

El poder político: una exploración en la producción de la Fraternidad Teológica Latinoamericana

Martín Ocaña Flores
(Perú)

Resumen

En este ensayo el autor examina el concepto de poder político en la producción bibliográfica de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, mostrando las diversas propuestas y confrontaciones que ha habido al interior de ella, así como las categorías teológicas básicas que marcaron la reflexión inicial y posterior.

Palabras clave: Poder político. Fraternidad Teológica Latinoamericana. ISAL. Teología de la liberación.

Abstract

In this article, the author examines the concept of the political power in the bibliographical production of the Latin American Theological Fraternity, showing the different proposals and confrontations that existed within such production, as well as the basic Theological categories that remarked the initial and subsequent reflection.

Keywords: Political power. Latin American Theological Fraternity. ISAL. Liberation Theology

1. Introducción

El tema del poder político ha estado presente desde los inicios de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, institución y espacio continental de reflexión teológica cuya importancia no se puede soslayar en la búsqueda de articular una misiología y teología evangélica latinoamericana contextual. Sin embargo, debido a los diversos trasfondos teológicos y contextos religiosos-políticos que ha tenido que confrontar, ha hecho que la perspectiva teológica de la FTL acerca del poder no haya sido una sino variada.

El tema del presente ensayo reviste importancia en el sentido que en la actualidad muchos evangélicos en América Latina tienen una creciente presencia en los espacios políticos, y creemos que urge una revisión de cuáles han sido las perspectivas del poder y cuáles serían los derroteros que se necesita transitar. Mi esperanza es que el ensayo dé algunos aportes teóricos así como sugerencias de carácter práctico en la práctica política de los evangélicos.

En el presente ensayo ubicaré los aportes de la FTL en sus respectivos contextos a fin de entender mejor sus propuestas y diversas confrontaciones. Debo reconocer que me he limitado a los teólogos de la primera generación de la FTL por razón que son los que sentaron las bases de lo que hoy es la FTL. Al final hago algunas sugerencias acerca de cuál sería el camino por el que debe transitar la práctica política y la respectiva reflexión teológica.

2. La FTL y el tema del poder político

La FTL desde sus inicios (1970) se ha entendido así misma como un espacio de reflexión en torno a la misión y se constituyó como una plataforma de diálogo interdisciplinaria vinculada, básicamente aunque no exclusivamente, a los diversos movimientos universitarios evangélicos del continente latinoamericano. Sus dirigentes (Samuel Escobar y René Padilla, sobre todo) para entonces ya tenían una creciente e

importante participación en distintos congresos evangelísticos tanto de América Latina como en Europa. Si bien es cierto que la práctica de la misión y su reflexión estaba en clara ruptura con ciertas misiologías nor-atlánticas, no es menos cierto que uno de los temas preocupantes para la FTL era el que se relacionaba con las propuestas políticas que se encontraban presentes en América Latina, sobre todo aquellas que el protestantismo ecuménico, entiéndase Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), asumía¹.

Por otro lado, hay que considerar que en el campo “religioso” latinoamericano los evangélicos no eran sino una minoría que aunque creciente todavía tenían ciertas reservas en lo que presencia social y política respecta. Este se debe, tal vez, a que la reflexión acerca del *poder* todavía seguía “fuertemente coloreada por la condición de minoría protestante en un contexto de cristiandad católicorromana” (Escobar 1991a:131).

Aquí debo observar que cuesta encontrar, en los primeros escritos de la FTL, una *definición* acerca del poder político. Me parece que al inicio de la FTL sus miembros tenían ideas más o menos claras y afines sobre lo que era la política y el poder, aunque no la definieran. Por lo menos se sabía lo que no era: lo que hacía ISAL (y posteriormente la teología de la liberación). Tendrían que pasar algunos años, hasta Jarabacoa (1983) para que se comenzara a reflexionar de forma más amplia y responsable sobre el tema².

Si bien en Jarabacoa (1983) el tema fue “La teología y la práctica del poder” no había aún, a mi modo de ver, un tratamiento exhaustivo del tema propuesto. Las ponencias giraron en torno a los temas de la práctica del poder político y el Estado. De igual manera, en el libro *De la marginación al compromiso* compilado por René Padilla (en 1991), a pesar que se reconoce que los evangélicos ya eran “nuevos actores en el escenario político latinoamericano”, tampoco se discutió el tema del poder, sino se dio cuenta de las diversas experiencias de las incursiones evangélicas en política. Ese mismo año, sin embargo, aparecieron en el *Boletín Teológico* (Nº 42-43) ensayos de Samuel Escobar (“Opresión y justicia” y “Autoritarismo y poder”) que fueron enriquecidos por los comentarios de José Míguez Bonino (1991), lo cual nos ayuda a avanzar en nuestro tema³.

¹ Hay que recordar que por entonces se hallaban en el poder algunos gobiernos militares nacionalistas (Ecuador y Perú), la revolución cubana (desde 1959) parecía extenderse por el continente y la pujante Unidad Popular en Chile (con Allende) creaba muchas expectativas transformadoras así como la novedad de que un proyecto marxista llegase al poder vía elecciones democráticas. A lo anterior también hay que sumarle el fracaso de los modelos económicos desarrollistas orientados desde Estados Unidos.

² La conceptualización de *la política* por Pablo Deiros evidencia madurez en la reflexión de la FTL: “Es ese espacio natural de la vida humana en el que se ejercita la dimensión social del hombre. La política es el instrumento propicio para el desarrollo de la solidaridad, la responsabilidad, la justicia y la fraternidad. Como tal, comprende la situación, la organización, la competencia y los derechos propios de la participación en una sociedad. Por ser social, todo hombre es político. De modo que la vocación política siempre se pone de manifiesto, si bien con diversos matices y medidas de realización, según la participación y el grado de compromiso de cada persona” (Deiros 1986:9).

³ Se podría decir que tuvieron que pasar dos décadas en la FTL para que recién se analizara teológicamente con profundidad el tema del poder político. La razón de ello es que, tal vez, *las confrontaciones con ISAL y la teología de la liberación* no sólo desgastaron la producción teológica, sino que además empañó la discusión teórica (y la práctica) en torno al poder político. Fue una época, me parece, en que primaron más los ataques basados en slogans que en articulaciones teológicas serias de una práctica misional transformadora de la realidad.

3. Confrontación con ISAL y la teología de la liberación

Cuando se forma la FTL ya ISAL le llevaba la delantera en la reflexión teológica contextual y la práctica política. Si bien hubo –en términos generales– una posición crítica en la FTL (Emilio Núñez, Samuel Escobar, Pedro Arana, etc.) frente a ISAL, para ser honestos con lo real hay que decir que René Padilla es quien tuvo una actitud más dialogante y el que se sintió más interpelado.

Emilio Núñez, después de presentar a ISAL como “un movimiento cuyos fundadores habían estado preocupados por responder teológicamente al desafío de los cambios sociales en América Latina, desde mucho antes del Segundo Concilio Vaticano (1962-1965)” (1986:49), inmediatamente detecta en los escritos isalinos “la influencia de la teología europea, del diálogo cristiano-marxista, del Consejo Ecuménico de Iglesias, del pensamiento pedagógico del educador brasileño Paulo Freire, y de los teólogos católicos de la liberación” (Núñez 1986:49-50). Más adelante incluso llega a señalar que “ISAL y el CMI iban de la mano por el camino de la revolución para *cambiar las estructuras de la sociedad latinoamericana*” (Núñez 1986:59. Las cursivas son mías) y que

ISAL adolece de serios problemas en su teología y praxis. El movimiento isalino es para todos nosotros, evangélicos latinoamericanos, una grave advertencia en cuanto *al peligro de dejarse obsesionar por los problemas políticos y pretender edificar todo un sistema teológico no a partir de las Escrituras, sino del contexto y del acontecer sociales, bajo el imperio de una ideología* (Núñez 1986:77. Las cursivas son mías).

De estas citas no es difícil llegar a la conclusión que ISAL estaba extraviado en cuanto fe evangélica ortodoxa respecta, y de los cuales habría que cuidarse. De forma similar opina Samuel Escobar cuando dice que “las sucesivas conferencias que ISAL organizó muestran un proceso de radicalización que lo hizo cada vez más extraño al ámbito evangélico latinoamericano, pero lo fue acercando más a ciertos sectores católicos y a grupos intelectuales de izquierda” (1987:58).

Este radicalismo, según Escobar, llegó “casi hasta la pérdida de una identidad cristiana específica” (1987:77). Y claro, de esto se dieron cuenta, según Escobar nuevamente, tanto René Padilla y Pedro Arana, quienes “fueron los teólogos latinoamericanos que con más detenimiento y cuidado evaluaron a ISAL desde una perspectiva evangélica” (1987:81)⁴. Al parecer ambos teólogos se percataron que los pensadores de ISAL “habían caído en un fundamentalismo de izquierda que manipulaba el texto bíblico (Escobar 1987:81). Finalmente Escobar cita unas palabras de Pedro Arana, en las cuales se puede resumir el sentir de cierto sector de la FTL:

En la ideología de ISAL, Dios se traduce como revolución. El pueblo de Dios como huestes revolucionarias. El propósito de Dios como humanización. Y la

⁴ Sin embargo parece que Escobar olvida el siguiente comentario de Padilla: “Podemos rechazar las premisas filosóficas básicas del movimiento (ISAL). Podemos objetar muchos de sus planteos teológicos. Podemos, en fin, poner en tela de juicio la pertinencia de sus estrategias, (...) Y, sin embargo, ¿hemos de desconocer la legitimidad del proyecto isalino como un esfuerzo para asumir la situación del pueblo latinoamericano y “teologizar” a partir de esa situación? La única teología que la Biblia conoce es una teología “funcional”, es decir, teología en diálogo con la realidad concreta, teología al servicio de la praxis. La única manera de llevar una vida cristiana auténtica es tomando en serio la encarnación de Jesucristo. Aquí radica el mayor desafío de ISAL: en su llamada a reflexionar en el contexto de un compromiso concreto y hacer de la teología un instrumento de transformación” (Padilla 1974a:146-147).

palabra de Dios como los escritos revolucionarios. A nadie escapa que *todo esto es humanismo marxista*⁵ (Las cursivas son mías).

En realidad el problema era algo distinto. Para ISAL el protestantismo latinoamericano, debido a su herencia teológica y al papel ideológico que jugaba en la conformación social y política, era incapaz de entender los grandes problemas estructurales que afectaban América Latina. Según Rubem Alves:

El énfasis Protestante en la reconciliación (individual) es harto sugestiva, pues ella indica que los problemas humanos se sitúan a nivel de los malos entendidos y jamás en la esfera de las situaciones injustas. En consecuencia, se torna dificultoso comprender la pobreza de las masas como problema estructural. La tendencia del Protestantismo es más bien interpretarla como un problema de raíces puramente individuales. De ahí la honda convicción de que “la conversión individual conduce a la solución de los problemas” (Alves 1971:19. El paréntesis es mío).

Si los problemas de América Latina realmente tienen que ver con lo estructural, entonces no es un asunto que se puede resolver a un nivel estrictamente individual, como tampoco con esfuerzos colectivos en los áreas de educación, salud y desarrollo – por muy importantes que éstos sean-, ya que finalmente no le hacen ni un rasguño al sistema dominante. Quien se percató de la crítica de fondo que hacía ISAL a la FTL fue Emilio Núñez. Refiriéndose a ISAL dice

Algunos líderes protestantes no están completamente satisfechos con nuestras respuestas porque, entre otras razones, ellos entienden que el evangelio del Nuevo Testamento no es sólo un mensaje individualista o extramundano. Ellos consideran al hombre como un ser social, que tiene necesidades materiales, físicas y espirituales, y no han visto cambios sociales significativos como producto de nuestros esfuerzos de evangelización (...). Con base en este análisis social, *se dice que muchos evangélicos, debido a su acercamiento individualista a las Escrituras y su supuesta neutralidad política, han estado consciente o inconscientemente al servicio del statu quo* (Núñez 1996:248. Las cursivas son mías).

Estas palabras de Núñez, como veremos, nos ayuda a orientar la discusión sobre el tema del poder político. Cuando, por causa del golpe de estado en Chile (1973) y la dura represión contra las izquierdas en el cono sur, ISAL queda desarticulado, la FTL tuvo que seguir lidiando esta vez con la teología de la liberación. El tema de cómo entender el poder político seguía en discusión.

Para la FTL la teología de la liberación no era muy distinta de ISAL tanto en lo teológico como en su opción política. Las antiguas acusaciones que le hicieron a ISAL salieron a relucir nuevamente. Así, para Núñez la teología de la liberación no era sino “esencialmente política y de inspiración marxista” (Núñez 1986:255). Incluso dejando a un lado su conocida ponderación⁶ René Padilla no dudó en afirmar que los teólogos de

⁵ “La revelación de Dios y la teología en Latinoamérica”, Savage, P., ed., *El debate contemporáneo sobre la Biblia. Ponencias de la Primera Consulta Continental de la Fraternidad Teológica Latinoamericana*. Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972, p. 78 (Citado en: Escobar 1987:82).

⁶ Padilla opinaba así en 1982: “Claramente, el discurso teológico del liberacionista no es una disertación académica sino un mensaje profético. Su propósito no es informar o proponer teorías, sino llamar al arrepentimiento; no es invitar a considerar una nueva e interesante teoría teológica, sino

la liberación “conciben al marxismo como la historización del cristianismo y se dedican a fomentar la violencia revolucionaria” (Padilla 1994b:167).

Si bien es cierto que en la Nicaragua sandinista hubo participación cristiana desde antes del triunfo de la revolución (julio de 1979), parece un exceso el calificar con estas palabras a toda la teología de la liberación, pues ello no correspondía con la realidad sino que, además, en el contexto de la guerra de baja intensidad que llevaban a cabo ciertos gobiernos, sobre todo en Centroamérica, era realmente irresponsable y peligroso calificar a alguien de fomentar la “violencia revolucionaria”.

En el calor del debate teológico Samuel Escobar dio un paso más. Según él, y como si fuera una novedad, dijo que realmente no había *una* teología de la liberación sino *varias*. De allí el título de su libro *La fe evangélica y las teologías de la liberación* (1987), como si acaso hubiese –desde sus inicios y hasta hoy– una sola y monolítica FTL. Según Escobar, la teología de la liberación era para los evangélicos “un interlocutor desafiante, pero no una alternativa teológicamente aceptable” (1987:198).

¿Por qué no era aceptable? ¿Por lo teológico? ¿Por la opción política? ¿Por ambos? ¿Por alguna otra razón? Basta leer los libros de Núñez (1986) y de Escobar (1987) para darse cuenta que la denuncia contra la teología de la liberación –sugerida hasta el cansancio– es que el proyecto político del cual forman parte éstos era un *proyecto de carácter socialista* que apostaba por la toma del poder, incluso por la vía violenta (“revolucionaria”, según Padilla). Y, en la lectura de los teólogos de la FTL, socialismo y violencia revolucionaria estaban históricamente reñidas con “la fe evangélica”⁷.

Como dato curioso debo añadir que para Núñez la teología de la liberación a lo mucho era como una voz de alerta tocante a nuestra *responsabilidad social*’ (Núñez 1986:256. Las cursivas son mías). ¿Qué significa “responsabilidad social”? No lo sabemos, pues pensábamos que ese ya era un tema conocido y hasta superado, pues para 1984 –fecha en que aparece originalmente el libro de Núñez en inglés– ya era conocido por todos la Declaración de Jarabacoa (1983) sobre *los cristianos y la acción política*. Es posible que Núñez haya estado un poco distraído de los avances teóricos de la FTL.

Como conclusión de esta parte debo decir que la confrontación con ISAL y la teología de la liberación dejó en la FTL, a mi parecer, cierta “confusión” en lo que articulación teórica respecta. Ciertamente eran tiempos difíciles pero esperanzadores (agotamiento de las dictaduras y retorno a la democracia) en los cuales comenzaron a aparecer nuevos sujetos políticos (los evangélicos, desde inicios de los 80). Este cambio de clima político y “madurez” evangélica marcarían la reflexión teológica posterior.

4. De la responsabilidad social a la práctica política

desafiar al cristiano a encarar la necesidad de mostrar la eficacia histórica de su fe. Habiendo sido entrenado en las maneras de “hacer teología” en Estados Unidos y Europa, a mí me resultaría fácil refugiarme en los múltiples argumentos propuestos por teólogos anglosajones para descalificar a la teología de la liberación: que ésta tiene un colorido marxista; que apoya la violencia; que reduce el evangelio a sociología, economía o política; que hace un uso selectivo de la Biblia, o que está muy condicionada por la situación histórica. No echaré mano de estos argumentos sin pesar bien las cosas, sin embargo: no quiero eludir el desafío de la teología de la liberación y, menos aun, el desafío de los pobres a favor de los cuales se ha pronunciado la misma. Mi pregunta no es: ¿Cómo respondo a la teología de la liberación a fin de mostrar sus fallas e incongruencias? Es, más bien: ¿Cómo articulo yo mi fe en el mismo contexto de pobreza, represión e injusticia del cual ha surgido la teología de la liberación?” (Padilla 1982:16).

⁷ Según David Stoll “La fraternidad (FTL) quiso dedicarse a la lucha por la justicia social sin dejar de lado al evangelismo, enfrentar al problema de las estructuras opresivas sin respaldar la violencia, y unir nuevamente a los protestantes de derecha e izquierda” (Stoll S/f:161-162).

Existe suficiente fundamento para afirmar que en la FTL ha habido un desarrollo en la forma cómo ha entendido su compromiso con “lo social”. En el CLADE I (1969), Samuel Escobar tuvo a su cargo una de las seis ponencias base del Congreso (“Responsabilidad social de la Iglesia”). Allí Escobar sentó las bases de la responsabilidad social en relación al testimonio evangélico:

Existe suficiente base en la historia de la iglesia y en las enseñanzas de la Palabra de Dios para afirmar rotundamente que la preocupación por la dimensión social del testimonio evangélico en el mundo no es un abandono de las verdades fundamentales del evangelio, sino que es más bien llevar hasta sus últimas consecuencias las enseñanzas acerca de Dios, Jesucristo, el hombre y el mundo, que forman la base de dicho evangelio (Escobar 1985b:11).

Luego, haciendo una síntesis de su ponencia, Escobar afirmó:

Para cumplir con la responsabilidad de la iglesia no es necesario ni el abandono de la evangelización ni la adopción de una teología liberal o no-evangélica. Se trata simplemente de llevar nuestras creencias hasta sus últimas consecuencias. (...) No toca a la iglesia adoptar una misión y un programa políticos. Pero el testimonio de servicio del creyente tiene indudables dimensiones sociales y políticas. La concepción de nuestra responsabilidad como servicio evitará caer en la “tentación católica” de dominar el poder e imponer el evangelio desde arriba (Escobar 1985b:37-38).

Pocos años después, en el Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial (Lausana, 1974), Samuel Escobar pronunció la conferencia “La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización”. Allí dijo:

Debemos deshacernos, de una vez por todas, de la falsa noción de que cuando alguien se preocupa por las implicaciones sociales del Evangelio y las obligaciones sociales del testimonio ello se debe a falsa doctrina o a falta de convicción evangélica. Por el contrario, es nuestra preocupación por la integridad del Evangelio la que nos mueve a recalcar su dimensión social (Escobar 1985a:95)⁸.

He mencionado las conferencias de Samuel Escobar tanto en el CLADE I como en Lausana (1974) por la razón que ambos marcaron una línea de reflexión importante que incluía la realidad de América Latina a la vez que tomaba distancia de lo que Padilla llamaba un “cristianismo cultura”, propio de la clase media norteamericana y que había afectado de forma negativa en el modo de hacer misión en nuestro continente. Las

⁸ Luego Escobar en el mismo documento, cita ampliamente a Charles Erdman (*The Church and socialism*, *The Fundamentals Vol. XII*, 1911): “Un verdadero evangelio de la gracia es inseparable de un evangelio de las buenas obras. No se puede divorciar las doctrinas cristianas de los deberes cristianos. Con la misma claridad con que define la nueva relación entre Cristo y el creyente, el Nuevo Testamento define la relación entre el creyente y los miembros de su familia, los vecinos en su comunidad y los conciudadanos en su país. Necesitamos poner un énfasis renovado hoy día en las enseñanzas sociales del Evangelio y debemos hacerlo nosotros, que aceptamos la totalidad del Evangelio, y no dejar que esas enseñanzas las interpreten y apliquen solamente aquellos que niegan lo esencial del cristianismo (...) Hay quienes se sienten muy cómodos con lo que consideran predicación ortodoxa aunque saben bien que sus riquezas provienen de negocios sucios y de la opresión del pueblo. La supuesta ortodoxia de tal predicación es probablemente defectuosa en sus afirmaciones acerca de las enseñanzas sociales del evangelio. Se puede ser un bandido y un pirata social y todavía creer en el nacimiento virginal y en la resurrección de Jesucristo” (Escobar 1985a:96).

voces de Escobar y Padilla sin duda causaron un gran revuelo, sobre todo en Lausana, y su influencia se evidenció en el documento final (Pacto de Lausana).

Aquellas eran épocas en que aparentemente el protestantismo latinoamericano no podía aspirar más que a tener un rol limitado en la sociedad latinoamericana: el ser responsables en lo social. Al parecer todavía seguía gravitando el carácter minoritario y hasta fragmentario del protestantismo. Sin embargo es de destacar que hubo al interior de la FTL, desde sus inicios, una línea de reflexión que pretendía ir aún más lejos. Los aportes de René Padilla y Pedro Arana en la I Consulta Evangélica sobre Ética Social (Lima, 1972) fueron los que más destacaron en esa línea. Padilla planteó preguntas que me parece reflejan una genuina búsqueda de relevancia y efectividad evangélica en la sociedad latinoamericana:

El campo político está sembrado de interrogantes: ¿Debe la Iglesia limitarse a un servicio técnico o social? ¿Cuáles son las *implicaciones políticas* del ministerio profético de la Iglesia? ¿Cuál es el peso real de las iglesias evangélicas en América Latina y en qué dirección se ejerce actualmente? ¿Debe la Iglesia seguir una estrategia de las élites que ejercen el poder, con miras a implementar la visión cristiana de la sociedad? ¿Debe la Iglesia pronunciarse por una revolución o un cambio de tipo socialista? Si lo hiciera, ¿cómo evitaría absolutizar o sacralizar ese orden? Si no lo hiciera, ¿qué opción propondría al creyente, a fin de no dejarlo en el plano de la abstracción? (Padilla 1974b:214. Las cursivas son mías).

Por su parte Pedro Arana dio una ponencia titulada “Órdenes de la creación y responsabilidad cristiana”. Allí Arana sostuvo enfáticamente que: “La Iglesia evangélica está llamada a enseñar todo el consejo de Dios, teniendo en cuenta que *la transformación de la sociedad no es el resultado automático de las conversiones individuales*” (Arana 1974:172. Las cursivas son mías). Esta postura, que en el fondo no difiere mucho de lo que sostenía ISAL, era una invitación a que la FTL de un paso más allá de la “responsabilidad social”, pensamiento que ya estaba desde fines de los sesenta.

Arana abordó el acuciante tema de la responsabilidad cristiana en América Latina en términos de transformación social. ¿Qué entendía por esto? Respondiendo desde el camino de la teología sistemática reformada (“los órdenes de la creación”) dice así:

¿Qué debe hacer la Iglesia evangélica en la sociedad latinoamericana y a favor de ella? En primer término diremos que la Iglesia necesita redescubrir y proclamar los *dos mandatos*: (1) *El mandato del Creador*: (a) a través de los órdenes de la creación; (b) con un sentido cristiano de vocación, con la intención de ser fieles al Señor y servir a nuestra América Latina en cualquier esfera donde nos haya colocado (recordando que la política no queda excluida del propósito de Dios). (2) *El mandato del Redentor*: (a) a través de una evangelización teo-céntrica que se engarce con la predicación del Reino de Dios; (b) en el discipulado cristiano en todas las esferas de relaciones sociales (Arana 1974:181. Las cursivas son del autor).

En el pensamiento teológico de Arana se unen los mandatos del creador y redentor dirigidos a su comunidad en la historia (Arana 1970). Y aunque Arana cree –como Padilla– que la Iglesia tiene un papel protagónico en la transformación social de América Latina, su praxis política posterior pondría de manifiesto que entendía que los

cristianos –junto con otros no necesariamente evangélicos- pueden aportar a la construcción de la democracia y los cambios sociales⁹.

Samuel Escobar, haciendo un recuento de cómo se dio la relación entre praxis política y reflexión teológica, dice así:

Los planteamientos sobre el poder en 1972 se dan en un contexto en el cual los participantes en la consulta casi no tenían experiencia política o de ejercicio del poder. Pero las cosas cambian para 1983. Los teólogos y los políticos allí presentes venían de una variedad de experiencias de participación política (Escobar 1991a:132).

Este paso sustancial (de la responsabilidad social y de la reflexión acerca de la ética social a la práctica política) es lo que va a permitir avanzar en la articulación de una teología del poder político en la FTL. Este avance, sin embargo, se dio no sin ausencia de diversidad en los puntos de vista¹⁰.

5. El uso de la categoría teológica “Reino de Dios”

El Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE) I (Bogotá 1969) –que es uno de los antecedentes inmediatos de la FTL- si bien giró en torno al tema de la evangelización del continente, tuvo como una de sus deficiencias el no haber prestado suficiente atención a los problemas sociales del continente (Deiros 1992:815). Sin embargo, una vez formada la FTL en la Declaración Evangélica de Cochabamba (1970) intentó corregir esa carencia cuando afirmó: “Creemos que una reflexión teológica pertinente a nuestros pueblos deberá tomar en cuenta la dramática realidad latinoamericana” (FTL 1970).

Ciertamente, como se ha dicho más de una vez en la FTL, las iglesias evangélicas del continente tenían una teología prestada y que era ajena a nuestra realidad. La FTL se percató desde sus inicios de ello, y para llenar ese vacío convocó a algunas consultas teológicas, entre ellas la I Consulta Evangélica sobre Ética social (Lima, 5 al 8 de julio de 1972) y la II Consulta de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (Lima, 11 al 18 de diciembre de 1972). Si bien en la I Consulta se tomó distancia de las propuestas de ISAL, en la II Consulta el tema de estudio fue el Reino de Dios. De las cinco ponencias que hubo las más importantes, a mi entender, fueron las de René Padilla y José Míguez Bonino¹¹.

Padilla es posiblemente uno de los teólogos de la FTL de mayor respeto, dada la seriedad bíblica de su producción teológica. En la II Consulta de la FTL (1972) Padilla,

⁹ Pocos años después el pastor Pedro Arana llegaría por la vía electoral a ser miembro del Parlamento peruano en donde recibió el encargo de contribuir a la elaboración de la Constitución Política de 1979. Su participación, sin duda alguna, fue destacada y tuvo un reconocimiento nacional.

¹⁰ Ampliando este comentario de Escobar, pienso que se debería tomar en cuenta el libro que compiló Padilla (*De la marginación al compromiso*), y el *Boletín Teológico N° 42-43*, que coincidentemente aparecieron el mismo año (1991). En mi opinión los ensayos más valiosos de la FTL para entender la reflexión acerca del poder político se encuentran en estos textos mencionados dada la riqueza de lo testimonial (Víctor Arroyo, Tito Paredes, Paul Freston, Humberto Lagos y otros) como la reflexión teológica (sobre todo de José Míguez).

¹¹ Sorprende que José Míguez Bonino, teólogo metodista argentino que para entonces tenía una notoria trayectoria ecuménica, haya sido invitado a participar como expositor en la II Consulta. Esto tal vez indicaría la necesidad de la FTL de dialogar con interlocutores que tenían otra forma de entender el poder político. Si bien Míguez no pudo estar presente, su ponencia sí, que fue justamente la que causó más discusión y controversia debido a su abierta opción por el proyecto socialista (como una mediación del Reino de Dios). Después de este evento Míguez se desvincularía (¿o lo desvincularían?) un tanto de la FTL.

corrigiendo un tanto a Emilio Núñez, destacó a *la Iglesia* como una concreción histórica del reino de Dios en el “ahora” presente.

El reino de Dios no es exclusivamente un dato del futuro, sino también una realidad presente que se manifiesta en la comunidad “morada de Dios en el Espíritu”. La iglesia no es el reino de Dios, sino la creación, el resultado concreto del reino. (...) La iglesia lleva todavía sobre sí las marcas de su existencia histórica, del “todavía no” que caracteriza al tiempo presente; pero aquí ya hora participa del “ya” del reino de Dios puesto en marcha por el Señor Jesucristo (Padilla 1975:52).

Avanzando un poco más, Padilla bajo el subtítulo de “El ‘ya’ del Reino y la Iglesia en América Latina”, fustigó la hasta entonces pasividad social evangélica (la conocida “huelga social”):

Hemos caído en la misma trampa en que cayeron los apocalípticos judíos del primer siglo y en consecuencia sufrimos de una parálisis escatológica que *nos impide* comprometernos con el hombre en la historia. Para excusar *nuestra pasividad* frente a los males que nos rodean destacamos que “el mundo entero está bajo el maligno”,... (Padilla 1975:55. Las cursivas son mías)¹².

Y aunque ciertamente a Padilla no le faltaba razón en su crítica, hay que observar que –queriéndolo o no– parece limitar la presencia del reino de Dios en la historia *a lo que puede hacer la Iglesia*¹³. Luego refiriéndose a las “estructuras de la sociedad” hizo un tajante comentario:

Pero la iglesia tampoco puede absolutizar las estructuras de la sociedad. Sabe que éstas participan de la relatividad de este mundo que se pasa, de este mundo que está bajo el juicio de Dios. Espera el advenimiento del reino y por lo tanto limita su lealtad a los poderes que rigen los reinos de los hombres. Más allá de las estructuras creadas por esos poderes, la esperanza de la iglesia está puesta en un cielo nuevo y una tierra nueva donde “mora la justicia”. Se concibe a sí misma como un signo de la nueva creación de Dios, frente a la cual todo intento humano de construir una sociedad perfecta lleva en sí el germen de la destrucción. Cuando la iglesia deja de concebirse en tales términos, se ata a sí misma o al *statu quo* o, al otro extremo, a alguna ideología que compromete el cambio pero que, como aquel, deshumaniza al hombre y lo convierte en un tornillo de la máquina social (Padilla 1975:60-61)¹⁴.

¹² Años después Padilla añadiría el siguiente comentario: “La ‘apoliticidad’ del pasado tiene su explicación. En estas tierras dominadas por un cristianismo de corte constantiniano, los evangélicos siempre fueron vistos como ciudadanos de segunda clase y estuvieron generalmente vedados, por ley, de acceder a cualquier cargo público de importancia. Además, eran en todos los países, más que menos, una pequeña minoría con un alto porcentaje de gente sin mucha educación formal” (Padilla 1994d:173).

¹³ Padilla en escritos posteriores seguiría manteniendo esa misma posición. “Ya que el Reino trasciende a la Iglesia, la Política del Reino mira más allá de la Iglesia, *pero la historia demuestra que la mediación de esa política no es la política constantiniana sino la comunidad que fue creada por Jesucristo* para ser sal y luz del mundo” (Padilla 1994a:175. Las cursivas son mías). Y también: “*El papel de la Iglesia* no es crear un estado confesional o sectario, sino *permear la sociedad con los valores del Reino de Dios* de tal modo que la voluntad de Dios sea hecha en la tierra (en la vida personal y pública) como en el cielo” (Padilla 1999:31. Las cursivas son mías).

¹⁴ Años después, en el Documento final “Los cristianos frente al totalitarismo político” (Buenos Aires, 1990), se dice algo similar: “La práctica de la fe cristiana da testimonio del dominio de este Dios y su Cristo, y se niega a subordinarse a otra instancia que se autodeclare absoluta o divina.

El énfasis de Padilla era evidente dado el debate acalorado en la Consulta. Robinson Calvanti –sorprendentemente- apoyaba a ultranza la dictadura militar brasileña, los delegados chilenos estaban divididos en dos bandos antagónicos: los que apoyaban el proyecto socialista del presidente Allende y aquellos que veían en éste un peligro para el futuro de la democracia en el continente. Tanto fue el debate que incluso el mismo Padilla y Juan Yoder tuvieron que apaciguar los ánimos¹⁵. En fin, Padilla hizo bien, a mi criterio, en destacar que la Iglesia no puede ni debe absolutizar estructura alguna, así como ningún poder terrenal o ideología política. Esto, sin embargo, tiene inmediatas consecuencias cuando se piensa en las *mediaciones* del poder político, tema en el que avanzaría Míguez Bonino.

Si se pudiese resumir cuáles eran las preocupaciones teológicas y políticas de Míguez Bonino serían las siguientes: (1) Que la reflexión en el tema del reino de Dios quedase en la pura abstracción, y que además (2) La reflexión se entrapase en el viejo debate monismo-dualismo histórico. Para Míguez el tema del reino de Dios tiene sentido en tanto los cristianos “*podemos entender la presencia activa del reino en nuestra historia de tal modo que podamos adecuar a ella nuestro testimonio y acción, particularmente en esta hora concreta de América Latina en que nos ha sido dado profesar nuestra fe y servir al Señor*” (Míguez 1975:75. Las cursivas son del autor).

Revisando el texto bíblico Míguez Bonino comprueba que “todo intento de separar en el Antiguo Testamento lo religioso de lo político resulta totalmente artificial” (Míguez 1975:77). Para Míguez el reino de Dios no sólo tiene concreción histórica, sino que ante todo

El reino no sería la negación de la historia sino la eliminación de su corruptibilidad, de su debilidad, de su ambigüedad –más profundamente, de su pecado- para realizar en plenitud el verdadero significado de la vida común de los hombres. (...) El reino (...) no es el desenlace natural de la historia. Por el contrario, se interponen el conflicto y el juicio. Pero el reino rescata, transforma y plenifica la “corporalidad” de la historia y la dinámica del amor solidario que ha operado en ella (Míguez 1975:84).

Y un poco más adelante:

El reino no es un objeto a conocer sino un llamado, una convocación, una presión que impulsa. La verdadera pregunta es ¿qué debo hacer?, ¿qué debo decir?, ¿cómo hacerlo?, ¿cómo decirlo? *La historia, en relación con el reino, no es un enigma a descifrar sino una misión.* La misión, sin embargo –y esto hay que decirlo de inmediato- no es un mero conjunto de actos sino la manifestación de una nueva realidad, la nueva vida que se ofrece y comunica en Cristo, en el Espíritu (Míguez 1975:84-85. Las cursivas son mías).

Este es, a mi criterio, un notable avance respecto a lo que proponía Padilla. No es suficiente decir que el reino de Dios tiene un “ya”, un presente histórico. Si Dios interviene en la historia es para plenificarlo y para involucrar a su pueblo en ella. La historia, de esta manera, no sólo es el lugar donde se hace la misión. *La historia misma es la misión.* Esto, sin embargo, necesita ser concretizado. Míguez dice:

Denuncia cualquier uso o abuso de poder que no le corresponde al hombre y todo lo que no quiere subordinarse al Señorío de Cristo” (FTL 1990:129).

¹⁵ En el libro compilado por Padilla (1975) algo de este acalorado debate se puede leer entre líneas. Cf. también: Escobar 1991a:143.

Un número de cristianos latinoamericanos utilizan el concepto de liberación como una manera histórica actual de trasponer esa calidad de vida en términos traducibles en acción significativa. Creo que el término es legítimo (un estudio bíblico lo mostraría a satisfacción). Podemos, por lo tanto, utilizarlo como un núcleo de reflexión. De allí parten dos procesos muy entrelazados pero distinguibles, vinculados no simplemente a la discusión del término liberación sino a la crítica de la práctica histórica de los cristianos latinoamericanos en el día de hoy (Míguez 1975:88). El capitalismo liberal (...) no es una estructura viable para historizar la calidad de vida que tiene futuro en el reino. (...) Es una antiliberación: es opresión y esclavitud en términos del reino. Por eso el término *liberación* me vincula históricamente –por más ambigua que sea la relación- con quienes luchan por la eliminación de esa esclavitud (Míguez 1975:88).

Míguez de esta manera se identifica con un proyecto político en el continente que, en ese momento, parecía viable. Y aunque el reino de Dios juzga todos los modelos políticos, el capitalismo no es precisamente la mejor mediación del reino de Dios para traer vida en abundancia a todos. Por el contrario, es una anti-liberación, un anti-reino. Míguez no oculta su opción política:

Con otros cristianos, hemos optado por una alternativa histórica –en términos de la problemática aquí mencionada- que en general llamamos “socialista”. Es necesario entender este término en un sentido amplio, que abarca posibilidades muy distintas de instrumentación y estructuración, dentro de una concepción global común de la apropiación de los bienes y la consiguiente forma de organización de la sociedad y la vida humana. Sin entrar en estas precisiones, y para expresarlo en una forma un tanto polémica: el socialismo como estructura social es para mí hoy en América Latina el medio de correlación activa con la presencia del reino en lo que hace a la estructura de la sociedad humana. Es, en este terreno, mi obediencia de fe (Míguez 1975:89).

De esta manera llegamos al meollo del asunto. La mediación, es decir la correlación activa en la historia con la presencia del reino de Dios, tiene un nombre concreto: socialismo. Míguez juzga que éste se diferencia radicalmente del capitalismo liberal. Poco tiempo después Míguez haría la siguiente precisión:

La relación positiva entre el reino de Dios y la empresa humana nos justifica en concebir al primero como un llamado para comprometernos activamente en el segundo. El evangelio nos invita y nos impulsa a hacer opciones históricas concretas y les asegura a éstas un futuro escatológico en cuanto representen la calidad de existencia humana que corresponde al reino. Podemos, pues, en la historia, empeñarnos *con otros seres humanos en una acción significativa en términos del propósito redentor de Dios*, de su futuro reino, anunciado y prometido en Jesucristo (Míguez 1977:180. Las cursivas son mías).

El reino de Dios, en la perspectiva de Míguez, involucra a la iglesia y *a otros* –a diferencia de Padilla- que colaboren significativamente en la transformación de la historia como parte de una mediación política (el socialismo) con el propósito de plenificar el propósito redentor de Dios. Da la impresión la categoría “reino de Dios” ha creado controversia debido a que mientras Padilla cree que en él la iglesia tiene un papel preponderante, Míguez sostiene que la iglesia no es el único movimiento privilegiado por Dios para llevar a cabo sus planes redentores.

6. La discusión en torno al tema del poder

En los años posteriores en el escenario evangélico fueron apareciendo nuevos temas en la búsqueda de articular una alternativa misiológica y teológica frente a la teología de la liberación. En 1978 la FTL convocó a una Consulta, realizada en Buenos Aires, para estudiar el tema de la pobreza y la riqueza en la teología bíblica. Uno de los expositores fue Tomás Hanks, profesor del Seminario Bíblico Latinoamericano (Costa Rica), quien disertó sobre los oprimidos y pobres en el Antiguo y Nuevo Testamento (Hanks 1982:15).

Allí Hanks llegó a la conclusión, muy parecida a la de la teología de la liberación aunque con notorias diferencias, que la opresión es una de las categorías básicas de la teología bíblica así como la causa principal de la pobreza. Esto, según Hanks, “*implica la necesidad de una estrategia cristiana apropiada: una que tome en cuenta el papel fundamental de la revolución, la liberación y los cambios socio-estructurales radicales (véase el Éxodo)*” (Hanks 1982:46. Las cursivas son del autor). Al igual que Míguez, Hanks proponía que la iglesia en obediencia a la Palabra debía transitar por caminos transformadores de la realidad latinoamericana, tomando en cuenta los desafíos que reclamaba el contexto social. En mi opinión, una comprensión bíblico-teológica del poder político se hacía necesaria, tanto entonces como ahora, y Hanks, sin duda, hubiera ayudado a profundizar el tema¹⁶.

Un año después se llevó a cabo el CLADE II (Lima, 1979), convocado esta vez por la FTL. Si bien el lema fue “Que América Latina escuche la voz de Dios” lo cierto es que hubo muy poco espacio para que se escuche una voz pertinente a la situación que atravesaba el continente. Según Samuel Escobar “la intención explícita del Congreso fue realizar un inventario de lo que se estaba haciendo en el campo de la evangelización, reflexionar sobre el mensaje del Evangelio y pensar en el futuro de la tarea evangelizadora, *tomando muy en serio la realidad del contexto latinoamericano*” (citado en Deiros 1992:815-816. Las cursivas son mías). Pero ¿qué significaba “tomar en serio” la realidad?, puesto que apenas hubo espacio para un somero análisis socio-político. En una evaluación hecha años después, el mismo Escobar seguía creyendo de forma optimista que las ponencias pronunciadas en el CLADE II, “tocaron algunas cuestiones relativas al *poder* y la *justicia*” (Escobar 1991b:110. Las cursivas son mías).

Después del CLADE II el evento más importante fue la Consulta en Jarabacoa (1983). Como se dijo anteriormente, la presencia en política de parte de los evangélicos era ya una realidad. En base a esa experiencia en la Declaración de Jarabacoa (“Los cristianos y la acción política”) se mencionan los siguientes *principios para la acción política*: (1) El valor de la persona; (2) La verdad; (3) La libertad; (4) La justicia; (5) La paz; (6) La solidaridad; (7) La democracia; (8) La política; y (9) La sociedad civil y la sociedad política. Así mismo se mencionan también las áreas para una acción política responsable: (1) El individuo; (2) La familia; (3) La educación; (4) El trabajo; (5) La economía; (6) La salud; (7) La cultura; (8) Los derechos humanos; (9) Las comunicaciones; y (10) Relaciones internacionales.

Como observamos, casi todos los áreas de la vida humana están mencionados en dichos principios. Lo curioso es que en el Documento final no existe una sola definición de poder o poder político. Este vacío vendría a llenarlo un teólogo que ha tenido una

¹⁶ Da la impresión que las propuestas de Míguez Bonino (ISEDET) y Tomás Hanks (SBL) cayeron en saco roto. También es curioso que en las cronologías que hacen los mismos miembros de la FTL de sus eventos, “olviden” de forma reiterada la Consulta de 1978 en Buenos Aires. Por otro lado, se presta a la suspicacia que desde mediados de los setenta ciertos teólogos que trabajaban en la convulsionada Centroamérica –a excepción de Emilio Núñez, Orlando Costas y algún otro- no hayan participado (o no los hayan dejado participar) en la FTL.

presencia casi marginal en la FTL: José Míguez Bonino. Es a este teólogo a quien le debemos las más ricas percepciones sobre el tema. Para Míguez el poder político hay que entenderlo a partir del poder de Dios. Este es su fundamento. Cito ampliamente:

Desde el punto de vista bíblico, Dios es el origen, la fuente del poder; pero el poder no es la naturaleza de Dios como sostenían algunas tendencias teológicas como la de la tardía Edad Media entre otras. Considero que en la visión bíblica esto no es así. Más bien, creo que es más correcto hablar –como la teología clásica- del poder como un atributo de Dios, no necesariamente como la naturaleza de Dios. Dios es amor, es espíritu, es luz, pero Dios *tiene* poder, es decir, tiene la capacidad de realizar su propósito (Míguez 1991:146). El poder de Dios es la voluntad de bien de Dios para todas sus criaturas, la voluntad de restauración y de cumplimiento para toda su creación: natural, humana, cósmica. *El poder de Dios es la capacidad de Dios para llevar a cabo el propósito de su amor*. Es el amor creador y redentor de Dios en acción, que se manifiesta, sea da a conocer y se realiza en forma plena en Jesucristo (Míguez 1991:147).

En esta perspectiva el poder de Dios es inseparable de su amor. No es un atributo de Dios sino su capacidad en relación con el propósito redentor. Este poder de Dios, según la Biblia, no evita las mediaciones humanas sino que por el contrario las exige.

El poder de Dios –la presencia activa de Dios en su creación.- se realiza en la Escritura por *mediaciones históricas*; por hombres escogidos, enviados; por hechos históricos que podemos fechar y saber el núcleo de lo que ellos significan por la palabra de sus hombres elegidos, palabra de los profetas o de los sabios; por un pueblo particular al que escoge, que tiene su lugar entre los otros pueblos; y por una ley y un pacto que hace con ese pueblo, que también tiene sus elementos concretos y específicos. Ese poder de Dios, de su palabra, de su sabiduría, de su espíritu, *obra por mediaciones históricas* (Míguez 1991:147. Las cursivas son mías).

De manera que Dios, al usar mediaciones históricas, *necesariamente utilice mediaciones políticas*:

Me parece que hay bastante evidencia en la Biblia de que Dios ejerce su voluntad creadora y restauradora también mediante el poder político. Digo “también” y no “solamente”. El poder político es entonces una mediación. Sin embargo, esta afirmación plantea varias preguntas. La que más tradicionalmente ha planteado la ética teológica se vincula con el tema del Estado: las formas en que una sociedad se organiza para regular su funcionamiento, para potenciar sus capacidades de realización, para controlar y reprimir las fuerzas de destrucción que se manifiestan en ella y para resguardar su existencia en relación con otras sociedades. Quisiera destacar estos cuatro elementos como constitutivos de la sociedad organizada: regular su funcionamiento, potenciar sus capacidades de realización, controlar y reprimir las fuerzas de destrucción que se manifiestan en ella y resguardar su propia existencia. Hay que mirar al Estado, entonces, a la luz del poder político, del cual el Estado es una concreción (Míguez 1991:148).

Si tendría que hacerse una secuencia de cómo Míguez entiende el poder político sería el siguiente:

- 1) Dios amor
- 2) Poder (capacidad de Dios para efectivizar su amor)
- 3) Mediación histórica: el poder político

4) Poder político: el Estado (aunque no exclusivamente)

Llama la atención que para Míguez tenga una importancia relativa el Estado. Para él el tema del poder (y el poder político específicamente) no atraviesa necesariamente el tema del Estado. Aunque el poder político no se agota en el Estado “éste tiene evidentemente un lugar central en el ejercicio del poder político” (Míguez 1991:149). O como dice más adelante, “si Dios actúa por la mediación de lo político, dentro de esta actuación de Dios se inscribe el Estado y no al revés. No es el Estado la forma de la acción política de Dios; sino la acción política de Dios incluye el tema del Estado” (Míguez 1991:149). Míguez, sin embargo no es ingenuo en lo que toca la actuación del Estado. Cito ampliamente:

La idea de un Estado que no interviene en la economía es una ilusión, una de las fábulas que nos cuentan aquellos que en este momento particular están utilizando al Estado para su provecho en la función económica. En el poder político siempre hay un elemento de control, de orientación o de intervención en la forma de producción y distribución de los bienes que crea la comunidad. El poder es, en segundo lugar, el control de ciertos mecanismos organizativos, mecanismos del Estado, un aparato institucional. ¿Qué implica este aparato? Esta es una cuestión muy discutida. Y por más limitada o primitiva que sea una sociedad existe en ella algún tipo de aparato institucional: el poder político es el control de ese aparato. Además, es la capacidad de difundir una opinión que lo legitime. Difícilmente un poder, aun un poder autoritario, puede subsistir si no genera en la sociedad o si no existe en ella una opinión que lo legitime. Puede ser la de una minoría, y acá intervienen los otros elementos que mencionamos. Aunque no haya una gran mayoría que lo legitime, si tiene el control de los otros elementos, puede subsistir. Pero difícilmente puede subsistir permanentemente si no hay cierto consenso. Por lo tanto, el control del aparato ideológico de la sociedad es sumamente importante en el ejercicio del poder político. Y por supuesto, finalmente está el control de la fuerza (Míguez 1991:149).

Este es, a mi modo de ver, otra diferencia cualitativa respecto a la mayoría de los teólogos de la FTL, quienes cuando abordaban el tema de la política o el poder político no podían evitar el tema del Estado¹⁷, debido tal vez a que la mayoría de las experiencias políticas de los evangélicos que conocían hasta entonces se habían dado como parte de la “experiencia de Estado” o de alguna representatividad partidista.

Avanzando un poco más respecto al poder político, Míguez tiene valiosas observaciones que debemos considerar. Para él el poder político “es el control de las relaciones en términos de lo económico, de la producción de un pueblo para su subsistencia. El poder funciona siempre como un elemento de control mayor o menor

¹⁷ Cf. el comentario de Escobar: “Utilizamos el término “poder” para referirnos en especial al poder político, *el poder del Estado. La actividad política va dirigida mayormente a la conquista y al ejercicio de ese poder.* Sabemos, sin embargo, que el poder económico, el poder cultural y aun el poder de la religión institucionalizada son factores coadyuvantes a la conquista del poder político y sus manifestaciones” (Escobar 1986:143. Las cursivas son mías). Vale la pena observar también la exégesis de René Padilla, quien concluye Romanos 13 en estos términos: “El llamado a someterse a las autoridades no es un llamado a obedecer al gobierno incondicionalmente ni a contribuir al mantenimiento del *statu quo*. El Estado tiene el derecho de exigir sumisión exclusivamente dentro de los límites de su jurisdicción. Cuando demanda una sumisión que va más allá de esos límites, la resistencia es un deber. Esta actitud está en armonía con la manera en que el mismo Jesús encara la cuestión del poder político, y con el comportamiento de los apóstoles cuando el concilio judío les prohíbe que prediquen” (Padilla 1986:36).

por medio de distintos mecanismos de la vida económica de una nación” (Míguez 1991:149).

En un texto posterior sobre la participación de los evangélicos en política –y él mismo ya con experiencia política en su país- Míguez sostiene que el poder consiste en una serie de *relaciones sociales* por las cuales *un conjunto de personas puede dirigir y controlar una sociedad*. Por eso, según él, una primera tarea sería la de “ubicar” el fenómeno del poder, al menos en cuatro direcciones: (1) El poder para afectar y controlar los temas de decisión económica; (2) El poder para afectar y controlar los temas de decisión política, es decir, los mecanismos del Estado; (3) El poder para afectar y controlar un aparato ideológico y (4) La capacidad de utilizar la fuerza o coerción física para obligar la obediencia y reprimir las desviaciones (Míguez 1999:24-25). Míguez cierra su reflexión puntualizando que “si el tema del poder es central para entender la dinámica de la política, el de la justicia lo es por su contenido” (Míguez 1999:37).

7. Participación política y “transformación integral”

La FTL llevó a cabo una Consulta en 1987 (Lima) bajo el tema “Hacia una transformación integral”. Este evento dio avances valiosos para entender la relación entre reino de Dios y transformación integral. En la Consulta no se perdió de vista “el objetivo que nuestro Señor perseguía al realizar todas estas tareas” (Padilla, W. 1989:15), a saber, *transformar integralmente la vida humana*, lo cual supone “crear un mundo nuevo, donde Dios fuera supremo y los seres humanos se relacionaran de acuerdo con su propósito original de amor y justicia, es decir, el Reino de Dios. Y para esto Él creó el nuevo movimiento que el Nuevo Testamento llama *la iglesia*” (Padilla, W. 1989:15). Dice Washington Padilla:

En la Consulta se entendió que la Iglesia, en relación a la sociedad, está llamada por lo menos a cumplir tres funciones: Una función de *oposición* al orden establecido y al “reino de las tinieblas”, una función de *demonstración* ante el mundo de lo que Dios quiere para toda la humanidad y, finalmente, una función de *penetración* en la sociedad tanto por la predicación como por la acción o influencia silenciosa (Padilla, W. 1989:15-16).

Cierto es que todavía persiste la idea de René Padilla (desde 1972), que la Iglesia es el agente (¿único?) de Dios que va a transformar la sociedad, la vida humana¹⁸. Pero aún así, es rescatable el hecho que se haya hecho un llamado a que la Iglesia amplíe sus horizontes eclesiológicos en lo que respecta relación con la sociedad. Esas tres funciones propuestas son un un serio llamado de atención a ser tomados en cuenta. En la Declaración “Hacia una transformación integral en América Latina” se dice:

Reconociendo que la Iglesia no es perfecta y que necesita un continuo proceso de reforma, creemos que ella es la comunidad por medio de la cual Dios desea manifestar su Reino en la historia. (...) Al mismo tiempo afirmamos nuestra convicción de que los pobres a quienes queremos servir deben participar

¹⁸ Obsérvese el constante eclesiocentrismo de Padilla: “una eclesiología que mira a la Iglesia (...) en términos de *una comunidad de misión integral por medio de la cual Dios quiere ejercer su reinado en la vida humana*. (...) La labor comunitaria a partir de la iglesia local, además de ser más manejable, ofrece la oportunidad de una participación amplia del pueblo en la gestión política y nutre la esperanza de un futuro mejor mediante el logro de cambios concretos donde éstos son más factibles” (Padilla 1994c:179. Las cursivas son mías).

activamente como gestores de su propia transformación. (...) Creemos, por tanto, que la lucha por la justicia es inherente a la vida de fe, y ello nos lleva a recalcar la necesidad urgente de reflexionar con modelos teológicos más adecuados a nuestra realidad latinoamericana, y de actuar con programas concretos ... (...) Urge también que las iglesias elaboren planes de formación y desarrollo de un liderazgo que *actúe en la vida social y política de nuestro países con el propósito de llevar la influencia del Reino de Dios a todos los ámbitos de la sociedad* (Padilla, W. 1989:96,97. Las cursivas son mías).

Samuel Escobar, años después, haciendo una evaluación de esta Consulta, sugiere algunos *principios* que pueden servir al político evangélico dentro del marco de transformación integral, y que deben “facilitar la transformación espiritual del individuo y de la sociedad” (Escobar: 2000:19). Estos principios son:

(1) Debe buscar sostener la vida y llenar las necesidades básicas del ser humano; (2) Debe buscar la igualdad en la distribución de los bienes y recursos necesarios para la vida; (3) Debe buscar la justicia. Se aclara aquí que la justicia en la Biblia no es meramente distributiva ni retributiva sino más bien *restitutiva*. Se preocupa por devolver al débil, al pobre, lo que le ha negado la sociedad por tanto tiempo; (4) Debe buscar la dignidad, el sentido del valor personal y social; (5) Debe buscar la libertad, pero no la libertad del fuerte para aprovecharse y oprimir al débil; (6) Debe buscar la participación y reciprocidad de todos los componentes de la sociedad; (7) Debe buscar que la transformación encaje en la cultura local. Cualquier esfuerzo de desarrollo debe preservar y cuidar el ambiente natural, la nota ecológica.

8. Tentación constantiniana y otras tentaciones

Entiendo como “tentación constantiniana” aquella mentalidad o idea religiosa que anhela o procura la mediación del poder político para relacionarse –en tanto institución eclesiástica- de forma efectiva con la sociedad civil, con el propósito de ejercer su autoridad en todas las esferas. Esa mentalidad tomó forma concreta en lo que se conoce en nuestra historia como “cristiandad”, y que en América Latina tuvo su época dorada con la Iglesia Católica durante el tiempo de la colonia hasta las crisis provocadas por las guerras independentistas del siglo XIX y el ascenso de diversos gobiernos liberales.

Sin embargo esa mentalidad o idea religiosa no pertenece exclusivamente a los católicos. Muchos evangélicos –animados por su notable crecimiento numérico- en las últimas dos décadas casi han cedido a esa tentación la cual se ha visto reflejada en la práctica política. Refiriéndose a la experiencia brasileña, pero que se puede ampliar a toda América Latina, de Roure observa: “El notable crecimiento de las iglesias evangélicas en América Latina ha provocado que sus miembros se fascinen con el poder político. Prueba de ello son el número excesivo de candidatos evangélicos en las elecciones, algunos sin una debida preparación o vocación política” (De Roure 1997:65-66).

Ciertamente fascinarse con el poder político no es sinónimo de constantinismo, pero éste puede ser el punto de llegada si es que no se tiene la suficiente madurez política. Dentro de la FTL quien más ha fustigado acerca de la tentación constantiniana es René Padilla:

Todo parece indicar que la participación de los evangélicos en la política nacional en varios países de América Latina está apenas comenzando y cobrará aún mayor fuerza en los años venideros, predominantemente como un medio para facilitar la tarea de evangelización del continente. Cabe, por tanto, preguntarse si acaso se está perfilando un nuevo constantinismo en el que el Estado y la Iglesia (ya no la

católica sino la evangélica) unan sus fuerzas para cristianizar a la sociedad. (Padilla 1991:17).

En otro texto (escrito originalmente en 1991) sobre ética política, Padilla advierte que

Los evangélicos no podemos ni debemos aspirar a una cristiandad protestante donde todos sean obligados a aceptar nuestras convicciones y normas cristianas. Hoy más que nunca, cuando el tradicional constantinismo de la Iglesia Católica Romana está en decadencia, los evangélicos tenemos que admitir que vivimos en una sociedad pluralista, y confiar que el poder para “cristianizar” la sociedad es el poder de la cruz y no el de la espada. Si ya no hay lugar para un constantinismo católico-romano, tampoco lo hay para un constantinismo evangélico (Padilla 1999:30).

Y nuevamente:

En el fondo, la creación de partidos políticos evangélicos es una expresión de la mentalidad constantiniana (...) Sin embargo, es la opción que aparentemente ha adoptado un sector minoritario pero influyente del protestantismo latinoamericano, que aspira a sustituir a la ICR –Iglesia Católica Romana- en su relación privilegiada con el Estado con miras a desempeñar el tradicional papel de definir la ética y regular la conducta moral de toda la sociedad (Padilla 1998:78).

Las palabras de Padilla casi no merecen comentario alguno. Según él, el constantinismo no es la forma evangélica de ejercer el poder, aunque se reconozca la tentación política existente. Padilla sin embargo es muy duro en su juicio. No se puede achacar a los partidos políticos evangélicos que ya sucumbieron a la tentación incluso antes de llegar al poder. Haríamos bien en ampliar nuestros horizontes cuando hablamos de las tentaciones propias de la política. José Míguez nos ayuda en este tema:

Hemos hablado bastante de la tentación constantiniana; tal vez habría que precisar más en qué consiste la tentación en el ámbito político. El término “constantiniano” puede referirse a una forma de esa tentación, pero creo que no es correcto ni útil referirse a toda tentación política como la tentación constantiniana. E incluso debemos definir más precisamente qué entendemos por eso. ¿Qué son las tentaciones en lo político? Creo que la tentación más inmediata para nosotros, los evangélicos, en nuestra situación, es la tentación del clientelismo y la corrupción, la tentación de utilizar nuestro puesto político para establecer relaciones de clientelismo y al mismo tiempo, y por lo tanto, el peligro de quedar atrapados en las prácticas perversas que marcan la vida política en nuestros países (Míguez 1991:152)¹⁹.

En un texto ya antes citado Míguez ejemplifica una vez acerca de las tentaciones de la política:

¹⁹ Luego Míguez continúa en su crítica llevándolo al plano más local: “Las relaciones de clientelismo, de nepotismo, etc., dentro de nuestras iglesias y organizaciones eclesíásticas, deberían al menos hacernos pensar y desechar el mito de la perfecta honestidad de los evangélicos, porque si no lo logramos hacer funcionar plenamente en nuestras propias iglesias, no podemos presumir de que lo vamos a hacer automáticamente sin un gran esfuerzo, sin una gran vigilancia, sin un gran espíritu crítico, en la vida pública” (Míguez 1991:152-153).

El primero es la tentación de utilizar el poder político al servicio de la Iglesia. (...) El segundo peligro es la ilusión de que, como somos creyentes, somos incorruptibles. (...) Sin embargo, en tercer lugar, es también una tentación creer que basta con ser honestos y bien intencionados para ser buenos cristianos en la vida política (1999:13-15. Las cursivas son del autor).

¿Realmente el constantinismo es una tentación para los evangélicos en política? Sí. En América Latina ha habido algunas pocas experiencias que evidencian ello (caso Ríos Montt). Pero, habría que considerar lo que dice Míguez, e incluso documentar, puesto que es de común conocimiento que donde los evangélicos han llegado al poder (sean locales, distritales o regionales), muchas veces han cedido a esas otras tentaciones “más inmediatas”, y que no han hecho sino poner de manifiesto –una vez más– que los evangélicos en política incurren en las mismas faltas de los políticos “tradicionales” y hacen mal uso del poder político.

9. Reflexiones finales

En la última década hemos comprobado cómo en todos los países de América Latina los cristianos evangélicos han formado partidos políticos, o se han unido a partidos existentes, para tomar parte más activa en la solución de los problemas sociales o la conducción de las naciones. Esta creciente “conciencia política” se ha manifestado en un nuevo contexto marcado por el llamado “fin de las ideologías” y la “postmodernidad”. A la ya casi tradicional participación de evangélicos miembros de las iglesias históricas y pentecostales, ahora se hacen presentes los neopentecostales (o carismáticos) en política.

Llama la atención que mientras ISAL y la teología de la liberación (en los setenta y ochentas) provocaron discusiones y hasta condenas de parte de la FTL, hoy la aparición de la teología de la prosperidad, la guerra espiritual y el neo-apostolado no han provocado la suficiente atención. No conozco que la FTL haya convocado consulta teológica alguna para estudiar dichas teologías contemporáneas. Hasta da la impresión que los neopentecostales (cuya presencia toma fuerza desde los noventa hasta hoy) generan cierta simpatía dado que muchos de sus pastores y líderes han incursionado en política con un mensaje que supuestamente se basa en el “reino de Dios”.

Así como se discutieron en décadas pasadas las propuestas teológicas de ISAL y de la teología de la liberación, así como sus correspondientes implicaciones políticas; debieran también hoy discutirse las teologías neopentecostales que, a su vez, comportan ideas políticas. La FTL, en ese sentido, no ha dado señal alguna –que yo sepa– de abordar el tema con seriedad²⁰. Lo que hoy encontramos, más bien, son nuevas reflexiones que vienen desde el campo de la teología bíblica. Posiblemente sea Juan Stam (estadounidense naturalizado costarricense) el más destacado de los teólogos, que viene trabajando casi de forma solitaria el tema del poder²¹. Su reflexión, si bien se centra en un estudio cuidadoso del Apocalipsis, nos recuerda que todo poder terrenal no puede existir aparte de Aquel que le ha otorgado ese poder²².

²⁰ Tal vez una excepción sería Lilia Solano, quien tímidamente ha tratado de vincular las teorías modernas del poder con la guerra espiritual y su novedosa cartografía (la ventana 10/40). Cf. Solano 1998.

²¹ En el Perú uno de los pocos teólogos, y miembro de la FTL, que está trabajando el tema del poder es Darío López. Cf. su importante libro: *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*. Lima: CENIP, 2004.

²² Dice Stam: “Precisamente porque Dios mismo ocupa el centro definitivo de este organigrama de poder cósmico, y no alguna autoridad creada y finita, dentro del esquema divino no puede existir la idolatría del poder totalitario. Cuando el poder es geocéntrico todas las autoridades sirven al “Reino de

10. Conclusiones

La FTL como movimiento teológico ha tenido un interesante itinerario en su reflexión respecto al tema del poder político. Habiendo comenzado con el tema de la responsabilidad social, hubo un avance hacia el tema de la participación política, debido en parte a que algunos evangélicos –básicamente desde los ochentas- comenzaron a incursionar en política.

La FTL como movimiento teológico buscó fundamentar bíblicamente su presencia social y política a partir de la categoría teológica “reino de Dios”, el cual lejos de unificar criterios de acción y respaldar las acciones ya presentes, abrió los horizontes teológicos de tal manera que se llegó a considerar a la iglesia como *uno* de los instrumentos de Dios en su acción transformadora de la sociedad (J. Míguez).

Sin embargo, esa postura fue la minoritaria ya que al interior de la FTL predominó una tendencia más eclesiocéntrica (R. Padilla) que se vio reflejada en los documentos finales de las diversas consultas teológicas que realizaron.

Los avances teológicos en la FTL han sido evidentes desde sus inicios, teniendo como protagonistas a sus mismos fundadores en temas relacionados a la responsabilidad social (S. Escobar), y a la responsabilidad política (R. Padilla y P. Arana).

La FTL tardó demasiado tiempo en discutir el tema del poder político, a pesar de que había realizado diversas consultas relacionadas al tema. La falta de definición –o precisión más exactamente- tal vez se debió a las situaciones políticas novedosas que se fueron dando en el continente.

Una limitación grande es que se ha insistido –inconcientemente tal vez- que el poder político guarda relación casi exclusivamente con el Estado. J. Míguez se ha encargado de clarificar el punto. Sin embargo esa limitación permite explicar el por qué algunos (como R. Padilla) han insistido en la tentación constantiniana de los evangélicos.

Revisando la producción bibliográfica de la FTL que reflexiona sobre el tema del poder, parece que se ha estancado un poco en América del Sur. Un campo aún por explorar es América Central y México, así como la experiencia de los hispanos en los Estados Unidos.

Bibliografía

Alves, R. (1971). Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano. Varios autores. *De la iglesia y la sociedad*. Montevideo: Tierra Nueva, pp. 1-21.

Arana, P. (1970). *Providencia y revolución*. Lima: El Estandarte de la Verdad.

Arana, P. (1974). Órdenes de la creación y responsabilidad cristiana. Padilla, R., comp. *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, pp. 169-184.

Dios y su justicia” para que la voluntad justa y benévola de Dios sea hecha en la tierra como en el cielo. Pero cuando los “poderes derivados”, celestiales y terrenales, pretenden independizarse del trono central, se rompe el esquema divino y se producen desorden e injusticia dentro de la creación” (Stam 1999:184-185).

- Deiros, P. (1986). Introducción. Deiros, P., ed. *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires – Grand Rapids, MI: Nueva Creación, pp. 9-20.
- Deiros, P. (1992). *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- De Roure, W. (1997). La participación política de los evangélicos. *Boletín Teológico N° 65, Año 29*, Lima, pp. 59-68.
- Escobar, S. (1985a). La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización. *Evangelio y realidad social*. Lima: Ediciones Presencia, pp. 77-112. (Original de 1974).
- Escobar, S. (1985b). Responsabilidad social de la Iglesia. *Evangelio y realidad social*. Lima: Ediciones Presencia, pp. 9-42. (Original de 1969).
- Escobar, S. (1986). El poder y las ideologías en América Latina. Deiros, P., ed. *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires – Grand Rapids, MI: Nueva Creación, pp. 141-180.
- Escobar, S. (1987). *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. Nashville, TE: Casa Bautista de Publicaciones.
- Escobar, S. (1991a). Autoritarismo y poder. *Boletín Teológico N° 42-43, Año 23*, Buenos Aires, pp. 131- 145.
- Escobar, S. (1991b). Opresión y justicia. *Boletín Teológico N° 42-43, Año 23*, Buenos Aires, pp. 109-123.
- Escobar, S. (2000). Elementos para una evaluación de la experiencia política de evangélicos. *Textos para la Acción N° 13, Año 8*, Lima, pp. 9-22. (Reproducido con muy ligeras modificaciones en: *Kairós N° 28*, 2001, Guatemala, pp. 83-97).
- Escobar, S., López, D. y Llanos, D. (1995). *Perspectiva bíblica sobre la participación de los evangélicos en política*. Lima: CONEP.
- FTL. (1970). Declaración evangélica de Cochabamba (Bolivia). Escobar, S. (1985). *Evangelio y realidad social*. Lima: Ediciones Presencia, pp. 215-219.
- FTL. (1983). Declaración de Jarabacoa (República Dominicana). Deiros, P., ed. (1986). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires – Grand Rapids, MI: Nueva Creación, pp. 345-361.
- FTL. (1987). Declaración: Hacia una transformación integral en América Latina (Huampaní, Perú). Padilla, W. (1989). *Hacia una transformación integral*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, pp. 95-98.
- FTL. (1990). Documento final: Los cristianos frente al totalitarismo político (Buenos Aires). *Boletín Teológico N° 28, Año 22*, Buenos Aires, pp. 125-130.
- Hanks, Tomás. (1982). *Opresión, pobreza y liberación: Reflexiones bíblicas*. Miami, FL: Editorial Caribe.
- Míguez, J. (1975). El Reino de Dios y la historia. Padilla, R., comp. *El reino de Dios y América Latina*. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, pp. 75-95.
- Míguez, J. (1977). *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Míguez, J. (1991). Comentarios e interrogantes (a la ponencia “Autoritarismo y poder” de Samuel Escobar). *Boletín Teológico N° 42-43, Año 23*, Buenos Aires, pp. 146-154.

- Míguez, J. (1999). *Poder del evangelio y poder político. La participación de los evangélicos en la política en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Núñez, E. (1986). *Teología de la liberación. Una perspectiva evangélica*. Miami, FL: Editorial Caribe. (Original inglés de 1984).
- Núñez, E. (1996). *Teología y misión: perspectiva desde América Latina*. San José: Visión Mundial.
- Padilla, R. (1974a). Iglesia y Sociedad en América Latina. Padilla, R., comp. *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, pp. 119-147.
- Padilla, R. (1974b). Proyecto para una ética social evangélica. Padilla, R., comp. *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, pp. 209-214.
- Padilla, R. (1975). El Reino de Dios y la Iglesia. Padilla, R., comp. *El reino de Dios y América Latina*. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, pp. 43-68.
- Padilla, R. (1982). La teología de la liberación: una evaluación crítica. *Misión N° 2*, Buenos Aires, pp. 16-21.
- Padilla, R. (1986). El Estado desde una perspectiva bíblica. Deiros, P., ed. *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires – Grand Rapids, MI: Nueva Creación, pp. 23-39.
- Padilla, R. (1991a). Los evangélicos: nuevos actores en el escenario político latinoamericano. Padilla, R., comp. *De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, pp. 5-19.
- Padilla, R. (1994a). ¿Hay lugar para Dios en la política?. *Discipulado, compromiso y misión*. San José: Visión Mundial, pp. 169-72. (Apareció originalmente en: *Misión N° 19*, 1987, Buenos Aires, pp. 4-5)
- Padilla, R. (1994b). Iglesia y Estado. *Discipulado, compromiso y misión*. San José: Visión Mundial, pp. 165-167.
- Padilla, R. (1994c). La tarea política con sentido de misión. *Discipulado, compromiso y misión*. San José: Visión Mundial, pp. 177-180.
- Padilla, R. (1994d). Política y misión política. *Discipulado, compromiso y misión*. San José: Visión Mundial, pp. 173-175.
- Padilla, R. (1998). El futuro del cristianismo en América Latina. Padilla, R. y otros. *Iglesia, ética y poder*. Buenos Aires: Ediciones Kairós, pp. 62-87.
- Padilla, R. (1999). Hacia una ética política evangélica. *Textos para la Acción N° 11, Año 7*, Lima, pp. 21-38. (Tomado del *Boletín Teológico N° 44, Año 23*, 1991, pp. 261-174).
- Padilla, R., comp. (1975). *El reino de Dios y América Latina*. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones.
- Padilla, R., comp. (1991b). *De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Padilla, W. (1989). *Hacia una transformación integral*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- S/a. (s/f). Participación de los evangélicos en la política latinoamericana. *Revista Iglesia y Misión N° 38*, Buenos Aires. Tomado de: www.kairos.org.ar el 11 de octubre del 2007.

Solano, L. (1998). La Iglesia, la ética y el poder. Padilla, R. y otros. *Iglesia, ética y poder*. Buenos Aires: Ediciones Kairós, pp. 49-61.

Stam, J. (1999). *Apocalipsis. Tomo 1 (Capítulos 1 al 5)*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.

Stoll, D. (S/f). *¿América Latina se vuelve protestante?*. Cayambe, Ecuador: Abya-Yala.

© 2009 Martín Ocaña Flores

El autor es peruano, pastor bautista en la ciudad de Moquegua y profesor en varias instituciones teológicas en Lima. Tiene una maestría en ciencias teológicas (Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica), avanza una licenciatura en Psicología y actualmente es candidato al Ph.D. en teología en el Programa Doctoral Latinoamericano (Universidad Evangélica de las Américas, Costa Rica). Ha publicado *Los banqueros de Dios: una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad* (2002), *Bienestar humano y Reinado de Dios* (2003) y diversos ensayos en revistas teológicas y pastorales.

E-mails: floresocana@yahoo.es ; comentarios@teologos.com.ar