

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI  
Editores

# POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

## Capítulo 20



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.  
Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.  
Incluye bibliografías.  
D.L. 2017-04266  
ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

**BNP: 2017-1177**

### *Postsecularización*

#### *Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## EXPERIENCIA ORIGINARIA DE DIOS: DESINSTITUCIONALIZACIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DE LAS RELIGIONES <sup>1</sup>

Carlos Arboleda Mora, Fundación Universitaria Católica del Norte, Colombia /  
Luis Alberto Castrillón, Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

### LOS SÍNTOMAS DE LA CRISIS

En los últimos años, vemos en el mundo religioso unos hechos que son juzgados como escandalosos e impropios de quienes son religiosos o personas de fe. Los contubernios de las agrupaciones religiosas con poderes políticos, el surgimiento de fundamentalismos (algunos de ellos fanáticos), la persecución a otros grupos religiosos, la exclusión de personas y grupos por razones de confesión religiosa, los escándalos vinculados al uso de dineros, el enriquecimiento exagerado de líderes espirituales, el lujo y la suntuosidad de los lugares, los abusos sexuales de toda índole, la conversión de esos líderes en *managers* de empresas capitalistas y la explotación afectiva y económica de sus seguidores son síntomas de una crisis institucional presente en todas las religiones, la cual se convierte en causa no solo de desprestigio de las mismas, sino también de su decaimiento, hasta el punto de que se habla de la desaparición de la religión en general.

Para nosotros en Occidente, es más cercana la crisis de las iglesias cristianas históricas, como el catolicismo romano, el anglicanismo, el luteranismo, el metodismo, los bautistas, etcétera. Pero los mismos síntomas se notan entre los musulmanes, con fenómenos como el fundamentalismo, la teocracia y los conflictos entre chiitas y sunitas. En el judaísmo, hay corrientes claramente tradicionalistas y violentas. En las religiones orientales, se nota la explotación económica de las grandes masas de creyentes y el crecimiento de fundamentalismos hindúes y budistas, así como la repetición del fenómeno del latifundismo por parte de las instituciones religiosas. Pero no solo en las grandes religiones se dan estos hechos. Desde mediados

---

<sup>1</sup> La versión completa de esta investigación se puede encontrar en Arboleda Mora & Castrillón (2015).

del siglo XX comienzan a aparecer los llamados NMR (nuevos movimientos religiosos), con las más variadas características. Dentro de ellos se presentan fenómenos completamente sectarios, tales como el alejamiento de las familias, la sujeción incondicional al líder, la entrega de la vida y los bienes al movimiento, el control mental y del comportamiento, e incluso abusos de tipo socio-sexual y laboral, la anulación de la vida íntima, la incomunicación con el mundo exterior, etcétera. Entre los NMR se presentan las llamadas sectas destructivas con afanes libidinosos, económicos, terroristas, destructores de la personalidad, como Heaven's Gate, Satanismo, AumShinrikyo, Davidianos, Niños de Dios, Movimiento para la restauración de los diez mandamientos, Orden del templo solar, entre otras. Dentro de esta línea de grupos destructivos pueden mencionarse aquellos grupos que, sin ser sectas propiamente, de alguna manera coaccionan la libertad de sus adherentes o exigen de ellos ingentes sumas de dinero, amenazándolos con el castigo divino, la separación de la comunidad y la acusación de infidelidad al llamado de Dios.

Todo lo anterior nos muestra una realidad que hace que los ateos militantes puedan acusar a la religión de oscurantismo, dominio, control de la persona, alienación y, en definitiva, señalar a la religión como algo pernicioso. Se les da así a los secularizantes radicales una razón válida para excluir a los creyentes de la vida pública o para emprender una lucha frontal contra las religiones.

### **LA EXPLICACION SOCIOLOGICA DE LA CRISIS**

A mediados del siglo XX, la sociología se interesó por estos fenómenos sociales que se presentan en las religiones. Especialmente, sociólogos como Talcott Parsons, Thomas O'Dea, Max Weber, Ernst Troeltsch o Milton Yinger le dieron impulsos a esta reflexión desde un punto de vista funcionalista. Otros, como Lewis Coser o la línea marxista, plantearon la discusión desde la teoría del conflicto. En filosofía tenemos a los llamados maestros de la sospecha, los cuales hicieron una crítica a los ídolos de Dios que presentaban las religiones.

Se parte del hecho de que las religiones necesitan de la institucionalización pero también la padecen. En toda religión hay una tensión que se convierte en un dilema y que acompaña la historia de la misma. Esta tensión se origina en el proceso de institucionalización que produce una institución fuerte y permanente. La experiencia de lo sagrado se va institucionalizando a través de un proceso que supone pasar de la experiencia a la estructura, del carisma a la función, de la vocación a la profesión. Este proceso alcanza su fin cuando se llega a un sistema estable de funciones y medios para lograr unos fines. Así, en toda sociedad, la experiencia religiosa se traduce en una estructura organizativa que busca la satisfacción relativamente

estable de funciones, relaciones y valores. Podemos sintetizar el esquema progresivo de la institucionalización de la experiencia religiosa de la siguiente manera:

- Presencia de un líder carismático y de un reducido grupo de discípulos.
- Muerte del líder.
- Primeros pasos de institucionalización:
  - Fijación de esquemas de comportamiento sobre la jerarquía y la administración del grupo.
  - Elaboración y precisión de la doctrina del líder.
  - Racionalización de la doctrina según la cultura del medio.
  - Elaboración de una doctrina moral.
  - Desarrollo de ritos, liturgias, símbolos y oraciones.
  - Reglamentación de la ascética y la mística del grupo.
  - Aparición de medios educativos y de socialización.
  - Actuación de planes de proselitismo.
  - Elaboración de medios de control social y religioso.
  - Burocratización y abandono del espíritu carismático del grupo.
  - Adaptación al medio social, político y económico (Arboleda Mora, 2010, pp. 20-21).

Este proceso de institucionalización es el que permite un estudio científico del grupo religioso, pues ya funciona como cualquier otro grupo en la sociedad. El estudio científico debe tener en cuenta el doble nivel de desarrollo de los procesos de institucionalización: interno y externo. Al interior de la experiencia religiosa, tales procesos consisten en una adaptación de las formas de organización a las exigencias del carisma original del fundador que hace específica a cada institucionalización religiosa. Hacia el exterior, la institucionalización sigue la dinámica de los sistemas sociales. Pero también hay que tener en cuenta que dentro de la misma institución religiosa no hay homogeneidad, sino que se presentan diferencias, es decir, grupos, movimientos o procesos que se distancian un poco del carisma institucionalizado del grupo mayor de referencia. Los procesos de institucionalización susceptibles de ser estudiados se dan en cuatro niveles: en la organización, en las creencias, en el culto y en las normas morales. Esto es lo que permite que haya posibilidades sociológicas de clasificación de las instituciones religiosas en iglesias, sectas, congregaciones, etcétera, según el mayor o menor grado de institucionalización.

El proceso de institucionalización, como se decía, es un dilema grave para las religiones, pues la religión es fundamentalmente una respuesta a algo que es experimentado. En el origen de toda religión hay una experiencia fundante

que implica una respuesta del hombre y que este mira como relevante para la vida humana y su fundamental significación. Este es el elemento fundamental que sociológicamente debe elaborarse y estandarizarse en una institución religiosa, pero que provoca una antinomia que produce problemas severos a la experiencia original (O'Dea, 1961, p. 31). La experiencia religiosa es espontánea y creativa, pero el proceso de institucionalización la cristaliza, la regulariza y la formaliza. La necesidad de estabilidad, permanencia y control hace que la experiencia pase a segundo plano, apareciendo así la tensión permanente entre carisma e institución. Es una tensión inevitable la que se da entre el carisma original (extraordinario, creativo, espontáneo, supraempírico) y la institucionalización histórica (tangibile, ordinaria, empírica, funcional). Esa tensión, según O'Dea, da origen a cinco dilemas fundamentales de carácter interno.

El primero es el dilema de la motivación mixta. Al inicio de toda religión hay una experiencia fundamental alrededor de un líder carismático al que se sigue por vocación y que cambia la vida del grupo inicial. Con el surgimiento de la matriz institucionalizadora, se levanta una estructura de oficios, estatus y roles que es ocupada por personas que buscan prestigio, liderazgo, manejo de poder, suplir necesidades estéticas, mostrar habilidades de mando y que responden a la muy prosaica necesidad de seguridad en su acción, entendida como profesión prestigiosa en la sociedad. (O'Dea, 1961, p. 33). Se da un cambio lento desde lo carismático a lo oficial que indica una corrupción del primer elemento, pues surgen el «carrierismo» profesional, el burocratismo, la búsqueda de intereses personales y un letargo en los procesos. Lógicamente, y como lo muestra la historia, puede haber esfuerzos de reforma en un intento de volver al carisma original. Ello puede verse en la reforma de Cluny, en los movimientos medievales de regreso al evangelio o en la misma Reforma protestante. Este dilema muestra que en el cuerpo religioso hay personas que no tienen la original experiencia de la conversión, sino que han llegado al grupo por tradición sociológica o en la búsqueda de ascenso social y no por opción de creencia.

El segundo dilema es el de la adoración espontánea, libre, comunitaria versus la alienación. Inicialmente, el grupo carismático de los orígenes tenía una forma de adoración libre y espontánea que giraba alrededor de la experiencia original y de la memoria de los hechos y palabras del fundador, en una comunidad primaria de hermanos o compañeros. Con el proceso de la institucionalización, la adoración (y en general todo el culto) va siendo normalizada, con formas, reglas, momentos y contenidos que no expresan la vida social y comunitaria, sino que se imponen como una práctica regularizada y rutinaria. Es el momento en el que la adoración se separa de la vida común y corriente de la comunidad. Los símbolos, que son los medios expresivos de lo sagrado, se convierten en cosas manipulables por parte

de un experto que tiene el poder de hacerlo; esto le da prestigio ante la comunidad y él lo usa para poder obtener beneficios sociales y económicos. La adoración llega a alienarse de la vida de las personas y se convierte en rutina o en práctica mágica o semimágica con connotaciones de beneficio económico, pues ha perdido la característica de relación personal con el misterio. Es importante en este dilema observar cómo la institucionalización de la liturgia contribuye a la creación de una liturgia popular paralela, donde las personas expresan en su lenguaje la experiencia propia de su vivencia. También frente a esta alienación de la liturgia ha habido en la historia reacciones tales como la Reforma inglesa con los puritanos y su rechazo a una liturgia fría y sin sentido.

El tercer dilema se da entre la elaboración necesaria de una administración versus la búsqueda de la eficacia y la eficiencia en términos de modernidad. Ya Max Weber había mostrado que el liderazgo carismático sufre un proceso de rutinización dentro de una estructura racional con jefes y personal administrativo, elaboración de reglamentos y procedimientos, protocolos de actuación, así como aparición de roles y de estatus con oficios y oficinas. Es el proceso de burocratización que acompaña la institucionalización. Aparecen, así, una gran cantidad de agentes burocráticos que se autojustifican indicando que su función es esencial para el logro de los objetivos de la institución y para la eficiencia de la organización. Ordinariamente, estos agentes encuentran en su oficio alguna cantidad de beneficios sociales (prestigio y reconocimiento) y económicos (relaciones con otros agentes, posibilidad de negocios, ganancias extra, mejor salario). Esto solidifica el organismo y, así, todo intento de genuina reforma organizacional se ve como una amenaza al estatus, a la seguridad y a la autoconfirmación de los agentes burocráticos; por eso, ellos tratan de frenar cualquier cambio en la institución. La Reforma protestante y la Contrarreforma católica son buena muestra de lo anterior, como también el Concilio Ecuménico Vaticano II.

El cuarto dilema es el de la delimitación entre una precisa y concreta definición del texto versus la sustitución de la letra por el espíritu. Toda institución religiosa necesita gran claridad en cuanto a sus creencias. El mensaje debe ser traducido en términos que sean relevantes para el contexto en el que se vive. Esa traducción implica riesgos graves, pues ¿cómo conservar el espíritu original del carisma y cómo responder a las diversas culturas? Es un trabajo difícil para todas las religiones fijar lo esencial, entender la voluntad del fundador, fijar la moral y la liturgia, establecer las creencias y, sobre todo, interpretar históricamente esos datos para uso de las generaciones futuras. Generalmente se hace una fijación del mensaje en términos inmutables: la moral se reduce a reglas, la liturgia a ritos y se defiende acérrimamente su validez. Sin embargo, viene la reacción a través del tiempo, reacción que pide nuevas formas hermenéuticas, respuestas acordes con el momento histórico,

cambios en la estructura y en el mensaje, etcétera. Es una antinomia difícil de resolver para cualquier institución religiosa, pues lo usual es que la institución se refugie en un complicado entramado de fórmulas aplicadas con legalismo rigorista, como lo hacen los brahmanes con la piedad ritual, los fariseos en el judaísmo antiguo y los representantes del legalismo en el catolicismo decimonónico. Pero si la letra mata y el espíritu vivifica, ¿cómo se aplica esa vivificación?

El quinto dilema es el del poder: conversión o coerción. La experiencia religiosa es un llamado a vivir de otra manera, llamado al que se responde con una conversión, un cambio de vida, vivir en «otro mundo», pues esa experiencia es de algo que es tremendo y fascinante, como decía Otto (1996). Con la institucionalización del movimiento religioso, la conversión es reemplazada por la socialización de los niños y jóvenes en el grupo, de tal manera que la experiencia dramática y fundamental de la conversión es reemplazada por un entrenamiento y una educación muchas veces conceptual y teórica. No siempre este entrenamiento lleva a la conversión sino que en ocasiones conduce a una vida conforme a unas normas y reglas religiosas aunque sin cambio interior o decisión existencial. Esto implica que los creyentes o adherentes viven en un grupo religioso sin haber interiorizado su experiencia fundamental y, así, no ven contradicción entre asistir a los cultos y vivir de una manera no ética. Se trata, por tanto, de cumplir con los ritos y normas externas sin asumir que se vive de un modo distinto al estilo del fundador. Acá se presenta una primera tensión, pues no se vive según el espíritu de la moral del fundador.

A medida que la religión se institucionaliza en dicha forma, se va convirtiendo en el depósito de los valores y normas de la sociedad en la que vive, de tal manera que se va llegando a una situación en la que la institución religiosa resulta la legitimadora de los valores de la sociedad entera. Hay una confusión entre valores religiosos y valores civiles, o entre partido político e institución religiosa. Se llega al punto de que defender la religión es defender la sociedad y viceversa, como se puede ver en los países latinoamericanos —en el siglo XIX— en la unión entre catolicismo y conservadurismo o —en el siglo XX— en la doctrina de seguridad nacional, la cual unía el destino del cristianismo al de la cultura occidental. La unión Iglesia-Estado es fundamental, en este caso, para la recta dirección de los pueblos y para la defensa de valores que se consideran como la Verdad absoluta. Está allí la tentación, para los líderes religiosos, de mantener una estrecha relación con los líderes políticos con el fin de sostener los valores religiosos como valores culturales y, así, defender la existencia de la misma institución religiosa. En Colombia, en los siglos XIX y XX, se ve cómo se da esa relación entre el partido conservador y la Iglesia Católica, relación que lleva a decir que ser colombiano es ser católico. Esa unión entre religión y partidos políticos aparentemente fortalece la posición de la religión y de un grupo político en la sociedad, pero, al mismo tiempo, la debilita, pues quedan por fuera

de la religión y de la ciudadanía los miembros de la oposición política, los que no tienen religión u opción política, los extranjeros o los que pertenecen a otra religión. Otros casos históricos son los Estados confesionales europeos, la unión del trono y el altar, las guerras de religión, la identificación del protestantismo con el nacionalismo americano en el siglo XIX, las teocracias, etcétera.

Estos dilemas muestran la permanente tensión en que viven las religiones entre su necesidad de permanecer fieles a la experiencia original y la necesidad de permanencia y estabilidad en el tiempo. Además de estos dilemas internos que propone O'Dea, siempre habrá una tensión en las religiones entre la experiencia trascendente que está en su origen y el mundo cultural en el cual está esa religión. Para el caso del cristianismo, esto lo analiza bien Troeltsch (1931) en referencia a su época (inicios del siglo XX), pero hay que tener en cuenta que hoy el proceso de la secularización contribuye a la aparición de nuevas formas de agrupación religiosa y de estrategias para sobrevivir en un mercado competitivo como es el de las religiones. Los tres modos de la secularización (diferenciación, mundanización y racionalización) han contribuido al cambio y transformación de las instituciones religiosas (Tschannen, 1992, pp. 67-69, 129; Beltrán, 2013, p. 23). En primer lugar, la diferenciación específica y distingue las funciones de cada institución social, haciendo que las instituciones religiosas pierdan algunas de sus funcionalidades anteriores y deban buscar cuál es la suya, dándose cuenta de que el Estado moderno va asumiendo las actividades de educación, asistencia, beneficencia, control del estado civil y otras, dejando a las religiones solamente el aspecto trascendente. ¿Cómo hacerlo? Mientras el Estado esté ausente o no pueda atender todas las necesidades, las religiones tienen algo que hacer, pero si el Estado es eficiente, las religiones quedan sin función. En segundo lugar, la mundanización es el proceso por el cual la sociedad piensa solo en términos de este mundo, sin preocuparse del otro mundo sobrenatural. Este proceso induce a muchas religiones también a mundanizarse (secularizarse), aceptando que lo religioso ya no tiene importancia, que lo sobrenatural se expresa totalmente en lo natural y que identificarse con el mundo es la opción religiosa más adecuada. Finalmente, en tercer lugar, la racionalización lleva a la desacralización, desencantamiento y formalización-burocratización del mundo, arrinconando a los dioses y dando lugar solo a la razón organizadora y científica. Las religiones, como instituciones dentro de un Estado, quedan sometidas a la formalización, la innovación, la profesionalización y al emprendedurismo y son concebidas como empresas de servicios por el mismo Estado y como empresas competidoras por las otras religiones. En este caso, la religión tiende a volverse empresa dentro de la racionalidad económica capitalista y a competir por fieles que le den presencia, poder y prestigio. Pierre Bourdieu, con su categoría de campo religioso, ha captado bien esta transformación.

El concepto de campo religioso de Bourdieu logra una especie de convergencia entre las ideas de Marx, Weber y Durkheim; el campo religioso es definido así como un espacio teórico cuya perspectiva interpretativa reposa sobre el análisis comparativo de empresas religiosas (empresas que «producen», «administran» y «distribuyen» bienes simbólicos de salvación) que compiten o luchan por mantener o ganar «la legítima autoridad religiosa» sobre los laicos, en tanto consumidores de estos bienes. La teoría del mercado religioso o teoría económica de la religión de origen norteamericano (Stark, 2006) plantea que, en una situación pluralista, las religiones se enfrentan al problema de implementar estrategias que les permitan retener o aumentar el número de sus fieles, en un sistema de oferta-demanda. Las élites religiosas comienzan a utilizar estrategias racionales centradas en lo mundano para conservar su posición, olvidando las estrategias meramente religiosas. Entran, así, en la dinámica de la oferta y la demanda, recurriendo a la mercadotecnia, la fidelización, la innovación, los medios de comunicación, etcétera.

En este campo de la secularización y de la teoría del mercado se sitúa el dilema externo más visible en las religiones de hoy. Este dilema es entre tradición y modernización, ruptura y continuidad, especialmente en sociedades que están cambiando rápidamente. Milton Yinger (1970) sugiere que, en este tipo de sociedades, las religiones tienen cambios drásticos que las hacen aparecer muy diferentes a lo que eran anteriormente. Aparecen, así, nuevas formas religiosas que no son clasificables con los criterios tradicionales. Por eso, no basta un enfoque del conflicto, del cambio, de la función o de la estructura, sino que hay que tener una teoría de campo (*field theory*) que sea capaz de sintetizar fenómenos y teorías en una visión conjunta, sin analizar cada componente independientemente del todo y sin mirarlo únicamente desde una perspectiva, reconociendo que los sistemas sociales no son autónomos, sino que están en relación con el todo social, con los demás subsistemas o estructuras. Ningún subsistema o institución es autónomo. Como ejemplos de influencias externas pueden mencionarse migraciones, tasas de nacimiento, cambios educacionales y políticos, globalización de la tecnología, cambios culturales, avances en la democracia y en el poder del Estado, etcétera. En esta línea, hay que analizar el dilema que se encuentra en las relaciones de la institución religiosa con su entorno externo técnico, social, político y cultural. Este dilema incluye varias dicotomías: el sacerdocio como profesión o como vocación, la disciplina interna o los derechos humanos (derecho canónico o derecho civil), la parroquia como empresa o como comunidad, los líderes como gerentes o como pastores, el uso o no de las tecnologías de la información y la comunicación, la presentación pobre del mensaje o el uso del *lobby* y el *marketing*. Ese dilema, que proviene del exterior de la institución religiosa, provoca a su vez un desafío grande para ella, pues obliga a (o presiona hacia) un proceso de desinstitucionalización

que, a su vez, provoca nuevos dilemas (Brown, 1977, p. 142; Streib, 2007, pp. 147-190). Los cambios drásticos en la institución religiosa pueden tener consecuencias incalculables de reestructuración de los campos de poder y de pertenencia dentro de una religión.

Sin embargo, el fenómeno pentecostal ha abierto la puerta a esos cambios, generando un fenómeno religioso de amplias proporciones y de profundos cambios en el cristianismo occidental. Los procesos de desinstitucionalización ya se están dando, de modo tal que se pasa de un cristianismo de hecho a uno de opción, a una vivencia personal y no institucionalizada, a una religión invisible (Luckmann, 1973) en una modernidad líquida. Cuando se da en la sociedad una especialización institucional de la religión, lo que era el modelo oficial universal deja de serlo y la religión se convierte en asunto privado. La relación religiosa del grupo se convierte en una decisión privada y subjetiva. Si la institución religiosa no puede socializar a todo el grupo por alguna circunstancia — como una decisión del Estado laico, la existencia de una gran pluralidad religiosa o la pérdida de influencia social—, se produce una nueva forma social de religión que implica el retiro de lo sagrado a la esfera privada, íntima y autónoma (Luckmann, 1973, p. 128). La decisión privada y subjetiva del sujeto puede ser también la de migrar de confesión religiosa y buscar un grupo que satisfaga sus propios intereses, anhelos y motivaciones, pues hay ya en el grupo social libertad para el cambio de confesión.

### UN NUEVO FENÓMENO: EL NEOPENTECOSTALISMO

Todo lo anterior es aplicable a las grandes religiones mundiales y al cristianismo histórico occidental. Pero hoy hay otro fenómeno que tiene unas características un poco diferentes y amerita una reflexión propia. Se trata del fenómeno universal del pentecostalismo, el cual se ha convertido en la experiencia pastoral más exitosa del siglo XX, pues en solo un siglo ha crecido hasta tener cerca de 500 millones de adherentes. Se puede afirmar que uno de cada diez católicos pertenece a la renovación carismática y siete de cada diez evangélicos es pentecostal.

El pentecostalismo retoma unos puntos esenciales, como el retorno a la experiencia original que dio origen a la historia del grupo: Jesucristo es su salvador personal que regenera y transforma la vida, todo creyente tiene una experiencia del Espíritu de Dios al estilo del cristianismo del siglo I, el poder de Dios se revela en las vidas de los individuos y comunidades, una sincera actitud de oración y adoración debe marcar la vida del creyente y de la liturgia del grupo, el *re-born* (el renacido) se obliga a llevar un estilo de vida cristiano como discípulo de Jesús, el fin del creyente es llevar adelante la misión de Jesús y él vuelve a juzgar el mundo y a renovar la creación.

Con dichos elementos se elabora una nueva síntesis de revitalización del cristianismo tradicional, sincretismo y mestizaje cultural, una nueva religiosidad que incluye:

- Creencias: mística. La experiencia emotiva de Dios en el culto y el nuevo bautismo (*born again, reborn*).
- Culto: alegre, emotivo, corporal, festivo (cantos, danzas, hablar en lenguas, corporalidad, llanto, etcétera), con elementos tradicionales (exorcismos, objetos parasacramentales, patronazgo). En el culto se introducen también elementos modernos (uso de nuevas tecnologías de la información y la comunicación, teología de la prosperidad, democratización).
- Organización: patriarcal con cierto poder asignado a la mujer. Sin embargo, se rechaza la autoridad legal-burocrática del sacerdote católico y se acepta la autoridad carismática del laico (protagonismo del laico).
- Moral: estricta-tradicional de tipo calvinista. Ahorro, rechazo de los vicios, frugalidad.

Dentro de toda la familia pentecostal (pero con elementos de otros orígenes), surgen las megaiglesias. El profesor William Mauricio Beltrán (2006, 2010, 2013) es, quizás, quien más las ha estudiado en Colombia. Las megaiglesias se pueden describir como concentraciones de grupos religiosos de más de 2000 personas en un gran santuario, las cuales ofrecen actividades culturales y extraculturales, con una vida comunitaria intensa. Son autónomas en su administración, aunque tengan alguna afiliación denominacional generalmente evangélica (Fath 2008, p. 7). Sus características generales son: desarrollo de un nuevo estilo de liturgia y de música cultural (emoción y espectáculo); atención organizacional con fines terapéuticos, individualistas y autogestionarios (empresa religiosa, servicios sociales, manejo gerencial, innovación, magnífica infraestructura física); recuperación del papel del laico (laico emprendedor, laico agente religioso, importancia de la mujer) y atención a las necesidades existenciales de la gente (servicios religiosos y no religiosos) (Fath, 2008, p. 55). Todo esto se hace mezclando un mensaje original cristiano (volver al inicio del cristianismo y a la experiencia, encuentro personal con Jesucristo, glosolalia, milagros y exorcismos), una ética exigente y calvinista en lo personal (ahorro, diezmo, matrimonio tradicional, rechazo al aborto, rechazo al matrimonio homosexual) y una metodología moderna (nuevas tecnologías, mercadotecnia, tácticas de fidelización y de proselitismo). Todo lo mencionado, además, se encuentra envuelto en la teología de la prosperidad, como lectura moderna de la ética calvinista que pregona que la prosperidad y el éxito en los negocios son la prueba de que Dios está con sus hijos. La fe, según esta teología,

es el fruto de la inversión económica más la autoayuda y la confianza en uno mismo. «Si usted lo quiere, lo puede, porque Dios quiere que sea rico» y «Jesús no fue pobre».

Los laicos fundadores de las megaiglesias son líderes con carisma, empresarios religiosos impregnados de esta teología de la prosperidad. Hay que reconocer que, en una sociedad como la colombiana, existe el deseo de tener dinero para salir de la pobreza y ascender en la escala social. La teología de la prosperidad permite a los líderes tener prestigio, reconocimiento y dinero, y permite a los adherentes mantener la esperanza de salir de una situación de pobreza. Las megaiglesias son una oportunidad de lograr avance económico y social, al mismo tiempo que presentan una nueva forma, exitosa, de cristianismo. Al lado del aspecto religioso, las megaiglesias crean empresas de servicios educativos, culturales, radiofónicos y televisivos que contribuyen al crecimiento económico de las mismas (Beltrán, 2013, pp. 223-270).

Estas megaiglesias hacen su incursión en la política con dos fines principales: lograr que el Estado les otorgue similares beneficios y prebendas que a las iglesias mayoritarias y tradicionales, y defender en el campo público sus principios éticos (defensa de la vida, rechazo del aborto y del matrimonio homosexual, libertad e igualdad religiosas, etcétera). Así, en Colombia han funcionado el Partido Nacional Cristiano (1990-2006) unido a la Misión Carismática Internacional; el Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad (1992-2006) de la Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia; o el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. Estos partidos políticos están sujetos a las mismas críticas y reconocimientos que se puede hacer a todo partido político, pero se les exige más compromiso moral y testimonial cuando dicen representar a una confesión religiosa.

Las megaiglesias aparecen (este nuevo modelo nace en Chicago con la Willow Creek Community Church en 1975) como una especie de nuevo paradigma que crece rápidamente en el mundo, como un nuevo modelo de iglesia, con un modelo urbano de atención a los fieles. Se puede decir que son una innovación eclesial con efectos durables e indican una adaptación del cristianismo a la sociedad de consumo, a la interconexión global, al mercado, al deseo de bienestar de las personas, a las nuevas tecnologías, al individuo con dificultades económicas y personales, al pluralismo religioso y al feminismo, al confesionalismo, a la masa anónima, a la doctrina confesional.

Sin embargo, muchas críticas se levantan contra las megaiglesias, pues se dice que constituyen simplemente una adaptación a la sociedad de consumo; que son negocios capitalistas con todos sus defectos; que no les interesa la salvación sino la ganancia; que son indisciplinadas; que representan una obsesión con la riqueza,

el poder, el consumo y el individualismo. Aquí es necesario continuar la investigación al respecto.

## LA DECONSTRUCCIÓN DEL CRISTIANISMO

La búsqueda de otra manera de comprender a Dios se hace hoy por las vías de un retorno a lo más original del cristianismo y en ella están comprometidos teólogos, filósofos, agentes pastorales —no solo católicos sino de diversas confesiones y religiones—, e incluso algunos que se clasifican como agnósticos. En este trabajo de búsqueda se dan unas líneas comunes como son la crítica a la metafísica, la mutua colaboración entre filosofía y teología, el uso de diversos métodos y el deseo común de dar sentido a un mundo en penuria. Así, por ejemplo, Jean Luc Nancy propone una deconstrucción del cristianismo para encontrar su núcleo esencial y este no es otro que la alteridad (Nancy, 2008, p. 16). La declosión implica el levantamiento de la «clausura de la metafísica» defendida por la religión y la filosofía. Esta clausura cristalizaba la existencia de dos regímenes: lo «inmanente» y lo «trascendente», «este mundo» y el «más allá», lo «sensible» y lo «inteligible», la «apariencia» y la «realidad». La clausura es el cumplimiento de esa totalidad que se piensa acabada en su autorreferencia. Para Nancy, el cristianismo no designa, esencialmente, más que la exigencia de abrir en este mundo una alteridad incondicional, un movimiento infinito de apertura y reconstrucción. Y esto más originario del cristianismo es la presencia del amor en la carnalidad de la existencia del hombre, el otro, los mínimos y pequeños, el otro que está delante de mí. Buscar el amor como lo más originario implica un redescubrimiento de la razón mística (casi siempre marginada), un reconocimiento de la experiencia del llamado y la respuesta, una conciencia de la carne del hombre concreto, una búsqueda incesante del sentido por encima de la verdad científica o filosófica, un vivir la vida desde la pobreza y la sencillez.

Se trata de volver a un cristianismo del amor. Dios no es un Ser lejano, ajeno a nuestra carne. Dios es un padre que ama, acoge, perdona. Su amor y su perdón no tienen más límites que la libertad. Dios no produce temor, miedo o distancia. Cuánto daño se le ha hecho a Dios presentándolo como el Juez castigador, como el Supremo Fiscal que hurga en la herida de nuestros pecados para mandarnos al infierno, como el defensor de sistemas y de instituciones. Se olvida que el único poder que Dios tiene es su no-poder, el poder desnudo del amor. Esto es lo que el papa Francisco ha propuesto como tarea y misión de la Iglesia para seguir lo más original del evangelio.

Sobre todos estos presupuestos y con la finalidad de hacer comprensible a la cultura contemporánea los datos esenciales del cristianismo, se ha venido re-pensando la categoría de la *kenosis*. A nivel mundial tenemos aportes y sugerencias

muy valiosos que se presentan como propuestas de nuevas maneras de comprender esa categoría teológica en diálogo con las ciencias y con las filosofías continentales y orientales. Digno de mención es el libro editado por John Polkinghorne (2008) que reúne una serie de ensayos de varios teólogos y científicos, cuya línea común es la comprensión del diseño del universo como universo kenótico: Dios no quiere imponerse, sino que ha aceptado la *kenosis* de sí mismo en la creación. Dichos especialistas parten de los trabajos de Urs von Balthasar (la *kenosis* es dejar espacio al otro como condición básica de todo amor y especialmente del amor divino eterno e interpersonal) y de Jürgen Moltmann (la trinidad por amor a los seres humanos decide tolerar el pecado fijando ciertas limitaciones a su divinidad y sometándose a la mutabilidad). Es un libro con unas propuestas interesantes, aunque puedan ser discutibles en cuanto someten muchas categorías divinas al proceso científico de la evolución y, a veces, sus ideas dan la impresión de ser más el deseo o el anhelo de los autores de una comprensión distinta que una realidad basada en datos bíblicos. Hay aportes allí que es necesario seguir considerando, como los siguientes: el análisis procesual de los atributos divinos de omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia; la búsqueda de respuesta al mal y al sufrimiento donde parece que Dios no está presente; la concepción de un Dios menos patriarcal y más afectuoso, sensible y emocional; el ingreso de la categoría del amor de alianza como amor kenótico que permite volverse a los débiles y humildes. Parece, sin embargo, que el libro no logra afrontar el problema de la *kenosis* de Dios en la humanidad y en la creación de una manera fehaciente. Esto solo se puede lograr desde una concepción de Dios como amor. Aquí es donde se puede pensar la *kenosis* fundamentalmente, desde el amor con implicaciones ontológicas, éticas y políticas. Bayron Osorio (2015) en su obra *Kenosis y donación: una clave de lectura del acontecimiento Jesús* presenta con gran acierto esta nueva perspectiva.

Las preguntas iniciales de la obra ya indican el camino que se va a recorrer, marcado por el presupuesto de que Dios es amor (1 *Juan*, 4, 16): ¿será este vaciamiento de sí, en cuanto expresión del exceso de amor divino, una característica de la divinidad, aun más, una parte de su esencia en tanto hemos admitido que el ser de Dios es amor? ¿Puede la *kenosis* ser un rasgo de la divinidad como la hondura del amor de Dios para sus creaturas y la entrega generosa de Cristo en virtud de ese amor del Padre? ¿Puede ser expresión de la divinidad en cuanto amor hasta las últimas consecuencias en la sobreabundancia de la vida de Jesús?

Jesús es entendido como entrega y donación que revela a Dios como padre amoroso y misericordioso. El vaciarse de sí viene a ser por parte de Jesús la mejor manera de revelar a Dios y expresar que ser Dios es estar totalmente desasido de sí mismo. Jesús ha comprendido la realidad del amor, desde la óptica del don. La categoría del don se convierte en esta obra en clave de interpretación, colocándolo

como exceso del don del amor. Muy bien puede decir el autor que su tesis trata de demostrar que la *kenosis*, entendida como una condición divina de exceso de amor donado y entregado en el vaciamiento de sí como la mayor ofrenda de amor, puede ser una clave de lectura del acontecimiento Jesús.

## CONCLUSIONES

Toda institución religiosa está sometida a los dilemas que produce la institucionalización, como la burocratización, la cristalización del mensaje, la unión con el poder, la búsqueda de estatus y el «carrierismo», la mundanización empresarial y económica; en una palabra, el abandono de la experiencia original. Las patologías de la institución religiosa se dan por la excesiva institucionalización y la conformidad con esa institucionalización, lo que lleva a que los líderes religiosos se acomoden al *statu quo* y no confronten su actuación con la experiencia original fundante de la fe. Hay que estar en continua hermenéutica sobre la fuente original para preservar la originalidad del mensaje. Estas patologías son comprensibles desde el punto de vista sociológico, pero inaceptables desde el punto de vista de la experiencia de lo trascendente en cada comunidad religiosa.

Un cambio muy acelerado en el proceso de desinstitucionalización puede llevar a su disgregación y a una crisis en las instituciones. Es un proceso lento de nueva formación de cultura y de creencia. El pentecostalismo surge como reacción a la excesiva institucionalización en la búsqueda de un cristianismo más original, pero no ha sido inmune a los procesos institucionalizadores y a la aceptación de un capitalismo religioso, especialmente en las megaiglesias.

La experiencia de lo trascendente como dadora de sentido es una necesidad para el mundo de hoy. Acá se puede ver la necesidad de un ecumenismo espiritual y de un ecumenismo de la acción social, que supere el mero ecumenismo conceptual y dogmático. Este ecumenismo es posible cuando se parte de la experiencia original y no se trata únicamente de defender una verdad que se considera absoluta, sino que se comparte y se recibe de las riquezas espirituales y éticas de las demás confesiones. El patrimonio histórico de fe y mensaje puede ser recibido (ecumenismo receptivo) para servicio del mundo. Allí está la verdadera tarea de las Iglesias y religiones.

Se puede decir que la secularización, como desaparición del problema de Dios, no encuentra verificación total en la sociedad actual. El mundo necesita sentido y las religiones tienen que encontrar el modo adecuado para vivirlo, testimoniarlo y transmitirlo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arboleda Mora, Carlos (2010). *La religión en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arboleda Mora, Carlos & Luis Alberto Castrillón (2015). Experiencia originaria de Dios, desinstitucionalización y deconstrucción de las religiones. *Escritos*, 23(50), 83-108.
- Beltrán, William Mauricio (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Bonaventuriana.
- Beltrán, William Mauricio (2010). Hipótesis socio-históricas sobre el ascenso del movimiento pentecostal en Colombia. En Clemencia Tejeiro (ed.), *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* (pp. 55-72). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beltrán, William Mauricio (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Brown, Desmond (1977). Dilemmas of Deinstitutionalization. *Sociological Analysis*, 38(2), 140-144.
- Fath, Sébastien (2008). *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. París: Autrement.
- Frigerio, Alejandro (2000). Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma? *Boletín de lecturas sociales y económicas*, 7(34), 34-50.
- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Nancy, Jean-Luc (2008). *La declosión. Deconstrucción del cristianismo*. Buenos Aires: La Cebra.
- O'Dea, Thomas (1961). Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1(1), 30-41.
- Osorio, Bayron (2015). *Kénosis y donación: una clave de lectura del acontecimiento Jesús*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Otto, Rudolf (1996). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Parsons, Talcott (1951). *The Social System*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Polkinghorne, John (ed.) (2008). *La obra del amor. La creación como kénosis*. Estella: Verbo Divino.
- Stark, Rodney (2006). An Economics of Religion. En Robert A. Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (pp. 47-68). Malden, MA: Blackwell.

- Streib, Heinz (ed.) (2007). *Religion Inside and Outside Traditional Institutions*. Leiden: Brill.
- Troeltsch, Ernst (1931). *The Social Teachings of the Christian Churches*. 2 volúmenes. Nueva York-Londres: Macmillan.
- Tschannen, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.
- Yinger, J. Milton (1970). *The Scientific Study of Religion*. Nueva York: Macmillan.