IEBC ofrece la oportunidad y el lugar para una catarsis, una descarga total de los problemas.

⁴⁰ Sin embargo, esta salida aparente corre el riesgo de ofrecer a los creyentes el olvido de sus problemas, asegurándoles el pasaporte o la visa al cielo, y dejando de lado los conflictos reales en su vida actual. El culto debería ser un lugar no para el olvido de los problemas, sino para ayudar al ser humano a vivir mejor, afrontando seriamente y responsablemente los conflictos diarios aquí y ahora, en alma, mente y cuerpo. Véase Jorge A. León, «El avivamiento espiritual en Argentina en perspectiva psicológica», ponencia presentada en el Retiro de Pastores y Líderes organizado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana y la Fundación Kairós, el 4 y 5 de abril de 1997, en *Boletín Teológico*, Año 29, No. 68 (octubre-diciembre, 1997):57.

⁴¹ La estructura del culto neocarismático está diseñada para intensificar estas experiencias en una base rutinariamente expresiva, intensiva, emotiva y orientada hacia el cumplimiento de sus propósitos. Cf. Edward Cleary, *Latin American Pentecostalism, A Conference for Pentecostal Leaders and Scholars, The Globalization of Pentecostalism*, junio 10-14, 1996, San José, p. 17.

El movimiento de alabanza de la IEBC

Una de las características más destacadas del movimiento neocarismático se encuentra en la adoración y alabanza, que es considerada por los neocarismáticos como una verdadera manera de sentir la presencia real de Dios.

¿Cuáles son las características del movimiento de adoración en la IEBC? Según mi propia observación y participación en el culto, se pueden describir de manera breve. En general, las características de la alabanza de la IEBC corresponden al patrón presentado por Deiros en su obra *Latinoamérica en llamas*.

La música ocupa el mayor espacio y tiempo en el culto. El culto comienza y termina con música. La gente entra al templo cantando y bailando al compás de la música ejecutada durante casi todo el culto. La presencia de un equipo especial para crear la música y dirigir la alabanza durante el culto es constante. El equipo musical está formado por varios integrantes jóvenes: guitarristas, baterista, organista, el cantante principal y un conjunto de tres o cuatro personas para las voces secundarias. El cantante principal tiene un acceso muy frecuente al púlpito. La música sirve como un nexo entre los diversos programas del culto. El equipo musical siempre está ensayando la música antes y después del culto. Se destaca la desaparición del tradicional himnario: la letra de las canciones es proyectada por un retroproyector en dos paredes blancas. Las manos y los brazos de la congregación quedan libres para los movimientos y gestos corporales como batir de las palmas, la elevación de los brazos y las danzas.

Las letras de las canciones son más poéticas y líricas que éticas y didácticas. Hablan de la grandeza de Dios, los favores recibidos, el amor divino, la adoración a Dios, el regocijo en la presencia divina, la batalla espiritual, el triunfo, la derrota del enemigo y los milagros logrados por la fe. Las canciones son de composición latinoamericana o propia del equipo musical de la IEBC. También hay que destacar que la música es festiva, alegre y bulliciosa. Se observa una múltiple repetición de la misma canción.

El culto de la IEBC es el eje de todas las actividades misioneras que realiza la iglesia. El culto es un lugar centrípeto para toda la congregación. Deiros comenta, en el documento interno del 1991, que la iglesia debe desarrollar una vida de santidad basada en una profunda experiencia de adoración espiritual, personal y comunitaria.

5. Las manifestaciones espirituales: señales y milagros

Las señales y prodigios son la clave para los neocarismáticos.⁴² Los neocarismáticos creen que las señales y prodigios son los indicios que muestran la autenticidad de su movimiento. Para ellos, sin tales señales el cristianismo carece del verdadero poder y está tergiversado por la influencia de la mentalidad materialista occidental.

Deiros enfatiza que las señales, prodigios y maravillas no deben ser extrañas al testimonio de muchos cristianos evangélicos hoy, y que sanidades y milagros acompañan a la proclamación del evangelio, junto a la ministración de liberación de demonios.⁴³ Las manifestaciones externas de la unción del Espíritu Santo son frecuentes y espontáneas en el culto de la IEBC. Carlos Mraida las interpreta como un mover del Espíritu similar al de la mayoría de los procesos de renovación-avivamiento. Para él, hay una restauración de la adoración y de la oración, una mayor consciencia de la presencia de Dios en la vida de los cristianos y una sed por conocer más a Dios, y todo esto está acompañado por manifestaciones externas del Espíritu Santo, como caídas, quebrantamiento, risas, temblores, expresiones de alabanza, contorsiones corporales, resplandor sobre el rostro y ebriedad espiritual.⁴⁴

¿Que importancia y función tienen las señales para la vida de un cristiano? Mraida las resume en cuatro:⁴⁵ 1) las manifestaciones externas

⁴² John F. MacArthur, *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1978, p. 131. En el capítulo 7 trataremos la ambigüedad de las señales en la enseñanza bíblica. En Mateo 24:24 tenemos la advertencia de Jesús sobre la ambigüedad de las señales y prodigios: «Porque se levantarán falsos cristos y falsos profetas, y harán señales y prodigios, de tal manera que engañarán, si es posible, aun a los escogidos».

⁴³ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina: ayer, hoy y mañana*, Caribe, Nashville, 1997, p. 163.

⁴⁴ Carlos Mraida, «La unción: una interpretación», trabajo mimeografiado, inédito, p. 7.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 10.

tienen su lugar porque son de Dios; 2) las señales son importantes porque ayudan a despertar y afirmar la fe; 3) las señales son de gran valor porque son la evidencia externa de lo que está sucediendo en el interior de la persona; 4) las señales son manifestaciones del poder de Dios. Son los medios que Dios utiliza para revelar su omnipotencia.

Como en otras iglesias neocarismática, la IEBC muestra no sólo una actitud favorable, sino que además fomenta las manifestaciones externas del Espíritu Santo durante el culto. ¿Cuáles son las manifestaciones más frecuentes que se observan en la IEBC? Son varias y marcan una tendencia a buscar lo novedoso:

1) *La caída*: es la más frecuente entre todas las manifestaciones externas. Durante el culto, se puede observar que varias personas se caen. No obstante, la mayoría de las caídas se producen durante la ministración a los enfermos, la cual suele realizarse después del culto dominical. Mraida dice que la caída es producida por la manifestación de la gloria y presencia de Dios y rechaza categóricamente que se trate de un fenómeno de manipulación de masas como el fenómeno hipnótico, la psicosis o la histeria colectiva.⁴⁶ La gente de la IEBC aparentemente está bien entrenada y disciplinada para auxiliar a los caídos para que no se produzca ningún accidente físico, a pesar de que la gente asegura que en la caída no les ocurre ningún daño.

La mayoría de aquellas personas que experimentaron una caída manifestaron que sentían calma y paz como nunca antes se habían evidenciado en sus vidas.

2) *Temblores*: este fenómeno se da generalmente en el momento de la oración y la alabanza. ¿Cómo se puede describir este fenómeno? Recurriré al informe de White, cuya descripción se reproduce casi en forma idéntica en el culto de las iglesias neocarismáticas como también en la IEBC.

Puede ser de intensidad variable y abarcar sólo una parte del cuerpo o su totalidad. Puede ir acompañado de transpiración profunda y aceleración del pulso. Generalmente se trata de un temblor suave asociado a una tranquila sensación de gozo y paz. Pero el temblor también puede consistir en un sacudimiento violento. Hace aproximadamente un año, en las reuniones de Westminster Hall en

⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

Londres, observé durante varios minutos a un hombre de mediana edad. Era como si una mano gigantesca lo hubiera tomado por la parte superior de la espalda y estuviera sacudiéndole el tronco adelante y atrás unos veinte centímetros, mientras la cabeza y las extremidades se le balanceaban como los de un muñeco de trapo. Se trataba de un movimiento que ningún gimnasta o bailarín hubiera podido repetir. Se ha informado acerca de rápidas sacudidas giratorias de la cabeza.⁴⁷

En el culto de la IEBC se puede observar a varias personas que experimentan tal fenómeno. No es un fenómeno extraño, de modo que las personas no le prestan mucha atención.

3) *Profecía*: ¿Qué se entiende por profecía? Según David Pitches, la profecía es una «habilidad especial que Dios da a los miembros del cuerpo de Cristo, para recibir y comunicar un mensaje directo de Dios a la congregación mediante una transmisión divinamente ungida».⁴⁸ Siguiendo a Pitches, la profecía abarca dos áreas:

En primer lugar, el área de anuncio, que incluye predicar, enseñar y evangelizar, y que puede expresarse oralmente o en forma escrita. En esta área, un profeta tendría la función de identificar las fuerzas o causas del mal.

En segundo lugar, la predicción de los eventos futuros.⁴⁹ Deiros y Mraida están de acuerdo con esta definición de la profecía aunque advierten sobre el peligro de reduccionismo cuando se la considera esencialmente predictiva.

Ahora, ¿qué es lo que sucede en realidad? ¿Cómo el don de la profecía se concreta en el culto de la IEBC? ¿Se evita el peligro de reduccionismo a la función predictiva? ¿Se cumple cabalmente lo de no desplazar a la Biblia fuente de autoridad normativa? ¿Qué lugar ocupa la Biblia en la evaluación de la profecía? ¿Cuáles son las características del ejercicio del don de profecía en la IEBC?

⁴⁷ John White, *Aunque resuciten los muertos*, Certeza ABUA, Buenos Aires, 1993, p. 8.

⁴⁸ David Pitches, *Ven Espíritu Santo*, Certeza, Buenos Aires, 1993 (versión original en inglés de 1985), p. 71.

⁴⁹ *Ibidem.*

Primero, en la IEBC, a pesar de que se afirma que el don de profecía no está restringido a profetas reconocidos sino que se otorga más ampliamente en la iglesia en cumplimiento de la promesa de Joel 2.28, no se observa usualmente esto en el culto, sino que por lo general los pastores aparecen como profetas y la congregación toma una actitud pasiva. Segundo, las profecías se refieren generalmente al pronóstico de una enfermedad o apuntan a algunos problemas espirituales que podrían tener las personas en su vida cotidiana o eclesiástica.

4) *Sanidad*: Kinnaman dice que la sanidad física es uno de los aspectos de la expiación y es el «plan de Dios» para el pueblo. Según él, la obra acabada de Cristo incluye la restauración de todo aquello que se perdió en el jardín de Edén.

Para el movimiento neocarismático, la sanidad física no sólo es un simple milagro, sino un elemento indicador de la salvación completa y una muestra de la autenticidad del evangelio.⁵⁰ La IEBC es una iglesia que enfatiza y practica la sanidad física como parte del plan de la salvación para el hombre. Las oraciones por sanidad física durante el culto son infaltables⁵¹ y siguen un procedimiento casi rutinario o mecánico. En tal oración, la autoridad del pastor respecto a la declaración de la cura de la enfermedad ocupa un lugar importante. Tal declaración debe ser contundente para dar seguridad a la persona. Los testimonios de las personas en el culto producen un impacto en la congregación y siempre son recibidos con un gran aplauso, ratificando la labor de la IEBC.

Deiros está convencido de que la sanidad física es un don imprescindible de la llenura del Espíritu Santo. Este es el milagro con el cual Dios llena a la iglesia con poder y autoridad sobre la obra de demonios.⁵²

5) *Risa y embriaguez en el Espíritu*: la risa fue una de las señales más controversiales del movimiento neocarismático denominado la

⁵⁰ Don Dunkerley, *Healing Evangelism*, Chosen Books, Grand Rapids, 1995, p. 37.

⁵¹ *Informes del culto*, Nos. 1-9.

⁵² *Entrevista a Deiros*, 16 de octubre de 1997.

«Bendición de Toronto»⁵³ Según algunos informes, la gente comienza a reírse durante distintos momentos de la adoración, y esta experiencia puede propagarse a toda la congregación, aun durante el tiempo de la predicación. Para Mraida, la risa puede ser una exteriorización de una unción de gozo que está sanando heridas interiores. Sin embargo, el fenómeno de la risa no es frecuente en la IEBC.

6) *Liberación*: los ministerios de liberación y sanidad son los que más se destacan en IEBC. Durante todo el tiempo de la investigación pude observar que las manifestaciones espirituales conocidas comúnmente en las reuniones neocarismáticas como caídas, risa, temblor, llanto, embriaguez, oraciones fervientes y desordenadas, y glosolalia, no eran frecuentes en las reuniones de la IEBC.⁵⁴ Sin embargo, los testimonios sobre la sanidad y liberación eran temas imprescindibles en las entrevistas con los miembros. Se daban más en los cultos de adoración.⁵⁵

El ministerio de liberación es tan importante para la IEBC que se introdujo un taller de liberación en el curriculum de la escuela de la misión. En este taller se adiestra a los liberadores para el ministerio. El material educativo ofrece algunas pautas para el ministerio.

¿Qué lugar ocupa el ministerio de liberación en la misión de la IEBC? La IEBC entiende que el ministerio de evangelización debe estar acompañado por el de liberación y ambos son importantes para la

⁵³ James A Berverley, *La risa santa y la bendición de Toronto: un informe basado en investigación*, Vida, Deerfield, Florida, 1996, p. 71. John White cuenta su primera observación de la risa en una reunión. Fue durante la clase sobre «Señales y maravillas» en el seminario Fuller, en 1984. Wimber había orado pidiendo al Espíritu Santo que equipara a un número de pastores y misioneros para la obra que Dios los había llamado a hacer. Un pastor sudafricano empezó a reírse y no podía parar (John White, *Cuando el Espíritu Santo llega con poder*, Certeza, Buenos Aires, 1995, p. 93).

⁵⁴ Las reuniones de la IEBC se clasifican en ordinarias y especiales. Las reuniones especiales están diseñadas particularmente para la ocasión de la ministración.

⁵⁵ En la IEBC existe un pastorado de liberación a cargo del pastor Pablo Bottari y de un asistente, el pastor Miguel A. Ricciardelli. En los cultos de adoración, el clima se vuelve emocional. En el culto de cada primer domingo del mes ministra la oración para sanidad. Esta es la ocasión en que se observa la mayoría de los casos de las manifestaciones espirituales.

misión de la iglesia. Ministrar liberación con seriedad es cumplir con el ministerio que Jesús dio a su iglesia y es un factor esencial para el sano crecimiento de ésta.⁵⁶

El ministerio de liberación no sólo se dirige a los incrédulos sino que además se extiende también a los cristianos y a la iglesia. Dice Bottari:

A muchos creyentes les duele que se declare que la iglesia de Cristo está mal. Pero es una triste realidad. Cuando en las campañas evangelísticas se ministra liberación, hemos comprobado que del 90 al 95 % de los que buscan ayuda son creyentes (...) ⁵⁷ En las iglesias hay un alto porcentaje de creyentes que están sufriendo todavía problemas del pasado y, a veces, también del presente. Seamos honestos: esto sucede porque no hemos ministrado liberación como realmente tendríamos que haberlo hecho. ⁵⁸

En la IEBC no se ministra liberación durante el culto o en reuniones públicas, sino que se hace en ocasiones especiales como campañas de evangelización o en el despacho del ministro de liberación. El procedimiento es casi rutinario de tal manera que podemos resumirlo de la siguiente manera. Hay diez pasos fundamentales para entrar en el tema de liberación:

1) Cerciorarse de que la persona esté manifestada. 2) De estarlo, tomar autoridad y sujetar al espíritu en el nombre de Jesús, diciendo: «sujétate en el nombre de Jesús». 3) Hacer volver en sí a la persona, diciendo por ejemplo: «Pedro, toma dominio (control) de tu cuerpo, de tu mente, en el nombre de Jesús, vuelve ahora, abre tus ojos». Si no se sabe el nombre de la persona, se dice: «Espíritu humano, toma dominio...». 4) Preguntarle si desea ser libre; explicándole con prudencia lo que le ha pasado y que necesita ser

⁵⁶ Pablo Bottari, *Liberación*, Iglesia Evangélica Bautista del Centro, Buenos Aires, 1996, pp. 22-23.

⁵⁷ Miguel Riccardelli, pastor asistente del ministerio de liberación, me aseguraba que el 90% de las iglesias cristianas estarían atadas por demonios, y por lo tanto, necesitarían ser liberadas (*Entrevista con Miguel Riccardelli*, 10 de octubre de 1996).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 25.

libre. Tenemos que respetar su decisión; tiene libre albedrío. 5) Si está de acuerdo en ser liberado, presentarle el plan de salvación aceptando a Cristo (sin Cristo no hay liberación). 6) Indagar en las áreas de su vida (áreas del cuerpo, del alma y espiritual), donde las consecuencias del pecado han dejado ataduras. 7) Hacerle renunciar en el nombre de Jesús, a cada atadura en voz alta y específicamente, así como fueron hechas. 8) Tomar autoridad en el nombre de Jesús y romper toda atadura específicamente y echar fuera a los espíritus inmundos (demonios) *Importante:* De no obtener un resultado inmediato, hacer volver en sí a la persona y seguir indagando, pues puede quedar algo oculto que no nos permite la victoria. 9) Hacerle dar gracias a Dios en el nombre de Jesús por su liberación, porque a él solamente pertenece la gloria y la honra. 10) Hacerle orar, para que sea lleno del Espíritu Santo: «¡recibo ahora la unción, la llenura, el poder, la gracia del Espíritu Santo!» Hacerle glorificar y exaltar el nombre del Señor, diciendo repetidas veces: Gloria, Gloria,... De no poder hacerlo libremente, volver a indagar, porque todavía resta alguna cosa para poner delante del Señor. ⁵⁹

Cuando se ministra liberación, se forma un equipo de personas liberadoras. Durante todo el trabajo, el principal liberador le dirige la palabra y las oraciones al *manifestado*⁶⁰ mientras que sus compañeros oran por él para protegerlo y fortalecerlo. En el procedimiento de liberación es importante no dispersar la fuerza contra el mal y, por lo tanto, no orar y ministrar en forma conjunta por el manifestado, sino solamente el que cumple la función principal. La dirección de la oración

⁵⁹ Miguel A. Ricciarelli, «Bosquejo del taller de liberación», material usado para la Escuela de la Misión de la IEBC. Véase también, Pablo Bottari, *op. cit.*, pp. 33-50; Pablo Bottari, «Ministrando liberación a los niños», material preparado para la primera clínica pastoral de la niñez realizada en la IEBC desde 14 al 16 de noviembre de 1996, pp. 17-20.

⁶⁰ Se entiende por «manifestado» la persona que está teniendo algunas manifestaciones físicas anormales, como por ejemplo griterío, maldecir a alguna persona, caerse o estar tendido sobre el suelo boquiabierto, etc. Sin embargo, los fenómenos mencionados por los neocarismáticos como manifestaciones demoníacas no difieren tanto de las manifestaciones espirituales del mismo movimiento. El tema también puede ser interesante para una investigación posterior.

del principal liberador está dirigida al manifestado, mientras que la de los compañeros se dirige al liberador principal.

¿Por qué es necesaria la liberación? Al decir de Bottari, es para sanar a la iglesia, porque el «Señor no vendrá a una iglesia con arrugas, con manchas»⁶¹

Para él, muchas iglesias son débiles cuando sus miembros están atados. A pesar de que los cristianos confiesen su fe en Jesús y se aparten del pecado, las ataduras⁶² permanecen en ellos. Las consecuencias del pecado son ataduras, quebrantos de corazón, opresión, cautividad y, por lo tanto, estas consecuencias deben ser tratadas a través de la liberación.⁶³ Sin liberación de las ataduras, un cristiano difícilmente llega a conocer al Señor plenamente, gozando de libertad, paz y seguridad.⁶⁴

7) *Guerra espiritual (adiestramiento de los guerreros)* : ya hemos dicho que la doctrina de la guerra espiritual es el meollo y el punto

⁶¹ Pablo Bottari, *Liberación*, p. 29.

⁶² Las ataduras se manifiestan en tres áreas principales: 1) el área del cuerpo; 2) el área del alma; y 3) el área espiritual. En el área del cuerpo, las ataduras más fuertes tienen que ver con las relaciones sexuales ilícitas. También el aborto es un elemento importante en esta área. El área del alma tiene que ver con los sentimientos y los pensamientos. En esta área las ataduras provienen de odios y miedos. En los testimonios de liberación podemos observar que estos resentimientos provienen generalmente de una relación deteriorada con la familia, padres y hermanos, o como consecuencia del divorcio, del abuso sexual infantil o de una pelea familiar. En el área espiritual, la atadura más fuerte tiene que ver con el ocultismo (Pablo Bottari, *Liberación*, pp. 41-45).

⁶³ *Ibidem.*, p. 29.

⁶⁴ Bottari cuenta de una joven de una iglesia que estaba haciendo hacía mucho tiempo un curso de preparación para el bautismo. Sin embargo, esta joven no podía orar ni leer la Palabra. Ante esta situación, la esposa de Bottari le ministró liberación. Durante el proceso de liberación, la señora de Bottari descubrió que la joven era directora de un centro espiritista. Había sido médium parlante y vidente. Bottari dice que la joven estaba justificada por su declaración de fe en Cristo, pero que todos los problemas que ella traía eran consecuencia de los pactos y compromisos que había hecho con el enemigo. Era necesaria la liberación de sus ataduras. Después de la liberación, ella pudo gozar de la comunión con el Señor en forma plena (*Liberación*, p. 27).

convergente de todas las enseñanzas y prácticas del movimiento neocarismático. Esta doctrina repercute fuertemente en la enseñanza y la vida de los miembros de la IEBC. Hay una serie de palabras cotidianas utilizadas por los mismos miembros en la conversación que están relacionadas estrechamente con términos bélicos como enemigo, trinchera, batalla, espada, misiles guerreros.⁶⁵ Para la IEBC, todo se mueve en un clima de guerra. Para Deiros, hay dos clases de avivamiento en nuestros días: por un lado, un avivamiento del mal bajo la conducción de Satanás, y por el otro, un avivamiento espiritual alentado por Dios. Los dos avivamientos están en competencia para ganar la adhesión del mayor número de personas en el mundo.⁶⁶

En la guerra espiritual, la iglesia del movimiento de renovación y despertar espiritual juega un papel decisivo para ganar la batalla. Es la iglesia que Dios prometió a través de la profecía de Joel 2.28-31. Es la iglesia que adiestra guerreros de Dios para la guerra espiritual contra el avivamiento satánico. Para tener una evangelización efectiva es necesario librar una guerra contra las fortalezas y ataduras de Satanás. Antes de atar a los demonios, que impiden el avance de la Palabra en esta tierra, la evangelización se encuentra ante grandes barreras y frustraciones.

En la guerra espiritual existe cierto procedimiento para llevar adelante la batalla contra los poderes satánicos, es decir, hay una estrategia. En el culto del domingo del 7 de diciembre de 1997, Deiros anunciaba una campaña denominada la «Toma de la Puerta del Sur», que se realizaría el 23 de diciembre de 1997 en la estación de Constitución. Es un programa de guerra espiritual para tomar la zona sur de la Provincia de Buenos Aires. Para los guerreros espirituales, la estación de Constitución es el punto estratégico en la batalla espiritual. Hay que tomar, en el nombre de Jesús, la estación de Constitución, por donde transitan diariamente miles de personas que entran y salen de la Ciudad de Buenos Aires. Sin este procedimiento la evangelización en zona sur no sería efectiva.

⁶⁵ Casi todos los entrevistados durante la investigación manifestaban ser guerreros espirituales de Dios contra el dominio de Satanás. El uso de expresiones bélicas era frecuente y cotidiana.

⁶⁶ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina*, p. 187.

¿Cómo procede la guerra espiritual contra las potestades satánicas? Podremos resumirlo de la siguiente manera: 1) utiliza una cartografía espiritual para establecer el lugar donde está establecido el poder satánico; 2) concurre con los guerreros al punto estratégico; 3) hace oraciones de guerra; 4) ata, en el nombre de Jesús, a los espíritus territoriales que dominan la zona; 5) declara la toma de la zona; 6) declara la soberanía de Jesús sobre ella y entrega la ciudad en las manos de Jesús; 7) declara la victoria sobre la zona y alaba al Señor por el triunfo.

¿Por qué se proyecta la campaña de la toma de la Puerta del Sur?⁶⁷ Esta campaña no es el fin en sí, sino que es un prerequisite para asegurar el éxito de la campaña evangelística con Carlos Annacondia, que se está preparando en la zona de Berazategui para el 15 de enero de 1998. La guerra espiritual es una herramienta pragmática que tiene la IEBC para la evangelización. Los miembros de la IEBC se sienten partícipes de esta guerra espiritual que traerá la evangelización del mundo en esta generación.⁶⁸

Hasta aquí hemos visto cómo la IEBC reproduce las enseñanzas del movimiento neocarismático en sus proyectos misioneros dentro de la comunidad eclesial. A pesar de que Deiros insiste en que la misión de la IEBC responde exactamente al *ethos* latinoamericano y representa una misión auténticamente propia, alejada de las influencias del Primer Mundo,⁶⁹ no nos es posible dejar de sospechar que es una réplica exacta

⁶⁷ ¿Qué se espera con la toma de la Puerta del Sur? Es un procedimiento indispensable para despejar el clima oscuro y los obstáculos, para que la evangelización tenga éxito. Con la toma de la Puerta del Sur, los demonios ya no tendrían poderes sobre la gente. Como resultado de tal acción, la concurrencia y aceptación del evangelio serían masivas. Según los testimonios de los miembros de la IEBC que participaron en la campaña de Berazategui, la concurrencia fue masiva debido a la liberación de la Puerta del Sur.

⁶⁸ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina*, p. 192. Varios entrevistados manifestaban que la guerra espiritual es un concepto para los cristianos de los últimos tiempos.

⁶⁹ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina*, pp. 126-127. Para él, esto significa el proceso de independencia, autoctonización y autonomía respecto a las metrópolis misioneras. El resultado más sorprendente de este proceso sería el surgimiento de una teología evangélica latinoamericana. Esta teología

de las enseñanzas de los principales precursores norteamericanos⁷⁰ del movimiento neocarismático.

Ahora, ¿cuáles son los modelos misionológicos que representa la IEBC? ¿Cuál es el cambio paradigmático que presenta la IEBC en su misión y en la vida de los creyentes?

Frederic Burnham decía que la cuestión más importante para los cristianos de hoy sería cómo hablar del evangelio en un mundo posmoderno y pluralista.⁷¹ Estamos viviendo, como dice Bellah, en un mundo posmoderno donde el lenguaje objetivo ya no es vigente ni relevante, donde ha acabado la hegemonía cultural,⁷² y donde la epistemología es relativa.⁷³ ¿Cómo debe ser la misión de la iglesia cristiana en un mundo tan cambiante? ¿Podrán ser relevantes los modelos misionológicos que sustenta la IEBC y el movimiento neocarismático para la era posmoderna? ¿Debe ser posmoderna la misión de la iglesia en esta época? Veremos, en la siguiente parte de la investigación, cómo el espíritu de la posmodernidad repercute en la formulación de los modelos de misión en la IEBC y en el movimiento neocarismático.

no es un producto de una reflexión razonada de la fe, sino de la vivencia experiencial de la misma en las particulares circunstancias del contexto.

⁷⁰ Especialmente profesores como Peter Wagner, Charles Kraft, Timothy Warner, Ed Murphy y Cindy Jacobs han influenciado de manera impresionante a los pensadores latinoamericanos del movimiento neocarismático. Ellos han visitado la Argentina para dirigir campañas de evangelización y dictar cursos sobre guerra espiritual. Aunque Wagner confesara que el principio de la guerra espiritual fue tomado de la experiencia espiritual en la iglesia argentina, la teorización y la sistematización de la enseñanza fue obra de los profesores norteamericanos, los cuales fueron importados por los latinoamericanos con valores agregados.

⁷¹ Frederic B. Burnham, «Introducción», en Frederic Burnham, ed., *Postmodern Theology*, Harper & Row Publisher, Nueva York, 1989, p. xi.

⁷² Robert N. Bellah, «Christian Faithfulness in a Pluralist World», en *ibid.*, pp. 75-77.

⁷³ F. Burnham, «Introduction», en *ibid.*, p. x.

Pautas de la misión cristiana en tiempos posmodernos

Evaluación

No podemos descartar las influencias e implicaciones del «espíritu de la época» percibidas por la misión cristiana en su proyecto y desarrollo. De hecho, tal «espíritu de la época» siempre ha jugado un importante papel para la misión cristiana, que al ser histórica, cambia también con el «espíritu de la época». En esta parte del trabajo veremos cómo «el espíritu de la posmodernidad» ha influido en las formulaciones misionológicas. Especialmente dedicaremos nuestra atención a las pautas misionológicas que presenta la IEBC como caso particular del movimiento neocarismático, para detectar de qué manera han sido modelados por el *Zeitgeist* posmoderno y para evaluar qué elementos de las mismas constituyen una repuesta apropiada al desafío contextual y cuáles no.

Según Deiros, la IEBC es una iglesia que se preocupa permanentemente por formular nuevas pautas pragmáticas y efectivas para responder a las exigencias del contexto cambiante. Se caracteriza por elaborar siempre nuevas estrategias operativas para el ministerio. Estas estrategias deben ser elaboradas teniendo en cuenta las necesidades reales del contexto en el cumplimiento de la misión hoy.¹ Como expresa Deiros en los documentos internos y durante la entrevista personal, las pautas misionológicas de la IEBC corresponden a la preocupación por

¹ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina; ayer, hoy y mañana*, Caribe, Nashville, 1997, p. 158.

satisfacer las necesidades reales de las personas teniendo en cuenta el cambio contextual y cultural que las expone a modificaciones.²

1. Propuesta misionológica de la IEBC

La investigación de campo sobre la IEBC arroja luz sobre ciertos ejes claves de su propuesta misionológica: los ejes de lo femenino, la pluralidad, lo estético, la emotividad, la experiencia subjetiva, la guerra, espiritual como lugar virtual, lo iconoclastia y la religiosidad popular. A continuación, desglosaremos estos ejes, tomando en cuenta la dimensión «posmoderna» de cada uno de ellos. Los ejes presentados en esta parte son las deducciones lógicas de toda la investigación realizada, a partir de los escritos de Deiros y Mraida, documentos internos, materiales educativos de distintos programas educacionales, sermones, entrevistas personales con los miembros, y mi observación participante en una variedad de sus cultos y de sus reuniones periódicas. Sin embargo, las pautas misionológicas de la IEBC han sufrido muchas modificaciones durante el periodo de investigación. Cabe señalar que los principales responsables de la IEBC, Deiros y Mraida, han mostrado un giro ideológico, especialmente en su escatología, que enfatiza cada vez más la importancia del inminente regreso de Cristo, la recuperación de las labores apostólicas, los signos de últimos tiempos como señales y prodigios, y el derramamiento sin precedentes del Espíritu de Dios. Últimamente, la doctrina sobre la guerra espiritual ocupó el primer lugar en sus discursos y enseñanzas.

² Documento interno No. 28, «una iglesia que crece», p. 12; *Entrevista personal a Deiros*, 20 de noviembre de 1996. Generalmente los modelos presentados por la IEBC muestran una fuerte tendencia al pragmatismo, buscando el gusto de la gente. Su modelo no tiende a ser orientador, sino influenciado por el hábito cultural de la gente. Deiros dice que hoy día la gente no busca la racionalidad sino la emotividad y, por lo tanto, el modelo adecuado de misión es satisfacer esa necesidad emocional. Insiste que las canciones evangélicas deberían satisfacer tales necesidades. La forma del culto también debería ajustarse para que la gente se sienta protagonista del mismo. Por lo tanto, la forma racionalista de las iglesias tradicionales habría perdido su vigencia.

Estos ingredientes ideológicos implicaron grandes modificaciones en el desarrollo de los distintos modelos misionológicos de la IEBC.

Eje de lo femenino

Muchos estudios indican que está surgiendo una nueva forma de ser familia en América Latina: la desintegración es la corriente común que se observa en la vida cotidiana de los latinoamericanos.³ Este fenómeno va transformando en un estilo de vida cada vez más fuerte y perceptible en los países latinoamericanos, impulsado y agravado particularmente por el incremento explosivo de la población urbana en las ciudades latinoamericanas. Ya en 1980, el 65 % de la población latinoamericana era considerada urbana y este porcentaje ha ido aumentando notablemente en los años noventa, originado por la neoliberalización y la globalización de la economía latinoamericana. Esto crea las grandes metrópolis con todos sus problemas. Por lo tanto, el movimiento de la población se agrava cada vez con más intensidad, no sólo el referido a la migración interna, sino también a la externa.⁴ La migración hace que la gente se sienta extraviada, desprotegida y sin ningún amparo familiar. Tal situación puede servir para que la iglesia pueda ser «un centro de desarrollo de las relaciones familiares dentro

³ Según las estadísticas, la nueva forma representaría un aumento de familias con un solo padre o una sola madre y el aumento del concubinato, divorcio y segundo matrimonio. El estudio señala que habría llegado una época donde la familia tradicional ha sido declarada muerta y el matrimonio sería una institución anticuada y anacrónica (véase Norma Morandini, «Familias de fin de siglo», *Clarín*, 5 de agosto de 1998, p. 19).

⁴ En el caso de Argentina, desde 1992 hasta 1996, se radicaron legalmente 266.898 extranjeros, mayormente proveniente de los países limítrofes como Bolivia, Paraguay, Chile y últimamente Perú. Sin embargo, se debe sumar a esta cifra el número de los inmigrantes que residen ilegalmente en el país; extraoficialmente se habla de una cifra millonaria (Fuente: elaborada por *Clarín* con información del INDEC, Anuario Estadístico 1997, sobre la base de datos de la Dirección Nacional de Migraciones, *Clarín Anuario* 1997, p. 297).

de una sociedad sin familia» y «un centro de desarrollo de las relaciones personales y las comunicaciones».⁵

Según la expresión de Deiros, la IEBC trata de ser una iglesia que responda a esta necesidad y que ofrezca a la gente desprotegida de esta inmensa ciudad un lugar de descanso espiritual, una recuperación de su identidad personal como hijo de Dios y un espacio en el que se sientan como en casa, donde puedan descargar los problemas cotidianos encontrando soluciones de alguna manera.⁶ El culto de la IEBC pareciera que está diseñado para crear un ambiente donde todos los participantes se sientan protagonistas, un ambiente familiar donde compartir sus problemas personales.⁷ La iglesia se presentaría no como un padre que gobierna, ordena, manda y controla, sino como una madre que atiende cariñosamente los conflictos de sus hijos, lucha por ellos y escucha sus clamores. Deiros señala que este tiempo es una época donde prevalece y se exalta el rol femenino, no sólo en la iglesia sino en toda la sociedad.

Eje de la pluralidad

Sabemos que en el mundo posmoderno prevalece la diversidad, desde la deconstrucción de la unicidad. La diversidad toma la iniciativa en los quehaceres de la humanidad. Sin embargo, en la IEBC la noción de la pluralidad no corresponde a la posmoderna,⁸ sino que toma una

⁵ George Barna, *The Frog in the Kettle*, Regal Books, Ventura, California, 1990, p. 65.

⁶ Entrevista personal a Deiros, el 24 de setiembre de 1997.

⁷ Informe del culto No. 3, especialmente cuando se realiza la reunión de oración por los enfermos. Podemos ver cómo la gente se aproxima a los pastores, contando sus problemas, como si fueran sus madres o padres. Particularmente, en esa ocasión, los pastores se invisten del carácter de madre del hogar. En el culto de la IEBC se puede observar ese ambiente cálido, que atrae a la gente que se siente perdida dentro de la multitud en la megaciudad.

⁸ En la posmodernidad, sabemos que la pluralidad se refiere a la posibilidad de diversas interpretaciones de la realidad, y que la única variable que debemos tomar en cuenta es la del lenguaje. Toda interpretación depende del juego de lenguaje. Como dice Tracy, no experimentamos o comprendemos

forma pragmática en la misión. Su eje pluralista tiende a manifestarse principalmente en tres áreas: 1) reconocimiento de la diversidad de los dones individuales dentro de la iglesia; 2) reconocimiento de la diversidad de tradiciones eclesiales y del deseo ecuménico; 3) deseo de superar la tradición eclesial y justificar su labor como movimiento neocarismático dentro de la denominación tradicional de las iglesias bautistas.

Primeramente, Deiros entiende que los dones espirituales no son uniformes sino multiformes; varían según quién sea el receptor y cómo los imparta el Espíritu Santo. Insiste que es erróneo asumir que algunos dones espirituales mencionados en el Nuevo Testamento hayan cesado actualmente.⁹ Según Deiros, la iglesia debe cambiar en cuanto a su organización y estructura, es decir, el modelo de liderazgo. El reconocimiento de la diversidad de los dones individuales sería la clave praxiológica para que la iglesia sea una comunidad que responda a las diversas necesidades reales de las personas y que demuestre un nuevo modelo de liderazgo más participativo, grupal, colectivo, plural y variado. En la IEBC se puede observar la aplicación de tal principio en la creación de redes ministeriales que agrupan a varios laicos en distintas áreas de trabajo. La IEBC entiende que ésta es la única manera en que la misión de la iglesia puede ser más participativa y llevarse a cabo con mayores recursos y efectividad.

Ahora bien, la pluralidad posmoderna lleva a la IEBC a reconocer la tradición eclesial y la dimensión ecuménica. Deiros caracteriza al cristianismo actual como un cristianismo posdenominacional. Argumenta que el denominalismo es un producto directo de la

alguna realidad primeramente, sino que tratamos de hallar algún lenguaje para tal comprensión. Llegamos a comprender la realidad en y mediante el lenguaje disponible, incluyendo el lenguaje histórico de la ciencia (David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 48). En este sentido, es difícil decir que haya pluralidad teológica en la IEBC, particularmente a partir de la noción de «nuevos apóstoles», quienes son considerados como portadores de la verdad y como referentes de su autenticidad por la congregación (véase los informes de las entrevistas individuales, especialmente con los ministros de la IEBC).

⁹ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina*, p. 107. Véase también Entrevista personal a Deiros, 24 de setiembre de 1997; Documentos internos Nos. 1-8.

ideología moderna y que está en crisis. Para él, cada vez resulta «más difícil hablar de principios bautistas, ideas metodistas o doctrinas pentecostales». Sin embargo, el reconocimiento de la diversidad de las tradiciones cristianas no produciría la fragmentación sino más bien la homogeneización teológica, eclesiológica, litúrgica y misionológica. Esto exige una mayor cooperación entre las denominaciones cristianas, es decir, un ecumenismo entre las diversas iglesias cristianas. Ya no sería posible reclamar el derecho exclusivo de la verdad doctrinal para cada denominación, sino que se buscaría una unidad entre múltiples formas de hacer la misión en el mundo.

Por último, la pluralidad de la IEBC manifiesta un carácter defensivo como justificación de su modo de ver la misión y la iglesia; es decir, la multiformalidad fenomenológica sirve para justificar la fragmentación. Deiros reconoce que hay una gran disputa dentro de la Convención Evangélica Bautista Argentina en cuanto a la evaluación de los recientes movimientos neocarismáticos que se observan entre las iglesias bautistas, y que conoce la existencia de algunas reacciones negativas contra su teología y la IEBC.¹⁰ Mraida, en su predicación en el culto matutino del 15 de diciembre de 1996, decía: «queridos hermanos: como pueblo bautista estamos en una situación delicada. Lamentablemente, como nunca antes, hoy se está hablando de división dentro de nuestra denominación bautista. A las divisiones que ya tenemos entre todas las denominaciones, hoy se está hablando de la posibilidad de otra división, ahora dentro del seno de nuestra denominación».¹¹

¹⁰ Entrevista personal a Deiros, 24 de setiembre de 1997.

¹¹ Esta predicación fue publicada por su periódico mensual «Encuentro», tercera etapa, No. 4, enero/febrero de 1997, pp. 1, 2 y 8. En el Encuentro Nacional de Diálogo y Reflexión organizado por la Convención Evangélica Bautista Argentina, Alberto Guerrero hizo una importante observación, que insinúa la existencia de tal disputa interna: «Hoy estamos sin proyectos concretos, tras la quimera de la megaiglesia independiente que se autoabastece, que desarrolla programas propios; cuando en realidad cualquiera puede darse cuenta que estamos “desconstruyendo”. He escuchado a un colega de una iglesia de estas características dar su opinión respecto de las iglesias pequeñas que hay su alrededor: “Tendrán que desaparecer o sumarse a la mía” (...) La realidad está diciendo: “mucha unción por aquí y por allá, pero lo cierto es que no hay diálogo; nos han dividido”. No sólo lo que representa la CEBA, sino

Para Mraida, la existencia de la diferencia no es nada alarmante, es un elemento normal de la humanidad.¹² El problema existe en «etiquetar al otro en cierta categoría y no querer comprenderlo».¹³ Mraida entiende que la diferencia es un elemento enriquecedor de nuestro pensamiento y lo que se debe buscar es la unidad en la diversidad. La IEBC dice entender a sí misma como una comunidad que no busca la unidad del Espíritu en el vínculo de la verdad, sino de la paz.¹⁴ Mraida dice que es imposible guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la verdad porque la realidad es una apreciación absolutamente subjetiva. Insiste en que

lo que para mí es la verdad no lo es para otro. Así que si estamos unidos por el vínculo de la verdad, cuando yo no tengo la misma verdad que tiene el otro nos tenemos que separar. Nuestro vínculo no es nuestra teología ni nuestro dogma, sino que el vínculo es la paz. Lo que nos une no es que todos creamos igual, que todos tengamos las mismas experiencias espirituales, no es que tengamos el mismo dogma, la misma verdad, lo que nos une es la paz.¹⁵

también las asociaciones están realmente fragmentadas, la mayoría de ellas no funcionan. Las relaciones en nuestra obra: pastores, jóvenes, etc., solamente se dan donde hay afinidades teológicas. Y estimo que no está demás apreciar la expectativa de otras denominaciones sobre los “baupen”...» (Alberto Guerrero, «La unción del Espíritu Santo», ponencia pronunciada durante el Encuentro Nacional de Diálogo y Reflexión, C.E.B.A., 4 de julio de 1997).

¹² Carlos Mraida, en su predicación en el culto matutino del 15 de diciembre de 1996, dice así: «Cuando la Biblia dice que ya no hay varón ni mujer, no es que son todos de un mismo sexo; dice que los hombres siguen siendo hombres y las mujeres, mujeres. Algunos de nosotros tenemos una visión de la iglesia y otros tienen otra. No es que ahora tenemos todo para ser uno; tenemos que tener todos la misma visión».

¹³ Carlos Mraida, predicación en el culto matutino del 15 de diciembre de 1996.

¹⁴ *Ibid.*, p. 2.

¹⁵ *Ibidem.*

Para Mraida es una actitud ofensiva criticar al otro por la diferencia, y el que critica al otro por la diferencia está «lastimando el corazón de Dios». Es una actitud que deja una herida profunda en el corazón de Dios, de tal manera que hasta Dios necesitaría sanidad en su corazón. Esta actitud separatista sería doblemente ofensiva: hacia Jesucristo y al mundo. Porque estaríamos levantando las paredes derribadas por Jesucristo y estaríamos poniendo un tropiezo para que el mundo pueda creer en Jesús.

Eje de lo estético y lo emotivo

En la posmodernidad, la gente busca lo estético en la vida cotidiana, y esto produce la necesidad de reformular el modelo de la misión de la iglesia hacia lo estético, artístico y emotivo.

La IEBC entiende que el culto no debe ser fríamente racional sino estético y artístico para que la gente pueda sentir la presencia real de Dios.¹⁶ La presencia de Dios no se transmitiría mediante un discurso racional bien planteado teológicamente, sino por la vía estética y por los sentidos.¹⁷ La IEBC entiende que el culto debe ofrecer esa oportunidad de sentir estéticamente la presencia de Dios, procurando que sea más espontánea que planificada. Durante el culto, la gente expresa su sentimiento casi sin ningún impedimento. Las expresiones de alegría,

¹⁶ A pesar de que no se observa en forma explícita la liviandad ética en los discursos de Deiros y Mraida y en los testimonios de la IEBC, creo que es oportuno advertir de tal peligro en el eje de lo estético y de la emotividad. Según Mardones, la estética religiosa podría servir como una forma de consuelo y placer, es decir, la «renuncia de la verdadera mística» y «confundir a Dios con las consolaciones que se obtiene aquí un nuevo refrendo» Según él, el aporte positivo de lo estético de la posmodernidad no debería transformarse en un «evasionismo que insiste en el pensamiento frutivo» y que se pierde en «la multitud de las sensaciones y en el disfrute de un espontaneísmo presentista» (José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, 1988, pp. 113 y 115).

¹⁷ En este punto, el eje estético se relaciona directamente con el eje emocional y sentimental. Por lo tanto, en esta sección lo trataremos en un mismo módulo. Desde luego, lo estético abre el camino hacia la emotividad. Por lo tanto, el eje estético y la emotividad se nutren e interconectan mutuamente.

gozo y agradecimiento son muy variables. La risa, sentir temblores, levantar las manos, las caídas y los aplausos se pueden considerar como expresiones artísticas. Los elementos estéticos, artísticos y emotivos juegan un papel importante dentro del culto.¹⁸

Para Deiros, la misión debe contemplar este cambio cultural si quiere ser efectiva y exitosa, particularmente en América Latina.¹⁹ Deiros entiende que el «pueblo latinoamericano está mayormente inclinado a ser influenciado más estéticamente que de otra manera» y que «cuando el sentimiento y las emociones se resaltan, hay mejor respuesta».²⁰ La emotividad latinoamericana y la manera de hacer el culto estarían en estrecha relación.

El culto emotivo sirve como un canal para tener un acceso directo a Dios. Si no hay emoción, no hay experiencia directa con Dios. La IEBC es una comunidad emocional que promueve el encuentro con Dios mediante varios programas emocionales y sentimentales.²¹

¹⁸ El culto de la IEBC se caracteriza especialmente por la espontaneidad de expresiones individuales, la música que habla no del compromiso sino el sentimiento hacia Dios, y la alabanza sobre la grandeza y maravilla de ser cristiano en un mundo lleno de angustias y conflictos.

¹⁹ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina*, p. 159.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Las reuniones de oración sirven como una ocasión para que exploten sus emociones y sentimientos. Especialmente cuando oran por los enfermos, la emoción de la gente llega a su punto culminante. Se puede observar fácilmente cómo la gente descarga su emoción durante la oración. En el culto, el testimonio también ocupa un lugar principal donde la gente cuenta su experiencia directa con Dios, la curación de las enfermedades y de las bendiciones recibidas por Dios. La gente aplaude con emoción. La música y las canciones evangélicas de la IEBC reflejan la característica emocional del culto. Las letras de las canciones hablan generalmente del amor, bendición, grandeza y maravilla de Dios. Se repiten varias veces la misma canción para que la gente se sienta emocionada. En este sentido, D. Hervieu-Leger caracterizó a estos movimientos cristianos como comunidades emocionales. Sus características son el sentimiento exacerbado de la urgencia de los tiempos, consecuencia sin duda del desorden generalizado y amenazante en que vivimos y la oscilación entre la tensión escatológica y la espera apocalíptica. (Danièle Hervieu-Leger, *Transmission et formation des identités socio-religieuses en modernité: Essai d'analyse*

Eje de la apropiación subjetiva de lo divino

El surgimiento de los nuevos movimientos religiosos o semireligiosos como la meditación trascendental, yoga, orientalismo, ocultismo, espiritismo, ecologismo, misticismo y Nueva Era expresan el anhelo y la búsqueda de un deseo de expandir «el yo» y el espíritu personal más allá de lo que hasta ahora el razonamiento y la racionalidad científica han permitido.²² Deiros interpreta tal fenómeno como un proceso de «espiritualización de nuestro mundo» que significaría un retorno a lo primario y directo, en lugar de lo secundario e indirecto; a los sentimientos y emociones en lugar de las palabras descriptivas, es decir, un cambio radical en la manera tradicional de conocer a Dios hacia otra manera distinta, más directa y intuitiva,²³ ofreciendo a la gente otro camino más íntimo en la concepción de Dios. Según Deiros, tal vía promete una visión más integral de la realidad y la satisfacción de los reclamos emocionales y espirituales del ser humano de hoy. Los hombres y mujeres posmodernos estarían más abiertos a la realidad y a la dimensión espiritual de la vida, es decir, cada vez más religiosos y más abiertos a vivir experiencias trascendentales. Deiros describe que «vamos en camino hacia una cultura mística y religiosa», donde «lo sobrenatural y espiritual no es

des trajectoires d'identification, p. 6, ponencia dictada en el seminario de posgrado de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Sociología, 19 al 26 de mayo de 1997, trabajo mimeografiado). Es interesante mencionar la consecuencia inmediata del emocionalismo religioso en la esfera de la vida individual y la misión de la iglesia. Ángel Castiñeira hace una importante observación sobre tal consecuencia: «El compromiso político cristiano que se derivaba de la promesa de la salvación, realizable en la realidad humana de la historia, es sustituido por el testimonio utópico del convertido, por el sentimiento espiritual del regenerado, por el fervor activo y la experiencia interior de la oración, por el sostenimiento del grupo, por la expresión espontánea e improvisada del creyente» (Ángel Castiñeira, *La experiencia de Dios en la posmodernidad*, PPC, Madrid, 1988, p. 160).

²² Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina*, p. 140.

²³ *Ibidem*.

herejía, sino parte natural de las vivencias cotidianas»²⁴ La misión cristiana no puede ser ajena a los cambios culturales, especialmente de la concepción trascendental de la realidad.

La búsqueda de una manera sintética y más efectiva para cumplir la misión lleva a la IEBC a promover el énfasis en lo subjetivo y lo sobrenatural, donde aparecen en forma conjunta y sintética los elementos materiales, espirituales y místicos. En su modelo de misión no es posible hacer una distinción entre el mundo físico y espiritual. La enfermedad es un malestar físico que se deriva de un descuido físico, pero simultáneamente es un malestar espiritual que tiene su origen en el mundo sobrenatural.²⁵ Si un niño tiene un problema, esto puede ser de origen espiritual o por una influencia demoníaca.²⁶ El ministerio de liberación de la IEBC se basa justamente en esta concepción sintética de la realidad: el mundo místico-espiritual invade al mundo físico-material.²⁷

Deiros entiende que la cultura moderna fracasó y que la concepción moderna e instrumental de la razón ya no tiene vigencia para interpretar la realidad.²⁸ La IEBC dice entender que la manera

²⁴ *Ibid.*, p. 152.

²⁵ Los testimonios que dan los creyentes reflejan plenamente la concepción sintética de la realidad. Para ellos no hay distinción entre ambos mundos. Los dos mundos, el material y el espiritual, se entrecruzan. Sin embargo, en la práctica, los elementos místicos ocupan un lugar más importante. Detrás de todas las cosas materiales están las cosas espirituales.

²⁶ En este sentido, la primera clínica pastoral de la niñez realizada durante el año 1996 fue fundamental para ratificar tal concepto.

²⁷ Las clínicas pastorales que organizó la IEBC reflejan su concepción básica de la realidad. Los talleres de tales clínicas llevan a la gente a pensar que nuestro mundo es una realidad donde se interconectan lo físico y lo espiritual, lo natural y lo sobrenatural. Para la gente de la IEBC no es nada extraño y ajeno hablar del mundo de los demonios, ángeles guardianes, presencias espirituales, comunicación sobrenatural, visiones y profecías.

²⁸ *Ibid.*, p. 142. En muchas ocasiones Deiros manifestó que la cultura moderna está acabada y ya no es relevante para la misión de la iglesia. Sin embargo, olvida que el sistema económico neoliberal y su globalización, que azotan a todo el mundo en la actualidad, son los productos directos de la razón instrumental.

tradicional de conocer a Dios es anacrónica e ineficiente. La misión tradicional basada en la concepción moderna debe ser cambiada por otra posmoderna. La misión moderna basada en la racionalidad científica, el materialismo y la religión institucionalizada debe ser reemplazada por otra misión basada en una concepción mística y experiencial de la realidad.²⁹

El énfasis de la IEBC en lo subjetivo y sobrenatural expresa un deseo de llevar a la gente a tener una experiencia más directa e íntima con Dios. Todas las reuniones están programadas para experimentar una supuesta presencia real de Dios. Los elementos sobrenaturales y experienciales siempre aparecen en la música, la predicación y en testimonios. Estos énfasis no deben ser considerados sólo desde la perspectiva teológica, sino también a la luz de las tendencias sociales y culturales de la posmodernidad, particularmente desde auge y explosión de lo religioso que nos lleva al pluralismo y multiformismo en la concepción de Dios.

Eje de la guerra espiritual

La noción posmoderna del ciberespacio y la realidad virtual llega a concretarse en la presentación de la enseñanza sobre la guerra espiritual que produce un simulacro con plena conciencia del juego y del artificio. Tal enseñanza sobre una supuesta gigantesca guerra (como dicen los neocarismáticos, es la guerra universal que jamás ha experimentado la humanidad hasta ahora) crea un ciberespacio y una realidad virtual para los seguidores de tal pensamiento.

En la IEBC, la noción de guerra espiritual ha ganado un lugar preeminente. Como en los movimientos neocarismáticos, la enseñanza sobre la guerra espiritual se convirtió en el punto doctrinario convergente de la IEBC. La doctrina sobre la guerra espiritual en la IEBC toma lugar a partir de la cosmovisión dualista de Deiros y su escatología radical sobre la inminente venida de Jesucristo. Para Deiros, en la actualidad existen dos avivamientos: el avivamiento satánico y el

²⁹ *Ibid.*, p. 143.

avivamiento del Espíritu Santo.³⁰ Para él, los dos avivamientos estarían en competencia para «procurar ganar la adhesión del mayor número de personas en el mundo», es decir, estarían en guerra espiritual.

Es interesante ver que las enseñanzas sobre la guerra espiritual en la IEBC crea en sus miembros un fuerte positivismo sobre el futuro. Expresiones tales como «victoria final», «seremos más que vencedores», «derrotaremos al fin a los enemigos» y «el triunfo es nuestro» son frecuentes en las conversaciones cotidianas de la congregación. En la IEBC, el ambiente se torna hacia lo bélico. En su culto podemos notar con mucha facilidad cómo la gente llega a experimentar la guerra espiritual. Para los miembros de la IEBC, la iglesia sirve como lugar de adiestramiento para los guerreros, y los dones espirituales como armas e instrumentos bélicos efectivos para asegurar la victoria final. Sin embargo, tal guerra que para la gente es tan segura, es invisible, intangible e impalpable. La guerra que se siente es una guerra en ámbito de la realidad virtual, como un juego electrónico, y se convierte en un ciberespacio para los participantes en tal guerra. Como en el ciberespacio donde todas las cosas se vuelven factibles, el triunfo está asegurado, nadie pierde. Es una guerra ya ganada si estás en las manos de Dios, pero esto no ocurre en la realidad. Es una guerra que no se ve sino solamente a través de la transmisión de la «televisión espiritual».³¹

³⁰ A partir de tal concepto, Deiros intenta explicar porqué aumenta el mal en nuestros días y a la vez dar razón del avivamiento espiritual que cada vez se hace más notorio (Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina*, p. 187).

³¹ J. Baudrillard había calificado a la guerra del Golfo como una guerra que nunca existió sino solamente por lo que se vio en la televisión. La guerra espiritual se parece a la guerra de Golfo. La guerra espiritual es un simulacro donde se mezcla la realidad presente y la virtual. Baudrillard decía que el milagro del simulacro no puede darse nunca en el colmo del realismo, sino precisamente al contrario, en el desfallecimiento repentino de la realidad, y que este es un espejismo de presencia táctil que no tiene nada que ver con nuestro sentido real del tacto (J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1993, 4ta. ed., p. 34-35).

Eje de lo iconoclasta

¿Cuál es la médula más importante de la epistemología posmoderna? Podríamos señalar la «teoría de deconstrucción» como la principal epistemología posmoderna.³² En la deconstrucción, la opción personal toma un lugar eminente en la interpretación de la realidad. Cada uno crea arbitrariamente su propia realidad al utilizar el lenguaje.³³ La deconstrucción posmoderna se manifiesta contra el metarrelato, al que considera como autoritario. Al rechazarlo, el argumento cada vez se vuelve más individualista y se diversifica para el poseedor de la verdad. Cada uno tiene su verdad y lo único que vale es respetarse mutuamente.

Sin embargo, la posición de la IEBC visiblemente tiende a ser iconoclasta hacia lo establecido, lo tradicional y lo moderno, en lugar del deconstruccionismo posmoderno.

El énfasis iconoclasta se descifra fundamentalmente en tres áreas: 1) anticlericalismo; 2) antitradicionalismo y antidenominacionalismo; y 3) anti-intelectualismo.

En primer lugar, la IEBC manifiesta que el principio del sacerdocio universal de los creyentes es el meollo del funcionamiento de su organigrama. Insiste en que no existe una diferencia radical entre clérigos y laicos, rechazando la profesionalización, especialización y jerarquización de los miembros. Deiros y Mraida pretende proponer un modelo de misión basado no en una estructura clerical sino en una comunidad de ministros.³⁴

La segunda implicancia del modelo iconoclasta se exterioriza en el antitradicionalismo y antidenominacionalismo. Los pastores pretenden que la IEBC sea una iglesia posdenominacional dentro del denomina-

cionalismo.³⁵ Deiros y Mraida manifiestan su deseo de mantener su identidad denominacional bautista a toda costa.³⁶ Sin embargo, la posición de la IEBC hacia lo posdenominacional es categórica. Deiros entiende que está sucediendo una revolución en cuanto a la eclesiología.

Deiros manifiesta que el posdenominacionalismo no trata de rechazar totalmente la denominación tradicional sino de establecer una nueva relación dinámica de fe y práctica.

La tercera repercusión del eje iconoclasta se traduce en el anti-intelectualismo. Según Deiros las iglesias del paradigma de cristiandad se preocuparon por establecer fuertemente sus estructuras y definir sus dogmas y prácticas basándose en la racionalidad humana. Y tal paradigma racionalista estaría siendo reemplazado por otro emocional y de experiencia personal. En este nuevo paradigma, las necesidades emocionales de la persona acapararían la atención del mundo más que la razón y el método de pensamiento científico. Deiros entiende que la iglesia cristiana predominante en el continente latinoamericano sería la iglesia pentecostal y carismática, que se rige por una hermenéutica emocional basada en la experiencia directa y personal con Dios. En la IEBC podemos ver que el testimonio personal prevalece por sobre toda la doctrina denominacional. Si hay una divergencia entre el testimonio personal y la enseñanza tradicional, la congregación opta por el primero, por tratarse de una experiencia directa con Dios.³⁷

³⁵ Aclaro que esta postura no fue pronunciada oficialmente por la iglesia, sino que representaría la posición de los pastores Deiros y Mraida.

³⁶ Carlos Mraida, predicación del 15 de diciembre de 1996, publicada en *Encuentro*, publicación oficial de la IEBC, p. 1.

³⁷ Parece que en la IEBC el testimonio de la experiencia personal juega un rol eminente para establecer una enseñanza doctrinaria. Primero existe la experiencia emocional y luego aparece la teoría que respalda y explica tal experiencia. Y posteriormente la misma experiencia avala la veracidad de tal enseñanza entonces ya establecida. Se trataría de una cadena de mutua alimentación doctrinaria y práctica.

³² Jacques Derrida, Michael Foucault, Richard Rorty y Stanley Fish son los representantes más sobresalientes de la deconstrucción.

³³ En ese sentido, el surgimiento de la enseñanza sobre guerra espiritual podría considerarse como el producto de la deconstrucción del lenguaje tradicional y el triunfo de la personalización en la interpretación de la realidad.

³⁴ *Ibid.*, p. 104. Este modelo anticlerical se basa en la interpretación de Efesios 4.11-12. Se asegura que el modelo basado en los ministerios es más acorde al texto bíblico.

Eje de la religiosidad popular³⁸

Deiros y Mraida describen que el protestantismo popular es sensible y consciente de los problemas reales del pueblo, expresando su fraternidad con ellos y sirviendo como catalizador de esperanzas. Según ellos, el protestantismo popular se distingue del tradicional en varios aspectos: propone hablar con Dios y no acerca de Dios; se da una verdadera recuperación simbólica del discurso; es una religión emocional más que una racionalización teológica; se destaca por la distribución de dones y ministerios, produciendo una mayor participación de los laicos en los quehaceres de la iglesia; es una comunidad de conocimientos empíricos; el conocimiento que adquiere la congregación depende en gran medida de los testimonios de la congregación; las experiencias y testimonios individuales son fuentes primarias para el conocimiento. Por último, entiende que la salvación está estrechamente relacionada con la solución de los problemas cotidianos.

Creo que es de gran utilidad conocer la evaluación que hacen Deiros y Mraida del protestantismo popular, porque posteriormente éste influyó fuertemente en la formulación de las pautas misionológicas de la IEBC. En realidad el modelo misionológico de la IEBC sería una réplica del protestantismo popular. ¿Cómo evalúan Deiros y Mraida el protestantismo popular? En primer lugar, la religiosidad del protestantismo popular se dirige al *ethos* popular. Ellos consideran tal *ethos* como un elemento atractivo que transforma al protestantismo en un movimiento masivo. Según ellos la religiosidad popular se manifiesta concretamente en la producción de música, ritmos y estilos más latinoamericanos y populares, y en la predicación acerca de la prosperidad inmediata de las personas (en torno a las necesidades como salud, trabajo, felicidad). En segundo lugar, la religiosidad del protestantismo popular se caracteriza por su dualismo entre la luz y las tinieblas, que se vive como algo real a través de la guerra espiritual. Otro elemento importante de la religiosidad popular es la predicación del «evangelio de poder», que está acompañada por señales y prodigios. El evangelio de poder es indispensable para combatir contra

³⁸ Aclaro que el tema se relaciona básicamente con el protestantismo popular, considerando que en América Latina la expresión «religión popular» es casi un término técnico para hablar del «catolicismo popular».

las potestades de las tinieblas. El cuarto elemento a destacar en el protestantismo popular es su crecimiento numérico. El quinto elemento resaltado en el protestantismo popular es el caudillismo carismático que reina dentro de su ámbito. Según ellos, el protestantismo popular giraría siempre en torno a la figura de un gran líder carismático. Por último, el aislamiento eclesiástico del protestantismo popular es otro elemento para tomar en cuenta.

Posteriormente tal modelo fue determinante para establecer la característica pragmática de la IEBC. Deiros fue atraído por los factores del tal protestantismo que influyeron en explosión numérica. Deiros descubrió el factor pragmático en el protestantismo popular y lo aplica en su iglesia. Sin embargo, Deiros advierte del peligro que se puede correr si se aplica directamente el modelo popular, e introduce algunos cambios estratégicos para evitarlo. En primer lugar, trata de mantener la identidad bautista, enfatizando su lazo denominacional con la Convención Evangélica Bautista Argentina. Deiros y Mraida, en varias ocasiones, proclamaron su deseo de permanecer dentro de la Convención y que jamás aceptarían la separación. En segundo lugar, trata de reorganizar la estructura operativa para que ésta permita una mayor participación de la congregación y de los líderes laicos, y así evitar el posible caudillismo en torno a un determinado líder carismático. La IEBC manifiesta y afirma la pluralidad del liderazgo a través de equipos pastorales y ministeriales. En tercer lugar, trata de ser una iglesia bíblica para no caer en el sincretismo religioso. La IEBC declara la autoridad de la Biblia como única regla de fe y práctica y evidencia una interpretación casi literalista. En su mayor parte, los versos bíblicos son utilizados en forma literal para avalar sus propuestas. En cuarto lugar, la IEBC trata de llevar adelante el programa de discipulado integral para llenar el vacío ético en los creyentes. Deiros advertía del peligro que se podía correr con el modelo popular, es decir, la carencia ética personal y social. Por último, la IEBC trata de ser una iglesia autóctona y latinoamericana, lejos de la influencia extranjera y de la réplica de la misión foránea. Esto lleva a la IEBC a ser una iglesia pragmática que busca constantemente un modelo que pueda responder adecuadamente al *ethos* latinoamericano. La IEBC dice ser una comunidad que no se queda quieta sino que está en un constante movimiento en busca de algo novedoso. Busca lo que quiere la gente, sus necesidades físicas, emocionales y psíquicas. El eje de la

religiosidad popular puede ser considerado como la base de la cual dependen los otros ejes mencionados más arriba.

Hemos detectado siete ejes en la propuesta misionológica de la IEBC que conforman un paradigma bastante claro que pretende responder a las exigencias posmodernas. Ahora nos cabe a nosotros evaluar si esta respuesta es apropiada para construir un paradigma teológico vigoroso y trinitario, orientado a una misión en la «híbrida» posmodernidad latinoamericana.

2. Logros y límites de las pautas misionológicas de la IEBC: una evaluación

Logros y límites

Ya hemos hablado anteriormente del aporte posmoderno al cristianismo. Por lo tanto, en esta parte describiremos de manera sintética los posibles logros que aportan las pautas neocarismáticas para la misión de la iglesia en los tiempos posmodernos. Sabemos que la misión de la iglesia trató de responder positiva y adecuadamente al autoajuste del «espíritu de la época», cuidándose de no perder la esencia del evangelio. Seguidamente, nuestra atención se dirigirá a reflexionar desde la perspectiva bíblica y teológica sobre la relevancia y autenticidad de las pautas misionológicas detectadas en la IEBC como ejemplo del movimiento neocarismático. Veremos si tales pautas responden realmente a las necesidades de la época, o si se trata meramente de una modelación pragmática que busca solamente la eficacia. En otras palabras, examinaremos sus límites. Trabajaremos sobre cada uno de los ejes, señalando sus logros y a la vez sus límites.³⁹

³⁹ Opto por esta forma porque creo que los logros señalan los límites y plantean preguntas en torno a si se puede lograr lo legítimo de esos propósitos sin caer en los riesgos que los límites señalan.

Eje de lo femenino

El descubrimiento de la dimensión femenina del cristianismo (mayor participación femenina en el espacio de poder eclesiástico) sería el primer aporte que nos ofrecen las pautas neocarismáticas. Creo que una de las más graves mutilaciones que ha experimentado la iglesia cristiana durante el transcurso de su historia fue la exclusión de las mujeres de la estructura eclesiástica y sus quehaceres. A pesar de la discusión sobre la autenticidad del reconocimiento y revalorización del papel femenino en las iglesias pentecostales y carismáticas,⁴⁰ la IEBC y el movimiento neocarismático pretenden incluir a las mujeres no sólo en sus estructuras administrativas y directivas, sino también en los cultos, testimonios, liberación y en la conducción de distintas actividades misioneras de la iglesia.⁴¹

El segundo aporte que ofrece el eje de lo femenino se relaciona con la situación desamparada de la gente en una inmensa ciudad como la ciudad de Buenos Aires. En la IEBC podemos observar que el gran porcentaje de sus miembros pertenece al medio rural o son inmigrantes de los países limítrofes. El eje de lo femenino actúa como un elemento acogedor para la gente. Durante el culto la gente se siente aceptada, atendida en sus problemas personales por la iglesia y especialmente por Dios. Esto se refleja en las reacciones de la gente, después de recibir la supuesta unción del poder del Espíritu Santo. La gente se encuentra a sí misma como en el pecho de una madre que se preocupa por los hijos. El eje de lo femenino ofrece a la gente la posibilidad de recobrar y recuperar la identidad perdida en el transcurso de sus vidas cotidianas en una gran ciudad, y actúa como un elemento emotivo y psicológicamente estabilizador para la gente que no puede encontrar un lugar significativo para sus vidas.

Sin embargo, cabe preguntarse si este modelo femenino y familiar que presenta la IEBC satisface realmente las necesidades de la gente o está creando una realidad virtual que le hace sentir como en el pecho

⁴⁰ Para profundizar en el tema, léase Mónica Traducci, «¿La mujeres en el movimiento pentecostal: sumisión o liberación?», en *El pentecostalismo en la Argentina*, Alejandro Frigerio, comp., Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, pp. 60-78.

⁴¹ Véase el organigrama administrativo de la IEBC.

de su madre, pero al despertarse se encuentra con una realidad cruel que no cambió para nada. De esta manera el eje de lo femenino en la propuesta misionológica de la IEBC corre el peligro de presentar la religión como algo psicológico-terapéutico. La nueva religiosidad basada en la psicología busca la dimensión terapéutica. Aquí la cuestión no radica en la utilidad de tal dimensión, sino en la autenticidad y la profundidad de la experiencia psicológica.

Sudbrack advierte sobre el peligro de caer en un «pensamiento indiferenciado, participativo-mágico y animístico, cuyo generoso optimismo, inspirado por una sensación de protección y de fuerza, corresponde al sentido de la vida prerrealístico del niño pequeño». El eje de lo femenino en la IEBC demuestra su característica psicológica-terapéutica, que induce a la gente a la autorrealización de su ser. Por otro lado y consecuentemente, la *psicologización* de la religión desemboca en un egocentrismo asocial más bien que en un compromiso social, a pesar de que los modelos neocarismáticos proponen propulsar diversos programas sociales.

La posición eminente de la psicología terapéutica en la nueva religiosidad por sobre la teología se hace presente en formá notable en los modelos neocarismáticos, especialmente en el eje femenino. Como dice González-Carvajal, el paradigma de Narciso ha domado el paradigma de Prometeo.⁴² La psicologización terapéutica de los modelos neocarismáticos ponen en peligro la dimensión teológica y reflexiva de nuestra fe cristiana. Las predicaciones del movimiento neocarismático eluden la necesidad imperiosa de negarse a uno mismo (rechazo de la autorrealización) y dar la vida por los otros.⁴³ Jesús vino al mundo no para autorrealizarse sino para dar su vida para que los hombres tengan una vida abundante.⁴⁴ El Buen Pastor no buscó lo suyo, sino lo mejor para sus ovejas, protegiéndolas de sus enemigos hasta dar su vida por ellas.⁴⁵

⁴² Luis González-Carvajal, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1993, p. 163.

⁴³ Mc 8.34; Jn 12.25.

⁴⁴ Jn 10.10.

⁴⁵ Jn 10.11.

Las pautas misionológicas para la posmodernidad hacen olvidar el dolor de los marginados, con la creación de realidad virtual donde se nos hace creer que estamos bien. El modelo de misión ante los desafíos posmodernos no debe apuntar hacia el logro de la felicidad individual, la autorrealización y la satisfacción meramente espiritual, sino que debe apuntar hacia la negación de uno mismo y el llevar la propia cruz. Las pautas misionológicas para la posmodernidad no deben descartar la teología y abrazar sólo la psicología terapéutica, sino que deben fortificar el poder reflexivo de la teología para orientar y recuperar el papel protagonista del cristianismo en la actualidad.

Eje de la pluralidad

La sensibilidad posmoderna hacia la relativización nos hace más inclinados a una actitud de escucha y diálogo con el otro, lo diferente. Las pautas misionológicas de la IEBC y del movimiento neocarismático reconocen la diversidad cultural y están conscientes de que la misión debe ser contextualizada de acuerdo con la cultura en que se presenta. Las pautas misionológicas de la IEBC propugnadas por Deiros tratan de ajustarse al contexto cultural (según su expresión, al *ethos* latinoamericano).⁴⁶

Los elementos folclóricos de la cultura hispanoamericana olvidados o ignorados por las iglesias tradicionales occidentalizadas recobran su importancia en los cultos de la IEBC y del movimiento neocarismático. Tales pautas nos presenta la posibilidad de formular una misionología distinta, variada, contextualizada y ecuménica.

En segundo lugar, podemos hablar del logro de la pluralización de las funciones eclesiales a partir del eje de la pluralidad que presentan las pautas neocarismáticas de la IEBC. Las pautas neocarismáticas se caracterizan por la recuperación de los ministerios neotestamentarios y las labores apostólicas. Con esta característica, el movimiento neocarismático propugna la diversificación de los ministerios y las manifestaciones exteriores del Espíritu Santo. Tal movimiento presentó a la iglesia cristiana la necesidad de diversificar los ministerios para afrontar efectivamente los desafíos tan variados que nos muestra el tiempo actual. En el movimiento neocarismático podemos contemplar

⁴⁶ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina*, p. 159.

tres fenómenos importantes en cuanto a la misión: 1) diversificación o inclusión masiva de los creyentes laicos en los ministerios; 2) participación notable de las mujeres; 3) rejuvenecimiento de los pastores.

Sin embargo, debemos preguntar, ¿el eje de la pluralidad de la IEBC corresponde realmente a la pluralidad posmoderna, que reconoce la diversidad de las fuentes de la verdad? Sabemos que la IEBC mantiene una postura firme sobre la autoridad apostólica de los pastores; la cuestión es cómo se combinaría esto con el elemento de la pluralidad, que naturalmente rechaza cualquier monopolio de la verdad. ¿No sería una contradicción lógica hablar simultáneamente del elemento de la pluralidad y del elemento apostólico? El modelo pluralista que sustenta la IEBC no es de carácter posmoderno, sino que se presenta de una manera pragmática.

Aclaro reiteradamente que la pluralidad posmoderna que mantiene la IEBC no se refiere a la epistemología, que reconoce varias fuentes primales de conocimiento y pone en duda el carácter absoluto de la verdad cristiana, que muestra la posición más fundamentalista, sino que se refiere a la fenomenología, que testifica la diversidad de las formas de expresión de tal conocimiento. Sin embargo, esta pluralidad que aparentemente propugna la IEBC se manifiesta de manera contradictoria. Pareciera que la IEBC aboga por la pluralidad posmoderna propiamente dicha, particularmente cuando se refiere a las nuevas revelaciones. Y respalda la posibilidad de la existencia de otra fuente reveladora, negando así el carácter único y absoluto de la Biblia como única fuente epistemológica. La posibilidad de «nuevas revelaciones» tiene antecedentes en las restauraciones apostólicas o proféticas en la historia.

En otro lugar, la pluralidad que propugna la IEBC se manifiesta con un carácter defensivo, defendiendo la unidad ante la amenaza de la ruptura denominacional. La invitación a pastores de distinta denominaciones eclesiales al culto y la realización de varias clínicas pastorales internacionales son muestras de su afán por la unidad. Parece ser que el afán por la unidad lleva a la IEBC a expandirse de manera cada vez más acelerada más allá de su frontera denominacional. Sin embargo, tal afán tiene su ambigüedad. Pareciera ser que la IEBC estaría utilizando tal deseo de unidad como un instrumento defensivo ante la amenaza a su institución y parecería estar queriendo justificar y consolidar su posición haciendo reuniones conjuntas con otras instituciones similares.

Ejes de lo estético y lo emotivo, y de la apropiación subjetiva de lo divino

El primer aporte que hace tal modelo tiene que ver con el resurgimiento de lo religioso. Las pautas posmoderno-neocarismáticas, con su reproche a la razón instrumental, nos ofrece otra alternativa de acceder a la verdad, basada en la experiencia religiosa. A pesar de que muchos pronosticaron la muerte de la religión a medida que se desarrollara y llegara a su punto culminante la modernidad, tal cosa no sucedió. En lugar de morir, la religión se ha despertado en la agenda de las personas.

El segundo aporte tiene que ver con la recuperación de la dimensión emocional e intuitiva. Las pautas misionológicas del movimiento neocarismático hicieron sacar a la superficie la dimensión emocional e intuitiva de la vida humana que estaba disimulada, ignorada y despreciada por la razón científico-técnica.⁴⁷ Como expresa Francesco Cultrera, hoy ya no es «tiempo de razón, sino de sentimiento; no importan las contradicciones lógicas».⁴⁸ Tal propuesta posmoderna devolvió a los cristianos el deseo de «vivenciar» las creencias en una atmósfera cálida, intensamente afectiva y comunitaria, con énfasis en los valores expresivos y teniendo a la música como expresión de comunión. Una generación frustrada por la crisis económica, laboral y de valores siente fascinación por las soluciones de carácter emocional-intuitivo, mesiánico y carismático que ofrecen estos modelos posmodernos, especialmente los neocarismáticos.

En cuanto al tercer aporte, podemos mencionar la recuperación del sentido de la gratuidad y del primado de la experiencia subjetiva.

⁴⁷ Sin embargo, no podemos definir al modelo misionológico de la modernidad como carente de emotividad, y no podemos olvidar que la misión moderna nació bajo la influencia del pietismo de los avivamientos con su fuerte énfasis emotivo que, en ese sentido, estaba lejos de la racionalidad moderna. Pero creo que el aporte que hace el modelo neocarismático respecto a la emotividad tiene que ver con su popularización y su globalización dentro de las iglesias cristianas.

⁴⁸ Francesco Cultrera, *Hacia una religiosidad de la experiencia*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1986, p. 63.

Cuando Mardones se refiere a los elementos positivos de la posmodernidad, dice que la sensibilidad posmoderna ofrecería una predisposición a una actitud religiosa hacia el sentido trascendente de la gratuidad. En la modernidad, la racionalidad llegó a ser un elemento clave para el cristianismo. El cristianismo siempre se caracterizó por la reflexión racional para sistematizar y formular su fe. Siempre la razón tuvo algún lugar durante toda la historia de la iglesia cristiana.⁴⁹ Las pautas neocarismáticas invierten esta relación razón-fe. Para los neocarismáticos, la relación razón-fe no tiene vigencia (aunque no lo considere irracional), sino que la razón lógica es reemplazada por la lógica empírica, la revelación directa y experiencial. De hecho, la fe es una experiencia: la experiencia cristiana. La experiencia humana es una condición de comprensión de la revelación.

Ahora, ¿hasta qué punto afecta nuestra experiencia la interpretación de la Biblia? Charles Kraft reconoce que hay tres tipos de conocimiento: intelectual, observacional y experiencial.⁵⁰ Para Kraft, nuestra interpretación bíblica no sólo se basa en el análisis intelectual sino que también se deben tomar en cuenta los resultados, y especialmente en los conocimientos espirituales, no se debe dejar guiar sólo por la Biblia. Según él, si una técnica da resultados positivos en forma reiterada, entonces «se puede desarrollar una teoría que ayudará en casos futuros»

Sin embargo, John F. MacArthur advierte que estas experiencias carismáticas implican un cierto misticismo o sea un sistema de «creencia que pretende percibir la realidad espiritual aparte de los hechos objetivos y verificables», y «busca la verdad mediante los

⁴⁹ Joseph M. Rovira y Belleso, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1988, p. 71. El cristianismo nunca ha menospreciado ni la razón ni la racionalidad. Nunca ha perdido la confianza en que la realidad puede ser captada, aunque sea de manera imperfecta y con creciente perfectibilidad, por la razón, como lo demuestra el sistema de Tomás Aquino, que confiaba incluso en poder repensar racionalmente el misterio de la fe.

⁵⁰ Charles H. Kraft, «¿Animismo cristiano o la autoridad de Dios?», en Edwards Rommen, et. al., *Poder y misión: debate sobre la guerra espiritual en América Latina*, Publicaciones IINDEF, San José, 1997, p. 49.

sentimientos, la intuición y otros sentidos internos».⁵¹ MacArthur manifiesta su preocupación por la pérdida de la batalla por la Biblia y por la tendencia a buscar la verdad proveniente de las emociones internas, de los fenómenos sobrenaturales o de otras evidencias.⁵²

Esta epistemología, basada en los testimonios subjetivos y emotivos que buscan constantemente algo novedoso, se reproducen exactamente durante el culto de la IEBC. En ese sentido, Deiros destaca que su culto nunca es igual. Destaca que la espontaneidad es el elemento predominante que hace que el culto sea siempre novedoso. Pero tal espontaneidad no evita la sospecha de un eterno retorno del mismo patrón. El conocimiento adquirido mediante los testimonios no es tan novedoso. Muestra un cierto grado de afinidad, ya que surge de un círculo cerrado donde se repite la misma idea en varios ropajes: los temas frecuentes de los testimonios son los favores recibidos de Dios, el triunfo sobre el supuesto poder satánico, la curación de la enfermedad, la visión y la visita del Espíritu Santo en forma personal.

Ciertamente la hermenéutica basada en la experiencia emotiva corre el peligro de ser subjetiva y antropocéntrica.⁵³ La verdad centrada en el sujeto débil posmoderno fácilmente nos lleva al hedonismo espiritual. Este sujeto, ante tantas frustraciones sociales, económicas y políticas, se deja llevar por la búsqueda del bien personal, o el simple deseo de «pasarla bien».

Entonces, ¿cómo se revelaría la autenticidad de la experiencia cristiana? Para el tema, creo que debemos partir de dos criterios:

⁵¹ John F. MacArthur, *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1978, p. 33.

⁵² *Ibid.*, p. 47.

⁵³ En realidad, lo que se cuenta es la experiencia personal del ser humano. Los testimonios personales sirven como fuentes confiables para llegar a una nueva verdad espiritual. El ser humano ocupa el lugar central en la verdad. A lo que experimenta en su carne y en sus huesos, no se puede replicar. Cada uno forma su pequeño mundo espiritual, siendo a la vez pequeñas fuentes de la verdad.

objetivo⁵⁴ y subjetivo.⁵⁵ Para Francesco Cultrera, la dimensión trinitaria es la característica fundamental⁵⁶ y es el criterio a utilizar para evaluar la autenticidad de las experiencias religiosas cristianas.⁵⁷

En primer lugar, la experiencia cristiana debe ser movida por el Espíritu Santo. «Por eso os hago saber que nadie, hablando con el Espíritu de Dios, puede decir: ¡Anatema es Jesús!; y nadie puede decir ¡Jesús es Señor! sino por el Espíritu Santo» (1 Co 12.3). La experiencia cristiana no puede basarse en testimonios de fuentes ocultas, misticismo, otras religiones o experiencias extrabíblicas como los testimonios de los demonios. La autenticidad de la experiencia sólo puede ser comprobada si ésta proviene y está movida por el Espíritu Santo. En segundo lugar, la autenticidad de la experiencia cristiana debe ser evaluada desde la cristología. El modelo de la experiencia cristiana tiene su origen en Cristo, especialmente en el área del servicio en lo que respecta a la edificación del cuerpo de Cristo, que es la comunidad de fe. Cristo vino al mundo no para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por todos (Mc 10.45). La experiencia cristiana no se dirige hacia el hedonismo espiritual, la satisfacción personal o la autorrealización, sino que está enfocada hacia el servicio, la diaconía y el sacrificio vivo por la comunidad (Ro 12.1). Jesús dio su vida en rescate por la multitud: «*Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos*» (Jn 15.13). Del mismo modo, la experiencia debe llevarse a cabo en la comunidad para construir el cuerpo de Cristo que es la iglesia (1 Co 12.12-17). Por último, los carismas tienen su origen en el Padre. (1 Co 12.16) Cultrera afirma que en los carismas y en las experiencias cristianas está activo el Padre que, por medio de Cristo en el Espíritu, lleva a cabo la salvación de los hombres. La experiencia

⁵⁴ El criterio objetivo puede formularse con la pregunta: ¿Cuál es la estructura objetiva, a partir de la Biblia, de la experiencia del Espíritu?

⁵⁵ El criterio subjetivo puede formularse con la pregunta: ¿Cómo puede llegar el creyente a la certeza de que está movido por el Espíritu?

⁵⁶ 1 Co 12.4-6: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo, diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos».

⁵⁷ F. Cultrera, *op. cit.*, p. 193.

cristiana no debe hacerse la función de la satisfacción propia o utilizarse como el instrumento para llenar nuestro «vacío espiritual posmoderno» o tapar nuestras frustraciones ante el supuesto fracaso de la modernidad, sino que debe ser un instrumento espiritual para continuar luchando por la salvación del mundo.

Ahora bien, ¿cómo evaluaríamos subjetivamente la autenticidad de las experiencias cristianas? La experiencia cristiana auténtica implica los siguientes aspectos: 1) nos hace hijos de Dios; 2) nos revela la paternidad de Dios; 3) nos hace participar del misterio de la muerte y de la resurrección de Cristo; 4) nos da no solamente la experiencia del gozo de ser hijos de Dios, sino también la experiencia del desierto, de la cruz y de la resurrección de Jesús (Ro 8.15-17); 5) nos llena de su presencia, para que nuestra existencia sea una existencia para los demás (Gl 5.16-24; 1 Co 3.16-17); 6) nos capacita para proclamar y hacer la realidad el reino de Dios en la historia (Hch 1.8); 7) nos da esperanza y seguridad del cumplimiento de la nueva creación, inaugurada en la resurrección de Cristo (Ro 8.19-27).

La hermenéutica basada en la experiencia subjetiva puede ser atractiva para la persona y la iglesia en la posmodernidad. Sin embargo hay que estar atentos a dos peligros: 1) caer en el subjetivismo interpretativo que ubica la interpretación del individuo por sobre la de la comunidad de fe; 2) considerar la experiencia como una categoría normativa semejante a la Biblia y, consecuentemente, no concebir la Biblia como único patrón de fe y conducta.

La experiencia capta al Dios misericordioso pero, como dice Cultrera, «no es posesión plena de Dios, sino sólo reflejo de la luz inaccesible, que da un impulso espiritual y llena de paz».⁵⁸

Eje de la guerra espiritual

Los principales pensadores de la guerra espiritual nos advierten del peligro de los poderes diabólicos y cómo nos invaden a través de objetos contaminados, transmisión genealógica, maldiciones y espíritus territoriales. Debemos reconocer que esta mirada nos despierta un retorno al aspecto sobrenatural de la Biblia y la existencia del mundo espiritual, a veces olvidado por la racionalidad instrumental de la

⁵⁸ *Ibid.*, p. 237.

modernidad. Sin embargo, como cristianos, nos interesa preguntar: ¿De dónde provienen tales enseñanzas y en qué se basan? Nuestra pregunta se dirige, entonces, a las fuentes de la información sobre tal mundo usadas por los modelos neocarismáticos. ¿En qué se basan? Robert J. Priest, Thomas Campbell y Bradford A. Mullen identificaron, al menos, seis fuentes extrabíblicas: 1) información recibida de los demonios;⁵⁹ 2) información dada por practicantes de otras religiones; 3) uso de relatos; 4) evidencia de los resultados; 5) contador *geiger* interno; y 6) revelaciones supuestamente provenientes de Dios. Como hemos visto más arriba, los modelos del movimiento carismático se basan en las experiencias sensoriales, las cuales resaltan frases como «lo he visto», «lo he escuchado», «lo he sentido» y «lo he tocado». Como la posmodernidad rechaza los metarrelatos, tales modelos posmodernos pierden confianza en las grandes doctrinas tradicionales de la iglesia cristiana y se inclinan por pequeñas historias de «experiencias y relatos personales». Nos preguntamos: ¿Es la experiencia una prueba válida de la verdad para los cristianos? ¿La propuesta posmoderna de la preeminencia de la experiencia sobre los grandes relatos significaría una pérdida relativa de la relevancia de la Biblia como única norma para la vida cristiana?

La segunda cuestión es: ¿Cómo repercute tal enseñanza en la vida práctica de los cristianos? Esta pauta misionológica de la IEBC, que crea una realidad virtual y un ciberespacio en la esfera de la vida cristiana a partir de la supuesta guerra espiritual, ofrece a la gente una salida para liberarse de una realidad cruel en la cual no existe más esperanza de triunfo. A partir de la crisis de la modernidad y con la propuesta posmoderna, la gente se siente incapacitada para corregir y reformular el modelo de vida moderno donde persisten y se agravan las desigualdades sociales. En este contexto desesperante, la gente posmoderna no opta por la lucha sino que busca la salida a través de una realidad virtual que le da un triunfo seguro e infalible. La inseguridad respecto al triunfo es insoportable para el sujeto «débil»

⁵⁹ Robert J. Priest, Thomas Campbell y Bradford A. Mullen, «El sincretismo misionológico: el nuevo paradigma animista», en Edwards Rommen, et. al., *op. cit.*, p. 25.

posmoderno, quien busca la felicidad y se rige por el principio de «vale lo que me agrada».

Ahora, nuestra pregunta es: ¿Cuáles fueron los factores que impulsaron a la formulación de la teoría de la guerra espiritual? Creo que podemos mencionar dos elementos importantes. En primer lugar, la frustración posmoderna ante el fracaso del intento moderno basado en una razón instrumental. En segundo lugar, la cosmovisión holística que entiende el mundo como una unidad. Según la expresión de Ferguson, abrazamos «nuevos conceptos del espacio, del tiempo, los conceptos sistemáticos de la vida del espíritu, de la consciencia y de la evolución; el modo integral correspondiente de entender la salud y la curación; la integración de métodos occidentales y orientales de la psicología y de la psicoterapia».⁶⁰ Podemos decir que la cosmovisión holística es el elemento subyacente en la elaboración de la enseñanza sobre la guerra espiritual. La guerra espiritual propone un mundo lleno de interconexiones entre lo físico y lo espiritual. El mundo es un lugar de constante lucha entre dos elementos. La teología y metodología del movimiento neocarismático, que divide al mundo en el reino de Dios y el reino de Satanás en una constante lucha, se halla ante el peligro de caer en una cosmovisión paranoica.⁶¹ ¿Qué se propone el eje de la guerra espiritual, una pauta misionológica de la IEBC, ante un universo paranoico donde los poderes satánicos invaden e influyen cotidianamente nuestra vida? Según esta posición, el deber imprescindible de los cristianos hoy es librar una batalla contra esos poderes, entablar y declarar la guerra contra los demonios. La frustración posmoderna y la incapacidad de cambiar el mundo tuvieron un impacto fundamental sobre la guerra espiritual. ¿Por qué no podemos hacer nada ante tantas frustraciones que experimentamos en el mundo? Los pensadores de la guerra espiritual llevaron tales

⁶⁰ Marlyn Ferguson, *La conspiración de Acuario: transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, Troquel, Buenos Aires, 1989, «Introducción», p. 12.

⁶¹ Es interesante ver que en el universo paranoico, no sólo los cristianos pueden estar endemoniados, sino también el grupo entero de la sociedad. En el círculo del movimiento neocarismático solemos escuchar a los que dicen que algunos cristianos están endemoniados y también ciertas iglesias, por lo que necesitan liberación.

frustraciones a la esfera espiritual, creando un ciberespacio y una realidad virtual. Las enseñanzas sobre guerra espiritual proponen un espacio donde se libra una guerra que no se ve. Tal realidad virtual nos conduce a un estado de ilusión que no reconoce la derrota, sino la *felicidad y la victoria final*. Estaríamos en una plena guerra contra todos los poderes que oprimen y maldicen nuestra vida. La guerra espiritual nos libraría de estas maldiciones que jamás podríamos suprimir con nuestros propios esfuerzos.

El eje de la guerra espiritual de la IEBC, basado en una cosmovisión bélica y paranoica, es peligroso. Crea una realidad virtual que nos hace ilusionar con lo que no podemos hacer en la realidad. El mayor peligro no reside sólo en la frustración que se percibe detrás de tal realidad, sino que además quedaría planteada una antropología de «ni sujeto ni objeto», una antropología despolitizada y asocial, que se sumerge en un mundo privatizado. Debemos preguntar: ¿Estos modelos de misión son pertinentes y relevantes para un contexto latinoamericano en el que todavía persiste una contradicción social, política y económica que requiere un mayor esfuerzo y lucha para su corrección? ¿No sería oportuno reflexionar seria y críticamente sobre las consecuencias de la introducción de este modelo neocarismático que ofrece una victoria virtual mediante la supuesta guerra espiritual (con la victoria asegurada anticipadamente)? ¿Estos modelos no serían estrategias fatales que nos eximen del espíritu de lucha del reino de Dios, que nos exige una sociedad más justa, equitativa y fraternal? El eje de la guerra espiritual que crea una realidad virtual nos plantea una *theologia gloriae* sin *theologia crucis*.

La posmodernidad, con su rechazo a la razón humana y con su deconstruccionismo, implica un modelo que tiende a deconstruir el estudio bíblico que adoptó los principios modernistas y promociona un modelo que se basa primordialmente en la experiencia extática sin *theologia crucis*. La *theologia gloriae*, sin pasar por la *vía crucis*, produce más consumidores religiosos que productores. Dios estaría para solucionar «mi problema» y a «mi disposición». En la posmodernidad, necesitamos un modelo misionológico con la espiritualidad del modelo pascual, que involucre la muerte y resurrección de Jesús, y por consiguiente, la venida del Espíritu Santo en el misterio de la *vía crucis*. Si la obra y la manifestación del Espíritu Santo no parten del modelo pascual, entonces estaríamos haciendo una misión que deja de ser la

contracultura. Estaríamos cambiando, como dice Daniel Salinas, «el contenido por el estilo, la verdad por impresiones, la base de fe por emociones, el compromiso por el espectáculo, la vocación por la manipulación psicológica, el arrepentimiento por la decisión sin cambio, la centralidad de la Palabra por la hegemonía de los sentidos».⁶²

Eje de la religiosidad popular

El notable crecimiento sería el aporte más destacado que podemos mencionar del eje de la religiosidad popular, aunque el crecimiento numérico no debería ser un elemento decisivo para determinar la autenticidad del evangelio. Deiros resalta la importancia de las iglesias del movimiento neocarismático en cuanto al crecimiento numérico de los creyentes en el mundo evangélico. El protestantismo latinoamericano siempre se caracterizó por ser una minoría en un contexto predominantemente católico. Sin embargo, este fenómeno está cambiando rápidamente debido al crecimiento espectacular que han mostrado las iglesias pentecostales y carismáticas. Como expresa Deiros, el protestantismo latinoamericano está dejando de ser una minoría para ser un protestantismo de una amplia mayoría.

¿Por qué la IEBC optó por el modelo popular? Especialmente por sus características populares que se traducen en el pragmatismo. La religiosidad popular capta la necesidad del pueblo y trata de responder a ella en forma popular. Esta modalidad puede ser muy atractiva para la masa popular, produciendo así un crecimiento espectacular. ¿Por qué las iglesias de los modelos neocarismáticos presentan aparentemente un crecimiento numérico? ¿Cuáles son los motivos que impulsan a algunos pastores y líderes de iglesias de una denominación tradicional a adoptar el eje de la religiosidad popular para realizar la misión de la iglesia? Se puede hablar de tres motivos subyacentes en sus modelos: 1) pragmatismo en busca de la eficacia; 2) deseo de el crecimiento numérico; y por último 3) afán de poder.

Ya hablamos que el eje de lo estético y la emotividad en las pautas misionológicas del movimiento neocarismático parte de la búsqueda de la eficacia en el campo de la evangelización. A medida que se

⁶² Daniel Salinas y Samuel Escobar, *Posmodernidad: nuevos desafíos a la fe cristiana*, Lámpara, La Paz, 1997, p. 49.

desenvolvió el movimiento misionero mundial surgió la preocupación por buscar la mejor estrategia para alcanzar sus objetivos de manera más eficaz. Estas preocupaciones hicieron nacer varias teorías para la misión como iglecrecimiento, movimiento de señales y prodigios, evangelismo de poder, la cuarta dimensión de Yonggi Cho y finalmente la guerra espiritual. Las enseñanzas sobre guerra espiritual fueron un producto de la preocupación misionológica y la inquietud por promover el crecimiento rápido de la misión. René Padilla observó que, en el «principio de las unidades homogéneas» para el crecimiento de la iglesia de McGavran, la observación sociológica y pragmática han determinado la estrategia misionera, suplantando el lugar de las Escrituras.⁶³ Padilla continúa diciendo que no es posible «edificar una metodología misionera correcta sin contar con una misionología bíblica sólida como base».⁶⁴

No podemos negar la importancia del crecimiento numérico de la iglesia cristiana como tampoco de la expansión y la influencia evangélica en diversas esferas en nuestra sociedad. Por lo tanto, tenemos que reconocer la necesidad de utilizar la sociología, la antropología y los métodos pragmáticos que se ajustan a las necesidades reales de la época. Lo que nos preocupa aquí no son los métodos, sino su autenticidad bíblica. Deberíamos preguntarnos si estamos buscando primeramente Reino de Dios y su voluntad. ¿O estamos utilizando los métodos pragmáticos a costa de la autenticidad del evangelio, buscando primeramente las demás cosas?⁶⁵ En este sentido nos es útil prestar atención a la advertencia de Hannegraaff:

Numerosos cristianos están siendo transformados por nuestra cultura más que por Cristo. Buscar el reino de Dios y Su justicia ha sido pervertido en la búsqueda de nuestro propio reino y todo lo demás sobre lo que podamos poner nuestras manos. En ningún otro

⁶³ René Padilla, *Misión integral*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986, p. 161.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Debemos preguntar si las enseñanzas del movimiento neocarismático son productos de la seria reflexión sobre la Palabra de Dios desde nuestro contexto o si el contexto es el factor determinante para la elaboración de los métodos.

lugar se hace más evidente el conformismo cultural de los predicadores de la prosperidad (...)⁶⁶

Hemos tratado de evaluar los logros y límites de los modelos neocarismáticos, que corresponden a la versión posmoderna del cristianismo de la actualidad. Creo que no podemos desechar vagamente los aportes positivos de la posmodernidad y el modelo misionológico del movimiento neocarismático, sino que debemos aprender de ellos para proyectar nuestra interminable tarea de misionar al mundo y llevar el evangelio hasta lo último de la tierra. Sin embargo, debemos reconocer y advertir los posibles peligros de la posmodernidad y de los modelos neocarismáticos. En la conclusión propondremos las posibles pautas misionológicas de la iglesia en la posmodernidad. Creo que la iglesia cristiana no puede permanecer indiferente frente a los cambios de la época, pero tampoco puede simplemente ajustarse al «espíritu de la época» a costa de la autenticidad del evangelio y del reino de Dios. Como dice Bosch, el modelo de misión de la iglesia cristiana debe estar en una relación de tensión creativa e interacción dinámica con el mundo.⁶⁷

⁶⁶ Hank Hanegraaff, *Cristianismo en crisis*, UNILIT, Miami, 1993, p. 199.

⁶⁷ David Bosch, *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*, John Knox, Atlanta, 1980, p. 27.

Conclusión: Hacia una misionología trinitaria

1. Posmodernidad y modelo de la misión

Hasta aquí hemos hablado sobre la posmodernidad y sus implicaciones en la formulación del modelo misionológico de la iglesia cristiana.¹ Nuestra pregunta es: ¿Qué significa ser cristiano en una cultura que se dice ser posmoderna? ¿Cómo debe ser la misión de la iglesia cristiana en el mundo posmoderno? ¿Qué implica la posmodernidad para el modelo de la misión? ¿Cuál sería su clave hemenéutica-misionológica? ¿Cuáles serían los elementos indicadores y constituyentes para el modelo de la misión?

En primer lugar, debemos estar conscientes de la pérdida de confianza posmoderna en los metarrelatos y su preferencia por las pequeñas historias. Ya que en los tiempos posmodernos la gente pierde su confianza en lo hasta ahora «creíble y confiable» y se dirige hacia lo «increíble», nuestra cuestión es: ¿cómo recuperar la credibilidad perdida? En este contexto, la posmodernidad nos ofrece la posibilidad de formular la misión desde las «pequeñas historias», es decir,

¹ Nuestra hipótesis fue que el modelo del movimiento neocarismático trataba de responder al requerimiento de la época posmoderna. Hemos visto que sus modelos no dejaban de ser sospechosos de su relevancia desde la perspectiva bíblica que corresponde a las reales necesidades de la persona a ser llamado a ser hijo de Dios y que sus modelos, en muchas ocasiones, eran cada vez más pragmáticos, a costa de la autenticidad del Evangelio.

contextualizar un modelo desde la perspectiva autóctona.² Padilla señala la importancia de la contextualización del evangelio a partir de la encarnación. Mediante la encarnación Dios se ha puesto al «alcance de los hombres», es decir, Dios se ha insertado en la historia humana «por la brecha abierta en la realidad espacio-temporal»³ por medio de la persona de Jesús. La posmodernidad suscita la otra lógica para ver la realidad y hacer la misión, es decir, abre un camino hacia otro modo de hacer teología a partir de las «pequeñas historias» del pueblo, de hacer misión desde la perspectiva de los hermanos más pequeños y de presentar un evangelio narrativo sin perder la perspectiva teológica.

La situación histórica del mundo no sólo constituye una condición exterior para la misión de la iglesia, sino que además debe ser comprendida como un elemento constituyente para nuestro entendimiento de la misión. No obstante, esto no debería significar necesariamente que Dios debe ser identificado con el proceso histórico.

En los modelos del movimiento neocarismático vemos que la agenda de la misión incluye las necesidades reales de la persona en su situación concreta, como la enfermedad física, la pobreza, el desempleo y otros problemas de la vida cotidiana. Sin embargo, tal modelo hace caso omiso a la trascendencia de Dios, que rechaza ser identificado con el mundo mismo. Dios es un Dios revelado (*Deus revelatus*), contextualizado, encarnado e insertado profundamente en la historia humana con todos sus sufrimientos y aflicciones. Sin embargo, permanece inalcanzable, incomprensible y escondido (*Deus absconditus*) para la humanidad. El intento del movimiento neocarismático de presentar a Dios contextualizado e insertado profundamente en nuestra vida con una presencia real, corre el peligro de privatizar a Dios convirtiéndolo en mayordomo y cliente de nuestros quehaceres diarios.

Entonces el modelo de la misión de la iglesia en la posmodernidad no puede olvidarse del sufrimiento, la pobreza y la desigualdad, que

jamás fueron experimentados por la humanidad como ahora, y debe proponer un modelo que responda realmente a la necesidad de las personas, particularmente de los hermanos más pequeños del mundo. A su vez, urge que el modelo de misión en los tiempos posmodernos reconozca reiteradamente la necesidad de llegar a la *theologia gloriae* por la vía de la *theologia crucis*, es decir, hacer misión a partir de la pasión de Cristo en el mundo.

En segundo lugar, el modelo de la misión debe contemplar la posibilidad de la construcción de una variedad de «teologías locales». Para Padilla el problema hermenéutico no es meramente un problema de tarea exegética, sino que reside en un problema cultural. Para este autor existen tres factores importantes que condicionan la comprensión de la Palabra: la actitud del intérprete frente a ella, su tradición eclesial y su cultura. Padilla señala que sin una contextualización del evangelio no hay comunicación real de la Palabra de Dios. La posmodernidad crea un espacio para las pequeñas historias olvidadas por las grandes pretensiones de la modernidad. Abre la posibilidad de elaborar una teología y una misionología desde el lugar de la marginación, y prestar atención a aquella dimensión narrativa, experiencial y vivencial de la fe. El modelo de la misión cristiana en la posmodernidad debe contemplar la necesidad de crear tales espacios para «pequeñas cosas». Particularmente el modelo misionológico para el continente latinoamericano debe contemplar que, como dice Tito Paredes, América Latina es un continente heterogéneo, pluricultural y políglota, y debe partir del reconocimiento del atropello cometido contra los pueblos y culturas indígenas. El modelo misionológico para la posmodernidad debe contemplar las pequeñas historias de la vida cotidiana, historia de pobreza, enfermedad, conflicto familiar, divorcio, desempleo, droga, SIDA, niños de la calle, prostitución y muerte, que oprimen nuestra vida de cada día. La teología ya no debería ser exclusividad de una «torre de marfil» sino que debería hablar de las historias del pueblo en medio de la crueldad cotidiana. Sin embargo, la aplicación indiscriminada de las pequeñas historias implicaría el peligro de un relativismo sincrético, indiferente entre la religiosidad popular de cada pueblo y la de las religiones. De la misma manera, el reconocimiento excesivo de la narrativa personal como testimonio de la experiencia personal, correría el peligro de una *sentimentalización*, como advierte Velasco, «del creer que pone su centro en la presencia,

² Amalodoss señala que es significativo que muchos de los pequeños grupos que están intentando estilos de vida alternativos miran hacia el Oriente en busca de inspiración, y que no disminuye el éxodo desde la estructura institucional de la iglesia. Véase Michael Amalodoss, "Misión en un mundo posmoderno" en *Cuadernos de Teología*, vol. XV, No. 1-2 (1996):55.

³ René Padilla, *Misión integral*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986, p. 80.

el cultivo y la comunicación en el interior de la persona y en el seno de pequeñas comunidades emocionales de los sentimientos suscitados por la vivencia de la presencia de Dios o de su Espíritu».⁴

En tercer lugar, la posmodernidad exige una espiritualidad inmediata, directa, experiencial emocional y vivencial. La dimensión de la experiencia es un elemento fundante para la elaboración de la reflexión teológica y el modelo de la misión. La experiencia y el contexto (*praxis*) son considerados como prioridad sobre la teoría dogmatizada, institucionalizada y tradicional. Sin embargo, el contexto puede ser ambiguo y variante.⁵ Existe una gran sospecha en torno a la prioridad del contexto sobre la teoría; más bien, la *praxis* necesita del control de la teoría. El modelo de la misión en los tiempos posmodernos, que toma seriamente la importancia de la cultura local y de la «otra lógica», debe tratar de mantener el equilibrio entre el contexto y la teoría.

Por último, el modelo de la misión debe guardar una relación de tensión creativa entre *theoria*, *praxis* y *poiesis*. El modelo misionológico para la posmodernidad debe ser un modelo integral que combine estas tres dimensiones componentes de la misión cristiana hacia el mundo y que a su vez se traducirían como fe, esperanza y amor.

Considerando estos cuatro elementos constituyentes para un modelo de misión ante los desafíos posmodernos, proponemos un modelo pensado trinitariamente, que busca corregir las insuficiencias y errores del modelo neocarismático y aunque asumiendo los elementos positivos del mismo.

⁴ Juan Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid, 1996, p. 100. Bosch advierte el peligro de la absolutización de las pequeñas historias para hacer la misión. Generalmente hemos observado que los modelos misionológicos neocarismáticos son propensos a la absolutización de las experiencias personales y que la mayoría de las enseñanzas es respaldada y avalada por los testimonios personales.

⁵ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1992, p. 20.

2. El Dios trino como clave hermenéutico-misionológica

Quizás la confesión trinitaria de Dios constituye, opina Xabier Pikaza, la mejor y más profunda hermenéutica teológica cristiana de la Biblia y, por consiguiente, para la misión de la iglesia en el mundo. ¿Por qué la doctrina de la Trinidad y la recuperación de una concepción de un Dios trino deben ser consideradas seriamente en la formulación de los modelos misionológicos frente a los desafíos de la posmodernidad?

Creo que debemos partir desde la propuesta misma de la posmodernidad con su exigencia de un nuevo liderazgo, su pluralismo religioso, su reduccionismo a la subjetividad individualizada en busca de lo hedónico, y el reduccionismo cristológico, soteriológico, por consiguiente, misionológico que viene soportando la iglesia evangélica latinoamericana como la herencia evangélica de los «despertares» angloamericanos.⁶ Míguez Bonino señala que la debilidad teológica del protestantismo latinoamericano no consiste en la ausencia de teología sino más bien en su doble reduccionismo, cristológico y soteriológico, que desemboca en grandes deformaciones como la salvación caracterizada como una experiencia individual y subjetiva.

La primera dificultad que experimenta la misión cristiana hoy tiene que ver con el pluralismo religioso, donde todas las religiones reclaman su propia verdad. El problema radica en cómo comunicar el Evangelio y en cómo tener un diálogo interreligioso sin correr el riesgo de caer en el simple sincretismo religioso de la posmodernidad.

La propuesta trinitaria puede ser útil como paradigma misionológico en el contexto del pluralismo religioso. El Dios trino nos abre la posibilidad de incursionar en las distintas culturas y tradiciones religiosas. El amor de Dios *Padre* nos exige que nos despojemos de toda preconcepción, prejuicio y de toda superioridad exclusiva. La misión cristiana debe partir del amor de Dios *Padre* sin exclusión. Especialmente en el continente latinoamericano, donde existe una pluralidad de

⁶ José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995, p. 109.

tradiciones culturales y religiosas, la misión debe apuntar a la inclusividad del amor de Dios *Padre*, y no a la exclusividad.

La encarnación de Dios en la persona de Jesús⁷ es el meollo de la misión en el mundo. La comunicación requiere la identificación del comunicante con el comunicado. El comunicante debe ser identificado y estar presente entre los comunicados. A medida que aprendemos y percibimos las características de nuestro contexto y su concepción pluralista de la realidad, sabemos que la comunicación del Evangelio debe apuntar hacia el modelo de Dios *Hijo*, con su humilde autovaciamiento, su identificación con los hermanos más pequeños y su participación plena en la historia humana. El Dios *Hijo* abre un modelo de misión de incursión en la historia, no como el de la posmodernidad, que pretende ser asocial y ahistórico. En este sentido, el modelo posmoderno del movimiento neocarismático debe ser reconsiderado desde la perspectiva de la incursión y participación en la historia humana. Debemos reflexionar críticamente si tal modelo nos aísla y aleja de las realidades históricas, haciéndonos asociales y ahistóricos.

La misión en la posmodernidad debe vestirse del misterio del Dios trino, particularmente manifestado por Dios *Hijo* mediante la encarnación. Sólo el modelo misionológico que tome seriamente el desafío de Dios *Hijo* podría ser relevante para proclamar el evangelio auténtico, en un mundo lleno de relativismo y pluralismo sin dirección.⁸ La misión que sigue la forma concreta que asumió históricamente la encarnación, como expresa Boff, no ya «en la modalidad de la gloria sino de la humillación, no en la de Señor sino en la de siervo» respondería bíblica y auténticamente a las necesidades de las personas en la posmodernidad.⁹

En el Dios trino, el *Espíritu* nos sugiere la idea de un Dios trabajador-misionero que está en todos los lugares y en todos los tiempos, y que supone una *Missio Dei*. Por lo tanto, es legítimo definir la misión, como lo haría John V. Taylor, en términos del discernimiento y el descubrimiento

⁷ Jn 1.14.

⁸ Leonardo Boff, *La trinidad, la sociedad y la liberación*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1986, p. 230.

⁹ *Ibidem*.

de lo que Dios está haciendo y trata de hacer para los seres humanos en el mundo. La agenda del *Espíritu* nos propone la posibilidad de discernir el punto de contacto con otras tradiciones culturales y religiosas. El *Espíritu* de la creatividad nos sugiere la lógica de la imaginación y nos hace vivir filialmente en el seguimiento del Hijo encarnado. El modelo misionológico de seguimiento al modelo del *Espíritu* de Dios trino no busca el punto de contacto doctrinalmente, sino que se guía por la sensibilidad, creatividad y la compasión del *Espíritu*. La misión en la posmodernidad debe apuntar hacia el modelo del Dios trino con el Dios *Espíritu* persistente, paciente y sensible en el cumplimiento del propósito de Dios *Padre* mediante la persona de Dios *Hijo*.

En segundo lugar, la importancia de la recuperación de la concepción del Dios trino tiene que ver con el reduccionismo que experimenta la misión de la iglesia latinoamericana, ya sea el protestantismo liberal, el evangélico o el pentecostal, especialmente en cuanto a la responsabilidad social de los cristianos. En el ámbito de los movimientos neocarismáticos la manifestación del *Espíritu* Santo se limita a la esfera personal del individuo: liberación de la posesión demoníaca, sanidad interior y física. Casi nunca es posible escuchar que el poder de *Espíritu* Santo opera y libera a la sociedad y las historias oprimidas.

Como señala Boff, la misión de la iglesia cristiana no puede desembocar en un «personalismo alienado de los conflictos y de los procesos sociales de transformación, sino que ha de buscar el establecimiento de relaciones distintas, más participadas y humanizadoras».¹⁰ La importancia de entender la misión trinitariamente se traduce para nosotros como una invitación a la búsqueda de *shalom* y justicia en nuestra sociedad,¹¹ y nos convoca y recluta para compartir una fe leal, un amor expeditivo y una esperanza creadora.¹² La propuesta de la Trinidad como modelo misionológico para la posmodernidad reviste de importancia para la iglesia cristiana, particularmente en el continente latinoamericano donde existe todavía una gran brecha entre

¹⁰ *Ibid.*, p. 184.

¹¹ Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 121.

¹² Norberto Bertón, en *Fe, compromiso y teología*, ISEDET, Buenos Aires, 1985, p. 234.

la clase pudiente y la pobre, donde todavía no hemos experimentado plenamente la «promesa color de rosa» de la modernidad, pero se nos hace creer que estamos superándola. El modelo misionológico de la iglesia evangélica latinoamericana en la posmodernidad no puede olvidar su dimensión social y política, sino que debe fomentar una reflexión crítica del sistema social y económico a la luz del Dios trino, y comprometerse seriamente con la misión en el mundo.

El Dios trino, como la clave hermenéutica-misionológica del modelo de misión en la posmodernidad, como expone Míguez Bonino, nos convocó a «participar en su obra en la sociedad y en la historia mediante Jesucristo y en el poder del Espíritu Santo, nos capacita para discernir los modos y las características de nuestra participación».¹³

3. ¿Es posible la misión en la posmodernidad? (propuestas)

La posmodernidad presenta aspectos ambiguos para la misión de la iglesia cristiana. Puede ser una crisis desafiante y a la vez una oportunidad. En la posmodernidad, no estamos ante una crisis de la religión y lo sagrado, sino ante la cuestión de cómo se entiende eso sagrado o religioso. De ahí viene nuestra pregunta: ¿Tendrá la misión cristiana una respuesta viable para esta posmodernidad que busca una remodelación del sentido de lo sagrado y religioso?

Como describe Mardones, la nueva religiosidad se caracterizaría por el prefijo «des»: des-institucionalización, des-territorialización, des-dogmatización. Estas características de la religiosidad posmoderna son concernientes a nuestra pregunta sobre la reformulación del modelo misionológico. ¿Cómo podemos presentar el Evangelio a una sociedad posmoderna? ¿Qué corrige el modelo trinitario? En esta parte no vamos a repetir la descripción de las características de la religiosidad posmoderna, sino que dedicaremos nuestro esfuerzo a describir los posibles pilares a tomar en cuenta para la misión cristiana si queremos ser relevantes en la posmodernidad, para luego proponer pautas praxiológicas para la misión.

¹³ José Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 121.

1) La misionología trinitaria es el punto de partida hacia la viabilidad misionológica. La misionología trinitaria cuestiona la tradición protestante sobre la historia de la salvación. La misionología basada sólo en la historia de la salvación apuntó a lo que Dios hacía en el mundo y, por consiguiente, la misión se caracterizó por la obediencia y el testimonio; a su vez, se traduciría en una imagen de conquista, dominio, colonización y producción misionera. En este tiempo la misionología trinitaria podría provocar un cambio radical en el pensamiento misionero desde una misión comprendida como dominio a una de comunión, desde una de conquista a una de participación, desde una de producción a una de percepción.

2) La misionología trinitaria recupera la *perijoresis* de la misión: el modelo misionológico desde la perspectiva trinitaria apunta a una misión que no sólo tiene que ver con la palabra de redención sino con la totalidad de la obra de Dios, un Dios que sufre por la humanidad, un Dios que lucha por la justicia en la sociedad, un Dios que compromete con la creación. El modelo trinitario rescata a la misión cristiana de su reducción a la esfera «puramente» espiritual, dirigida sólo hacia el mundo «venidero», y denuncia la irrelevancia de la privatización religiosa que pretende la posmodernidad.

3) La misionología trinitaria tiene que ver con la dimensión socio-política de la realidad. El modelo trinitario libera a la misión de la tendencia de reducirse a la esfera individual, a-social, a-histórica y a-política. Nos invita a una vida acorde con el Dios trino y su implicancia en la realidad histórica, social y política. Como dice Moltmann, el modelo trinitario intenta apuntar a una misión global y pluri-dimensional de la libertad. Comprendido desde la perspectiva de la *perijoresis*-comunión de las tres personas divinas, impulsa a buscar la liberación para cada persona humana, para la sociedad, para la iglesia y para los pobres. Diría Boff que el modelo trinitario de la misión es «la invitación a superar todos los mecanismos de egoísmo y a vivir su vocación de comunión»¹⁴

¹⁴ Leonardo Boff, *op. cit.*, p. 287. En este sentido, la sociedad de la desigualdad ofende a la Trinidad. El modelo misionológico de la posmodernidad, que apunta a la felicidad individual y a la autorrealización mediante las experiencias emocionales, sin dar importancia a los demás, sería una gran ofensa para el reino del Dios trino.

4) El modelo trinitario cuestiona la prevalencia de la efectividad y la funcionalidad pragmática como medios de la evangelización. La pregunta de Míguez Bonino: ¿la evangelización está al servicio del crecimiento de la iglesia o de la transformación del mundo? es resonante porque estamos pasando por una época en que la efectividad y la funcionalidad pragmática denotan la ausencia de la ética; lo único válido es la funcionalidad. Hoy día, la preocupación predominante en círculos evangélicos es cómo poder lograr más conversos y crecimiento de la iglesia. La megaiglesia parece haber ganado el lugar eminente como meta inmediata de la misión.¹⁵ Dentro del modelo del movimiento neocarismático es predominante la preocupación por el número. Todas las estrategias misionológicas y pastorales apuntan a ganar el máximo número de adeptos. Para tal propósito se dejan llevar por el uso de modernos métodos de *marketing*. Los manuales del crecimiento de la iglesia reflejan estas influencias del mercado.

No obstante, el modelo misionológico que persigue el crecimiento numérico a cualquier costo sería una versión posmoderna del maquiavelismo político, e ignoraría la importancia de la iglesia como una comunidad de amor fraternal y de servicio. Tal modelo degrada a la iglesia a ser una comunidad pragmática que siempre es influenciada y transformada de acuerdo al «espíritu de la época». De este modo, la iglesia corre en busca de la eficacia, olvidando y descuidando la Gran Comisión del Señor: ir hasta lo último de la tierra proclamando el Evangelio y haciendo discípulos en todas las naciones (Mt 28.19; Hch 1.8).

Frente al desafío del pragmatismo, el modelo trinitario avala la prevalencia de la autenticidad del Evangelio en la misión. El modelo trinitario de la misión no ignora la importancia del crecimiento

¹⁵ El crecimiento de la iglesia fue un tema preocupante durante toda la historia de la iglesia cristiana. Sin embargo, aquí no se cuestiona si «debe crecer la iglesia o no numéricamente»; el problema radica en cómo lograrlo, es decir, en lo referido a los métodos y los medios del crecimiento. Hoy día, lograr la megaiglesia a cualquier costo parece ser la meta de las iglesias evangélicas. Parece haber ganado el lema posmoderno que dice que «lo que funciona está bien». En cuanto a la crítica teológica y bíblica del crecimiento de la iglesia, véase Orlando Costas, *Christ Outside the Gate*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1985.

numérico, pero busca primeramente la autenticidad del Evangelio y está convencido de que las demás cosas serán añadidas (Mt 6.33).

Ahora, ¿qué implicaciones tiene la misiología trinitaria para la formulación de pautas misionológicas ante los desafíos posmodernos? ¿Qué podremos decir sobre las prácticas de la misión trinitaria? Como parte de la conclusión de nuestra tesis, proponemos algunas pautas praxiológicas que puedan servir en las congregaciones locales, sobre la base de cuatro de los principales desafíos posmodernos.

El primer desafío tiene que ver con la disolución posmoderna del sujeto y, por consiguiente, con el surgimiento de un sujeto débil sin ningún compromiso serio. El segundo desafío se refiere al abandono e increencia posmoderna respecto a los metarrelatos. Esta cuestión también tiene que ver con el planteamiento de la historia de la salvación y la persistencia de la Biblia como metarrelato. El tercer desafío posmoderno está relacionado con el retorno a lo primario, la opción por la experiencia directa y emocional. Por último debemos prestar atención al desafío de rechazo posmoderno de las estructuras existentes.

En primer lugar, la propuesta se relaciona con la *reformulación y reorganización de la estructura de la iglesia*. El concepto trinitario de Dios manifiesta que la naturaleza de la estructura de la relación entre Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo se basa en la fraternidad, la igualdad, el amor y la paz. Tal concepto corrige cualquier tipo de estructura de marginación, ya sean de las mujeres, los niños o la clase no pudiente, que limite el acceso a espacios de influencia dentro de la estructura. Tal concepto corrige cualquier nueva estructura autoritaria que surja. El Dios trino no reconoce la exclusividad de la autoridad, ya que en su seno reinan las relaciones fraternales sin jerarquía y diferenciación. De la misma manera las congregaciones locales deben contemplar y aplicar en su estructuración el concepto trinitario de Dios, si quieren ser auténticos y reflejar al Dios trino con sus pautas misionológicas y proclamar el evangelio en los tiempos posmodernos. Pensando que el concepto trinitario de Dios rechaza y corrige una estructura autoritaria y marginadora, propongo los siguientes principios para la reformulación estructural de la misión de la iglesia:

1) Debemos replantearnos la forma estructural de la iglesia, es decir, movernos desde la estructura centralizada en una sola persona o en un grupo minoritario hacia una estructura regionalizada de las diversas

funciones eclesiásticas, es decir, lograr una regionalización de la estructura eclesiástica.

2) Debemos replantearnos que la meta como iglesia no es buscar la creación de megaiglesias, sino de redes de muchas pequeñas y medianas iglesias. Sabemos que la megaiglesia crea un centro de poder y, consecuente y lógicamente, también su periferia. El concepto trinitario de Dios rechaza la idea de la creación de un centro de poder. Al interior del Dios trino, no hay «alguien que manda». Dios trabaja y actúa en forma de «nosotros» y no de un «yo superior o gobernante».¹⁶ Por lo tanto, en lugar de plantearnos la megaiglesia que crea justamente el monopolio del poder, podemos plantearnos la creación de comunidades eclesiásticas que estén intercomunicadas por una red de trabajo (*network*). El Dios trino es un Dios que está siempre intercomunicado e interconectado en sus tres Personas. En el Dios trino no se observa ningún tipo de competencia ni de concentración del poder, sino armonía.

3) Debemos replantearnos nuestra forma de ser ministros, es decir, dirigirnos desde una estructura sacerdotal exclusivista hacia una estructura laica, creando de esta manera una estructura social del apostolado universal de todos los creyentes. En el Dios trino ninguna Persona es pasiva. El concepto trinitario de Dios no debe ser entendido en términos de división del trabajo. En el Dios trino las tres Personas participan activa y plenamente en la creación, conservación, redención, santificación y glorificación del mundo. El principio social del apostolado universal de todos los creyentes nos plantea una necesidad de la estructura eclesial: contemplar la responsabilidad evangelística de todos los creyentes y corregir el problema de la marginación de los creyentes por las pautas neocarismáticas, que enfatizan la doctrina de los nuevos apóstoles como los portadores «privilegiados» de la verdad. Dios da su visión a todos los creyentes para que seamos sus «apóstoles» en todo el mundo. Dios derrama su Espíritu sobre todo ser humano y no sólo sobre algunas personas especiales. El Dios trino no hace excepciones en su derramamiento de la unción espiritual.

En segundo lugar, la propuesta se refiere a la *liturgia*. Decíamos que la posmodernidad nos desafía con su retorno a lo primario, la

experiencia directa y lo emocional. Este fenómeno puede ser interpretado como un paso de la mera religiosidad a la espiritualidad, revalorizando fuertemente la pneumatología y lo carismático en el momento institucional de la iglesia. Estaríamos en una época *espiritualizada*. Creemos que las pautas neocarismáticas responden, en alguna medida, a las exigencias de tal desafío posmoderno. Sin embargo, hemos visto que tales pautas demuestran limitaciones e implicaciones negativas en la vida de los cristianos.¹⁷ Proponemos los siguientes principios:

1) Debemos replantearnos la liturgia, es decir, pasar de un culto solemne a un culto festivo. Debemos crear un ambiente más festivo en el culto para que esto se convierta en una oportunidad del encuentro entre los integrantes de la comunidad eclesiástica y el Dios trino. El culto debe ser un lugar de comunión, entrega, y comunicación con Dios. Debe ser una oportunidad para que los integrantes del grupo compartan sus inquietudes, alegrías y felicidades, comunicándose con Dios.

2) Especialmente debemos reвер nuestra manera de predicar, es decir, pasar de una predicación retórica, argumentativa y dogmática hacia una predicación narrativa. El Dios trinitario se comunicó con los hombres a través de su encarnación, es decir, participando en la narración de la historia humana. La encarnación del Hijo significó el método explícito de la comunicación de Dios. Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras, nos ha hablado por el Hijo.¹⁸ El Dios trino encarnado en Jesús nos muestra su método de comunicación, que no se basa en la dogmática (legal) sino en la narrativa (histórica). El Dios trino nos habla y nos comunica la historia de su vida mediante su Encarnación. Para responder al desafío posmoderno y a la pauta trinitaria, debemos involucrarnos en la narración de la vida cotidiana de los seres humanos. Tenemos que hablar en nuestras predicaciones acerca de los sufrimientos, responder a las inquietudes como el pan de cada día, las enfermedades y la lucha cotidiana para sobrevivir en un ambiente tan hostil para nuestros pequeños hermanos.

¹⁷ Véase el capítulo 5, especialmente lo relativo a la creación de la realidad virtual y su exitismo desarrollado en el sector «Eje de la guerra espiritual».

¹⁸ Hebreos 1.1-2.

¹⁶ Gn 1.26.

En tercer lugar, nuestra atención se dirige a saber cómo presentar un mensaje de compromiso cristiano a un sujeto débil posmoderno sin compromiso. La *kenosis* del Dios trino corrige al sujeto débil posmoderno. El Dios trino se compromete seriamente con el mundo mediante su autovaciamiento. Cristo Jesús, siendo Dios, no estimó el ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando la forma de siervo.¹⁹ En la Trinidad no hay lugar para el sujeto débil que busca su felicidad individual y una religiosidad *light* que fomenta simplemente la satisfacción emocional y momentánea, sino que se le da lugar al sujeto que se compromete fielmente con el evangelio de Jesús, proclamando al mundo la justicia, el amor y la paz. La cristología del *via crucis* nos habla reiteradamente acerca de la necesidad de un cristianismo comprometido. Proponemos los siguientes principios:

1) Debemos concebir a la iglesia como una comunidad de servicio para la humanidad y para toda la creación. La iglesia no existe para sí misma. El Dios trino es un Dios que sirve al otro. Dios hace tangible su presencia mediante el Hijo, que vino al mundo para servir.

2) Debemos formular las pautas misionológicas desde la perspectiva de la participación activa en los quehaceres sociales y políticos. La misión de la iglesia no debe reducirse a la esfera meramente evangelizadora sino que debe abarcar a la creación en su totalidad.

Para concluir, nos viene otra vez la pregunta: ¿es posible la misión en la posmodernidad? Si es posible, ¿cómo debe presentarse la misión en el mundo posmoderno? Diríamos que es posible, si en una sociedad posmoderna la misión cristiana sirve para ofrecer al mundo comunidades contraculturales que sean «modelos de» y «modelos para» las comunidades del Reino del Dios trino. Como expresa Míguez Bonino, nuestra preocupación debe ser que el modelo de misión cristiana en la posmodernidad mantenga una «constante relación con el centro de nuestra fe y que el fervor evangélico de nuestro protestantismo latinoamericano se afirme, se purifique y se exprese desde la plenitud de la fe evangélica en el Dios uno y trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo».²⁰

Bibliografía

- ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975.
- AESCHILIMAN, Gordon, *Global-Trends: The Changes Affecting Christians Everywhere*, InterVarsity Press, Downer Grove, Illinois, 1990.
- AHN, Byung Moo, *Jesús de Galilea: movimiento Minjung de Jesús* (editado en coreano), Editorial Instituto de Investigación Teológica, Seúl, 1993.
- AICHELE, George, et. al., *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective*, Yale University Press, New Haven, 1995.
- ALLEN, Diogenes, *Christian Belief in a Postmodern World; The Full Wealth of Conviction*, Westminster Press, Louisville, 1989.
- ÁLVAREZ, Carmelo, *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*, DEI, San José, 1992.
- AMALODOSS, Michael, «Misión en un mundo posmoderno», en *Cuadernos de Teología*, vol. XV, No. 1-2 (1996):55.
- ANDREW, Benjamin., ed., *The Lyotard Reader*, Blackwell, Oxford, 1989.
- APPIGNANESI, Richard y Chris GARRATT, *Postmodernidad para principiantes*, Era Naciente, Buenos Aires, 1997.
- ARAC, Jonathan., ed., *Postmodernism and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- ARIAS REYERO, Máximo, *Evangelización y religiosidad popular*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1978.
- ARIAS, Mortimer, *Announcing the Reign of God: Evangelization and the Subversive Memory of Jesus*, Fortress Press, Filadelfia, 1984.
- ARRIARÁN, Samuel, *Filosofía de la postmodernidad: crítica a la modernidad desde América Latina*, Facultad de Filosofía y Letras - Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM, México, 1997.
- ASTRADA, Carlos, *Nietzsche*, Almagesto, Buenos Aires, 1992.
- AULETTA, David, *Misión en un mundo nuevo*, Guadalupe, Obras Misionales Pontificias, Buenos Aires, 1974.
- BALLESTRO, Jesús, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989.
- BARNA, George, *The Frog in the Kettle: What Christians Need to Know about Life in the 21st Century*, Regal Books, Ventura, California, 1990.

¹⁹ Filipenses 2.6-7.

²⁰ Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 145.

- BARONE, Cecilia, *Los vínculos del adolescente en la era postmoderna*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1997.
- BARTLEMAN, Frank, *Azusa Street*, Peniel, Buenos Aires, 1996.
- BASTIAN, Jean Pierre, *Historia del protestantismo en América Latina*, Casa Unida de Publicaciones, México 1990.
- *Protestantismo y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- BAUDRILLARD, Jean, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1993, 4ta. ed. (1ra. ed. 1978).
- *La ilusión del fin*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1997, 5ta. ed. (1ra. ed. 1984).
- BELL, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- BELLAGAMBA, Anthony, *Mission and Ministry in the Global Church*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1992.
- BERG, Mike y Paul PRETIZ, *The Gospel People of Latin America*, MARC, World Vision International, Monrovia, Calif., 1992.
- BERGER, Peter, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1981.
- *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.
- *The Heretical Imperatus: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Doubleday, Nueva York, 1980.
- *La cultura de la increencia: estudio y actas del I Simposio Internacional sobre la creencia*, Roma, marzo de 1969.
- *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Herder, Barcelona, 1975.
- BERGERON, Richard, *La Nueva Era cuestionada*, San Pablo, Buenos Aires, 1993.
- BEVANS, Stephen B., *Models of Contextual Theology*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1992.

- BEVERLEY, James A., *Holy Laughter and the Toronto Blessing; An Investigative Report*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1995.
- BILBENY, Norbert, *La revolución en la ética: hábitos y creencias en la sociedad digital*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- BLUMHOFER, Edith L. y Joel CARPENTER, eds., *Twentieth Century Evangelicalism : A Guide to the Sources*, Garland Publishing, Nueva York, 1990.
- BOFF, Leonardo, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Sal Terrae, Santander, 1980.
- *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander, 1982.
- *Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral*, Santander, Sal Terrae, 1992.
- *La trinidad, la sociedad y la liberación*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1986.
- BOSCA, Roberto, *New Age —la utopía religiosa del fin del siglo*, Atlántida, Buenos Aires, 1993.
- BOSCH, David J., *Transforming Mission; Paradigm Shift in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1993.
- *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*, John Knox Press, Atlanta, 1980.
- BOTTARI, Pablo, *Liberación*, Iglesia Evangélica Bautista del Centro, Buenos Aires, 1996.
- BOUDEWIJNSE, Barbara, André DROOGERS y Frans AMSTEEG, eds., *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, DEI, San José, 1991.
- BOYACK, Kenneth, ed., *Catholic Evangelization: A New Pentecost for the United States*, Paulis Press, Nueva York, 1987.
- BOYD, Malcolm, *Christian: Its Meanings in an Age of Future Shock*, Hawthorn Books Inc., Nueva York, 1975.
- BRAATEN, Carl E., *The Apostolic Imperative*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1985.
- BRANDT-BESSIRE, Daniel, *Aux Sources de la Spiritualité Pentecotiste*, Editions Labor et Fides, Ginebra, 1986.
- BREECH, James, *Jesus and Postmodernism*, Fortress Press, Minneapolis, 1989.

- BROWN, Rebecca y Daniel YODER, *Maldiciones sin quebrantar: la fuente escondida de problemas en la vida cristiana*, Whitaker House, Springdales, 1996.
- BROWN, Robert McAfee, *Unexpected News: Reading the Bible with Third World Eyes*, Westminster Press, Filadelfia, 1984.
- BRUNNER, José Joaquín, *América Latina cultura y modernidad*, Grijalbo, México, 1992.
- BUBECK, Mark I., *Venciendo el adversario demoníaco: oración guerrera contra la actividad demoníaca*, Portavoz, Grand Rapids, 1991.
- *El adversario: El cristiano frente a la actividad demoníaca*, Portavoz, Grand Rapids, 1988.
- BUHLMANN, Walbert, *The Church of the Future: A Model for the Year 2001*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1986.
- BÜHNE, Wolfgang, *Explosión carismática*, CLIE, Barcelona, 1994.
- BURGESS, Stanley M., y Gary B. MCGEE, eds., *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1988.
- BURNHAM, Frederic, ed., *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World*, Harper & Row Publishers, Nueva York, 1989.
- BUSTILLO, Carmen, *Barroco y América Latina: un itinerario inconcluso*, Monte Avila Editores Latinoamericanos, Caracas, Venezuela, 1988.
- CABEZAS, Rita, *Lucha contra principados demoníacos: descubriendo la jerarquía demoníaca*, Carisma, Miami, 1995.
- *Desenmascarando*, UNILIT, Miami, 1988.
- *Guía de liberación de influencia demoníaca por medio de la palabra*, UNILIT, Miami, 1993.
- CABODEVILLA, José M., *El demonio retórico*, Sígueme, Salamanca, 1978.
- CADORETTE, Curt, *From the Heart of the People: The Theology of Gustavo Gutierrez*, Meyer-Stone Books, Oak Park, III, 1988.
- CAMPANA, Pablo, *El mito de la Nueva Era: vino nuevo en odres descartables*, Criterio-Paulinas, Buenos Aires, 1993.
- CAMARA, Dom Helder, *El evangelio con Dom Helder*, Sígueme, Salamanca, 1987 (2da. ed.; trad. José Fernández Retona).
- CANIZARES, Antonio, *La evangelización hoy*, Marova, Madrid, 1977.
- CANOVA, Pietro, *Las sectas: un volcán en erupción*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1991.
- CAPRA, Fritjof y David STEINDL-RAST, *Pertenecer al universo: la nueva ciencia al encuentro de la sabiduría*, Planeta, Buenos Aires, 1993.

- CARDENAL, Ernesto, *El evangelio en Solentiname*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- CARRO, Daniel, ed., *Sectas y movimientos en América Latina*, Unión Bautista Latinoamericana, Departamento de Educación Teológica, Buenos Aires, 1992.
- CASTIÑEIRA, Ángel, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, PPC, Madrid, sin fecha.
- CASTRO, Emilio, *Llamados a liberar*, La Aurora, Buenos Aires, 1985.
- *Freedom in Mission: The Perspective of the Kingdom*, WCC, Ginebra, 1985.
- *Misión: presencia y diálogo*, Methopress, Buenos Aires, 1964.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, PUVILL Libros S.A., Barcelona, 1996.
- CASULLO, Nicolás, comp., *El debate modernidad-postmodernidad*, Punto Sur, Buenos Aires, 1989.
- CENTRO NAZARET, *Crepúsculos y amaneceres: un nuevo modo de pensar para una nueva realidad*, Centro Nazaret, Buenos Aires, 1994.
- CHO, Paul Yonggi, *La cuarta dimensión*, Vida, Deerfield, Florida, 1981.
- CHOI, Kap Do, *La estrategia para la misión mundial* (editado en coreano), Kyung Book, Editorial Urim, Corea, 1992.
- CHOI, Man Ja, *Cielo nuevo, tierra nueva y mujer nueva* (editado en coreano), Editorial Biblia Diaria, Seúl, 1993.
- CHOMSKY, Noam y Dietrich HEINZ, *La sociedad global: educación, mercado y democracia*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997 (1ra. ed. 1996).
- CLARK, Dennis E., *The Third World and Mission*, World Books, Waco, Texas, 1971.
- CLEARY, Edwards L. y Hannah STEWART-GAMBINO, *Conflicts and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*, Lynne Reiner Publisher, Boulder, Colorado, 1992.
- CLIFFORD, James, *Dilemas de la cultura, antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1995 (original 1988).
- COLLI, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, Folios Ediciones, México, 1983.
- COMBLIN, José, *Teología de la práctica de la revolución*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1979.
- *Teología y liberación: antropología cristiana*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1985 (trad. Alfonso Ortiz García).

- *The Meaning of Mission, Jesus, Christians and Wayfaring Church*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1977 (traducción de John Drury).
- *Teología de la misión*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1974.
- CONNOR, Steven, *Cultura postmoderna: introducción a las teorías de la contemporaneidad*, Akal, Madrid, 1996.
- COOK, Guillermo, *The Expectation of the Poor: Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1985.
- *Profundidad en la evangelización: reflexiones sobre la evangelización a la luz de la Biblia y de la ciencia de la comunicación*, INDEF, San José, 1975.
- CORBI, Marciano, *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996.
- CORTÉS, Juan B. y Florence M. GATTI, *Proceso a las posesiones y exorcismos*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978.
- COSTA, Ruy O., ed., *One Faith, Many Cultures: Inculturation, Indigenization and Contextualization*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1988.
- COSTAS, Orlando, *Evangelización contextual: fundamentos teológicos y pastorales*, SEBILA, San José, 1986.
- *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1985.
- *Compromiso y misión*, Caribe, Miami, 1979.
- *La iglesia y su misión evangelizadora*, La Aurora, Buenos Aires, 1971.
- *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1989.
- *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, Rodopi N.V., Amsterdam, 1976.
- COX, Harvey, *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison-Wesley Publishing, Nueva York, 1995.
- *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*, Sal Terrae, Santander, 1985.
- CROWE, Terrence Robert, *Pentecostal Unity*, Loyola University Press, Illinois, Chicago, 1993.
- CULLER, Jonathan, *Sobre la deconstrucción*, Cátedra, Madrid, 1984.
- CULTRERA, Francesco, *Hacia una religiosidad de la experiencia*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1986.
- DANYANS, Eugenio, *Misterios bíblicos al descubierto*, CLIE, Barcelona, 1976.

- DAYTON, Edward R. y David A. FRASER, *Planning Strategies for World Evangelization*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1980.
- DAYTON, Donald W., *Raíces teológicas del pentecostalismo*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1991.
- DE BROUCKER, José, *Dom Helder Camara: The Violence of a Peacemaker*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1970.
- DEARTEAGA, William, *Apagando el Espíritu*, Libros Desafío, Bogotá, 1997.
- DEBRAY, Régis, *El arcaísmo posmoderno: lo religioso en la aldea global*, Manantial, Buenos Aires, 1996.
- DEIROS, Pablo y Carlos MRAIDA, *Latinoamérica en llamas: historia y creencia del movimiento religioso más impresionante de todo los tiempos*, Caribe, Buenos Aires, 1994.
- DEIROS, Pablo, *Historia del cristianismo en América Latina*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 1992.
- *Protestantismo en América Latina: ayer, hoy y mañana*, Caribe, Nashville, 1997.
- DERRIDA, Jacques y Gianni VATTIMO, eds., *La religión*, PPC, Madrid, 1996.
- DERRIDA, Jacques, *Sobre la deconstrucción: teoría y crítica después del estructuralismo*, Cátedra, Madrid, 1984.
- *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971.
- *Dos ensayos*, Anagrama, Barcelona, 1972.
- *La filosofía como institución*, Granica, Barcelona, 1984.
- *La lingüística de Rousseau*, Caldén, Buenos Aires, 1980.
- DETWEILER, Robert, *Derrida and Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Missoula, 1982.
- DEVAS, Francis, *Los desafíos de la New Age y la era de Aquarius*, Bonum, Buenos Aires, 1992.
- DEVENISA, Phillip E. y George L. GOODWIN, eds., *Witness and Existence: Essay in Honor of Schubert M. Ogden*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- DEWS, Peter, *Logic of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claim of Critical Theory*, Verso, Londres/Nueva York, 1987.
- DÍAZ, Samuel, *La nave pentecostal*, Vida, Deerfield, Florida, 1995.
- DOCKER, John, *Postmodernism and Popular Culture: a Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

- DOCKERY, David S., ed., *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*, Victor Books, Wheaton, 1995.
- DOMINIQUE, Nora, *La conquista del ciberespacio*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.
- DOSSEY, Larry, *Healing Words*, San Francisco, Harper Collins Publisher Inc., 1994. Traducción castellana: *Oraciones que curan*, Planeta, Buenos Aires, 1996.
- DUCHROW, Uirich, *Alternatives to Global Capitalism*, Kairos, Heidelberg, Germany, 1995.
- DUNKERLEY, Don, *Healing Evangelism*, Chosen Books, Grand Rapids, Michigan, 1995.
- DUNN, Hames G., *Baptism in the Holy Spirit*, SCM, Londres, 1970. Traducción castellana: *El bautismo del Espíritu Santo*, La Aurora, Buenos Aires, 1977.
- DUSSEL, Enrique, ed., *The Church in Latin America 1492-1992*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1992.
- *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation, 1492-1979*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1982.
- ELLIOT, Mark R., ed., *Christianity and Marxism Worldwide: An Annotated Bibliography*, Wheaton III, Wheaton College, Institute of the Study of Christianity and Marxism, 1988.
- ELLWOOD, Roberts S. y Harry B. PARTIN, *Religious and Spiritual Groups in America*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 2da. ed., 1988.
- EMMERICH, Gustavo Ernesto, *El dilema latinoamericano: hacia el siglo XXI*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1991.
- EQUIPO DE REFLEXIÓN DEL CENTRO DE NAZARET, *Crepúsculos y amaneceres: un nuevo modo de pensar para una nueva realidad*, Centro de Nazaret, Buenos Aires, 1994.
- EQUIPO, *Panorama de la teología latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- FITOUSSI, Jean-Paul y Pierre ROSANVALLON, *La Nueva Era de las desigualdades*, Manantial, Buenos Aires, 1997.
- FJORDBAK, Evoritt, *¿Demonios en los cristianos?*, Vida, Deerfield, Florida, 1986.
- FLORISTAN, Casiano, *La evangelización: tareas del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1978.

- FOLLARI, Roberto A., *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, REI, Buenos Aires, s/f.
- FORTE, Bruno, *Trinidad como historia: ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- FRANKL, Victor E., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1996, 18a. ed. (1ra. ed. 1946).
- *La presencia ignorada de Dios: psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona, 1986.
- FRIGERIO, Alejandro, comp., *El pentecostalismo en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994.
- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
- FULLER, Regionald Horace, *The Mission and Achivement of Jesus: An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology*, SCM Press, Londres, 1954.
- FUMERO, Mario E., *Demonología: realidades, verdades y peligros*, UNILIT, Miami, 1996.
- *La sanidad emocional: desde una perspectiva bíblica*, UNILIT, Miami, 1995.
- FURTADO, Celso, *O mito de desenvolvimento econômico*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- FUZEAU-BRAESCH, Suzel, *Introducción a la astrología: técnica, historia y ciencia*, Paidós, Buenos Aires, 1991.
- GALINDO, Florencio, *El fenómeno de las sectas fundamentalistas: la conquista evangélica de América Latina*, Verbo Divino, Estella, 1994.
- GARCÍA BEZÁN, Francisco, *Gnosis: la esencia del dualismo gnóstico*, Castañeda, Buenos Aires, 1978.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992.
- *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995.
- GARLATTI, Guillermo, et. al., *Evangelización y liberación*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1986.
- GATES, Bill, *Camino al futuro*, McGraw-Hill, Madrid, 1995.
- GATTINONI, Carlos T., *El don del Espíritu*, La Aurora, Buenos Aires, 1978.
- GELABERT, Martín, *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca, 1990.

- GELLNER, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, Nueva York, 1992.
- GERA, Lucio, *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 1974.
- GIDDENS, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Standford University Press, San José, 1990.
- GILLIS, Chester, *Pluralism: A New Paradigm for Theology*, Louvain Theological & Pastoral Monographs 12, Peters Press Louvain, 1993.
- GITTINS, Anthony J., *Bread for the Journey: The Mission of Transformation and the Transformation of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1992.
- GLUSBERG, Jorge, *Moderno, postmoderno*, Emecé, Buenos Aires, 1993.
- GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *La invasión del ocultismo*, Fondo de Cultura Económica, Barcelona, 1990.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1993 (1ra. ed. 1991).
- GOODPASTURE, H. McKennie, ed., *Cross and Sword: An Eyewitness History of Christianity in Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1989.
- GREEN, Michael, *La evangelización en la iglesia primitiva*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1997.
- GREENFIELD, Robert, *El supermercado espiritual*, Anagrama, Barcelona, 1979.
- GREET, Kenneth G., *When the Spirit Moves*, Epworth Press, Londres, 1975.
- GREEVE DAVANEY, Sheila, ed., *Theology at the End of Modernity*, Trinity Press International, Filadelfia, 1991.
- GRIGG, Viv, *Cry of the Urban Poor*, MARC, World Vision International, Monrovia, California, 1992.
- GUARDINI, Romano, *El fin de la modernidad: quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid, 1965.
- GUBERN, Roman, *Del bisonte a la realidad virtual: la escena y el laberinto*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- GUIGNEBERT, Charles, *El cristianismo medieval y moderno*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1957 (original 1927).

- GUILLIAND, Dean S., ed., *The World Among Us: Contextualization Theology for Today*, World Publishing, Dallas, 1989.
- GUTIÉRREZ, Benjamin F., ed., *En la fuerza del Espíritu: los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas*, AIPRAL-CELEP, Guatemala, 1995.
- HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989.
- *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, The MIT Press, Massachusetts, 1992.
- HAHN, Ferdinand D., *God so Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1983.
- HALLIN, Dan, *Imágenes de guerra en la televisión norteamericana: Vietnam y el Golfo Pérsico*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- HAMMOND, Frank, *Rompiendo las maldiciones*, Libros Desafío, Bogotá, 1995.
- HAMMOND, Frank e Ida Mae, *Guía práctica para liberación: cerdos en la sala*, Libros Desafío, Bogotá, 1995.
- HANEGRAFF, Hank, *Cristianismo en crisis*, UNILIT, Miami, 1993.
- HARPER, Michael, *Las tres hermanas*, CLIE, Barcelona, 1979.
- HESELGRAVE, David J., *Counselling Cross-Culturally: An Introduction to Theory and Practice for Christians*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1988.
- HINKELAMMERT, Franz J., *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995.
- *El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996.
- HINN, Benny, *La sangre*, Caribe, Nashville, 1994.
- *¡Levántate y se sanó!*, Carisma, Miami, 1993.
- *Buenos días, Espíritu Santo*, UNILIT, Miami, 1990.
- *La unción*, UNILIT, Miami, 1992.
- *Señor, necesito un milagro*, Betania, Miami, 1993.
- HOLLENWEGER, Walter, *El pentecostalismo*, La Aurora, Buenos Aires, 1976.
- HONG, Jung Soo, *Dios, el tejedor: mensaje cristiano para los coreanos postmodernos* (editado en coreano), Editorial Cho Myung, Seúl, 1991.
- HONG, Jung Soo, *Jesús postmoderno*, Editorial Cho Myung, Seúl, 1992 (editado en coreano).
- HONG, Jung Soo, ed., *Lecturas en la teología postmoderna*, Editorial Cho Myung, Seúl, 1993 (editado en coreano).

- HONG, Jung Soo, *Pluralismo religioso y cristología*, Editorial Cho Myung, Seúl, 1994 (editado en coreano).
- HOPENHAYN, Martín, *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- HOUTSMA, Roger, *La lucha espiritual*, Vida, Deerfield, Florida, 1988.
- HUTCHEON, Linda, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, Routledge, Nueva York, 1992.
- INGRAFFIA, Brian D., *Postmodern Theory and Biblical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, *Modernidad y ética cristiana*, PS editorial, Madrid, s/f.
- JAMESON, Frederic, *Postmodernism or The Culture: Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991.
- JANSEN, Frank Kaleb, ed., *Target Earth: The Necessity of Diversity in a Holistic Perspective on World Mission*, Global Mapping International and Kailua-Kona, Pasadena, California; University of Nations, Hawaii, 1989.
- JENSEN, Robert W., *The Triune Identity*, Fortress Press, Filadelfia, 1982.
- JOHNS, Cheryl Bridges, *Pentecostal Formation: A Pedagogy Among the Oppressed*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.
- JÜNGEL, Eberhard, *The Doctrine of the Trinity*, Scottish Academic Press, Edimburgo & Londres, 1976.
- KANE, J. Herbert, *The Christian World Mission Today and Tomorrow*, Baker Books House, Grand Rapids, 1981.
- KARLIC, Estanislao, et. al., *Mundo moderno y sentido de Dios*, Claretiana, Buenos Aires, 1989.
- KASDORF, Hans, *Christian Conversion in Context*, Herald Press, Scottdale, 1980.
- KAUFMAN, Gordon D., *God-Mystery-Diversity: Christian Theology in a Pluralistic World*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.
- *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Harvard University Press, Massachusetts, 1994.
- *The Theological Imagination: Constructing The Concept of God*, The Westminster Press, Filadelfia, 1981.
- *An Essay on Theological Method*, Scholar Press, Missoula, 1975, 1979.
- KEELEY, Robin, ed., *Christianity in Today's World*, W.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1985.

- KEHL, Medard, *Nueva Era frente al cristianismo*, Herder, Barcelona, 1990.
- KIM, Kyung Jae, *La espiritualidad cristiana y el pluralismo religioso*, Editorial Da San, Seúl, 1994 (editado en coreano).
- KINNAMAN, Gary D., *Y estas señales seguirán: una mirada a los puntos más controvertidos de la enseñanza carismática*, CLIE, Barcelona, 1991.
- KIRK, J. Andrew, *The Mission of Theology and Theology as Mission*, Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania, 1997.
- KNITTER, Paul F., *No Other Names? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1988.
- KRAAKEVIK, James y Welliver DOTSEY, eds., *Partners in the Gospel: The Strategy Role of Partnership in World Evangelization*, Wheaton III, Billy Graham Center, Wheaton College, 1992.
- KUHN, Tomás S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- KÜNG, Hans, *Teología para la postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- *Theology for the Third Millennium*, Doubleday, Nueva York, 1990.
- KUSCH, Rodolfo, *América profunda*, Bonum, Buenos Aires, 1975 (2da. ed.).
- KUSCH, Rodolfo, ed., *Sabiduría popular, símbolo y filosofía: diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984.
- KWON, Jin Kwan, *Espíritu Santo y Minjung*, Editorial Instituto de Investigación Teológica, Seúl, 1993 (editado en coreano).
- LAND, Steven J., *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
- LARRAÍN IBÁÑEZ, Jorge, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.
- LASH, Scott, *Sociología del postmodernismo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- LAURENTIN, René, *Pentecostales católicos: riesgos y futuro*, Propagación Popular Católica, Madrid, 1975.
- LEE, Kye Joon, *Missio Dei y la iglesia coreana*, Editorial Chun Mang, Seúl, 1986 (editado en coreano).
- LEE, Sung Hee, *La sociedad futura y la iglesia futura: mega-tendencia de la iglesia coreana en el siglo 21*, Editorial Seo Hoi, Seúl, 1996 (editado en coreano).

- LEE, Sung Hee, *Las predicciones críticas para el pastorado del futuro*, Editorial Kyu Jang, Seúl, 1998 (editado en coreano).
- LEGIDO, Marcelino, Eloy ARRANZ y Ramón MARTÍN, *Evangelio a los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- LEWIS, Jonathan, *Misión mundial: un análisis del movimiento cristiano mundial*, CBF Mission Services, Portland, 1986.
- LIECHTY, Daniel, *Theology in Postliberal Perspective*, SCM Press, Londres, 1990.
- LINDBECK, George A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, The Westminster Press, Filadelfia, 1984.
- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1996 (1983).
- *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1996 (1992).
- LITTAUER, Fred y Florence, *Freeing Your Mind from Memories that Bind*, traducido por Héctor Aguilar, *Liberando la mente de los recuerdos que atan*, Unilit, Miami, 1994 (1988).
- LÓPEZ GIL, Marta, *Filosofía, modernidad y postmodernidad*, Biblos, Buenos Aires, 1994.
- LOSKEY, Nicholas, et. al., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC, Ginebra, 1990.
- LYON, David, *Postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- LYOTARD, Jean-François, *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998.
- *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, REI, Buenos Aires, 1987.
- *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- MacARTHUR, John F., *Charismatic Chaos*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992. Traducción castellana: *Los Carismáticos*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas, 1994.
- *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1978.
- MacGAVRAN, Donald A., *Effective Evangelism: A Theological Mandate*, Presbyterian and Reformed Publishing Co., Philipsburg, Nueva Jersey, 1988.
- *Understanding Church Growth*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1970.
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1994.
- MALDONADOS, Tomás, *Lo real y lo virtual*, Gedisa, Barcelona, 1994.

- MALIANDI, Ricardo, *Dejar la postmodernidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993.
- MARDONES, José María, *Postmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1996.
- *Postmodernidad y neoconservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1991.
- *Teología e ideología*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1979.
- *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, PPC, Madrid, 1995.
- MARSHALL, Tom, *Healing from the Inside Out*, Sovereign World Limited, Chichester, 1988. Traducción castellana: *Sanidad de adentro hacia afuera*, Carisma, Miami, 1995.
- MARZULLO, Frank y Tom SNYDER, *Manual de liberación*, Carisma, Bogotá, s/f.
- *Llaves para ministrar liberación*, Libros Desafío, Bogotá, 1995.
- *Victoria sobre los espíritus malignos*, Carisma, Miami, 1996.
- MASSUH, Víctor, *Nietzsche y el fin de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- *Nihilismo y experiencia extrema*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975.
- *Sentido de fin de la historia*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963.
- MCFAGUE, Sallie, *Modelos de Dios: teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994.
- MCINTOSH, Estuardo, *Introducción a la misiología latinoamericana*, PUCEMAA, Lima, 1990.
- MCKENNA, David L., *The Coming Great Awakening: New Hope for the Nineties*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1990.
- *Mega Truth: The Church in the Age of Information*, Here's Life Publisher, Pasadena, 1987.
- MCKNIGHT, Edgar V., *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Abingdon Press, Nashville, 1988.
- MCROBBIE, Angela, *Postmodernism and Popular Culture*, Routledge, Nueva York, 1994.
- MÍGUEZ BONINO, José, *Espacio para ser hombre*, La Aurora, Buenos Aires, 1990 (1975, bajo el sello editorial Tierra Nueva).
- *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.

- MIRALLES, Josep, et. al., *De cara al tercer milenio: lecciones y desafíos*, Sal Terrae, Santander, 1994.
- MIRANDA, Juan Carlos, *Manual de iglecrecimiento*, Vida, Deerfield, Florida, 1985.
- MOLTMANN, Jürgen, *Trinidad y Reino de Dios: la doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- *Experiencia de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- MORIARTY, Michael G., *The New Charismatics*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992.
- MULLER, Karl, *Teología de la misión*, Verbo Divino, Buenos Aires, 1988.
- MURPHY, Edward, *Manual de guerra espiritual*, Caribe, Nashville, 1994.
- NAISBITT, John y Patrica ABURDENE, *Megatendencias 2000: diez nuevos rumbos para los años 90*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1993.
- NICHOL, John Thomas, *Pentecostalism*, Harper & Row Publishers, Nueva York-Evanston-Londres, 1966.
- NEILL, Stephen, *Call to Mission*, Fortress Press, Filadelfia, 1970.
- NEILL, Stephen, Geral H. ANDERSON y John GOODWIN, eds., *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, Abingdon Press, Nashville, 1971.
- NESS, Alex W., *Transferencia espiritual*, Peniel, Buenos Aires, 1994.
- NIEHBURH, Richard H., *Cristo y cultura*, Paz e Terra, Río de Janeiro, 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad del poder*, EDAF, Madrid, 1981.
- *Más allá del bien y mal*, EDAF, Madrid, 1985.
- *Así hablaba Zaratustra*, Editorial Filosófica, México, 1956.
- *El Anticristo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1993.
- *Fragments póstumos*, Norma, Buenos Aires, 1992.
- NORRIS, Christopher, *The Truth About Postmodernism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1993.
- NUÑEZ C., Emilio y William D. TAYLOR, *Crisis in Latin America: An Evangelical Perspective*, Moody Press, Chicago, 1989.
- OBIOLS, Guillermo A. y Silvia DI SEGNI DE OBIOLS, *Adolescencia, postmodernidad y escuela secundaria*, Kapeluz, Buenos Aires, 1994.
- PADILLA, C. René, *El evangelio hoy*, Certeza, Buenos Aires, 1975.
- *Misión integral*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986.
- PANIKKAR, Raimundo, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1973.

- PARKER, Cristian, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- PAUPERT, Jean-Marie, *Ancianos de cristiandad y cristiandad del año 2000*, Península, Barcelona, 1968.
- PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de la Cultura Económica, México, 1959.
- PÉREZ AGUIRRE, Luis, *La Iglesia increíble: materias pendientes para su tercer milenio*, Lumen, Buenos Aires, 1993.
- PEREZ MORALES, Pablo, *Misión y liberación: la liberación como móvil en América Latina*, El farol, México, 1976.
- PETERSEN, Douglas, *Not by Might, Nor by Power: A Pentecostal Theology of Social Concern in Latin America*, Regnum, Oxford, 1996.
- PICÓ, José, comp., *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988.
- PIKAZA, Javier, *Teología de los Evangelios de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- PIRONIO, Eduardo F., *Evangelización y liberación*, Patria Grande, Buenos Aires, 1976.
- POUSSON, John Samuel, *Spreading the Flame: Charismatic Churches and Missions Today*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992.
- POWER, John, *Mission Theology Today*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1970.
- PYTCHES, David, *Ven, Espíritu Santo*, Certeza-ABUA, Buenos Aires, 1993.
- RAHNER, Karl, *Mission and Grace: Essays in Pastoral Theology*, Sheed and Ward, Londres, 1963.
- RANAGHAN, Kevin & Dorothy, *Pentecostales católicos*, LOGOS International, Nueva Jersey, 1969.
- RATZINGER, Joseph, *Iglesia y modernidad*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1992.
- REDDIN, Opal L., *Enfrentamiento de poderes, ¿puede un cristiano ser poseído por los demonios?*, Vida, Deerfield, Florida, 1994.
- REILLY, Michael Collins, *Spirituality for Mission: Historical, Theological and Cultural Factors for a Present Day*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1978.
- RHEINGOLD, Howard, *Realidad virtual*, Gedisa, Barcelona, 1994 (1991).
- ROA, Armando, *Modernidad y postmodernidad: coincidencia y diferencias fundamentales*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.

- RODRIGUEZ HIDALGO, Alfonso, *Teología del movimiento carismático contemporáneo*, Caribe, Miami, 1988.
- ROIG, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- ROJAS, Enrique, *El hombre light: una vida sin valores*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1992.
- ROLIM CARTAXO, Francisco, *O Que É Pentecostalismo*, Editora Brasilense, San Pablo, 1987.
- ROMERO, Gilbert, *Hispanic Devotional Piety*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1992.
- ROMERO, José Luis, *Breve historia de la Argentina*, Brama Huemul, Buenos Aires, 1993.
- ROMMEN, Edwards, et. al., *Poder y misión: debate sobre la guerra espiritual en América Latina*, Publicaciones INDEF, San José, 1997.
- RORTY, Richard, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- ROVIRA I BELLOSO, Josep María, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan L., *Crisis y apología de la fe: evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander, 1995.
- RUNYON, Theodore., ed., *El Espíritu habla a las iglesias*, La Aurora, Buenos Aires, 1978.
- RUTHVEN, Jon, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.
- SALINAS, Daniel y Samuel ESCOBAR, *Postmodernidad: nuevos desafíos a la fe cristiana*, Lámpara, La Paz, 1997.
- SANDERLIN, George, ed., *Witness: Writing of Bartolome de Las Casas*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1992.
- SANDERS, Oswaldo, *Satanás no es mito: conoce a tu enemigo, el segundo ser más poderoso del universo*, Portavoz, Grand Rapids, 1996.
- SARLO, Beatriz, *Instantáneas: medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo*, Ariel, Buenos Aires, 1996.
- *Escenas de la vida postmoderna: intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Ariel, Buenos Aires, 1994.
- SARACCO, José Norberto, *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*, Tesis doctoral presentada a la Universidad de Birmingham en setiembre de 1989.

- SASSHAM, Roger C., *Mission Theology, 1948-1975: Ecumenical Evangelical and Roman Catholic*, William Carey Library, Pasadena, 1980.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Encuentro de El Escorial, Sígueme, Salamanca, 1973 (1972).
- «Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada», pp. 83-115, en Equipo SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- SCHERER, James A. y Stephen B. BEVANS, eds., *New Directions in Mission & Evangelization: Basic Statements, 1974-1991*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1992.
- SCHERER, James A., *Gospel, Church and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1987.
- SCHREITER, Roberts J., *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1992.
- SEGUNDO, Juan Luis, *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires, 1973.
- SEMINARIO LATINOAMERICANO DE EVANGELIZACION, *La evangelización y el reino de Dios: expresiones en el seminario latinoamericano de evangelización*, 25 de enero al 5 de febrero de 1986, Chacabuco, Perú.
- SENIOR, Donald y Carroll STUHLMEYER, *The Biblical Foundations for Mission*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1983. Traducción castellana: *Biblia y misión*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1985.
- SEPÚLVEDA, Juan, comp., *Antología sobre el pentecostalismo*, Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 1989.
- SHERMAN, Dean y Bill PAYNE, *Guerra espiritual*, Caribe, Nashville, 1991.
- SIDER, Ronald J., ed., *Evangelical and Development: Toward a Theology of Social Change*, Westminster Press, Filadelfia, 1982.
- SILLETTA, Alfredo, *Multinacionales de la fe: religión, sectas e iglesias electrónicas*, Editorial Contrapunto, Buenos Aires, s/f.
- SILVA, Kittim, *La experiencia pentecostal: el despertar que sacudió a la iglesia*, Carisma, Miami, 1996.
- SMAIL, Tom, Andrew WALKER y Nigel WRIGHT, *Charismatic Renewal, Gospel and Culture*, Londres, 1995.

- SMITH, Eugene L., *God's mission and Ours*, Abingdon Press, Nashville, 1961.
- SPRETNAK, Charlene, *Estados de gracia: cómo recuperar el sentido para una postmodernidad ecológica*, Planeta, Buenos Aires, 1992.
- SPYKMAN, Gordon (coord.), Guillermo COOK y Sidney ROOY, et. al., *Let My People Live: Faith and Struggle in Central America*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1988. Traducción castellana: *La crisis centroamericana: un enfoque cristiano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1991.
- STACKHOUSE, Max L., et. al., *Apología: Contextualization and Mission in Theological Education*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1986.
- STOLL, David, *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Los Angeles, 1990.
- STOTT, John, *Diálogo sobre la misión*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1980.
- *La misión cristiana hoy*, Certeza, Buenos Aires, 1977.
- *Las controversias de Jesús*, Certeza, Buenos Aires, 1975.
- *The Cross of Christ*, Inter-Varsity, Leicester, 1986. Traducción castellana: *La cruz de Cristo*, Certeza, Bogotá, 1996.
- SUBCOMISIÓN LITERATURA CRISTIANA, *La renovación carismática: una interpretación reformada del movimiento neopentecostal*, Un estudio del Sínodo de la Iglesia Cristiana Reformada, Grand Rapids, Michigan, 1977.
- SUDBRACK, Josef, *La nueva religiosidad: un desafío para los cristianos*, Paulinas, Madrid, 1990.
- SUNG, Jung Mo, *Economía, tema ausente en la teología de la liberación*, DEI, San José, 1994.
- *Neoliberalismo y pobreza*, DEI, San José, 1993.
- *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*, DEI, San José, 1991.
- SWEARER, Donald K., *Dialogue: The key to Understanding Other Religion*, Westminster Press, Filadelfia, 1977.
- SYNAN, Vinson, *The Spirit Said «Grow»: The Astounding Worldwide Expansion of Pentecostal and Charismatic Churches*, MARC, World Vision International, Monrovia, California, 1992.
- *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1971.

- TAYLOR, S. J. y R. BOGDAN, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*, Paidós, Buenos Aires, 1987.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Massachusetts, 1989.
- TAYLOR, Mark C., *ERRING: A Postmodern A Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- THISELTON, Anthony C., *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1995.
- THOMAS, Norman E., ed., *Classic Texts in Mission and world Chritianity*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1995.
- TILLAPPAUGH, Frank R., *Desatando la iglesia: De la fortaleza al ministerio*, UNILIT, Miami, 1991.
- TIPPETT, Alan R., *Introduction to Missiology*, William Carey Library, Pasadena, California, 1987.
- TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, México, 1987 (1982).
- TOFFLER, Alvin, *El cambio del poder*, Plaza & Janes, Barcelona, 1991.
- TOFFLER, Alvin y Heidi, *La creación de una nueva civilización: la política de la tercera ola*, Plaza & Janes, Barcelona, 1995.
- TORRE, Héctor, *Derribemos fortalezas: manual de guerra espiritual*, Caribe, Nashville, 1993.
- TORRES, Héctor, *Desenmascaremos las tinieblas de este siglo*, Editorial Caribe, Nashville, 1996.
- TOURAINÉ, Alain, *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.
- TOYNBEE, Arnold, *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, Nueva York, 1956.
- TRACY, David, *Plurality and Ambiguity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, The Seabury Press, Minneapolis, 1975.
- *On Naming the Present: God, Hermeneutics and Church*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1994.
- TUTU, Desmond, *Crying in the Wilderness: The Struggle for Justice in South Africa*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1982.

- VASILACHIS DE GIALDINO, Irene, *Métodos cualitativos I: los problemas teóricos epistemológicos*, Centro de Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.
- VATTIMO, Gianni, *Creer que se cree*, Paidós, Buenos Aires, 1996.
- *Ética de la interpretación*, Paidós, Buenos Aires, 1992.
- *Más allá del sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 1992.
- *The End of Modernity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985. Traducción castellana: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1990 (1986).
- (et. al.), *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- VAUGHAN, John N., *Megachurches and America's Cities: How Churches Grow*, Baker Books, Pasadena, California, 1987.
- VEITH, Gene Edward Jr., *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*, Crossway Books, Wheaton, 1994.
- VELASCO, Juan Martín, *Increencia y evangelización: del diálogo al testimonio*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- *Ser cristiano en una cultura postmoderna*, PPC, Madrid, 1996.
- VEYRAT-MASSON, Isabel y Daniel DAYAN, *Espacios públicos en imágenes*, Gedisa, Barcelona, 1997 (1994).
- VINAY, Samuel y Chris SUGDEN, eds., *Sharing Jesus in the Two Thirds World*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1984.
- VOLF, Miroslav, Carmen KRIEG y Thomas KUCHARZ, eds., *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1996.
- WAGNER, Peter, *Teología de América Latina: ¿Izquierdista o evangélica? La lucha por la fe en una iglesia creciente*, Vida, Miami, 1969.
- *Church/Mission Tensions Today*, Moody, Chicago, 1972.
- *Avance del Pentecostalismo en Latinoamérica*, Vida, Miami, 1973.
- *The Third Wave of the Holy Spirit*, Servant Publication, Ann Arbor, Michigan, 1988.
- *Oración de guerra: ¿cómo buscar el poder y la protección de Dios en la batalla para construir su reino?*, Caribe, Nashville, 1993.
- (ed.), *Espíritus territoriales*, Carisma, Miami, 1995.
- (ed.), *La destrucción de fortalezas en su ciudad*, Caribe, Nashville, 1995.
- *Confrontemos las potestades*, Caribe, Nashville, 1997.
- WARNER, Timothy, *Guerra espiritual: victoria sobre los poderes de las tinieblas*, UNILIT, Miami, 1996.

- WATSON, Sophie y Katherine GIBSON, eds., *Postmodern Cities and Spaces*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1995.
- WELCH, Claude, *The Trinity in Contemporary Theology*, SCM Press, Londres, 1953.
- WHITE, John, *Aunque resuciten los muertos*, Certeza ABUA, Buenos Aires, 1993.
- *Cuando el Espíritu llega con poder*, Certeza, Buenos Aires, 1995.
- *La autoridad de Cristo*, Certeza ABUA, Buenos Aires, 1994.
- *La batalla espiritual*, Certeza ABUA, Buenos Aires, 1994.
- WINK, Walter, *Naming the Powers*, Fortress Press, Filadelfia, 1984.
- *Unmasking the Powers*, Fortress Press, Filadelfia, 1986.
- *Engaging the Powers*, Fortress Press, Minneapolis, 1992.
- WINTER, Ralph y Steven C. HAWTHORNE, eds., *Perspective on the World Christian Movement*, William Carey Library, Pasadena, California, 1981.
- WUTHNOW, Robert, *Christianity in the 21st. Century: Reflections on the Challenges ahead*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- YOUR KINGDOM COME !- *An Invitation To Christians*, CWME-WCC.

2. Artículos

- ALEMEZIAN, Narag, «Mission 2000 —Perspective and Challenges», *International Review of Mission*, vol. LXXXVI, No. 343 (1997).
- BANG, Dong Sup, «La propuesta misiológica para la postmodernidad», *Pastoral*, No. 250 (junio, 1997).
- BARRET, David B, «The Twentieth-Century Pentecostal/Charismatic Renewal in the Holy Spirit, with Its Goal of World Evangelization», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 12, No. 3 (1988).
- «Annual Statistical Table on Global Mission: 1998», *International Bulletin of Missionary Research*, No. 1 (1998).
- BAUM, Gregory, «Theories of Post-Modernity», *The Ecumenist*, (Spring, 1991).
- BEDFORD, Nancy, «Balance de la postmodernidad: sus aspectos negativos y positivos desde una óptica teológica cristiana», ponencia presentada en el Retiro de Pastores y Líderes realizado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana y la Fundación Kairós, el 3 y 4 de abril de 1998 en el Centro Kairós, Pacheco, Buenos Aires.

- BERG, Clayton L. y Paul E. PRITIEZ, «Latin America's Fifth Wave of Protestant Churches», *International Bulletin of Missionary Research*, No. 4 (1996).
- BJORK, David, «A Model for Analysis of Incarnational Ministry in Post-Christendom Lands», *Missiology: An International Review*, vol. XXV, No. 3 (1997).
- BRAATEN, Carl E., «The Triune God: The Source and Model of Christian Unity and Mission», *Missiology: An International Review*, vol. XVIII, No. 4 (octubre, 1990).
- BRIA, Ion, «Postmodernism: An Emerging Mission Issue», *International Review of Mission*, vol. LXXXVI, No. 343 (1997).
- BYLER, Dennis, «A Vision for Missions in the 21st. Century», *Mission Focus: Annual Review*, vol. 4 (1996).
- CASTILLO, Rafael Enrique, «Los movimientos carismáticos. Sectas y movimientos en América Latina», Unión Bautista Latinoamericana, Departamento de Educación Teológica, Buenos Aires, 1992.
- CASTRO, Luis Augusto, «Tendencias actuales que desafían la misión», *Misiones Extranjeras*, No. 159 (1997).
- CATTAZO, Sergio, «De las triadas divinas a la Trinidad cristiana», *Selecciones de Teología*, vol. 27, No. 107 (1988).
- CHARRY, Ellen T., «Spiritual Formation by the Doctrine of the Trinity», *Theology Today*, vol. 54, No. 3 (1997).
- CHAE, Soo Il, «La estrategia misionera en la era de la globalización y regionalización», *Pensamiento Cristiano* (revista coreana), No. 437 (mayo, 1995).
- CORMENZANA, Francisco Javier Vitoria, «Cultura democrática de la solidaridad y fe trinitaria», *Iglesia viva*, No. 167 (1993).
- DAYTON, Donald W., «Algunas reflexiones sobre el pentecostalismo latinoamericano y sus implicaciones ecuménicas», en *Cuadernos de teología*, vol. XI, No. 2 (1991).
- DE HAINAUT, Reynold K., «The Confessional Approach to Cultural Relativism», *International Review of Mission*, vol. XXVI (julio-agosto, 1976).
- DEIROS, Pablo, «¿Hay un avivamiento espiritual en la Argentina?», ensayo presentado en el Retiro de Pastores y Líderes realizado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana y la Fundación Kairós, el 4 y 5 de Abril de 1997, en el Centro Kairós, Pacheco, Buenos Aires.

- Este trabajo fue publicado en *Boletín Teológico*, Año 29, No. 68 (octubre-diciembre, 1997):19-39.
- DEL PILAR CAMPOS, Alfonso, «El desafío del fin del milenio», trabajo presentado en el Seminario realizado por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro (1997).
- DIANICH, Severino, «Iglesia y Trinidad», *Iglesia Viva*, No. 167 (1993).
- DRANE, John W., «Christians, New Age, and Changing Cultural Paradigms», *Mission Focus: Annual Review*, vol. 4 (1996).
- ECKHOLT, Margit, «América Latina—un continente “premoderno” en traje “posmoderno”: la difícil búsqueda de una “modernidad latinoamericana”» (1997, trabajo inédito).
- ESCUDE, Jordi M., «Una ética para la era tecnológica», *Selecciones de Teología*, vol. 32., No. 128 (1993).
- GARCÍA ROCA, Joaquín, «Contextos socio-culturales de fin de siglo», *Iglesia Viva*, No. 192 (1997).
- GEFFRÉ, Claude, «Mission Issues in the Contemporary Context of Multifaith Situations», *International Review of Mission*, vol. LXXXVI, No. 343 (1997).
- «La Teología europea en el ocaso del eurocentrismo», *Selecciones de Teología*, vol. 32, No. 128 (1993).
- GOFFI, Tullo, «Fundamentación trinitaria de la vida moral y espiritual», *Selecciones de Teología*, vol. 27, No. 107 (1988).
- GÓMEZ, Guillermo, «Renovación litúrgica: celebrar la vida», *Teología en comunidad*, revista de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 14 de agosto de 1997.
- GONZÁLEZ DORADO, Antonio, «La Iglesia ante el fenómeno social de las sectas», *Selecciones de Teología*, vol. 32, No. 126 (1993).
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, «Educar en un mundo postmoderno», *Selecciones de Teología*, vol. 32, No. 128 (1993).
- GRANTZ, Leon C., «Perspectives on Churches in Mission», *Occational Bulletin of Missionary Research*, vol. XXII, No. 12 (noviembre, 1971).
- GRASHAM, John, «The Social Model of the Trinity and Its Critics», *Scottish Journal of Theology*, vol. 46, No. 3 (1993).
- GREENLEE, David, «Territorial Spirits Reconsidered», *Missiology: An International Review*, vol. XXII, No. 4 (1994).
- GROH, Jorge, «Espiritualidad y ética en tiempos postmodernos», ponencia presentada en el Retiro de Pastores y Líderes realizado por

- la Fraternidad Teológica Latinoamericana y la Fundación Kairós, el 3 y 4 de abril de 1998, en el Centro Kairós, Pacheco, Buenos Aires.
- GUERRA, Santiago, «Meditación y el dinamismo trinitario», *Selecciones de Teología*, vol. 27, No. 107 (1988).
- GUERRERO, Alberto, «La Unción del Espíritu Santo», Ponencia presentada en el Encuentro Nacional de Diálogo y Reflexión organizada por la Convención Evangélica Bautista Argentina, el 4 y 5 de julio de 1997.
- GÜNTHER, Wolfgang, «Postmodernism», *International Review of Mission*, vol. LXXXVI, No. 343 (1997).
- HABERMAS, Jürgen, «Modernidad versus postmodernidad», en José Picó, comp., *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 87-102.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, «Secularización y modernidad religiosa», *Selecciones de Teología*, vol. 26, No. 103 (1987).
- «Transmission et formation des identités socio-religieuses en modernité: Essai d'analyse des trajectoires d'identification», *Seminario de Postgrado*, Universidad de Buenos Aires, del 19 al 26 de mayo de 1997.
- «Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes», *Seminario de Postgrado*, Universidad de Buenos Aires, 19 al 26 de mayo de 1997.
- «Secularidad y modernidad religiosa», *Selecciones de Teología*, vol. 26, No. 103 (1987).
- HIEBERT, Frances F., «Beyond a Post-Modern Critique of Modern Mission: The Nineteenth Century Revisted», *Missiology: An International Review*, vol. XXV, No. 3 (1997).
- HÖHN, Hans-Joachim, «Contingencia y osadía: La religión en la sociedad del riesgo», *Selecciones de Teología*, vol. 32, No. 128 (1993).
- HOLLENWEGER, Walter J., «Charismatic Renewal in the Third World: Implication for Mission», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 4, No. 2 (1980).
- IRÁZABAL, Diego, «Re-Foundation of Mission: A Latin American Study», *Missiology: An International Review*, vol. XXV, No. 1 (1997).
- JOHNSON, Elizabeth A., «Trinity: To the Symbol Sing Again», *Theology Today*, vol. 54, No. 3 (1997).
- JOURNAL OF PENTECOSTAL THEOLOGY, Issue 9, 1996, Issue 10, 1997.

- JUEL, Donald H., «The Trinity and the New Testament», *Theology Today*, vol. 54, No. 3 (1997).
- KANG, Moon Kyu, «Movimiento ecuménico en la globalización y regionalización», *Pensamiento Cristiano* (revista coreana), No. 437 (mayo, 1995).
- KIM, Jong Hwan, «La alternativa educativa para la generación próxima», *Pensamiento Cristiano* (revista coreana), No. 448 (octubre de 1998).
- KIM, Jae Hee, «Nuevo paradigma científico y la fe cristiana», *Pensamiento Cristiano* (revista coreana), No. 457 (enero, 1997).
- KIM, Yong Ho, «El cambio del paradigma cultural y la nueva posibilidad religiosa», *Pensamiento Cristiano* (revista coreana), No. 412 (abril, 1994).
- KRAFT, Charles H., «An Anthropological Apologetic for the Homogeneous Unit Principle In Missiology», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 2, No. 4 (octubre, 1978).
- KWAK, Yong Hwa, «La propuesta misiológica de la iglesia coreana ante los desafíos de Nueva Era en la cultura popular», *Pensamiento Cristiano* (revista coreana), No. 467 (enero, 1997).
- LARRAÍN, Jorge, «Modernidad, postmodernidad e identidad en América Latina», *Teología y Vida*, vol. XXXVIII (1997).
- LEBEAU, Paul, «¿Hacia una teología postmoderna?», *Selecciones de Teología*, vol. 32, No. 128 (1993).
- LEE, Sung Hee, «La estructura administrativa de la iglesia para la era de la globalización y regionalización», *Pensamiento Cristiano* (revista coreana), No. 437 (mayo, 1995).
- LEÓN, Jorge A., «¿Hay un avivamiento espiritual en Argentina?», Ponencia presentada en el Retiro de pastores y líderes realizado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana y la Fundación Kairós, el 4 y 5 de abril de 1997, en el Centro Kairós, Pacheco, Buenos Aires. La ponencia fue publicada en *Boletín Teológico*, Año 29, No. 68 (octubre-diciembre, 1997):49-64.
- MACKEY, James P., «The Preacher, the Theologian, and the Trinity», *Theology Today*, vol. 54, No. 3 (1997).
- MAECHA, Guidoberto, «Ser iglesia en América Latina hoy», *Colaboración solidaria en la misión de Dios en América Latina*. Los documentos y el informe de la «Consulta sobre las Mujeres y los Hombres de Tradición Reformada de América Latina», realizada en

- Caracas, Venezuela, del 20 al 27 de noviembre de 1996, editado por la Alianza Reformada Mundial, Ginebra.
- MARDONES, José María, «El reto religioso de la postmodernidad», *Iglesia Viva*, No. 146 (1990).
- MAROSTICA, Matt, «La iglesia evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social», *Sociedad y Religión*, No. 12 (1994).
- MARTÍNEZ GORDO, Jesús, «La armonía de la Trinidad en un tiempo desarmónico», *Iglesia Viva*, No. 167 (1973).
- MCCLUNG, Grant, «Theology and Strategy of Pentecostal Missions», *International Bulletin of Missionary Research*, No. 1 (1988).
- «Explosión, Motivation, and Consolidation: The Historical Anatomy of the Pentecostal Missionary Movement», *Missiology: An International Review*, vol. XVII, No. 1 (1989).
- MCFARLAND, Ian A., «The Ecstatic God: The Holy Spirit and the Constitution of the Trinity», *Theology Today*, vol. 54, No. 3 (1997).
- MÍGUEZ, Daniel, «La conversión religiosa como estrategia de supervivencia: Los pentecostales y el descenso social durante la "década perdida"», trabajo presentado en el Seminario realizado por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro (1997).
- MOFFATT, Edgardo A., «¿Qué es la postmodernidad? Perspectiva filosófica», ponencia presentada en el Retiro de Pastores y Líderes realizado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana y la Fundación Kairós, el 3 y 4 de abril de 1998, en el Centro Kairós, Pacheco, Buenos Aires.
- MOONEY, Christopher F., «Teología y Ciencia: un nuevo cometido para el diálogo», *Selecciones de Teología*, vol. 32., No. 128 (1993).
- MURPHY, Nancy y James William MCCLENDON, «Distingshing Modern and Postmodern Theologies», *Modern Theology* (abril, 1989).
- MURRAY, Stuart, «How We to Carry out the Evangelization Commandment in Our Present Society», *Mission Facus: Annual Review*, vol. 4 (1996).
- NEIL, Stephen, «Mission in the 1980's», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 3. No. 1 (1979).
- NOEMÍ, C. Juan, «Modernidad y esperanza», *Teología y vida*, vol. XXXVIII (1997).
- O'DONNELL, John, «La trinidad como comunidad divina», *Selecciones de Teología*, vol. 28, No. 3 (1989).

- OLSON, Roger E., «Wolfhart Pannenberg's Doctrine of the Trinity», *Scottish Journal of Theology*, vol. 43 (1990).
- PADILLA, René, «The Fullness of Mission», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 3, No. 1 (January, 1979).
- «La experiencia del Espíritu Santo en tiempos posmodernos», ponencia presentada en el Retiro de Pastores de la Fundación Kairós, el 3 y 4 de abril de 1998.
- PANIKKAR, Raimond, «La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio», *Selecciones de Teología*, vol. 32, No. 125 (1993).
- PIKAZA, Xabier, «Matriz y contexto religioso-cultural de la confesión trinitaria», *Iglesia Viva*, No. 167 (1993).
- PRIEN, Hans Jürgen, «Protestantismo, liberalismo y masonería en América Latina», ponencia presentada en la Cátedra Carnahan 1986 en ISEDET, Buenos Aires.
- QUEIROZ, Antonio Celso, «La iglesia en América Latina hacia el futuro», en José Comblin, José I. González Faus y Jon Sobrino, eds., *Cambio Social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 319-326.
- RAHEB, Mitri, «Mission in the Context of Fragmentation», *International Review of Mission*, vol. LXXXVI, No. 343 (1997).
- RASCHIETTI, Esteban, «La situación actual de la animación misionera en América Latina y el Caribe y sus desafíos frente al tercer milenio», *Misiones Extranjeras*, No. 159 (1997).
- ROBECK, Cecil M., «Mission and the Issue of Proselytism», *International Bulletin of Missionary Research*, No. 1 (1996).
- ROVIRA BELLOSO, Josep María, «Significación y alcance actual de la confesión trinitaria», *Iglesia Viva*, No. 167 (1993).
- RUH, Ulrich, «Teología en evolución», *Selecciones de Teología*, vol. 28, No. 111 (1989).
- SCHERER, James A., «Salvation Today: Some Reflection on the Theme for the Next CWME Assembly», *Occational Bulletin of Missionary Research*, vol. XXII, No. 8 (agosto 1971):1-5.
- SCHOOENENBERG, Pret, «La Doctrina de la Trinidad: ¿Dogma vacío o teologúmenos llenos de sentido?», *Selecciones de Teología*, vol. 32, No. 127 (1993).
- SEO, Kwang Sun, «Postmodernismo y el movimiento teológico», *Pensamiento Cristiano* (revista coreana), No. 412 (abril, 1994).

- SEPÚLVEDA, Juan, «El culto pentecostal chileno», *Teología en comunidad*, revista de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 14 de agosto de 1997.
- SHENK, Wilbert R., «Mission, Renewal, and the Future of the Church», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 21, No. 4 (1997).
- «The Twenty-first Century of Mission», *Mission Focus: Annual Review*, vol. 4 (1996).
- SINE, Tom, «Shifting Christian Mission into the Future Tense», *Missiology: An International Review*, vol. XV, No. 1 (1987).
- SKRESLET, Stanley H., «Networking, Civil Society, and the NGO: A New Model for a Ecumenical Mission», *Missiology: An International Review*, vol. XXV, No. 3 (1997).
- SPENCE, Alan, «John Owen and Trinitarian Agency», *Scottish Journal of Theology*, vol. 43 (1990).
- SPINDLER, Marc R., «Conversion Revisited: Present Understanding of a Classic Missionary Motive», *Missiology: An International Review*, vol. XXV, No. 3 (1997).
- SUBIRATS, Eduardo, «Transformaciones de la cultura moderna», *Leviatán*, No. 20 (1985).
- TERRIN, Aldo Natale, «Despertar religioso: nuevas formas de religiosidad», *Selecciones de Teología*, vol. 32, No. 126 (1993).
- THOMPSON, John, «Modern Trinitarian Perspective», *Scottish Journal of Theology*, vol. 44 (1991).
- TOLLEFSON, Kenneth, «The Nehemiah Model for Christian Missions», *Missiology: An International Review*, vol. XV, No. 1 (1987).
- TOMASINI, Daniel E., «Espiritualidad y ética en la postmodernidad: una perspectiva psicoanalítica», ponencia presentada en el Retiro de Pastores y Líderes realizado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana y la Fundación Kairós, el 3 y 4 de abril de 1998, en el Centro Kairós, Pacheco, Buenos Aires.
- «Sanidad interior y liberación», Ponencia presentada en el Encuentro Nacional de Diálogo y Reflexión organizado por la Convención Evangélica Bautista Argentina, el 4 y 5 de julio de 1997.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, «La razón teológica en diálogo con la cultura», *Iglesia Viva*, No. 192 (1997).
- TRACY, David, «Dar nombre al presente», *Selecciones de Teología*, vol. 32, No. 128 (1993).

- URRUTIA, Víctor, «Relaciones de suplencia», *Iglesia viva*, No. 146 (1990).
- VALENTÍN ARCE, Reinerio, «Hacia una teología ecuménica», *Cristianismo y Sociedad*, No. 129-130 (1996).
- VAN ENGEL, Charles, «Mission Theology in the Light of Postmodern Critique», *International Review of Mission*, vol. LXXXVI, No. 343 (1997).
- VARGAS, Lozano G., «Qué hacer con la filosofía en América Latina», en *Reflexiones críticas sobre modernidad y postmodernidad*, UAM/UAT, México, 1991.
- VASILACHIS DE GIALDINO, Irene, Métodos cualitativos I: los problemas teóricos epistemológicos, Centro de Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.
- VELASCO, Juan Martín, «La iglesia ante el año 2000. Del miedo a la esperanza», *Iglesia Viva*, No. 146 (1990).
- VIVES, Josep, «¿Puede ser todavía plausible la simbólica trinitaria?», *Iglesia Viva*, No. 167 (1993).
- VOELKEL, Jack, «Spiritual Warfare», *Latin American Evangelist* (1994).
- WARD, Graham, «Theology and Postmodernism», *Theology*, vol. C, No. 798 (1997).
- WARREN, Max, «The Fusion of IMC and WCC at New Delhi: Retrospective Thought After a Decade and a Half», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 3, No. 1 (enero, 1976).
- WESTMEIER, Karl-Wilhelm, «Themes of Pentecostal Expansion in Latin America», *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 17, No. 2 (1993).
- WYNARCZYK, Hilario, «The Transformation of Christianity: Evangelicals and Pentecostal in Latin America», Ponencia presentada en un seminario de posgrado en Saint John's University of Minnesota (febrero, 1998).
- «La guerra espiritual en el campo evangélico», *Sociedad y Religión*, No. 13 (1995).
- «Análisis crítico del informe sobre sectas», *Agencia de Noticias Prensa Ecuménica*, cuaderno No. 1 (1996).
- «Balance de la postmodernidad: mirada desde la sociología. Un enfoque orientado al campo religioso», ponencia presentada en el Retiro de Pastores y Líderes realizado por la Fraternidad Teológica

- Latinoamericana y la Fundación Kairós, el 3 y 4 de abril de 1998, en el Centro Kairós, Buenos Aires.
- «El fundamentalismo evangélico y sus proyecciones políticas», ponencia presentada en el encuentro sobre Fundamentalismo en Universidad Austral, Buenos Aires, 29 de abril de 1996.
 - «El perfil sociológico pentecostal», Documento presentado en la reunión del Consejo de Pastores de la Capital Federal, el 18 de abril de 1994.
 - «Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Carlos Annacondia, Héctor Giménez», trabajo mimeografiado, Buenos Aires, 1989.
- WYNARCZYK, Hilario, Pablo SEMAN y Mercedes DE MAJO, «Panorama actual del campo evangélico en Argentina: un estudio sociológico», *Facultad Internacional de Educación Teológica* (1995).
- YANG, Chang Sam, «La cultura consumista y el cristianismo en Corea», *Pensamiento Cristiano* (revista coreana), No. 442 (octubre, 1995).
- ZAHNISER, Mathias, «The Trinity: Paradigm for Mission in the Spirit», *Missiology: An International Review*, vol. XVII, No. 1 (1989).
- ZUNZUNEGUI, José María, «El 'homo religiosus' hoy», *Iglesia viva*, No. 146 (1990).