

XAVIER ALBÓ

Una casa común para todos

Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia



CLAYE

ced/eze
AL BARRIO



Centro de
Investigación 57

Una casa común para todos

Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia

Xavier Albó

Una casa común para todos

Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia

con la colaboración de:

Gustavo Loza
Marta Urioste de Aguirre
Teresa Rosazza de Birbuet



Cuadernos de
Investigación

57

CLAVE
consultores s.r.l.

eed/eze
ALEMANIA

Albó, Xavier

Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia. Colab. Gonzalo Loza, Marta Uricoste de Aguirre, Teresa Rosazza de Birbuet. La Paz: CIPCA, Clave, EZE, 2002.

180 p. ilus. fbés. (Cuadernos de Investigación CIPCA, N° 57)

<RELIGIÓN> <RELIGIÓN-HISTORIA> <IGLESIA CATÓLICA> <PROTESTANTISMO> <PENTE-
COSTALISMO> <IGLESIAS EVANGÉLICAS> <ECUMENISMO> <INTERCULTURALIDAD RELIGIO-
SA> <DESARROLLO SOCIAL>

BO

280/ A1339c

CIPCA

Casilla 5854, La Paz, Bolivia

Teléfono (591-2) 243 2276 Fax (591-2) 243 2269

Correo electrónico: cipca@cipca.org.bo

Clave consultores srl.

Av. Ecuador 2227

Teléfono (591-2) 241 9599 Fax (591-2) 241 7108

Correo electrónico: clave@megalink.com

© CIPCA, Clave consultores srl., 2002.

Primera edición: diciembre de 2002.

Depósito Legal: 4-1-1698-02

Producción:

Plural editores

Rosendo Gutiérrez 595 esq. Ecuador

Teléfono (591-2) 2411018

Email: plural@entelnet.bo

Impreso en Bolivia

Índice

Principales siglas utilizadas	9
Participantes en la reflexión del tema	11
1. INTRODUCCIÓN	15
1.1. Historia y objetivo del libro	16
1.2. Guía del libro	19
2. EVOLUCIÓN SOCIAL Y RELIGIOSA DE BOLIVIA HASTA 1982	23
2.1. La herencia colonial persistente	23
Una sociedad dual de dominación	24
Los datos básicos	25
Religiones coloniales e indígenas	26
2.2. La República hasta principios de los años 1960	28
Sociedad y política	28
La primera presencia protestante	30
El impulso internacional misionero del siglo XX	35
2.3. Los gobiernos militares, 1964-1982	41
Sociedad y la política	41
El ámbito religioso y ecuménico	43
Las nuevas iglesias	51
3. DEMOCRACIA Y NEOLIBERALISMO	57
3.1. Situación política y social	57
3.2. Pobreza en tiempos de globalización neoliberal	61
La globalización neoliberal	61
Los datos básicos en Bolivia	64
3.3. El nuevo abanico religioso	67
3.4. Estadísticas religiosas	68
Las religiones en el tiempo	70
Cambios de una a otra religión	72
3.5. La Iglesia Católica	76
Los sociológicamente católicos	76
La minoría activa	79
La iglesia institucional jerárquica	82
Iglesia Católica y Estado	85

	Iglesia católica y Sociedad	86
3.6.	Otras iglesias y cultos	89
	¿Por qué crecen las nuevas iglesias y cultos?	89
	Las nuevas corrientes	93
4.	EL RETO ECUMÉNICO	105
4.1.	Del oikoumene al movimiento ecuménico	106
4.2.	Los círculos expansivos del ecumenismo hoy	111
	Diálogo excluyente, sólo entre algunos cristianos	112
	Ecumenismo entre cristianos	113
	Entre cristianos y otros	118
4.3.	Aplicaciones desde la realidad boliviana	121
	Ecumenismo social y ecumenismo de base	121
	Ecumenismo intercultural e indígena	124
4.4.	Recapitulando: ¿Qué es entonces ecumenismo?	131
	Una actitud abierta entre distintos	132
	Abiertos entre los religiosamente distintos	133
	Un movimiento común desde caminos convergentes	135
4.5.	Hacia una estrategia ecuménica	136
	El ámbito interpersonal	137
	El ámbito institucional	138
	El atajo de la praxis	141
5.	UNA CASA HABITABLE PARA TODOS	143
5.1.	Ecumenismo y sociedad civil	144
5.2.	Desde la perspectiva de las iglesias	146
	Un ejemplo solidario desde el Primer Mundo	148
	El horizonte boliviano	152
5.3.	Desde la perspectiva de la sociedad civil	155
	Frente a la globalización neoliberal	155
	Frente al medio ambiente	157
	Frente a la participación	159
	El horizonte boliviano	160
5.4.	El diálogo mutuo	163
5.5.	El resbaladizo concepto de sociedad civil	167
	BIBLIOGRAFÍA	173

INDICE DE ILUSTRACIONES

[HS: Hugo José Suárez; MA: Mariano Alique; XA: Xavier Albó]

Tapa. Delegación indígena boliviana orando en Machu Picchu, 2002 [XA].*Contratapa*. La herencia andina y colonial. La Virgen-Cerro de Potosí.

1. *Templos de hoy* [XA].
 - a. Carpa evangélica itinerante en el altiplano; b. Nuevo templo en antigua reducción jesuítica de Moxos. 8
2. *Bautismo*.
 - a. De adultos evangélicos en el Lago [HS]; b. De niños y jóvenes, con diácono católico aymara [XA]. 13
3. *El lenguaje de las cruces* [XA].
 - a. Es apacheta. Kimsa Cruz; b. Es muerte y resurrección del indio, Oruro; c. Fecunda las áridas parcelas. Junto al K'illima o "Pulpito del Diablo", Lago Titicaca; d. Con el sol, es fertilidad y vida. Nahuatl de México. 14
4. *El lenguaje de la palabra* [HS].
 - a. La Buena Nueva en grafito; b. Entrada a culto evangélico urbano. 22
5. a. Manojos de velas ardiendo piden por toda la familia. Santa Vera Cruz [MA]; b. Bosta ardiente del ganado para pedir por su fertilidad. Id; c. En la Navidad Jesús nace en nuestros corrales repletos de animales. Altiplano aymara [XA]. 55
6. a. Ayuno en la cumbre esperando la salida del sol, en encuentro pastoral de Oruro [XA]; b. Ofrendas a la Gloria el 1 de agosto "cuando la tierra se abre". Pajchiri, Achacachi [XA]; c. Aymaras y marcha indígena del Oriente se encuentran en la apacheta de Yungas, 1990 [XA]. 56
7. *San Ignacio de Moxos* [XA].
 - a. El santo fundador hecho familia; b. Bosque de santos; c, d, e. El desclavamiento en Semana Santa. 103, 104
8. a. Peregrinación anual en recuerdo de la masacre de 1921, Jesús de Machaqa [XA]; b. Procesión evangélica [HS] 142
9. *Qurpa, Jesús de Machaqa*.
 - a. Alegría en el Centro de Promoción Femenina [OXFAM]; b. Bendición del nuevo tanque de agua [XA]. 172



a. Carpa evangélica (itinerante en el altiplano)



b. Nuevo templo en antigua reducción jesuítica de Moxos

Principales siglas utilizadas

ACLO	Acción Cultural Loyola
AELAPI	Articulación Ecu­mérica Latinoamericana de Pueblos Indígenas
ALCA	Area de Libre Comercio de las Américas
ANDEB	Asociación Nacional de Evangélicos de Bolivia
ANED	Asociación Nacional Ecu­mérica para el Desarrollo
APDHB	Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia
ARBOL	Alianza Renovadora Boliviana (partido político evangélico)
ASEC	Asociación Ecu­mérica de Coordinación y Cooperación
ASETT	Asociación Ecu­mérica de Teólogos del Tercer Mundo
CAFOD	Catholic Agency for Overseas Development (Reino Unido)
CEB	Conferencia Episcopal Boliviana
CEBEMO	Organización Católica para el Financiamiento de Programas de Desarrollo (Países Bajos, sigla en holandés). Ahora: CORDAID, Organización Católica para Ayuda de Emergencia y Desarrollo (sigla en inglés)
CEBIAE	Centro de Estudios Bolivianos de Investigación y Acción Educativa
CEDLA	Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario
CELA	Conferencia Evangélica Latinoamericana
CELADEC	Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana
CELAM	Conferencia Episcopal Latinoamericana
CEPAS	Comisión Episcopal de Pastoral Social
CERES	Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social
CIPCA	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado
CIMI	Conselho Indígena Missionário da Igreja

Principales siglas utilizadas

CIU	Comité de Iglesias Unidas
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias
CMI	Consejo Mundial de Iglesias
COB	Central Obrera Boliviana
CRIMPO	Comunidades religiosas insertas en medios populares
CTP	Centro de Teología Popular
FEPADE	Fundación Ecuménica para el Desarrollo
EED	Servicio de las Iglesias Evangélicas en Alemania para el Desarrollo (sigla en alemán)
EKD	Iglesias Evangélicas de Alemania (sigla en alemán)
ERBOL	Educación Radiofónica de Bolivia
EZE	Asociación Protestante de Cooperación para el Desarrollo (sigla alemana)
HIPC	Highly Indebted Poor Countries (Programa de lucha contra la pobreza)
ICCC	International Council of Christian Churches
ICCO	Organización Intereclesiástica para Cooperación al Desarrollo (Países Bajos, sigla en holandés)
INE	Instituto Nacional de Estadística
IPD	Instituciones Privadas de Desarrollo
ISAL	Iglesia y Sociedad en América Latina
ISEAT	Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología
MECO	Movimiento Ecuménico de las Comunidades Originarias
MEDA	Asociación Menonita de Desarrollo
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
NAFTA	North American Free Trade Agreement (Tratado de Libre Comercio)
OMC	Organización Mundial del Comercio
ONG	Organización no gubernamental
PNUD	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
<i>Sartawi</i>	Siembra (en aymara)
UCE	Unión Cristiana Evangélica
UDAPE	Unidad de Análisis de Políticas Económicas
UDP	Unidad Democrática y Popular
UNITAS	Unión de Instituciones para el Trabajo de Acción Social
XYOV	Cristo Viene (canal de TV)
<i>Yatiyawi</i>	Buena Nueva (en aymara)

Participantes en la reflexión del tema

(Con su filiación institucional en el tiempo de su participación)

Participantes con responsabilidades específicas

- Aguirre, Noel (CEBIAE; equipo de seguimiento)
Albó, Xavier (CIPCA; equipo de seguimiento y redactor final)
Cottle, Patricia (CLAVE consultores srl; Sistema de Facilitación EZE)
Loza, Gustavo (Iglesia Metodista; investigador en el tema)
Rosazza de Birbuet, Teresa (CEPROLAI; investigadora en el tema)
Sievers, Irene (SARTAWI; equipo de seguimiento)
Sievers Burkard (YATTYAWI; equipo de seguimiento)
Urioste de Aguirre, Marta (CEPROLAI; investigadora en el tema)

Otros participantes en talleres y reuniones

- Aguilar, Dora (Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza)
Archondo, Arturo (QHANA)
Arteaga, Jimena (FINRURAL)
Bacardit, Mauricio (ACLO)
Bazoberry, Oscar (CIPCA)
Cuba, Pablo (CERES)
Chuquimia, José Luis (CEBIAE)
Durán, Pedro (Comisión de Catequesis de la CEB)
Fernández, Hugo (UNITAS)
García Mora, Rafael (ACLO)
Gonzales, Jorge (SARTAWI)
Groux, Pablo (TIERRA)
Hinojosa, Wilfram (FEPADE)

Participantes en la reflexión del tema

- Ibarnegaray, Roxana (Secretariado Rural)
Laserna, Roberto (CERES)
Leitner, Detlef (EZE-EED)
León, Félix (Secretariado Rural)
Loayza, Natasha (Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza)
Lowenthal, Arno (FONDECO)
Marconi, Reynaldo (FINRURAL)
Molina, Mario (QHANA)
Márquez, Antonio (ACLO)
Morales, Moisés (Comisión de Ecumenismo de la CEB)
Ocaña, Renato (FEPADE)
Pacheco, Diego (TIERRA)
Paredes, Víctor (QHANA)
Preiswerk, Matías (ISEAT)
Quiroga, Ana (Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza)
Rauber, Konrad (EZE)
Urioste, Miguel (TIERRA)
Salinas Margarita (CEBIAE)
Vargas, Gonzalo (CERES)



a. Bautismo de adultos evangélicos en el Lago



b. Bautismo de niños y jóvenes con diácono católico aymara

El lenguaje de las cruces



a. Es apacheta. Kimsa Cruz



b. Es muerte y resurrección del indio, Oruro



c. Fecunda las áridas parcelas. Junto al K'illima o "Pulpito del Diablo", Titicaca



d. Con el sol, es fertilidad y vida. Nahuatl de México

INTRODUCCIÓN

En Bolivia, como en tantos otros países del Tercer Mundo, buena parte del trabajo pionero de desarrollo de sus sectores más empobrecidos, sobre todo en el ámbito rural, estuvo muchas veces en manos de organizaciones e instituciones no gubernamentales [ONG], conocidas también en nuestro medio como Instituciones Privadas de Desarrollo [IPD]. Dentro de ellas, jugaron un rol significativo instituciones directa o indirectamente vinculadas a diversas iglesias cristianas, incluida la católica, tanto dentro del país como fuera de él, en la modalidad de agencias financiadoras.

La presencia regular del Estado en esta tarea tuvo una serie de altibajos y sólo se está consolidando poco a poco a partir de la Ley de Participación Popular, de 1994, que —por primera vez en la historia— consolidó y dio un financiamiento básico a los municipios rurales como unidad estatal básica de planificación y desarrollo rural. Este cambio cualitativo no elimina el papel de aquellas otras instancias no gubernamentales pero lo inserta en un contexto estatal más favorable.

Este libro refleja ante todo una reflexión que se inició con un grupo de instituciones que tienen estas características. Todas ellas están comprometidas en tareas de desarrollo en sectores populares de Bolivia, algunos urbanos, la mayoría rurales. Desde distintas perspectivas, mantienen también cierta relación con diversas iglesias. Algunas de estas instituciones tienen su propio origen en la preocupación y compromiso social de alguna iglesia, sea la

católica u otras iglesias cristianas. Otras nacieron incluso como resultado de una acción ecuménica conjunta para responder a un determinado reto social compartido por un conjunto de iglesias. Un tercer grupo incluye instituciones cuyo origen y estructura es secular –independientemente de la práctica religiosa, confesionalidad o no de sus miembros– pero que han visto la conveniencia de establecer contactos regulares con iglesias en el desarrollo de su propio trabajo.

Todas estas circunstancias han estimulado la publicación de este libro, con el que se busca compartir esta reflexión con un grupo más amplio de lectores. Su tema central se podría sintetizar en la relación entre dos enfoques: el ecumenismo o pluralismo religioso respetuoso de las diferencias entre las varias creencias y el compromiso con el desarrollo y potenciamiento de los sectores más marginados. ¿Qué ocurre o debiera ocurrir cuando el compromiso religioso se encuentra con el compromiso por el desarrollo y la consolidación de la sociedad civil? ¿Se avanza hacia una convergencia? ¿Surge o debiera surgir un estilo específico en uno y otro? ¿Mejora entonces la calidad de ambos compromisos y de las acciones que estos conllevan?

1.1. Historia y objetivo del libro

En 1997 la Asociación Protestante de Cooperación para el Desarrollo [EZE, en alemán] formuló el documento: *Principios y Directrices de la Política de Desarrollo*, en que explica su rol como una organización de la Iglesia Evangélica Alemana orientada al desarrollo. Este mismo rol y reto ha sido asumido desde el año 2000 por la nueva institución, con una base ecuménica más amplia, llamada Servicio de las Iglesias Evangélicas en Alemania para el Desarrollo [EED en alemán], dentro de la que se ha fusionado la hasta entonces EZE. El objetivo de una y otra es promover la lucha contra la pobreza y la injusticia, como un mandato que emerge precisamente de su propia concepción cristiana a partir de los grandes principios bíblicos. Ello lleva necesariamente a una comprensión ecuménica del desarrollo. De ahí, surgen una serie de

principios y directrices –a los que nos referiremos más adelante en esta publicación (capítulo 5)– sobre lo que se entiende por desarrollo, por justicia, paz, estado democrático, etc. en la EZE/EED y también sobre lo que implica la dimensión ecuménica de su trabajo.

En un primer esfuerzo de apertura y reflexión a partir de esta toma de posición, se prepararon en Bolivia dos estudios y –con estos insumos– se organizaron otras dos reuniones con las contrapartes locales de la entonces EZE más otros expertos locales, con el fin de cotejar experiencias y enriquecerse todos con el aporte de cada uno.

El primer estudio estuvo a cargo de Marta Urioste de Aguirre y María Teresa Rosazza de Birhuet, ambas con amplia experiencia tanto en el trabajo de las ONGs de desarrollo como en el trabajo ecuménico, incluyendo varios años de trabajo en la Subsecretaría de Culto, encargada de las relaciones del Estado con las iglesias y organizaciones religiosas de Bolivia. Este estudio sistematizó los enfoques y avances de las principales instituciones bolivianas involucradas, desde diversas perspectivas, en la temática del ecumenismo y del desarrollo, cotejándolas con la ya mencionada propuesta de EZE. Este documento de trabajo fue después objeto de discusión en un primer taller con las contrapartes locales de EZE, llevado a cabo en marzo de 1999, que contribuyó a avanzar en la construcción de una agenda común.

De este mismo taller surgió también el deseo de seguir profundizando el tema desde una nueva óptica. Dado que las autoras del primer documento –dentro de su apertura ecuménica– provenían de la tradición católica, parecía oportuno complementarlo con otra visión global proveniente más bien de la tradición protestante, solicitando para ello un segundo estudio que se encargó al pastor metodista Gonzalo Loza. El documento resultante fue motivo de un siguiente taller, a fines de julio del 2000, básicamente con los mismos participantes más representantes de EZE, en el que se siguió profundizando el tema y se llegó a desarrollar una propuesta compartida.

Todo este trabajo fue coordinado por Patricia Cottle, gerente de Clave Consultores, y contó con un seguimiento específico del

educador y pastor luterano Burkard Sievers, de *Yatipayawi*; de la pastora ordenada Irene Sievers, de *Sartawi*; del antropólogo y jesuita Xavier Albó, de CIPCA; y del laico Noel Aguirre, director de la institución educativa ecuménica CEBIAE.

En la segunda reunión, que culminaba todo este trabajo más interno, se consideró que podía ser útil compartir toda esta reflexión con una audiencia más amplia, por lo que se decidió preparar el presente libro. Se publica con la esperanza de que contribuya a lograr el enriquecimiento mutuo y la creciente concertación de esfuerzos entre todos los que, desde un compromiso humano y social básicamente común, provenimos de diversas tradiciones y vivencias cristianas y trabajamos en diversos ámbitos del desarrollo.

Hay que destacar desde un principio el gran apoyo que han representado para la preparación del texto que el lector tiene en sus manos, los informes anteriores de Urioste, Rosazza y Loza, más orientados a una discusión interna para los participantes en los talleres. Sin ellos hubiera sido imposible preparar este nuevo libro, orientado a una audiencia más amplia. Que Dios se lo pague.

Borradores previos de este libro han sido a su vez enriquecidos por los valiosos aportes de dos talleres internos en los que participaron los autores de los informes previos, la coordinadora y el equipo de seguimiento arriba mencionados y —como invitados especiales— el pastor Matías Preiswerk, fundador y director del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), y los laicos católicos Moisés Morales, secretario nacional de la Comisión de Ecumenismo, y Pedro Durán secretario nacional de la Comisión de Catequesis de la Conferencia Episcopal Boliviana [CEB].

A todos ellos mil gracias por su disponibilidad, contribuciones, críticas y apoyos. Pero a estas alturas resulta ya muy difícil precisar qué parte o idea proviene de quién en un texto que ha pasado por tantos ojos, mentes y oídos y que ha sido amasado por tantas manos. Todos tienen algo de coautores, muy particularmente quienes prepararon los informes preliminares, que reconocerán su estilo en bastantes párrafos. Pero tal vez no todos

ellos estarían dispuestos a firmar como propio lo que aquí se afirma y propone. La responsabilidad de este texto final que el lector tiene en sus manos, con sus fallas y defectos, es del autor principal.

1.2. Guía del libro

En una primera parte, conformada por los capítulos 2 y 3, mostramos la evolución histórica, aún poco conocida, que ha tenido la presencia, las actividades y las relaciones mutuas de las diversas iglesias y religiones en el país, tomando en cuenta los rasgos más significativos del contexto nacional e internacional.

El capítulo 2 avanza a través de diversos períodos desde el principio de la República hasta el fin de las dictaduras, en 1982. Se enfatiza, como punto de partida, el trasfondo colonial, con su concomitante presencia católica, trasfondo que persiste en toda nuestra historia y sociedad. Con este escenario de fondo, desfilan primero aquellos pioneros de otras confesiones católicas, que fueron abriendo brecha en un espacio antes exclusivamente católico; más tarde, el abanico de nuevas manifestaciones religiosas e iglesias; y –desde 1965– el doble impacto que representaron para diversas iglesias locales los regímenes y dictaduras militares, dentro del país, y las aperturas ecuménicas primero del Consejo Mundial de Iglesias y, después, del Concilio Vaticano II, a nivel mundial.

El capítulo 3 se concentra en la situación actual, que se inició en 1982 con el retorno de la democracia. La presenta de forma más amplia, incluyendo como primicia el análisis de los resultados de la encuesta religiosa que realizó el INE a nivel nacional poco después del Censo Nacional de 2001. A ello se añade una interpretación más cualitativa del actual panorama religioso, pasando a primer plano el tema de las relaciones entre las diversas iglesias y la forma en que se involucran en el desarrollo y la construcción de una sociedad más justa.

Los dos siguientes capítulos conforman una segunda parte más centrada en la reflexión objeto central de este libro: ecumenismo y desarrollo.

El capítulo 4 analiza las diversas formas y acepciones que ha tomado y toma actualmente el ecumenismo, con énfasis en lo que ocurre en nuestro medio. Se analizan los varios círculos y ámbitos, cada vez más inclusivos, en que puede darse este tipo de apertura. Al final se ensaya una definición más amplia de ecumenismo, que dé cuenta de todas estas situaciones, y se propone una estrategia para promover este tipo de apertura en nuestro medio. En ella privilegiamos, como un atajo, lo que llamamos la praxis del ecumenismo social.

Finalmente en el capítulo 5, retomando esta última opción, confrontamos la doble corriente desde la que se llega a formular e implementar propuestas de desarrollo y de transformación social: desde la vivencia religiosa con apertura ecuménica y desde la sociedad civil. A través de una muestra de proposiciones en ambas corrientes, se confirma la amplia gama de posibilidades que se abren para un trabajo conjunto y, al mismo tiempo, cómo cada una de estas perspectivas contribuye a la otra para un mejor desempeño conjunto.

Todo este texto tiene una finalidad práctica, con miras a una búsqueda y acción conjunta. Para ello, en su análisis y propuesta, combina elementos sociales, culturales y teológicos. Pero no pretende ser un tratado teórico que implique partir de una clara definición de los términos y conceptos de la que fluya lógicamente todo lo demás. Se privilegia más bien el proceso inverso, que parte de la descripción de una realidad histórica y social para, de ahí, llegar a conclusiones y propuestas más generales y quizás también de cierta relevancia teórica. Por eso muchos términos serán utilizados con frecuencia de acuerdo a los usos comunes, que pueden tener sentidos o resonancias distintas según los diversos actores.

Así ocurre ya, en concreto, con las tres palabras clave del título de este libro. Cada grupo religioso suele tener su propia concepción de *iglesia*, cuidadosamente elaborada y celosamente defendida y difundida; pero aquí lo usamos sólo como una forma genérica de referirse a un grupo religioso u otro, con las ambigüedades que este mismo uso tiene cuando ocurren ramificaciones y desmembraciones de una misma iglesia. La palabra

ecumenismo puede abarcar a más o menos interlocutores, ser vista como algo positivo o incluso como algo negativo o riesgoso, como iremos viendo en detalle a lo largo de todo el texto. Finalmente, son tantas las teorías y los enfoques prácticos del llamado *desarrollo*, que este término resulta aún más difícil de definir y utilizar de manera unívoca. El problema se extiende a otras varias palabras de uso frecuente y a veces llenas también de cargas motivadoras. Por ejemplo, *cristiano* o *evangélico* unos se lo apropian en un determinado sentido, negándolo a los demás, y otros en otro, con mayores o menores niveles de tolerancia entre grupos. El concepto de *sociedad civil* es también objeto de largos debates teóricos.

A lo largo del texto iremos haciendo algunas aclaraciones o comentarios sobre algunos usos específicos para beneficio del lector. Pero por lo general nos abstendremos de tomar de partida una posición única para respetar esta variedad y mostrar más bien el proceso por el que los conceptos se van configurando. Recién en los dos últimos capítulos del libro nos detendremos en expresar nuestro punto de vista sobre la relación deseable entre *ecumenismo* y *desarrollo*, entre iglesias¹ y sociedad civil.

¹ A lo largo del texto escribimos *Iglesia*, en mayúscula, sólo si se habla de cualquiera de ellas —o de su conjunto como una unidad— en singular. Cuando se utiliza el término más genéricamente, usamos *iglesia(s)* en minúsculas.

1925. Se expresa tanto en el ámbito político, social y cultural como en el religioso, que se ha mantenido íntimamente ligado al anterior.

Una sociedad dual de dominación

En síntesis, esta herencia colonial se expresa por la constitución de una sociedad dual de dominación, a partir de la llegada de los españoles al actual territorio boliviano en 1535 y la subsiguiente conquista y constitución de la sociedad y estado colonial. Simplificando un proceso largo y muy complejo que sigue en marcha hasta hoy, su rasgo más fundamental es la coexistencia de un sector minoritario, heredero cultural de aquellos colonizadores europeos, y otro mayoritario, heredero cultural de los diversos pueblos y sociedades originarias que habitaban estas tierras desde antes. La relación entre ambos es de dominación e imposición por parte del primer sector, lo que genera una permanente discriminación étnica y cultural no exenta de componentes racistas en la manera que éste se refiere a y se relaciona con la mayoría dominada. Pero al mismo tiempo, por imposición de los primeros o necesidad de sobrevivencia de los segundos, existe también un proceso complementario de creciente asimilación de los dominados hacia la cultura e instituciones dominantes. Pero este doble juego no ha llegado a conformar una sociedad totalmente unitaria y uniforme. Unos y otros se rechazan y a la vez se necesitan, por lo que se mantienen como identidades diferenciadas, al tiempo que se va conformando una amplia capa intermedia.

El sector dominante se identifica a sí mismo como *blanco*, *criollo*, *gente decente* o de lengua y cultura *castellana* (más otros componentes formados por inmigrantes más recientes); pero es identificado por los otros con diversos nombres despectivos como *q'ara* (en quechua y aymara), *karai* (en guaraní), etc. El sector dominado es identificado por los dominantes sobre todo con el nombre genérico y despectivo de *indio* o *indígena* (y desde 1952, también *campesino*), con poca referencia a sus identidades culturales diferenciadas (quechua, guaraní, etc.); en cambio los propios intere-

sados prefieren identificarse con el nombre específico de su lengua y cultura (quechua, etc.), con el que cada pueblo da a su propia gente (*jaqi* en aymara, *runa* en quechua, etc.), o más recientemente también con el nombre genérico de pueblos *originarios*, que no tiene los tonos peyorativos de las denominaciones que otros les dan. En la conformación del sector intermedio —que recibe nombres como *mestizo* y *cholo*— actualmente ya no pesa tanto el mestizaje biológico, como en los primeros tiempos coloniales, sino más bien la adopción de rasgos culturales del sector dominante con pérdida de la identidad étnica originaria y sin llegar a ser plenamente acogido en el seno del sector dominante. Por su misma naturaleza es el sector más cambiante en su identidad y en sus propias características culturales.

A veces se ha caracterizado a esta sociedad neocolonial boliviana mediante la metáfora de la violación del español a la india. No se refiere sólo a la creación de una nueva sociedad mestiza sino también a la permanente opresión y desprecio de los primeros frente a los segundos y al complejo y humillación con que estos últimos deben vivir.

Los datos básicos

La sociedad boliviana está marcada por su carácter pluriétnico. Hay una minoría dominante de origen europeo-criollo y una mayoría indígena dominada, con diversas capas intermedias, perteneciente a más de treinta pueblos originarios distintos. Por tanto, el tema central de la pobreza en Bolivia se cruza constantemente con el de su realidad pluriétnica.

Según los datos del censo 2001, el 62% de la población de 15 o más años se autoidentifica como perteneciente a alguno de los pueblos originarios: un 31% se identifican como quechuas, otro 25% como aymaras y un 6% como perteneciente a alguno de los más de 30 grupos minoritarios. El 37,6 % de la población vive en el área rural, donde se concentra la mayor pobreza y la mayor densidad de población indígena: 43% son quechuas, 29% aymaras y 6% de otros grupos minoritarios, casi todos en las tierras bajas calientes. La creciente migración hacia las ciudades

y, en menor grado hacia la nueva frontera agrícola, está modificando también la imagen urbana. Cada uno de los pueblos originarios tiene ahora más gente en las ciudades que en el campo, sobresaliendo el caso de los aymaras, que tienen ya allí el 60% de su gente mayormente en el área metropolitana de La Paz, constituyendo el 49,8% de la ciudad de La Paz y el 74,3% de El Alto. En realidad cada ciudad andina tiene proporciones comparables de quechuas y aymaras. En las áreas rurales de las tierras bajas, hay más de medio millón de emigrantes andinos y, en sus principales ciudades esos grupos son también cada vez más numerosos.

Religiones coloniales e indígenas

Esta realidad neocolonial se ha extendido también al ámbito religioso. En la época colonial la evangelización se realizó exclusivamente mediante la Iglesia Católica, que llegó a estas latitudes muy del brazo del conquistador y colonizador español. Por lo mismo, con honrosas excepciones, se la ha visto demasiado ligada al sector dominante. Al mismo tiempo, las religiones de los pueblos originarios fueron vistas, sobre todo en el primer momento, como algo idólatrico o falso que debía ser extirpado y sustituido por la nueva verdad cristiana. Sus dioses pasaron a ser considerados demonios y sus sacerdotes, brujos o hechiceros. La inmensa mayoría de los indios efectivamente se bautizó y adoptó la religión cristiana pero en una versión que mantenía (y mantiene) a la vez un número mayor o menor de sus antiguas creencias y ritos, practicados tal vez de manera clandestina. Poco a poco se habló menos de idolatría y más de supersticiones o simplemente de "costumbres", menos graves pero igualmente "desviadas", que necesitaban por tanto ser enderezadas.

El resultado es la persistencia hasta hoy de un fuerte *sincretismo religioso*¹, es decir, la coexistencia de prácticas y creencias de diversos orígenes en determinados grupos sociales, como conse-

¹ Al usar este término, tan corriente en los estudios sobre religiones, no pretendemos sugerir ninguna connotación peyorativa sino simplemente

cuencia de contactos previos que, en nuestro caso, fueron asimétricos y de dominación/resistencia, como resultado de la conquista y colonización. En realidad es una dimensión más de los fenómenos de interculturalidad que se dan en cualquier otra esfera de la vida cotidiana. Pero el hecho de que ocurra en el ámbito religioso, que da sacralidad y sentido a toda la existencia, le añade una mayor resonancia.

Un ejemplo típico de sincretismo en toda la región andina es la combinación entre el culto ancestral a la Madre Tierra o *Pacha Mama* y la devoción a la Virgen María; otro, muy común tanto en el campo como en las ciudades, es solicitar el beneplácito divino con agua bendita y, a la vez, hacer propicias a la divinidades ancestrales con las *ch'allas*. En las regiones selvícolas de las tierras bajas, es frecuente añadir a los "dueños" sagrados del monte, de los ríos, de los animales, etc. al panteón cristiano. En la población negra, descendiente de los esclavos traídos desde el África, este sincretismo ha dado lugar, en otros países cercanos, a modalidades religiosas como el *candomblé* y el *ubãnda* del Brasil o el *vodú* y la *santería* del Caribe... Las variantes y posibilidades de sincretismo son infinitas, de acuerdo a cada cultura, a las formas en que se realizó y se mantiene hoy la cristianización y a las diversas condiciones políticas, sociales, culturales, ecológicas, etc. en que se desenvuelve cada grupo o individuo.

El sincretismo no es tampoco algo exclusivo del contacto entre la religión indígena y la forma concreta en que se introdujo el catolicismo durante la Colonia. Es igualmente común —aunque en otras combinaciones— entre los miembros indígenas de nuevas religiones sin excluir algunas muy agresivas contra las prácticas tradicionales "idolátricas". En el altiplano, por ejemplo, los evangélicos también acullican coca sólo que con azúcar o dulce en vez de *llujt'a*; y no es tampoco raro encontrar *yatiris* —o espe-

expresar este origen múltiple de determinadas vivencias religiosas. Tampoco nos corresponde teorizar sobre si se trata de una yuxtaposición de sistemas religiosos quizás en conflicto o de un nuevo sistema integrado pero abierto, por parte de quienes viven esta experiencia. Nos limitamos a señalar la existencia de este fenómeno religioso.

cialistas religiosos aymaras— “evangélicos”. Contamos también con el detallado recuento de un grupo pentecostal guaraní que muestra rupturas pero también continuidades clave con la tradición religiosa de este pueblo (Albó 1988, 1990). Algún grupo minoritario ha decidido incluso adoptar masivamente alguna de esas nuevas religiones por encontrarla mucho más compatible con su propia tradición religiosa; por ejemplo, los tobas del norte argentino decidieron por su cuenta hacerse pentecostales, a su estilo, claro está, y sin que mediara un proceso misionero intensivo para convertirlos (Miller 1979, Wright 1988, 1992).

Actualmente la interpretación de este fenómeno de sincretismo religioso, fruto del (neo)colonialismo, varía mucho, de acuerdo no sólo a la diversidad de situaciones sino también a la mayor o menor apertura antropológica y teológica de cada observador. Hay una amplia gama de posiciones desde los que piensan que lo cristiano es en estos grupos sólo un barniz que apenas tapa la persistencia de la religión precristiana hasta los que toman en serio la identidad cristiana de estos pueblos, pasando por quienes ven sólo la coexistencia de dos sistemas mal articulados y quienes postulan una especie de “bilingüismo” radical religioso. Pero, tómese una u otra postura, el hecho mismo del sincretismo es un dato fundamental de la realidad religiosa de gran parte de la población boliviana y latinoamericana.

2.2. La República hasta principios de los años 1960

Como ya hemos insinuado, la Independencia política lograda en 1825 no modificó sustancialmente la composición de aquella sociedad colonial, salvo por haber roto el vínculo político con la metrópoli.

Sociedad y política

En el interior del nuevo Estado se reprodujo el dualismo entre una minoría blanco criolla, que controlaba el Estado, y la mayoría excluida. En cierta medida la polarización se hizo incluso

mayor por el intento de transformar a las comunidades indígenas en haciendas, lo que a su vez provocó numerosas rebeliones y masacres.

Sin embargo, sin que llegara a desaparecer aquella herencia colonial, hay que distinguir tres grandes períodos en la construcción de la Nación y el Estado boliviano, marcados cada uno de ellos por una guerra internacional, cuyo resultado negativo desmembró parte del territorio nacional y obligó a repensar el país:

- A. De la Independencia a la derrota del Pacífico frente a Chile (1825-1879) por los recursos naturales del Litoral. Se lo ha llamado la "república de caudillos", porque en aquel tiempo el país no contaba aún con un sistema organizado de participación política, aunque poco a poco se iba avanzando en esa dirección. La cosa pública estaba manejada exclusivamente por la minoría letrada blanca y algunos mestizos ilustrados asimilados a ella. En este período prevaleció una economía proteccionista frente a los nuevos mercados capitalistas extranjeros.
- B. De la postguerra del Pacífico a la derrota del Chaco frente al Paraguay (1879-1935), por el petróleo. Se lo ha llamado también la "república oligárquica" porque se instauró un sistema de partidos y de elecciones, pero en él sólo podía participar, como antes, la minoría letrada blanco-mestiza. Coincide con la recuperación del potencial minero, con el que se impulsó también, frente al anterior proteccionismo, una economía liberal abierta y dependiente de los mercados capitalistas primero europeos y más tarde también norteamericanos. Se expolió de sus tierras a muchas comunidades indígenas. Este período se subdivide a su vez en dos, separados también por una guerra interna, llamada Federal (1899) y la pérdida de otro vasto territorio en la corta Guerra del Acre frente al Brasil, por el nuevo mercado del caucho (1903):
 - La fase conservadora (1879-1899). Se turnaron diversos gobiernos de este partido, hegemonizado por mineros de la plata y latifundistas cuya ideología se apoyaba en la jerarquía católica.

- La fase liberal (1899-1935). Con su victoria sobre los conservadores en la Guerra Federal, se impuso en sucesivas elecciones el partido liberal, hegemonizado por mineros del estaño igualmente latifundistas, de una ideología capitalista más moderna y opuesta a la tutela de la jerarquía católica. A partir de 1920 abundaron los golpes de estado que llevaron al poder a nuevos partidos oligárquicos que seguían básicamente el mismo esquema.
- C. Desde la posguerra del Chaco hasta el fin de la Revolución del MNR (1936-1964). Se va desmantelando el antiguo esquema oligárquico y acaba por imponerse un nuevo modelo políticamente basado en una mayor participación de los diversos estratos sociales, bajo la batuta de un partido prácticamente único, y económicamente inspirado en el capitalismo de Estado. Se subdivide a su vez en la época preparatoria (1932-1951) y la puesta en ejecución del modelo –conocido también como “el Estado del 52”– con el triunfo del MNR en la revolución del 9 de abril (1952-1964).

Esta periodización y la evolución político social que supone nos ayudará a comprender mejor la evolución del fenómeno religioso y su relación con la sociedad.

La primera presencia protestante²

En el campo religioso se mantuvo también el viejo esquema colonial. Pese al vacío inicialmente creado por el retiro del clero peninsular y la expropiación de muchas propiedades religiosas por parte del libertador y presidente Sucre, el catolicismo fue pronto reconocido constitucionalmente como la religión oficial del nuevo estado, castigando incluso la difusión de cualquier otra religión. Pero al mismo tiempo la desaparición del dominio colo-

² Para esta parte ha sido de suma utilidad el “Bosquejo histórico” que figura como anexo en Urioste y Rosazza (1998), completado con datos de otras referencias que especificamos en los lugares correspondientes.

nial español implicó una mayor y creciente apertura a otras denominaciones cristianas. Las señales más tempranas las dio ya el Presidente Antonio José de Sucre, en 1826, al invitar a inmigrantes para que se establecieran en el país, ofreciéndoles respetar sus libertades civiles y promoviendo una actitud favorable a la tolerancia religiosa. Fue el principio de la presencia cristiana no católica. Enseguida, en 1827, llegaron los llamados "colportores" o difusores de las Sociedades Bíblicas, primero de la Británica³ y después de la Americana. Esta presencia de otras iglesias cristianas ha ido en lenta pero continua expansión.

Un hito particularmente importante fue, en Bolivia, la caída de los gobiernos conservadores, ideológicamente más allegados a toda la estructura eclesiástica católica, y su sustitución por los liberales, tras la Guerra Federal de 1899.

La derrota del Pacífico significó en Bolivia el principio de la gran penetración capitalista, con la subsiguiente dependencia de los países hegemónicos de entonces. El Partido Conservador tenía en lo económico un enfoque capitalista liberal abierto a las economías extranjeras —que ambicionaban sobre todo el potencial minero de Bolivia— pero afincaba ideológicamente su permanencia en el poder en su estrecha alianza con la Iglesia Católica, como había ocurrido durante todo el período colonial. Por eso, a medida que su control del estado boliviano iba siendo cuestionado por el flamante movimiento liberal y después de haberlo perdido en 1899, buscó consolidar su posición invitando a diversas órdenes y congregaciones religiosas extranjeras, particularmente para la educación de las nuevas elites. Así entre 1882 y 1912 los nuevos llegados crearon 14 colegios, incluyendo dos de jesuitas y dos de salesianos para varones y, para mujeres, dos de las religiosas de Santa Ana y uno de los Sagrados Corazones y del Buen Pastor, este último llamado significativamente "Inglés Católico"

³ El infatigable James Thompson, parece que se entrevistó con el libertador Bolívar ya en 1824 y, en 1827, trabó amistad en Londres con el exclérigo y diplomático Vicente Pazos Kanki y lo interesó para que tradujera el evangelio de San Lucas al aymara, que de hecho fue publicado ahí mismo dos años después (Arias 1987: 260-261).

(Barnadas 1986b: 314). Téngase en cuenta también que por entonces la Iglesia Católica estaba muy marcada por el enfoque conservador y antimodernista de Pío IX (1846-1878) y del Concilio Vaticano I (1871), que quedó inconcluso tras la pérdida de los territorios pontificios en manos del nuevo estado unificado italiano.

Entre tanto el Partido Liberal, que compartía un mismo enfoque económico liberal capitalista, había tomado una opción semejante pero desde otra estrategia ideológica/religiosa, al invitar desde fines del siglo XIX a los primeros misioneros protestantes. La ideología que se vivía entonces en el mundo era la de la modernidad. En el ámbito individual suponía el culto a la libertad de pensamiento; en lo político, crear instituciones civiles seculares; y en lo filosófico, contraponer una visión científica del mundo frente a otra teológica a partir de una revelación divina. Es la época del darwinismo, que en Bolivia tuvo también su interpretación racista frente a los indígenas.

El nuevo régimen liberal, finalmente instalado con el nuevo siglo XX, debilitó aún más, sin acabarla de romper, la vieja alianza estatal con la Iglesia Católica y facilitó más bien la presencia de otros misioneros y cultos. Así en 1906, durante el gobierno de Ismael Montes, se modificó la Constitución Política del Estado, permitiendo el ejercicio público de otros cultos. Poco después, por Ley del 29 de agosto de 1907, se derogó un capítulo del Código Penal que castigaba los delitos contra la religión del Estado, permitiendo así una mayor legalidad al protestantismo.

Pero en todos los casos tanto los sectores dirigentes católicos como los de los nuevos cultos, asociados ambos a la correspondiente minoría dominante, seguían condenado o viendo bajo sospecha la persistencia de expresiones y prácticas religiosas indígenas y trabajaban para la conversión salvadora de quienes las seguían ejerciendo. En el mejor de los casos algunos expresaban compasión por la marginación social de estos pueblos, entonces tan amenazados por la expoliación de sus tierras tanto por parte de conservadores como de liberales. Vale recordar, como pioneros en esta última línea al tesorero fray Andrés Herrero, quien desde 1833 puso en marcha la nueva etapa misional franciscana en varios frentes del Oriente y Chaco, y al sacerdote orureño Car-

los Felipe Beltrán (1816-1898) –“el mejor” de los clérigos indígenas, según Paul Rivet– autor de numerosas cartillas educativas en quechua y aymara (Barnadas 1998).

Hay que distinguir aquí dos tipos de protestantismo: el de inmigración y el de misión. En ambos casos hay que considerar además la influencia ya mencionada del contexto político, entonces polarizado entre conservadores y liberales.

El protestantismo de *inmigración*, como su nombre lo indica, acompañó las corrientes migratorias europeas y norteamericana. No tenía carácter misionero, pues su finalidad era atender a los emigrantes y acompañarles en su fe. Por eso es conocido también como *iglesias de trasplante*. Pero al mismo tiempo, por el carácter que tenían muchas de estas inmigraciones en un país minero como Bolivia, se vinculan, como señala Julio de Santa Ana (1987: 25-28), con el proceso de producción capitalista, con las relaciones sociales que resultan del mismo y con los correspondientes aspectos políticos. En Bolivia esta inmigración de población extranjera protestante, sobre todo inglesa y alemana, coincidió con la creación relativamente tardía de nuevas empresas mineras de dueños y con personal calificado de este origen y no llegó a tener el carácter masivo y popular que tuvo en otras latitudes. De hecho la principal iglesia de trasplante –la Iglesia Evangélica Luterana de habla alemana– sólo llegó a formalizarse recién en 1923. Por su carácter más restringido, este protestantismo de inmigración no resulta tan relevante para este trabajo.

En cuanto al protestantismo de *misión*, en América Latina no desempeñó un papel significativo hasta la segunda década del siglo XX. Sin embargo, tuvo ya sus significativos trabajos pioneros desde fines del siglo XIX, como muestra la siguiente lista (Arias 1987):

- 1891. Algunos metodistas alemanes se expanden, desde su congregación en Antofagasta (chileno desde 1879), por el ferrocarril hasta Oruro. Pero la Iglesia Metodista sólo se consolida a partir de 1906, con personal norteamericano que pronto fundará sus prestigiosos “institutos americanos” en La Paz (1907) y Cochabamba (1914).

- 1895. Los primeros *Brethren Assemblies* o "Hermanos Libres", de Plymouth, Gran Bretaña, llegan con biblias pero se las confiscan. Retornan en 1900, con nuevos conflictos, e inician las Misiones Cristianas Bolivia.
- 1896. Un pastor bautista de Canadá, visita Bolivia y en 1898 retorna para establecer, en Oruro, la primera obra de la futura Corporación Bautista Canadiense y, más tarde, Unión Bautista Boliviana.
- 1903. Llega a zonas rurales quechuas un neozelandés que en 1907 funda la *Bolivian Indian Mission*, llamada después Misión Andina Evangélica, embrión a su vez de la Unión Cristiana Evangélica [UCE; 1950], con apoyo de iglesias de Gran Bretaña, Australia y Nueva Zelanda.
- 1907. Los Adventistas del Séptimo Día crean la Misión Unión Incaica en Ecuador, Perú y Bolivia (Ströbele 1989: 119-137).

El impacto numérico del protestantismo en aquellas primeras décadas fue reducido pero desató una reacción conservadora, en especial a niveles de la jerarquía católica y de ciertos sectores del liderazgo político nacional, con abiertos y ardientes debates en el poder legislativo, en la prensa nacional y entre partidos políticos de la época. Ya en 1877 un miembro de la Sociedad Bíblica Americana, después de haber vendido más de mil biblias, murió apedreado cerca de Cotagaita, siendo el primero de 16 casos de mártires protestantes.

El debate por la libertad de cultos se reforzaba con otros del momento, como los generados por la masonería liberal e ilustrada, el matrimonio civil o la secularización de las misiones en el Oriente. De este modo, los sectores liberales de la sociedad boliviana, apoyaron al protestantismo, aunque sólo en contadas oportunidades ellos mismos dejaron de ser católicos. Los conservadores apoyaron en cambio la cerrada posición antiprotestante que asumió la Iglesia Católica.

El impulso internacional misionero del siglo XX

Es largo y sinuoso el camino que se ha recorrido en la historia, en la búsqueda de la unidad de los cristianos. A medida que, desde el siglo XIX, aumentaba la industrialización y crecían las corrientes secularizantes, las iglesias se vieron colocadas delante de nuevos desafíos evangelizadores que tomaron varios rumbos.

En el caso de la Iglesia Católica, prevaleció su consolidación institucional amenazada. Dentro de ella, hizo un notable esfuerzo de expansión misionera a través de su instancia oficial Propaganda Fide, bajo cuyo impulso se fueron creando en nuestro país los diversos vicariatos apostólicos del Oriente.

En otras iglesias cristianas hubo una doble tendencia. Por una parte, siguió y aumentó el flujo de iglesias fragmentadas. Pero, por otra, el creciente secularismo impulsaba un mayor énfasis en los valores comunes y esenciales de la fe cristiana, y, con ello, algunas iglesias empezaron a sentir también la necesidad de prestar un testimonio unánime. Surgen así asociaciones cristianas internacionales y alianzas interconfesionales en dos líneas: la primera, para coordinar mejor sus esfuerzos misioneros; la segunda, con una finalidad más explícita de promover la unidad de los cristianos⁴.

En Bolivia —como en otros varios países de América Latina— durante aquellas primeras décadas del siglo XX la principal presencia misionera cristiana no católica proviene de comunidades religiosas norteamericanas que ya habían empezado a fundar sociedades misioneras propias desde el año 1913. Unas eran propias de cada iglesia, que seguía actuando de forma aislada, pero otras ya buscaban aunar esfuerzos dentro de la primera línea arriba mencionada. Poco a poco, a medida que se expandían, varios de estos grupos misioneros buscaron establecer iglesias nacionales dando especial atención a los jóvenes, a través de la educación, y a la formación de pastores nativos. Fue surgiendo así una

⁴ En el capítulo 4 volveremos a esta segunda línea, menos presente en Bolivia en la primera mitad del siglo XX.

minoría protestante o evangélica bien arraigada y –con el tiempo– con su propio personal directivo local. Recordemos algunas de las primeras organizaciones locales⁵:

- 1914: Iglesia Evangélica Nacional “La Estrella”, vinculada a la tradición cuáquera.
- 1918: Unión Evangélica de Sud América (UESA).
- 1919: Varios grupos de “Los Amigos” y de “santidad”, también de tradición cuáquera.
- 1920: Iglesia del Evangelio Cuadrangular (pentecostal); Ejército de Salvación. –Se formaliza la Asociación Boliviana de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, considerada por otros como una religión pseudo- o paracristiana (Damen 1990).
- 1921: Misión Sueca Libre, de la corriente pentecostal.
- 1926: South American Indian Mission; Misión Neotestamentaria.
- 1929: Iglesia del Nazareno, de la tradición wesleyana.
- 1932: Testigos de Jehová, considerados paracristianos.
- 1935: Iglesia Evangélica Pentecostal.
- 1938: Liga de Oración en Misión Mundial, de la tradición histórica luterana.
- 1939: Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile.

El nombre “protestante” cada vez aparece menos y, sobre todo desde los años 30, se dice más bien “evangélico”, “evangelista”⁶ o, a niveles más populares, simplemente “hermano”. Entre las

⁵ Basado en Urioste y Rosazza (1998: anexo 1) y en Damen (1990), resumido en Loza (2000: 11-12).

⁶ En los años treinta surgieron, dentro del protestantismo norteamericano dos alas, una más fundamentalista y otra más moderada y conciliadora que prefería llamarse simplemente evangélica. El ala fundamentalista se organizó en 1941 en el American Council of Christian Churches [ACCC], que posteriormente organizará el International Council of Christian Churches [ICCC]. El ala moderada, que admite a pentecostales y a otros grupos de denominaciones más tradicionales, se organizó en 1942 en la National Association of Evangelicals [NAE] y se negó a hacer con el ACCC un frente común contra el Consejo Mundial de Iglesias [CMI] creado en 1948 (ver *infra*).

corrientes que se establecieron en Bolivia, hay que considerar la influencia de las comunidades de fe fundamentalistas y pentecostales para las que América Latina era tierra de misión; es decir, no evangelizada.

Como nos recuerda Juliana Ströbele (1989: 16), el fundamentalismo, presente en muchos de los grupos misioneros de Bolivia, "no es un grupo definido y unitario desde el punto de vista organizacional. Es más bien el intento, repetido en la historia del protestantismo, de preservar la fe bíblica en la salvación frente a la teología liberal por medio de un repliegue a la inspiración verbal de la Sagrada Escritura, saliendo al paso de la secularización de la vida pública".

El movimiento pentecostal, por su propio estilo opuesto a un dogmatismo centralizado, tiene también muchos orígenes y cada vez está más diversificado en su interior. Surgido en Estados Unidos a fines del siglo XIX como un "movimiento revivalista" de protesta frente a la "actitud cerrada" de las iglesias históricas protestantes de los Estados Unidos, llega a Bolivia a través de muchas vías y ramas, primero lentamente pero con sucesivas y crecientes expansiones que siguen hasta el día de hoy. Una es la vía norteamericana, donde en 1914 se habían creado en Hot Springs, Arkansas, las Asambleas de Dios, que es su rama más numerosa y expandida. En 1921 se instaló en el país su rama escandinava, la Misión Sueca Libre⁷. Desde fines de los años 30 irá ganando fuerza la influencia de la poderosa Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, establecida en el vecino país desde 1909, y en 1946 llega la brasileña. Hasta 1959 eran seis las iglesias de esta corriente registradas.

Sobre todo desde los años 40, llega a Bolivia, también desde el Norte, el impacto de las sociedades misioneras interconfesionales, apoyadas por sociedades misioneras auxiliares que no misionan pero organizan, recolectan fondos y financian misioneros. Admiten socios de cualquiera de las denominaciones, siempre que se comprometan a ir a la misión. Mencionemos en Estados Unidos la *Pioneer Missionary Agency* y el Comité de Cooperación para Amé-

⁷ Johanssen (1992: 75-98) esboza los orígenes y evolución de este grupo.

rica Latina y, en Bolivia, la Iglesia Evangélica Mundial de Bolivia y la Misión Evangélica Mundial, establecidas ambas en 1944, y las Instituciones Emmanuel (1945). Todos ellos mantenían estrechos lazos en su país de origen sobre todo con comunidades de fe fundamentalistas y "evangélicas" y, en Bolivia, dirigían su actividad misionera —centrada en la conversión— sobre todo a las comunidades rurales andinas, a las minorías étnicas del Oriente y a los grupos pobres de las ciudades (Ströbele 1989: 18-19). Para las iglesias integrantes de estas sociedades misioneras interconfesionales la única apertura era entre ellas, a veces con una común actitud de confrontación sin diálogo frente a otras, muy particularmente frente a la Iglesia Católica, que tampoco mostraba signos de apertura hacia ellas.

Según el teólogo metodista Julio de Santa Ana (1987: 53-68), en muchas iglesias evangélicas norteamericanas con carácter mesiánico, surge la llamada "religión civil" que se caracteriza por la íntima relación entre creencias, valores, símbolos y tradiciones religiosas del pueblo norteamericano, que, como nación, tiene proyectos políticos y una estrategia de dominio mundial. Está presente en ellas la doctrina del "destino manifiesto" que afirma que Estados Unidos tiene la vocación dada por Dios de llevar la libertad a todos los pueblos de la tierra.

Nótese que en todo este tiempo las iglesias protestantes históricas —más cercanas a la segunda línea, más ecuménica, hacia la unidad de la iglesia— tuvieron en Bolivia una presencia bastante limitada. Más allá de la presencia temprana de dos iglesias libres (La Iglesia Metodista desde 1891 y la Iglesia Bautista desde 1898) sólo se menciona a una iglesia misionera de tradición luterana —la Liga de Oración en Misión, en 1938— aparte de la iglesia inmigrante trasplantada de habla luterana, presente desde 1923. A diferencia de los grupos más ligados a las iglesias pentecostales y fundamentalistas, las iglesias protestantes históricas mostraban menor agresividad y, por lo general, eran más reacias a desarrollar actividades misioneras proselitistas en aquellas zonas en que ya estuviera activa otra iglesia cristiana, incluida la católica.

En esta primera mitad del siglo XX el aporte más significativo de las iglesias con relación al desarrollo en Bolivia se dio en el

campo educativo rural y el de la salud –más fácilmente asociados al proselitismo– sin que falten algunas escaramuzas pioneras en el campo social, propiamente dicho. En el ámbito católico subrayemos el rol del P. Zampa, un franciscano singular que en 1907 organizó centros obreros en ambientes mineros, en 1913 fue desterrado por el presidente liberal Ismael Montes por sus ideas “socialistas” y, tras su retorno en 1917, inició en Potosí las Escuelas de Cristo, que en 1928 ya llegaban a 120. Zampa promovió además el innovador movimiento intelectual y político *Gesta Bárbara*, en que participaron personalidades como Carlos Medinaceli y el puneño Arturo Peralta, alias Gamaliel Churata (Rossi 1983). En el ámbito evangélico, resaltemos la amplia red de escuelas adventistas aymaras en el altiplano de Perú y Bolivia y la obra de salud rural de la Iglesia Metodista. Uno de los aspectos más impactantes para esos “indios” tan discriminados era que los misioneros predicaban la igualdad y la practicaban, tratándoles con todo respeto⁶.

Mención especial merece también una iniciativa de la Iglesia Bautista Canadiense, con participación metodista. En 1912 habían comprado la hacienda de Huatajata, a orillas del Lago Titicaca, pensando que, desde su autoridad patronal, se facilitaría su proyecto integral de evangelización, educación y desarrollo agrícola. Con los años descubrieron que era un camino equivocado y ya en 1934 se plantearon algo entonces muy audaz y pionero: distribuir las tierras de aquella hacienda a sus peones. Crearon así una situación inédita y embarazosa a los gobernantes de entonces pero lograron finalmente su objetivo en 1941, doce años antes de que se firmara el decreto de Reforma Agraria (Arias 1975, Nacho 1998: 49-51).

Con relación a la historia política del país, el año 1952 es –como vimos– un hito fundamental, como principio de lo que se ha llamado “el Estado del 52”, que marcará el estilo de las tres décadas siguientes incluso más allá del paso del MNR por el gobierno. Aquel año el MNR y su principal líder Víctor Paz Estenssoro, al que se había escamoteado el triunfo electoral del año anterior,

⁶ Ver Ströbele (1995), sobre los primeros adventistas.

accedió finalmente al poder por la vía de las armas y la revolución, iniciando una notable transformación del país. Esta incluía, entre otros puntos, el aumento de la base participativa con el acceso de mujeres y analfabetos al voto, la creación de la Central Obrera y la masiva organización de los "campesinos" (entonces se hizo tabú hablar de "indígenas"), mayormente de la mano del MNR; y –en el ámbito económico– la "nacionalización" o transferencia al Estado de las principales minas y otros aspectos claves de la economía nacional, más una reforma agraria que puso fin a la estructura feudal agraria. De hecho, desde la perspectiva campesina indígena fueron tal vez más significativos estos cambios que la propia Independencia en 1825.

Nos sorprende ahora el poco influjo que tuvieron las iglesias en todas aquellas transformaciones tan fundamentales para el país. La voz de la Iglesia Católica se levantó sobre todo para denunciar abusos, que ciertamente los hubo, pero sin llegar a cuestionar a fondo el (des)orden social previamente existente y sin una proyección hacia el futuro. Con relación a la Reforma Agraria, por ejemplo, se sentía ella misma amenazada por la pérdida de sus propiedades agrarias, que eran entonces su principal base económica. En concreto, el principal latifundio en los valles de Cochabamba –la hacienda de Santa Clara, donde empezó la rebelión indígena y el proceso de Reforma– era propiedad de un monasterio de clausura y estaba administrada por un clérigo muy cuestionable (Albó 1984: 116-117). No se percibe tampoco una toma de posición significativa de otras iglesias cristianas, con excepción del caso pionero de la Iglesia Bautista, ya mencionado. Pero indirectamente la Reforma Agraria trajo un bien para la imagen de la Iglesia Católica, al liberarla de su poder latifundista, creando así la posibilidad de abrir sus horizontes en otras direcciones, lo que se empezó a implementar sobre todo desde que en la siguiente década se puso en marcha la renovación propiciada por el Concilio Vaticano II.

2.3. Los gobiernos militares, 1964-1982

Con relación al enfoque y compromiso de la Iglesia Católica en Bolivia, los años 60 son más significativos que los 50, en que se desarrollaron las reformas del MNR. Se debe a cambios de enfoque como los propiciados mundialmente por el Vaticano II (1962-1965) pero también al nuevo contexto creado en el país con la instauración de casi dos décadas de regímenes militares. Empecemos caracterizando este nuevo contexto político.

Sociedad y la política

En noviembre de 1964 el general Barrientos derrocó al MNR, que llevaba doce años en el poder. Se mantuvo cierta continuidad con "el Estado del 52", por ejemplo, en el mantenimiento de una economía estatizada y en el esfuerzo por retener a su lado al campesinado, beneficiario de la Reforma Agraria, mediante el llamado Pacto Militar-Campesino. Pero en el ámbito político empezaba un nuevo período de regímenes militares, caracterizados –salvo breves paréntesis– por su enfoque de derecha y su naturaleza dictatorial represiva con limitación de los derechos individuales, políticos, sindicales y, en general, violación de los derechos humanos. Las Fuerzas Armadas se apoyaron en la "Doctrina de la Seguridad Nacional" –propiciada desde Estados Unidos sobre todo desde la revolución cubana de 1959–, que sustentaba un fuerte anticomunismo, un nacionalismo a ultranza y la permanente neutralización de los partidos y otros grupos de izquierda. El propio Barrientos, que había buscado legitimarse mediante elecciones, fue el responsable en 1967 de la masacre de San Juan, en las minas, y –con fuerte apoyo norteamericano– logró dismantelar la publicitada guerrilla del Che en el sudeste boliviano.

Sobre todo después de la muerte del Che, Bolivia vivió cierto sentido de culpabilidad en diversos sectores de izquierda, que fueron creciéndose, llegando incluso a incidir en el enfoque del doble gobierno militar de Ovando y Torres (1969-1971) que siguió a la muerte de Barrientos en un accidente de helicóptero. La sociedad se estaba polarizando entre los que buscaban el cambio –alentados

por el ejemplo de Cuba— y los que defendían el orden establecido. En 1970 hubo incluso un segundo intento guerrillero, más local que el del Che, conformado por un puñado de jóvenes universitarios, pero fue duramente reprimido por el gobierno de Ovando. Siguió un nuevo intento más radicalizado de izquierda durante el gobierno del general Torres, que intentó incluso establecer una Asamblea Popular con participación de líderes y partidos de izquierda, como órgano sustitutivo del Parlamento Nacional. Pero aguantó sólo nueve meses hasta ser derrocado por un nuevo golpe militar de derecha, a cargo del general Banzer.

Los siete años de dictadura de Banzer (1971-1978) fueron marcados a la vez por su duro autoritarismo y por cierta bonanza económica inicial. El autoritarismo se expresó también en la llamada Masacre del Valle (1974), que rompió a bala un bloqueo de caminos, generando el principio del fin del Pacto Militar-Campesino. La bonanza económica se debió al precio particularmente alto de las principales exportaciones nacionales y a un fácil flujo de créditos debido a los excedentes creados por los llamados petrodólares a nivel mundial. Pero Banzer no supo invertir estas ventajas en un genuino desarrollo. Más bien la deuda externa, cada vez menos manejable, actuó como una bomba de tiempo cuando volvieron a bajar los precios de las materias primas en la última fase de los regímenes militares.

Todo ello ocurría mientras en los países del contorno estaban en el poder sangrientas dictaduras militares, con las que el gobierno boliviano participó en el llamado Plan Cóndor, que coordinaba a nivel internacional la represión, el doble juego de expulsión / repatriación y hasta la eliminación física de grupos sospechosos. Era también la época en que se consolidó la economía paralela de la cocaína en que estaban involucrados militares y autoridades de alta jerarquía pero cuya base “proletaria” eran pequeños campesinos productores de hoja de coca y otros trabajadores temporales atraídos por unos pocos jornales mejor pagados.

La caída de Banzer, en 1978, se vio acelerada por un nuevo enfoque de la política norteamericana de derechos humanos con el presidente Carter, quien impulsó en algunos países pequeños—como Bolivia— la restauración de la democracia. Incidió asimis-

mo una masiva huelga de hambre en que participaron mujeres mineras y otros sectores populares junto con militantes de derechos humanos y varios miembros de iglesias. Sin embargo la transición no fue fácil. Incluyó un nuevo período de forcejeos, con un zigzag de elecciones, golpes militares y gobiernos efímeros —entre los que sobresale por su dureza y corrupción el tristemente célebre de García Meza y sus “narcomilitares” (1980-1981)— hasta que a fines de 1982 se restauró la democracia.

El ámbito religioso y ecuménico

La polarización social y política agudizada durante todos estos regímenes militares afectó también a las iglesias cristianas, con un sector más allegado a (o manipulado por) los gobiernos de turno y otro sector que cuestionaba las dictaduras apelando a su propio compromiso cristiano.

Por una parte, los regímenes militares buscaron manipular el sentimiento religioso de los bolivianos, declarando que su accionar se basaba en fundamentos cristianos en contra del comunismo, intentando así justificar la toma de poder y las violaciones permanentes a los derechos humanos. Estos regímenes propiciaron también la persistente proliferación de grupos religiosos fundamentalistas y conservadores, como ocurría en otros países del continente. Banzer, en concreto, apoyó las prédicas de Julio César Ruibal, más tarde inspirador de Ekklesia, e iba a veces a descansar en la sede central del Instituto Lingüístico de Verano en el paradisíaco Lago Tumichucua, cerca de Riberalta, Beni.

Todo ello estaba en línea con los documentos estratégicos del informe Rockefeller (1968) y, años después, del Comité de Santa Fe (1980), en los que los asesores para política exterior norteamericana recomendaban contrarrestar la teología de la liberación y su influencia ganando espacio en el sistema educativo de los estados latinoamericanos y tomando la iniciativa en el plano ideológico:

“La política exterior de los Estados Unidos debe empezar por salir al encuentro de la teología de la liberación... El papel de

la iglesia en América Latina es decisivo para el concepto de libertad política." (cit. en Ströbele 1989: 21; cf. Bastian 1994: 243-244).

No faltaron tampoco acercamientos entre los dictadores y miembros de la jerarquía católica. Aunque ésta tuvo algún pronunciamiento profético y logró a veces mitigar algunos efectos de la represión, sus otros acercamientos dejaron en la opinión pública el sentimiento de alianza con el poder político. Un ejemplo significativo ocurrió cuando la jerarquía desconoció, por presiones gubernamentales⁹, a su propia Comisión Justicia y Paz, después de que ésta publicara su detallado informe de una masacre a campesinos de Cochabamba en 1974, y la sustituyó por otra totalmente pasiva.

En el otro polo, había también un sector cristiano más comprometido y cuestionador del sistema dominante, debido a su propia inquietud frente a la situación política y social y a su propio compromiso político frente a ella pero también a los nuevos vientos de renovación que existían tanto en la Iglesia Católica como en otras iglesias cristianas.

Con relación a este último punto, antes de detallar lo que ocurría en Bolivia, es preciso hacer aquí un breve paréntesis para contextualizar esta renovación con lo que ocurría más allá de nuestras fronteras. Como después explicaremos en mayor detalle¹⁰, el Concilio Vaticano II (1961-64) supuso un cambio muy notable para la Iglesia Católica, planteando una relación más constructiva entre ella, el mundo y las otras iglesias y religiones.

Este proceso ha tenido sus altibajos pero, visto en perspectiva, en estos últimos 30 años ha habido una significativa apertura por parte de la Iglesia Católica hacia el compromiso social y el diálogo ecuménico. Como manifiesta Míguez Bonino (1995a), el único observador protestante latinoamericano en el Vaticano II,

⁹ Se acusó a Justicia y Paz de convertir al Arzobispado en un "cuartel de politiqueros" y al Arzobispo en "un vulgar dirigente sindical o líder de determinados sectores politizados".

¹⁰ Ver el capítulo 4.

"Hemos superado una etapa de agresividad y polémica incontrolada en la que todo argumento era bueno y nos solazábamos comparando la peor práctica católica con la mejor doctrina evangélica y viceversa, tampoco podemos seguir manteniendo una visión de la Iglesia Católica Romana como una realidad monolítica."

Este nuevo clima se tradujo a la realidad latinoamericana sobre todo con los documentos de la II Asamblea General del CELAM¹¹, reunida en Medellín, Colombia, en 1968, donde se invitó también a observadores de otras iglesias cristianas y en la que ocupó un lugar central la opción por los pobres y el compromiso eclesial para potenciarles en su desarrollo para que sean ellos mismos los "actores de su propio desarrollo". Comentaba el sacerdote brasileño Oscar Beozzo en 1983:

"Después de la abertura propiciada por el Concilio Vaticano II, [esta asamblea de Medellín] fue vivida, con emoción, casi como una fiesta de reencuentro después de siglos de separación, culminando con una eucaristía final con la participación por todos, católicos, evangélicos, ortodoxos." (Cit. por Loza 2000).

En el campo protestante eran ya conocidos los esfuerzos del Consejo Mundial de Iglesias [CMI], creado en Amsterdam, en 1948, tras el descalabro de la II Guerra Mundial, con un enfoque ecuménico que pasaba también por el común compromiso con la transformación social¹². Pero entre muchos misioneros y nuevos conversos evangélicos de América Latina la asimilación de este enfoque ha sido relativamente lenta y parcial, por estar más concentrados en consolidar su propia afirmación como distintos de la mayoría católica.

La línea del CMI, reforzada en Evanston (1954), fue acogida favorablemente en diversos sectores protestantes del subcontinente y, en 1957, el CMI realizó incluso una serie de consultas en

¹¹ Conferencia Episcopal Latino Americana, conformada por los obispos católicos, cuya primera asamblea se realizó en Río de Janeiro en 1955, seis años antes del Concilio.

¹² Ver el capítulo 4.

América Latina sobre la responsabilidad de los cristianos en los cambios sociales (Suárez 2001: Anexo 6).

El año 1961 –el mismo en que empezó el Vaticano II y dos años después de la revolución cubana– marca varios hitos: la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana [CELA II], que reunió 200 delegados de 42 iglesias en Huampaní, Perú, se descolocó claramente de la línea más conservadora; se creó también la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana, más conocida como CELADEC, que ha tenido amplia vinculación con grupos progresistas de todo el continente; y, en Uruguay, se dieron los primeros pasos hacia la conformación de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina)¹¹. Eventos como los mencionados marcaron una línea más abierta al diálogo y al compromiso social. Pero junto a estos persistía también la otra corriente vigorosa, vinculada a grupos fundamentalistas norteamericanos (Bastian 1995: 23-35).

Otro hito más tardío fue la creación del Consejo Latinoamericano de Iglesias [CLAI], gestado en Oaxtepec, México, en 1978 y puesto en marcha tres años después, como un organismo continental para fortalecer el movimiento ecuménico en este mismo estilo de solidaridad con los más necesitados. Desde sus inicios, el CLAI apuntó a ser un proyecto ecuménico de y para el servicio de las iglesias, organismos y movimientos ecuménicos, pretendiendo constituirse en una instancia que facilite, convoque y desafíe a las iglesias a asumir “la nueva expresión del ecumenismo latinoamericano, que debía estar inserto en la realidad del continente y responder, con su tarea de anuncio del Evangelio y compromiso y solidaridad, en la misión con las muchas necesidades del pueblo latinoamericano” (Sabanés 1994).

El avance hacia un mejor entendimiento en aras a un trabajo común no siempre fue fácil ni en el campo católico ni en el evangélico. Existían sectores evangélicos fundamentalistas extranje-

¹¹ El CMI dio los medios económicos para hacer posibles dos importantes proyectos editoriales de avanzada instalados en Uruguay y muy vinculados con esta corriente, a saber, la editorial *Tierra Nueva* y la revista *Cristianismo y Sociedad*, (Bastian 1995: 29).

ros y locales que tendían a desvirtuar todo esfuerzo ecuménico, porque para ellos "ecumenismo" era sinónimo de relación con la Iglesia Católica y de ideologías socialistas. Esta posición era reforzada a su vez por la de ciertos sectores católicos que seguían poco dispuestos a dialogar con nuevas expresiones religiosas cristianas. No faltaron tampoco actitudes poco dialogantes entre las propias iglesias evangélicas.

Volvamos a Bolivia, donde todo este ambiente renovador halló pronto eco sobre todo en aquel sector que se hallaba más comprometido contra las dictaduras. Muchos cristianos dieron muestras de su compromiso serio con el pueblo, sufriendo con él la persecución, la cárcel, el exilio e incluso la muerte¹⁴. En Bolivia fueron momentos particularmente duros para ellos el golpe y la represión inicial de Banzer, en 1971, y sobre todo el régimen de García Meza (1980-1981), que unos meses antes ya dio el preaviso con el cruento martirio del sacerdote y periodista jesuita Luis Espinal, torturado y asesinado por orden de Arze Gómez -futuro ministro de interior- con apoyo de argentinos enviados por la dictadura militar del vecino país¹⁵.

Dentro de este sector cristiano más comprometido surgió pronto una convergencia bastante intensa entre grupos católicos y otros provenientes de otras iglesias cristianas -sobre todo de la Iglesia Metodista y de la Luterana tanto la boliviana como la de habla alemana-¹⁶ que habían tomado también opciones semejantes frente a las dictaduras existentes en otros países del continen-

¹⁴ Impactó particularmente el caso de Néstor Paz Zamora (o "Francisco"), quien desde su fe cristiana tomó la opción extrema de juntarse al movimiento guerrillero de 1970 -siguiendo el ejemplo del cura guerrillero Camilo Torres en Colombia- y que poco después probó la autenticidad de su testimonio al morir ahí de inanición por haber cedido a sus compañeros su ración de comida. Ver su diario de campaña (Paz 1970), Morales (1998: 118-122) y el análisis de Hugo José Suárez (1999a).

¹⁵ Ver *Luis Espinal, el grito de un pueblo* (APDHB 1981) y Pedrajas (1999).

¹⁶ En 1957 se registró formalmente en el país la Iglesia Evangélica Luterana Boliviana, que es hasta ahora la más importante dentro de esta tradición. La Iglesia Evangélica Luterana de Habla Alemana ya estaba en el país desde 1923, como la más institucionalizada de las iglesias de migración y trasplante.

te. En los 18 años de regímenes militares, importantes sectores de estas iglesias no sólo defendieron los derechos humanos y las libertades inculcadas, sino también realizaron acciones conjuntas creativas, solidarias con los más necesitados, organizando comedores populares, colectas de dinero y medicamentos; celebrando jornadas de oración, ayuno y otras acciones que buscaban paliar en alguna medida la crisis que se vivía. La anterior hostilidad se convirtió en apertura y colaboración, generando en otros sectores evangélicos distintas reacciones, de gozo en unos, mientras otros quedaron perplejos sin saber qué hacer, optaron por la apatía o simplemente siguieron oponiéndose a tales acercamientos.

En la relación que tiene lugar especialmente entre las iglesias protestantes históricas o libres y la católica se enriquece particularmente una experiencia ecuménica entre grupos religiosos de base. La coyuntura de dictadura y violación de derechos humanos, impulsa a las iglesias preocupadas por esta situación a salir de los márgenes exclusivos del ámbito de los actores religiosos cristianos y se comienza a vivir una interrelación con organización populares y otras instituciones de la sociedad civil, en la búsqueda de la unidad por el derecho a la vida de las personas y los pueblos. Por ejemplo, en la creación de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos, que se definió como popular, ecuménica y pluralista, participaron –además de representantes del movimiento popular– un obispo más varios sacerdotes y religiosos / as católicos, el obispo metodista con varios miembros de su iglesia, el encargado de la Comisión de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal y miembros de las iglesias luterana y bautista.¹⁷

Por esa vía iba surgiendo, por fin, entre estas iglesias históricas y la católica de Bolivia una actitud y práctica ecuménica a la que en Bolivia se ha denominado *ecumenismo de base* (Morales 1998) porque la experiencia dialogante se da sobre todo entre grupos religiosos de base, más que entre las altas jerarquías, y porque la acción conjunta se dirige a defender y fortalecer a grupos sociales base.

¹⁷ Tito Maceda, "Informe APDHB", 1985; Morales (1998: 136-139).

Una de las principales expresiones de esta corriente ecuménica orientada al compromiso social fue, en aquellos años, el movimiento *Iglesia y Sociedad en América Latina* [ISAL]. Lo habían iniciado algunas iglesias evangélicas de Argentina, Uruguay y Brasil ya en 1961, a partir de sus comisiones de "Iglesia y Sociedad"¹⁸. Su finalidad era estudiar la transformación y cambio de la realidad latinoamericana desde una visión cristiana y desde su propio testimonio y común responsabilidad frente a esta realidad. Tuvo enseguida un enfoque de diálogo y acción compartida con sectores católicos afines, como muestra, por ejemplo, el rol orientador que jugó en este movimiento el educador Paulo Freire, católico practicante y ecuménico.

ISAL entró también en Bolivia desde 1966, el mismo año en que el cura guerrillero Camilo Torres moría en Colombia y el Che entraba clandestinamente a Bolivia. Realizó su primer congreso en 1968, el mismo año de la Conferencia del CELAM en Medellín. Logró aglutinar a un grupo significativo de sacerdotes, pastores, religiosos y religiosas, y cristianos de base de distintas iglesias, que buscaban formular y articular históricamente un discurso profético, dirigido a la sociedad civil y a las iglesias. Con la dictadura de Banzer en 1971, su situación se complicó. Algunos de sus miembros fueron expulsados, un sacerdote fue asesinado¹⁹ y otros tuvieron que buscar protección en otros países. El movimiento no pudo sobrevivir el cerco montado por las dictaduras militares en todo el Cono Sur. En Bolivia fue desmantelada también, en 1974, la Comisión Justicia y Paz, dependiente de la jerarquía ca-

¹⁸ Sobre el movimiento ISAL en general, ver Bastian (1994: 236-240). Sobre ISAL-Bolivia, ver Morales (1998: 125-129), Aguiló (1999) y el capítulo IV de la tesis de Hugo José Suárez (2001), este último con más énfasis en sus participantes católicos.

¹⁹ Mauricio Lefevre, oblato de María Inmaculada, asesinado de forma premeditada en pleno golpe de Banzer, en 1971. Había retornado meses antes al país después de haber sido expulsado con otros tres jesuitas y un pastor metodista (futuro presidente del CLAI), todos ellos de ISAL, por exigir la entrega de los cadáveres de unos jóvenes fusilados después de haberse rendido, tras el fracaso de la guerrilla en que murió también Néstor Paz. Ver Mansilla (1983).

tólica. Pero la posta fue retomada poco después por la flamante Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia [APDHB], un espacio ecuménico más autónomo que siguió aglutinando a miembros, sacerdotes y pastores de diversas denominaciones cristianas para la defensa de la libertad y la vida.

Recuérdese que en todo este tiempo estaba emergiendo también en todo el continente la llamada *teología de la liberación* (ver Gutiérrez 1971), que busca entender y vivir la Buena Nueva desde la praxis cotidiana de acompañar al pueblo en su caminar y en su lucha. Incorpora valiosas perspectivas de las ciencias humanas y sociales y ha logrado también aglutinar en su seno a teólogos y miembros de diversas iglesias.

Los procesos hasta aquí descritos son probablemente los más significativos, aunque no son los únicos ni tampoco los que involucraron al mayor número de agentes de iglesias, muchos de los cuales –tanto en el lado católico como en otras iglesias– simplemente buscaron cómo sobrevivir durante los regímenes militares, o incluso acoplarse a ellos sin mayores cuestionamientos.

Estas son también las décadas en que empezó a florecer el nuevo fenómeno de las ONGs dedicadas al desarrollo, entre las que, sobre todo en esta época inicial, hubo bastantes asociadas a las iglesias. En unos casos se trataba sólo de acciones de asistencia social para los miembros de sus propias iglesias o para captar nuevos adeptos. Pero hubo también un grupo significativo de ONGs dedicadas a la promoción social en los sectores pobres, sin distinción, que surgieron directamente de las nuevas inquietudes por una opción por los pobres en sus respectivas iglesias y en las agencias de cooperación internacional ligadas a ellas, sobre todo en Europa²⁰. Por su carácter ecuménico temprano, subraye-

²⁰ Por ejemplo, en el lado católico, Misereor (Alemania), CEBEMO (Países Bajos), CAFOD (Reino Unido), Manos Unidas e Intermón (España) y las acciones cuaresmales de muchas conferencias episcopales; en el lado protestante, EZE y Pan para el Mundo (Alemania), ICCO (Países Bajos), Christian Aid (Reino Unido), etc. La cooperación internacional de las iglesias de Norteamérica tenía un carácter más asistencial –por ejemplo, la donación de alimentos– y, con frecuencia, confesional.

mos el esfuerzo coordinado interinstitucional e interconfesional llamado Comité de Iglesias Unidas (CIU) en la nueva área de colonización de San Julián, en el departamento de Santa Cruz, la Asociación Ecuménica de Coordinación y Cooperación (ASEC) para catalizar proyectos de desarrollo rural, y el Centro de Estudios Bolivianos de Investigación y Acción Educativa (CEBIAE), fundados en los años 70, todos ellos con participación de iglesias históricas, libres y la católica.

Las nuevas iglesias

De manera paralela, durante los regímenes militares llegaron a Bolivia 62 nuevas iglesias y cultos. Este ritmo mayor que en el pasado se debió en parte al fuerte impulso que desde principios de los 70 recibió el fundamentalismo en Estados Unidos tanto por las recomendaciones ya mencionadas del Informe Rockefeller y el Comité de Santa Fe, por la formación de la Nueva Derecha²¹ y a la influencia de la a veces llamada "iglesia electrónica norteamericana"²² por su abrumadora presencia en los medios de comunicación. Concluye Bastian (1994: 246):

"Todos estos movimientos han contribuido, en una u otras forma, a promover entre los dirigentes protestantes latinoamericanos, en gran parte de extracción social modesta, modelos sociales estatuarios de nivel medio. También han servido para despolitizar los movimientos religiosos comunitarios y para combatir tanto el protestantismo ecuménico como, en el lado católico, a la "Iglesia de los pobres", en el contexto de la guerra fría, entre 1950 y 1990."

Con todo, como observa Juliana Ströbele (1989: 22-23), que ha estudiado el fenómeno en Guatemala y Bolivia, "sería erróneo

²¹ Movimiento surgido en los Estados Unidos, que agrupa a comunidades religiosas y a fuerzas conservadoras de dentro y de fuera de las iglesias y que desde finales de los años 60 ha entrado a "rearmar" moralmente a la sociedad norteamericana.

²² Ver Assman (1988), comentado en Prado (1997: 34-37).

descalificar al conjunto de las comunidades religiosas fundamentalistas y evangélicas como brazo largo de la CIA o como criaturas de la contrainsurgencia²¹.

A partir de este período se registran, de todos modos, algunos cambios significativos las características de las iglesias, movimientos e instituciones antes o después de 1960. El cuadro 2.1, basado en la información proporcionada por las 220 iglesias o movimientos e instituciones asociadas a ellas registradas en la Subsecretaría de Culto hasta 1995 muestra la siguiente evolución en porcentajes²²:

Cuadro 2.1. Rasgos de las iglesias, cultos e instituciones registradas en la subsecretaría de culto antes o después de 1960

(En porcentajes sobre el total registrado y con datos en cada período)

	1927-1959 (59 registros)	1960-1995 (160 con datos)
Tipo de iglesias o cultos		
Cristianas	90%	81%
Paracristianas	7%	5%
Otras	3%	14%
Lugar de procedencia	(57 con datos)	(136 con datos)
Estados Unidos y Canadá	76%	36%
Europa	16%	10%
BOLIVIA	5%	28%
Resto de Latinoamérica	3%	19% (12%, Brasil+Argentina)
Corea	-	7%
Actividades declaradas	(57 con datos)	(136 con datos)
Evangelización y culto	74%	90%
Educación	65%	45%
Comunicaciones	47%	31%
Salud	44%	21%
Desarrollo	39%	20%

En síntesis, aumenta algo la presencia de grupos no cristianos y sobre todo muchas de las nuevas iglesias ya no proceden directamente de Norteamérica o Europa –aunque bastantes sigan dependiendo de allí– sino que se establecen más bien a través de ramas locales, regionales o incluso coreanas. Llama también la

²¹ Elaboración basada en Urioste, Rosazza y Díaz (1996).

atención la mayor concentración en la evangelización y culto en las iglesias registradas desde 1960; aunque las otras actividades concurrentes mantienen el mismo orden de prioridad, son menos las iglesias que las explicitan.

Sin embargo, estas últimas cifras hay que tomarlas con cautela pues puede que reflejen sólo diversas estrategias de registro. Por otra parte, incorporar este otro tipo de actividades puede significar cosas muy distintas en una u otra iglesia. En algunos casos, las actividades de educación, salud o desarrollo no son más que un refinamiento del anterior estilo proselitista, por ejemplo, cuando estos servicios vienen condicionados a la afiliación a una u otra iglesia. Tal es el caso de la llamada "compasión", es decir, una cantidad fija mensual dada a los miembros de ciertas iglesias, de acuerdo al número de hijos en edad escolar, para facilitar su acceso a un centro educativo. Pero en otros muchos casos no existen tales trabas y las actividades desarrolladas implican una apertura real de las iglesias hacia el desarrollo, como parte esencial de su misión. La disminución de estas actividades en los registros más recientes podría deberse al fenómeno paralelo del notable crecimiento de las ONGs, que no suelen registrarse en la Subsecretaría de Culto, aunque estén tal vez asociadas a iglesias, incluyendo la católica.

En el caso de las actividades de comunicación, las iglesias evangélicas fueron ciertamente pioneras en el uso de lenguas indígenas en las radios, a partir de la iniciativa de la radio bautista La Cruz del Sur, establecida en 1949 (Nacho 1956-1957). Pero la aparente disminución en esta actividad, sugerida por el cuadro, no refleja la realidad, como veremos en el siguiente capítulo.

Entre diversas iglesias evangélicas se establecieron relaciones de carácter práctico en función de estrategias tanto en lo social y lo educacional como sobre todo en lo misionero. Hay, por ejemplo, experiencias de cooperación práctica en campañas evangélicas conjuntas, en la traducción y difusión de la Biblia y literatura complementaria de divulgación o en programas de servicio social como ALFALIT, para la alfabetización (Arias 1975). Prosiguieron también los esfuerzos de acercamiento y asociación de numerosas iglesias evangélicas. Así en 1966 se otorgó la personería

jurídica a la asociación Iglesias Evangélicas Unidas (o Asociación Cristiana Evangélica, en Santa Cruz), fundada el 18 de mayo de 1960, con 200 iglesias más locales, y a la Asociación Nacional de Evangélicos de Bolivia (ANDEB), que es actualmente la principal instancia de carácter nacional, con una preocupación particular por la consolidación jurídico-legal de las iglesias evangélicas y su relacionamiento con el Estado. En ambos casos su afiliación les implica aceptar una declaración de fe común, establecida en los estatutos de la asociación; pero además, al asociarse, logran un mejor entendimiento entre sí disminuyendo el impacto negativo que tanta variedad podía causar y pueden defender mejor su derecho público a expresarse. Resaltemos también, en esta línea, el papel aglutinador que ejerce la ya mencionada radio La Cruz del Sur como canal de comunicación de y entre muchas iglesias evangélicas. Sin embargo, hay también bastantes iglesias y cultos que prefieren continuar su misión de manera independiente en su propia línea con renuencia a integrarse a estas asociaciones mayores.

*c. En la Navidad Jesús nace en nuestros corrillos repletos de animales.
Atipilano aywana*



*b. Bosta ante el del ganado
para pedir por su fertilidad*



*a. Manajo de velas ardiente piden
por toda la familia. Santa Vera Cruz*





a. Ayuno en la cumbre esperando la salida del sol, en encuentro pastoral de Oruro



b. Ofrendas a la Gloria el 1 de agosto "cuando la tierra se abre". Pujchiri, Achacachi



c. Aymaras y marcha indígena del Oriente se encuentran en la apacheta de Yungas, 1990

DEMOCRACIA Y NEOLIBERALISMO

El retorno a la democracia en que seguimos hasta el momento de escribir estas líneas, abre un nuevo período en la vida pública del país. Hay un nuevo escenario político mucho más legal y participativo. En el campo económico, se dismantelaron las empresas estatales, que habían prevalecido desde 1952, y se eliminaron medidas proteccionistas, para dar paso a las fuerzas del libre mercado, en un nuevo contexto mundial de globalización económica de estilo neoliberal. Esta nueva situación, con sus propias luces y sombras, tiene naturalmente sus implicaciones también en el compromiso ecuménico de las iglesias con el desarrollo.

Resumiremos primero el nuevo contexto nacional, a continuación añadiremos algo más sobre las características e implicaciones de la nueva situación económica, que rebalsa las fronteras del país, para concluir finalmente con su correlato religioso y sus implicaciones ecuménicas con miras al desarrollo.

3.1. Situación política y social

Después de los agitados años de transición a que ya nos hemos referido, en octubre de 1982 llegó finalmente la democracia sin necesidad de disparar un solo tiro. Los últimos e inestables gobiernos militares se fueron agotando a sí mismos por su rechazo interno y externo y por no poder enfrentar la crisis económica nacional e in-

ternacional que ya se venía arrastrando varios años. Al final el general Vildoso, último presidente militar, entregó sin mayor trámite el gobierno a Hernán Siles Suazo, que ya había sido presidente con el antiguo MNR y en 1980 había conformado la UDP ganadora de las últimas elecciones boicoteadas por un golpe militar.

Este primer gobierno democrático nace en medio de la crisis, marcado por grandes expectativas y aspiraciones sociales difíciles de resolver. Con el retorno a la democracia se creó una especie de ilusión mesiánica por la que muchos sectores populares esperaban la solución casi automática de sus problemas de la noche a la mañana. De esta forma el gobierno de la UDP, presidido por Siles Zuazo (1982-1985) debió enfrentar un sinfín de demandas sociales desatendidas durante los gobiernos militares y, al mismo tiempo, complejos problemas económicos acumulados en casi dos décadas de gobiernos de facto y agravados por la crisis económica del momento. Pronto se desencadenó un proceso hiperinflacionario que agotó las reservas, paralizó el aparato productivo y generalizó la inseguridad de la sobrevivencia cotidiana en la población. Al mismo tiempo el reaprendizaje democrático después de tantos años no era fácil. La falta de institucionalidad en el ejercicio del poder se hizo evidente a través de confrontaciones políticas, sindicales y empresariales que generaron una permanente convulsión social con manifestaciones, huelgas y paros, poniendo en riesgo el propio proceso democrático. El gobierno perdió su capacidad de gestión y poder político y se vio forzado a adelantar un año la convocatoria a elecciones.

Ganó las elecciones el veterano Víctor Paz Estenssoro (1985-1989), gestor principal de los cambios introducidos por el MNR en 1952-64. Revirtiendo su enfoque de entonces, inmediatamente después de asumir la presidencia, lanzó el célebre DS 21060 que formaliza la entrada del país en la economía neoliberal globalizadora. Sus medidas produjeron un pretendido efecto shock que resultaba más digerible por la grave y persistente crisis de los últimos años.

Con la drástica disminución del gasto público y otras medidas complementarias se logró efectivamente frenar la hiperinflación y crear una seguridad básica para las inversiones. Pero al

mismo tiempo las medidas adoptadas tuvieron un alto costo social por la gran reducción de puestos fijos de trabajo y la pérdida del valor adquisitivo. Una sola empresa estatal, la Corporación Minera de Bolivia, ya en 1986 "relocalizó" (eufemismo oficial por "despidió") a 21.000 de sus 27.000 trabajadores. Pese a la resistencia inicial —como la "Marcha por la vida" protagonizada por miles de trabajadores mineros— y a la solidaridad de diferentes grupos e instituciones sociales, incluidos ciertos sectores de iglesias, todo el movimiento laboral organizado ingresó en un grave proceso de desintegración y, en el área rural, se aceleró la migración del campo a periferias urbanas empobrecidas.

Este conjunto de medidas, mantenidas durante la presidencia de Jaime Paz (1989-1993), fueron complementadas durante la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), uno de los principales artífices del DS 21060, con un segundo paquete. Este, por una parte, mitigaba los efectos sociales negativos con seguros materno infantil y de vejez, una reforma educativa abierta a la participación y a la interculturalidad y sobre todo la llamada Ley de Participación Popular cuya principal innovación fue consolidar los municipios rurales y otorgarles recursos estatales. Pero, por otra, completaba el desmantelamiento de las empresas estatales con un singular arreglo llamado "capitalización", que prácticamente pasa la responsabilidad de ellas al sector privado internacional pero con un rol subsidiario del Estado, que debe destinar parte de las ganancias a un bono de ancianidad.

Las dos décadas ya transcurridas en democracia son en sí mismas un logro notable e indican cierta consolidación de ésta y de algunas de sus instituciones, con un indudable aumento de la participación ciudadana. Ejemplo de esta consolidación institucional es el activo rol de la Defensoría del Pueblo, creada en 1998. Donde se ha logrado un mayor avance es probablemente en la consolidación y desarrollo de una mayor presencia del Estado en las periferias del país, a través de los municipios rurales, que antes o no existían o carecían de recursos y de todo apoyo. De manera adicional los más pobres de entre ellos califican ahora para recibir recursos especiales de un fondo de lucha contra la pobreza generado gracias a la condonación de parte de la deuda exter-

na para países más pobres y endeudados, como Bolivia, en el marco del programa internacional de alivio a la pobreza HIPC¹.

En el ámbito social y cultural se ha producido un significativo cambio de enfoque, relacionado con el cambio de la estructura económica al que nos referiremos en la siguiente sección. El énfasis ha ido pasando de las organizaciones laborales funcionales, inspiradas en el concepto de clase y la forma organizativa sindical, a las estructuras municipales y las organizaciones con base territorial, priorizadas por la Ley de Participación Popular. Se ha estado impulsando también la construcción de una sociedad plural a partir del reconocimiento de su diversidad cultural, étnica, de género o generacional. En el ámbito jurídico la Constitución Política del Estado, reformada en 1994, ya reconoce que Bolivia es un país "multiétnico y pluricultural" (art. 1) y se afirma que todo ser humano goza de los mismos derechos y garantías sin distinción de raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole... (Art. 6^o).

Esta propuesta jurídica no ha avanzado aún hacia una igualdad real que a la vez respete a estas diferencias en lo cotidiano, lo público y sobre todo en las oportunidades económicas y de servicios básicos. Sin embargo es ya muy significativa la creciente participación política que van logrando los pueblos campesino indígenas. En las elecciones municipales de 1995, las primeras después de la Ley de Participación Popular, lograron elegir a más de 500 concejales campesino indígenas de los que al menos 66 llegaron a ocupar el cargo de alcalde (Albó 1999). El país eligió, por primera vez en la historia, un vicepresidente aymara en la gestión gubernamental 1993-1997. En las elecciones de 2002, otro aymara -y productor de hoja de coca- logró ser el segundo candidato presidencial más votado en el país, junto con 27 parlamentarios campesino indígenas y otros 16 no campesinos pero miembros de su partido, que actualmente lideriza la oposición.

Sigue habiendo una serie de temas pendientes para consolidar una democracia que realmente lleve a una sociedad partici-

¹ Sigla inglesa por Highly Indebted Poor Countries.

pativa y equitativa. Es significativo que la misma democracia haya podido condenar al exdictador García Meza a cadena perpetua sin indulto pero haya permitido también que otro exdictador, Banzer, llegue a ser elegido y ungido presidente (1997-2001). Esto último fue posible por un pragmatismo y laxismo legal que no existe en otros regímenes democráticos y también por la gran atomización de partidos y votantes en el país, con frecuencia más interesados en sus ventajas personales que en las grandes necesidades nacionales. Las deficiencias e intereses particulares en la conducción de los gobiernos democráticos, junto con niveles generalizados de corrupción², han generado mucha desconfianza pública frente a la clase y estructura política. Queda mucho camino por recorrer.

3.2. Pobreza en tiempos de globalización neoliberal

La principal asignatura pendiente, pese a los avances ya mencionados al nivel municipal, sigue siendo la superación de la pobreza y la construcción de un sistema económico no excluyente y creador de una creciente equidad. La sociedad boliviana está cada vez más polarizada con grupos minoritarios que sacan grandes beneficios de su inserción en la globalización y una mayoría que sigue empobrecida y excluida. A la democracia formal política no corresponde hasta ahora una creciente democracia económica.

La globalización neoliberal

Aparte del conflicto de intereses entre los diversos grupos de poder y sectores sociales del país, la principal raíz estructural de esta desigualdad sigue siendo la persistencia del modelo de globalización de estilo neoliberal que sigue dominando el mun-

² Los análisis de Transparencia Internacional, correspondientes al año 2001, colocan a Bolivia en el puesto 89 entre 102 países y en el penúltimo lugar dentro del continente.

do y que se introdujo en Bolivia en 1985. Aclaremos que una cosa es el proceso de globalización en general, consecuencia de un mundo cada vez más enlazado y que puede tener muchos signos, y otra el hecho –al que aquí nos referimos– de que actualmente esta globalización venga hegemonizada y definida por los poderes económicos de signo capitalista neoliberal excluyente.

Pese a los ajustes que se introdujeron en 1993-1997 y a los fondos de alivio de la pobreza que se añadieron en 2001, el modelo no ha podido ser transformado a fondo. Es común que aquellos candidatos que basaron sus campañas electorales en cambiar este punto, si después llegan a ser parte del gobierno, se limiten a reproducir las mismas recetas heredadas de sus predecesores. Más allá de las posibles buenas intenciones de hacerlo, el problema de fondo es que es muy poco el margen real de maniobra que tienen los diversos gobernantes para introducir cambios dentro del proyecto globalizador neoliberal bajo cuya órbita nos tenemos que seguir moviendo.

Aunque el modelo globalizador de estilo neoliberal afirma que el mercado es el mecanismo central de la regulación económica, recurre paradójicamente al Estado para llevar adelante estos cambios: el Estado es el encargado de crear nuevas condiciones económicas, políticas e ideológicas. Por ello se refuerza su papel de proporcionar normas políticas y un marco de referencia para la acción de fuerzas privadas, amparado en un ropaje democrático-constitucional.

De esta forma este modelo propicia un nuevo orden, busca recomponer su sistema de relaciones con la sociedad civil. Implica una redefinición hegemónica que subordina las relaciones Estado-sociedad a las modificaciones impulsadas en las relaciones Estado-economía, bajo los parámetros del "mercado total" como marco ético. Debemos añadir, sin embargo, que en su concepción de "mercado libre" existe siempre un doble discurso. Quiere plena libertad para poder penetrar en otros lugares, eliminando toda traba; pero sigue poniendo trabas proteccionistas para que su propia área inmediata de influencia no sea penetrada por nuevos mercados emergentes. Claro ejemplo de ello son los subsidios que el Primer Mundo sigue dando a sus productos agrícolas o la en-

conada reticencia de Estados Unidos para abrir su propio espacio a mercados competitivos del Tercer Mundo.

En este marco se acentúa la despolitización de la sociedad, con un proceso de destrucción de las identidades colectivas, facilitando la constitución de identidades individuales interpeladas bajo la categoría de "ciudadano". Por otro lado, la política pierde su sustento social y las decisiones técnicas reemplazan a las decisiones políticas, los problemas sociales quedan subordinados a la política económica de mercado.

Este enfoque genera inequidad y pobreza. No se trata de un efecto transitorio, debido a la lentitud del desarrollo económico, sino que es un efecto estructural inherente al propio modelo. Lo vemos a nivel mundial en las diferencias existentes entre el mundo industrializado y los países "en desarrollo", pero lo vemos también al interior de cada país, como dice Ana María Ezcurra (1998: 83), "en América Latina la expansión de la pobreza durante los '80s y '90s ha sido, en buena medida, producto de un fuerte e incesante incremento de la desigualdad, que continúa hasta el presente".

Una de las principales propuestas globalizadoras en nuestra realidad latinoamericana es la iniciativa del Área de Libre Comercio de las Américas, más conocido como ALCA, impulsado por Estados Unidos y visto por unos como la gran salvación y por otros como la gran invasión. Aquí es importante recordar lo del doble discurso hacia afuera o hacia adentro del área central de los mercados hoy hegemónicos. La gran ambigüedad del ALCA está en este doble discurso, como ya han experimentando México y Canadá desde su entrada en el Tratado de Libre Comercio o NAFTA. En la propuesta del ALCA se refuerzan aún más las ventajas del inversionista por encima de los intereses de cada país e incluso por encima de su propia legislación³.

³ Ver el juicio de Maudée Barlow (2001) y el debate que provoca, en la revista *Cuarto Intermedio*, n° 60. El tema sigue siendo objeto de foros y debates en el país, en vísperas de pasos fundamentales que los gobiernos del continente piensan tomar en el 2003.

Los datos básicos en Bolivia

El modelo económico instalado en 1985 no cierra la brecha entre ricos y pobres sino que la expande. Según el Proyecto de Control Ciudadano, en ocho años de aplicación del modelo neoliberal se ha dado la siguiente concentración de riqueza, considerando sólo la población urbana ocupada, que no es la más pobre del país. Sobre el total de renta urbana generada, ésta se distribuía de la siguiente forma entre el 20% más rico y el 50% más pobre⁴:

	1988	1997
El 20% más rico recibía	52,6%	58,0%
El 50% más pobre recibía sólo	19,3%	16,9%

Es difícil incluir a la población desocupada y rural en este cálculo, por no tener éstos ingresos estables. Pero los siguientes datos del *Mapa de pobreza 2001*, basado en el censo nacional de 2001, nos subrayan la persistente brecha entre la ciudad y el campo, sobre todo por la marginación y estancamiento en que se ha mantenido al sector rural.

Pese a los avances logrados en dotación de servicios básicos, la situación de pobreza en Bolivia sigue siendo grave, sobre todo en los sectores rurales⁵:

⁴ Gustavo Luna, del Proyecto Control Ciudadano del CEDLA, en *Social Watch Report 2001*, p. 89.

⁵ INE y UDAPE. 2002. *Bolivia: Mapa de Pobreza 2001*. Este mapa sirve para determinar el nivel de pobreza de los municipios y, con él, definir qué recursos adicionales recibirá cada uno en el marco del Programa de Alivio a la Pobreza. Los índices se basan en el método de necesidades básicas insatisfechas de un hogar con relación a los niveles mínimos de vida, basado en parte en los "índices de desarrollo humano", inspirados en Amartya Sen, Premio Nobel de Economía 1998. Si bien algunos de los indicadores utilizados son aún poco sensibles a las especificidades del sector rural (por ejemplo en los materiales para vivienda), esta fuente es, por el momento, la más comparable, actual y asequible.

% con necesidades básicas insatisfechas	1992	2001
Total país	71%	59% (25% indigentes/marginales)
Área urbana	53%	39% (8% indigentes/marginales)
Área rural	95%	91% (52% indigentes/marginales)

La disminución se debe sobre todo a mejoras de dotación en áreas urbanas, pero en el área rural, que abarca al 37,6% de la población nacional, la situación sigue muy grave. Los gráficos 3.1 y 3.2 contrastan la situación en 1992 y 2001, diferenciando el área urbana y rural, de acuerdo a cada una de las necesidades básicas insatisfechas, y sintetizan la situación actual.

Estos gráficos muestran que la necesidad básica más descuidada en el campo es la de los insumos energéticos. Se le podrían añadir las carencias en otras necesidades igualmente claves para la infraestructura productiva, más allá de cada hogar, como la falta de caminos y transporte estable o las pocas obras de riego, obras todas ellas que exigen una clara política estatal.

Es fácil constatar que el pequeño productor campesino hasta ahora no es considerado sector estratégico y que, por lo tanto, para él no hay políticas ni planes de desarrollo económico. Si el campesino no logra adecuarse a las condiciones que le impone el mercado, la dinámica del proceso globalizador lo margina, se agudizan sus condiciones de pobreza y, finalmente, al deteriorarse sus condiciones de reproducción, debe emigrar hacia las ciudades en búsqueda de medios alternativos de subsistencia.

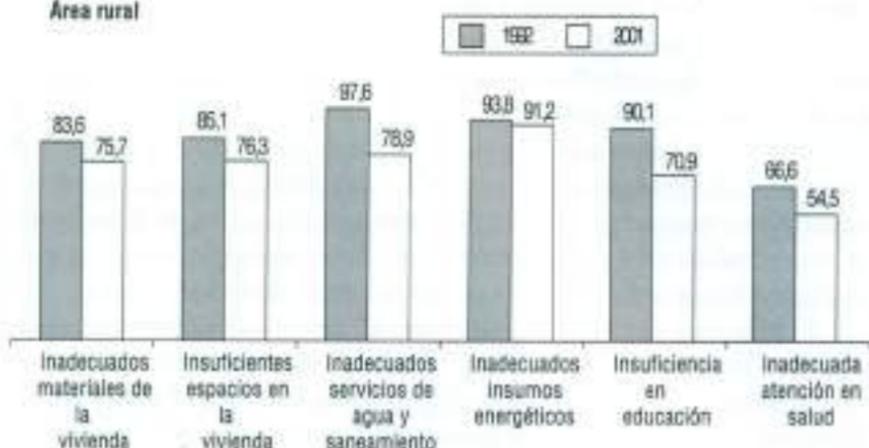
Si bajamos al nivel departamental, las tasas más elevadas de pobreza las encontramos en el campo del Beni, Potosí y –significativamente– de La Paz, donde está la sede de gobierno, todas ellas con más de un 95% de pobres; la tasa rural más baja está en el campo tropical de Santa Cruz, con todavía un 81% de pobres. En el área urbana, las tasas más altas de pobreza están en las ciudades de casi los mismos departamentos: el Beni tropical (67%), de nuevo La Paz (51%), Oruro (50%) y Potosí (48%), los departamentos andinos en que se encuentran las ciudades más altas del país y quizás del mundo.

Gráficos 3.1 y 3.2. Necesidades básicas insatisfechas en Bolivia, en las áreas urbana y rural, 1992 y 2001.

Área urbana



Área rural



Fuente: INE 2002. Mapa de pobreza 2002. Síntesis, p. 14

3.3. El nuevo abanico religioso

En el campo religioso es notorio el crecimiento de nuevas expresiones religiosas, con elementos viejos y nuevos que se superponen y se entremezclan, bajo los variados ropajes y discursos religiosos.

Nuestro interés es poder captar el comportamiento de los actores religiosos a luz del discurso religioso que orienta sus comportamientos. Pero para ello hay que tomar en cuenta que —como subraya, entre otros, Bourdieu (1971)— el campo religioso no está aislado del resto de la sociedad. Es un espacio donde los agentes e instituciones productores de “bienes simbólicos de salvación” entran en competencia para detentar y hasta “monopolizar” el capital religioso y el poder religioso en un campo religioso históricamente determinado. Se puede reconstruir además la lógica de intervención entre agentes e instituciones productoras y distribuidoras de estos bienes simbólicos de salvación y, por otro lado, entre éstos y los actores sociales que acceden a dichos bienes, según el juego de la oferta y de la demanda o, si se prefiere, el *marketing* religioso. Pero nuestra reflexión no puede quedarse en ello. Debemos incorporar también nuestra propia perspectiva sobre ecumenismo y desarrollo a la luz de nuestra propia reflexión teológica y de las particularidades de la realidad boliviana.

A nivel internacional se puede comprobar hoy en día, por una parte, una disminución en las prácticas sacramentales, en las creencias oficiales y en los controles institucionales de práctica religiosa. Pero, por otra, una crisis de los tiempos modernos es la falta de certezas. Donde los proyectos políticos o de desarrollo han fracasado, el ser humano busca una respuesta a sus incertidumbres que le permita superar sus angustias sociales y personales, y ciertos sectores la encuentran en la religión. Ante el quiebre de las ideologías y de la confianza en el progreso ilimitado por la ciencia, la economía y la educación, muchos se vuelven a lo religioso, buscando certezas y respuestas dentro de un campo que es diverso, heterogéneo, múltiple y aún caótico.

Hay entonces una creciente aceptación de un sinfín de nuevas o viejas manifestaciones religiosas e incluso de otras prácti-

cas de lo "maravilloso", como la astrología y los horóscopos, la parapsicología y otras para-ciencias. Las nuevas ofertas religiosas son como un abanico que se pone delante del ser humano; cuando se abre, aparece una amplia gama de ofertas religiosas, como si uno estuviera en un supermercado religioso donde se ofrece una especie de "autoservicio de bienes simbólicos", en que cada cual encuentra la devoción o la práctica que requieren sus necesidades inmediatas. Es decir, las creencias se vuelven flotantes, pero resultan inconsistentes, etéreas y objeto de la selección de consumo. Dos comentaristas de la prensa local sintetizan así este fenómeno:

"Ya no existe un sentido unificador de la vida social, al menos, mediante la razón."

"Los grandes dogmas, como la ciencia, la política y la misma religión católica pierden vigencia. Ante el desencantamiento de los mitos por parte de la ciencia y la demanda de la espiritualidad, la sociedad se vuelve hacia la religión"⁶.

Este fenómeno se deja sentir también en Bolivia. Pero tenemos que ser cuidadosos para no limitarnos a generalizar a partir de juicios emitidos en otras latitudes. Ante todo debemos analizar con cuidado los datos cuantitativos de nuestra realidad, en la medida que existan, para sacar de ahí la interpretación más plausible. Lo haremos en las dos siguientes secciones.

3.4. Estadísticas religiosas

Contamos, por fin, con una fuente cuantitativa bastante detallada, actualizada y confiable, a saber, la encuesta nacional realizada a fines de 2001 por el Instituto Nacional de Estadística [INE].

La propia historia de esta encuesta es significativa para nuestro tema. En el censo de 1992 se había introducido una pregunta sobre religión, pero en el nuevo censo del 2001 el INE la retiró

⁶ Antonio Mayorga y Orlando Mercado, en *Jornada* 10 de abril de 2000.

arguyendo que no era tema de interés del Estado para fijar sus políticas públicas. Añadía que pocos eran los que después de 1992 habían utilizado esta información, por lo que era preferible dejar este espacio para una pregunta más funcional. Por otra parte, el INE no estaba seguro de la confiabilidad de las respuestas a la única pregunta que podía entrar en un censo, por ser la religión un tema tan complejo y subjetivo⁷. Sin embargo, el retiro de esta pregunta para el censo 2001 provocó una reiterada queja de las iglesias evangélicas representadas en ANDEB, sin descartar incluso un posible bloqueo al censo. Era para ellos un instrumento cuantitativo demasiado importante tanto para evaluar su propio trabajo como para sus gestiones ante el Estado para un mayor reconocimiento. Algunos sospechaban incluso que tal vez la propia Iglesia Católica habría sugerido al INE no incluir esta pregunta, lo cual quedó rápidamente desmentido.

Cuando surgió toda esta reacción, era ya logísticamente inviable modificar la boleta censal y se buscó más bien, como solución alternativa, incluir un conjunto de preguntas más elaboradas sobre el tema religioso en la encuesta de hogares que iba a aplicarse inmediatamente después del censo⁸. Las preguntas fueron elaboradas de manera conjunta por personal del INE más un sacerdote y un laico de la Iglesia Católica⁹ y un pastor evangélico, entonces presidente de ANDEB. Los tres estaban participando además en el Comité Impulsor del Censo.

En la siguiente sección resumimos los resultados de la encuesta más relevantes para nuestro tema y en la última sección

⁷ Respuestas del personal responsable de la boleta censal, en el INE, a una consulta realizada por el autor principal de este trabajo.

⁸ La encuesta se aplicó a una muestra representativa de hogares, utilizada ya de manera rutinaria por el INE. Dentro de ella, las cuatro preguntas sobre religión se aplicaron a las 16.786 personas mayores de 15 años. Este tamaño permite sacar inferencias sólo a ciertos niveles mayores (por ejemplo, departamental, urbano/rural) pero ya no a niveles muy desglosados (por ejemplo, cada municipio). De ahí que no podamos bajar tampoco a detallar lo que ocurre en cada una de las casi 300 iglesias mencionadas por la encuesta.

⁹ Xavier Albó, investigador de CIPCA; Roberto Barja, director de Caritas Boliviana; y Lucio Arias, presidente de ANDEB.

de este capítulo añadiremos un comentario más cualitativo a la situación actual.

Las religiones en el tiempo

En el cuadro 3.3 resumimos el resultado básico más global de la encuesta de fines del 2001.

Cuadro 3.3. GRUPOS RELIGIOSOS EN LA NIÑEZ Y EN 2001

(Sólo mayores de 15 años. Fuente: INE, Encuesta de hogares 2001)

Grupos religiosos*	De niño %	2001 %	Diferencia Ahora-de niño
Sin ninguna religión	1,8	2,2	0,4
Católicos	90,5	77,8	-12,7
Protestantes/Evangélicos	6,4	16,5	10,1
Otros, de origen cristiano	1,3	3,6	2,3
Con otra religión	-	0,1	0,1
TOTAL %	100,0	100,0	

* La categoría genérica utilizada por el INE es "religión o culto".

De manera gruesa, sólo aproximada, de los porcentajes señalados en la segunda columna del cuadro 3.3, podríamos deducir que para una población total censada de 8.274.325 personas, el 77,8% católico equivaldría a unas 6.437.425 personas; el 16,5% protestante o evangélico, a unos 1.365.264; el 3,7% de otras religiones, paracristianas o no, equivaldría a 306.150; y el 2,2% que no tiene ninguna, serían unas 182.035. Pero, por el complejo diseño de la muestra, resulta siempre aventurado proyectar sus datos a cifras absolutas que se refieran a la población total. Por ejemplo, la proyección que acabamos de presentar asume gratuitamente que la población menor de 15 años, que no fue encuestada, tiene el mismo comportamiento religioso de sus mayores. Por eso aquí nos limitaremos a presentar porcentajes, lo que resulta suficiente para nuestro análisis¹⁰.

¹⁰ Sólo en algunos casos añadimos el tamaño de la muestra para determinadas categorías para que el lector crítico sepa ponderar la mayor o menor validez de cada dato.

Es claro que, tomado de manera general y sea cual fuere la causa, ha habido un significativo avance de otras religiones cristianas en menoscabo de la católica, en el transcurso de la vida de los actuales bolivianos¹¹. Aproximadamente uno de cada siete nacidos católicos se ha pasado hasta el 2001 a alguna otra religión también de origen cristiano. Siguen siendo muy pocos los que se han pasado a otras religiones no cristianas –hay, por ejemplo, algún budista o musulmán– y los que no profesan ninguna.

Estos datos son bastante coherentes con los del censo nacional de 1992, que señaló, para el conjunto del país, un 80,7% de católicos, 10,2% de alguna otra religión cristiana, 0,9% de otras religiones y 2,3% sin ninguna religión más un 5,9% que no respondió a esta pregunta¹². A la luz de los datos de la encuesta, podríamos asumir que el 5,9% que entonces no respondió era ya miembro de alguna religión no católica, con lo que los datos del censo de 1992 y de la encuesta de 2001 muestran aún mayor coherencia: los evangélicos y otros grupos religiosos nuevos crecen a costa de los católicos mientras que los no creyentes están prácticamente estancados:

	1992	2001	Diferencia
	%	%	2001-1992
Sin ninguna religión	2,3	2,2	-0,1
Católicos	80,7	77,8	-2,9
Otros no católicos	17,0	20,0	+3,0

El cambio de religión ha tenido más incidencia en el campo que en la ciudad, sobre todo en el área aymara y con los grupos indígenas más minoritarios del oriente, como muestra el cuadro 3.4. Se debe sin duda a la prioridad que muchas misiones evangélicas han dado a los pueblos indígenas sobre todo en el altipla-

¹¹ No se trata de un ciclo vital completo puesto que el promedio de edad de los encuestados, de 15 o más años, está en torno a los 33 años.

¹² Una de las razones aducidas por el INE para no incluir de nuevo esta pregunta en el censo de 2001 fue que, por la complejidad del tema, sus datos resultaban poco confiables y se podían precisar mejor mediante una encuesta. La encuesta realizada a los pocos meses tiene ciertamente mayor precisión pero a la vez desmiente la baja confiabilidad del dato censal.

no y entre los grupos más minoritarios y alejados, que suelen ser también los menos atendidos por la Iglesia Católica.

Cuadro 3.4. Porcentaje de no católicos de niño y en 2001, según zona geográfica y algunos grupos étnicos

(Sólo mayores de 15 años. Fuente: INE, Encuesta de hogares 2001)

Zona geográfica grupo étnico	De niño %	2001 %
Urbana		
total	8,9	19,8
no indígena	8,2	17,2
aymara	13,9	23,4
quechua	7,5	20,8
Rural		
total	10,2	24,9
aymara	14,1	36,4
quechua	6,1	21,9
mojeño	12,2	22,0
guarani	10,7	11,7
chiquitano	-	5,6
otros menores	48,2	58,3

Cambios de una a otra religión

El cuadro 3.5 complementa esta información, indicándonos de qué religión –o conjunto religioso, en el caso de muchos no católicos– provienen los miembros actuales de cada religión o conjunto religioso. Las cuatro secciones del cuadro nos muestran otras tantas perspectivas para analizar este aspecto.

A lo largo de su ciclo vital los católicos han perdido un 15% de su gente o, lo que es lo mismo, han tenido un factor de crecimiento negativo de -0,85. La inmensa mayoría de los que se dieron de baja han pasado a engrosar los grupos protestante/evangélicos y otros de origen (para)cristiano, que se han multiplicado 2,6 y 2,7 veces, respectivamente¹³. Lamentablemente, resulta im-

¹³ Estas tasas de crecimiento, positivo o negativo, se obtienen dividiendo la población actual por la del momento inicial ("de niño"), que en este caso no se puede contabilizar en años por las características de la pregunta de la encuesta.

Cuadro 3.5. Grupo religioso de procedencia y de llegada

(Fuente: INE, Encuesta de hogares 2001)

A. General, según grupo actual						
Religión actual	Religión de procedencia				Total	
	La misma	Ninguna	Católica	Otra cristiana	%	(n)
Ninguna	43,0%	-	39,0%	18,0%	100%	(344)
Católica	98,8%	0,5%	-	0,7%	100%	(13.055)
Otra protest/evangélica	*33,5%	2,7%	66,3%	0,5%	100%	(2.777)
Otra de origen cristiano	*29,0%	3,4%	63,4%	4,2%	100%	(596)
B. General, según grupo original						
Religión actual	Religión de procedencia				Total	
	La misma	Ninguna	Católica	Otra crist. o no	%	(n)
Ninguna	48,5%	-	20,0%	30,5%	100%	(305)
Católica	85,0%	0,9%	-	14,1%	100%	(15.183)
Otra protest/evangélica	*86,4%	4,1%	7,0%	2,5%	100%	(1.076)
Otra de origen cristiano	*78,6%	8,2%	7,3%	5,9%	100%	(220)
C. Sólo los nacidos fuera de la Iglesia Católica, agrupados según algunas corrientes**						
Religión de procedencia	Religión de procedencia				Total	
	La misma	Pentecostal	Otr no cat.	Catól o ninguna	%	(n)
Iglesias históricas***	81,3%	3,4%	9,3%	6,0%	100%	(268)
Pentecostales	88,9%	-	2,0%	9,1%	100%	(252)
Adventistas	76,0%	3,0%	3,0%	18,0%	100%	(167)
Mormones	82,1%	-	7,6%	10,3%	100%	(39)
Iglesias de santidad	68,2%	1,5%	19,7%	10,6%	100%	(66)
Otros, poco definidos	72,4%	3,9%	8,8%	14,9%	100%	(490)
Ninguna	48,5%	10,2%	20,3%	20,0%	100%	(305)
D. Crecimiento de algunos grupos religiosos no católicos						
Grupo religioso	de niños	el año 2001		factor de multiplicación		
	(n)	(n)	% sobre no cató.			
Bautistas	(91)	(231)	6,8%	2,5		
Otras iglesias históricas	(177)	(441)	12,2%	2,5		
Adventistas	(167)	(371)	11,0%	2,2		
Pentecostales	(252)	(884)	26,1%	3,5		
Otros, poco definidos	(490)	(1.089)	32,1%	2,2		

* En las religiones no católicas no se contabilizan los cambios internos de religión. Ver parte C.

** Categorías preparadas en el INE con el apoyo del pastor Lucio Arias, presidente de AMIB.

*** En las iglesias históricas se incluyen las llamadas "libres": metodistas, bautistas, etc.

posible contabilizar todos los cambios de religión, denominación o iglesia entre los no católicos, por tratarse de demasiadas y porque los nombres para una misma denominación varían bastante de un entrevistado a otro. Sólo hemos podido aproximarnos a los cambios ocurridos entre los principales grupos o subgrupos.

Las diversas partes del cuadro nos muestran varios procesos y detalles pertinentes. Si bien es cierto que la región católica es el origen principal de los nuevos adeptos a las otras religiones (ver parte A), sería falso concluir que una vez incorporados a su nueva religión en ésta ya no hay cambios. La parte B nos permite ver que también ellas pierden gente que se pasa a otros grupos, incluida una minoría que retorna a la católica, y la parte C muestra en mayor detalle estos cambios dentro de las principales corrientes de las iglesias no católicas. La primera columna de estas partes B y C indican que, cuando se baja a este nivel de detalle, los porcentajes de cambio de religión son relativamente semejantes en la mayoría de las religiones, oscilando entre un 11,1% en los pentecostales y un 18,7% en las iglesias históricas. Sólo las iglesias de santidad y esos numerosos grupos genéricos mal definidos y poco estructurados muestran niveles mayores de deserción (31,8 y 27,6%, respectivamente). Se sabe también que es bastante frecuente la asistencia simultánea a varios cultos, sin descartar el católico.

Dos grupos merecen un análisis especial: El caso de la minoría sin ninguna religión y, en el otro extremo, los pentecostales. Los no creyentes crecen pero a un ritmo mínimo (factor 1,1) y son también el grupo más inestable, con una mayoría (51,5%) que se criaron sin tener ninguna religión pero posteriormente, con el correr de los años, se han ido haciendo creyentes, mayormente en alguna de las iglesias protestantes pero con un grupo católico también significativo. Esta situación puede explicarse en parte por el descuido de sus padres. A diferencia de lo que ocurría en el pasado, ahora es bastante frecuente entre los católicos retrasar el bautismo de los hijos quizás por no tener muy a mano al cura o por no haber logrado escoger aún a un padrino idóneo. Pero el retraso mismo muestra también una pérdida de relevancia del rito mismo.

Los pentecostales son, en cambio, el grupo que más ha crecido durante el ciclo vital de los entrevistados (factor 3,5) y el que, de

momento, menos pérdidas experimenta. Es ya la corriente dominante dentro del campo evangélico, con el 26% del total¹⁴. Ha sido engrosado mayormente por nuevos adeptos provenientes de la Iglesia Católica (67% del total), como ocurre también en las otras iglesias nuevas. Pero llama la atención que sean relativamente pocos los llegados de otras denominaciones evangélicas (columna 2 de la parte C). Este mayor crecimiento, detectado por la encuesta del INE, coincide con los datos de la Subsecretaría de Culto: en sus registros, los grupos religiosos pentecostales y los neopentecostales son también los que se han multiplicado más rápidamente de 6, en 1959, a 41 hasta 1995 y sin duda varios más en los años siguientes.

Queda pendiente el tema de la proliferación de nuevas iglesias, desprendidas o no de las previas, al que ya hemos hecho referencia en secciones anteriores (ver cuadro 2.1). La encuesta nacional que estamos analizando no cubre este tema pero nos añade algunas pistas relevantes. Los 3.387 entrevistados que pertenecen a alguna religión no católica (incluidos 20 no cristianos, no considerados en el cuadro) indican 292 nombres para definir su iglesia actual, pero sólo se señalan 131 nombres para indicar las iglesias no católicas en que se criaron de niños. Es decir, en su percepción, durante su ciclo vital el número de iglesias se ha multiplicado 2,2 veces, aunque en uno y otro caso hay que tener cautela por los varios nombres con que aparece una misma iglesia.

De nuevo, hay una coherencia básica con los datos de la Subsecretaría de Culto, que entre 1827 y 1959 sólo tenía registradas 59 iglesias o grupos vinculados a ellas pero, hasta julio de 1995, la cifra había subido a 220 estimándose entonces que había otro centenar no registrado¹⁵. Naturalmente, ni todas las iglesias re-

¹⁴ El grupo residual "otros, poco definidos", que agrupa al 32,1% de los cristianos no católicos es sólo -como su nombre indica- una mezcla de muchas corrientes, por lo general mal definidas y menos estructuradas que otras.

¹⁵ Ver el cuadro 2.1 en este mismo trabajo. Morales (2002: 147-155) incluye otro listado, basado también en los archivos de la Dirección General de Culto, donde contabiliza 134 iglesias, 32 misiones y 9 movimientos nuevos. Un cotejo reciente en un barrio de El Alto señaló la existencia de 19 centros de culto, ninguno de los cuales estaba formalmente registrado.

gistradas en un momento persisten a lo largo de los años, ni tampoco el tamaño de la muestra de la encuesta de 2001 permitía detectar todas las iglesias existentes en el país. Pero una y otra fuente muestran la gran diversificación de la oferta religiosa en los últimos años.

Vistos los datos numéricos más actuales y creíbles, pasemos a complementarlos con algunas otras reflexiones de índole más cualitativa. Para ello es oportuno distinguir, en secciones separadas, la situación de la mayoría católica y la de la minoría no católica.

3.5. La Iglesia Católica

La Iglesia Católica sigue siendo por mucho la principal referencia religiosa, a pesar de los cambios ocurridos en el escenario religioso boliviano. Pero ya no es la única que responde al sentido religioso de la población ni menos la que lo cataliza y monopoliza. Ahora, y de manera creciente, tiene que ir aprendiendo a convivir con otras iglesias y con un amplio abanico de propuestas religiosas.

Por su misma historia y su carácter más generalizado, dentro de la Iglesia Católica —como en toda religión mayoritaria institucionalizada— hay que distinguir tres círculos, del más amplio al más íntimo: (1) la gran mayoría que es y se siente también católica porque siempre ha sido así (2) los sectores minoritarios laicales vinculados de manera más regular y activa a la estructura, actividades y obras de la iglesia; y (3) la iglesia jerárquica, que a su vez se subdivide en dos subgrupos: los obispos y el resto, a saber, sacerdotes, religiosos y religiosas. La línea divisoria entre los grupos (1) y (2) es mucho más difusa que la de éstos con el tercero, con una amplia gama de oscilaciones y situaciones intermedias. Pero representan dos polos de un continuo que puede ser útil diferenciar en este análisis.

Los sociológicamente católicos

Algunos los llaman "cristianos de masa"; otros prefieren decir los "sociológicamente" o "culturalmente" católicos. Con ex-

presiones como estas se quiere subrayar que, cuando una religión, sea la que fuere, es mayoritaria e histórica, pasa a ser parte del "supuesto" social y cultural de muchos de sus miembros. No necesitan hacer, cada uno de ellos, una opción específica para pertenecer a ella. Nacen y se crían en y con ella. En nuestro caso, son católicos porque siempre ha sido así, porque todos lo son, porque quieren ser "normales". Su forma concreta y popular de ser católicos sigue dando sentido a su vida pero parte de esta normalidad implica también que su identificación con la jerarquía, estructura y normas oficiales de la iglesia de la que se sienten miembros es mucho más difusa que la que existe en otras iglesias y religiones minoritarias.

Pertenecer a esta iglesia mayoritaria e histórica puede incluir la posibilidad no sólo de estar distantes de sus autoridades y prescindir de sus normas sino también de estar en contra, de una manera semejante a lo que ocurre con los miembros de la nación sin que por ello renuncien a ella. En cambio, cuando una iglesia es minoritaria, debe subrayar más esta identidad mediante la práctica y la relación cercana entre todos los miembros, incluidas las autoridades¹⁶.

Las expresiones religiosas de estos católicos sociológicos corresponden en gran medida a lo que se suele llamar "religiosidad popular", pero con una amplia gama de diferencias según la región, las raíces culturales y el estamento social al que pertenezca cada grupo. Hay que distinguir ante todo entre los campesinos indígenas, caracterizados por una mayor coherencia etno-cultural y donde son más notorias las prácticas religiosas sincréticas, con diferencias según el grupo cultural y social, y los pobladores de los barrios periféricos compuestos por obreros, artesanos, co-

¹⁶ El que una iglesia adopte estas características de mayoritaria o minoritaria depende además del país en que se encuentre. Por ejemplo, la misma Iglesia Católica, pese a su proyección "católica" (es decir, 'universal'), puede adquirir también los rasgos propios de una iglesia minoritaria en muchos países asiáticos; mientras que la Iglesia Luterana, tan minoritaria en Bolivia, tiene los rasgos de iglesia mayoritaria en varios países del norte europeo.

merciantes minoristas y otros, considerando además que puede haber bastante intercambio migratorio del primer grupo al segundo. Pero, además, el catolicismo sociológico se da también en otros estamentos sociales de clase media e incluso alta.

En todos ellos adquieren gran relevancia las prácticas y ritos asociados a momentos claves del ciclo vital y anual, como los bautizos, matrimonios —que a su vez dan origen a importantes vínculos sociales de compadrazgo— y los diversos ritos funerarios; y, dentro del ciclo anual, ciertas celebraciones como Todos Santos/ Difuntos, Carnaval, las fiestas patronales de lugares, barrios o gremios y otras cuya importancia puede variar de un lugar a otro. Son también bastante comunes las manifestaciones religiosas ligadas a los santuarios, como la Virgen de Copacabana, Virgen de Urkupiña en Cochabamba, Virgen de Cotoca en Santa Cruz, El Señor de Quillacas en Oruro, San Bartolomé en Chutillos, Potosí, y tantas otras. Para muchos la participación religiosa y social en este tipo de celebraciones es considerada mucho más importante que la práctica dominical.

En el área rural, los momentos claves del ciclo ritual anual están muy asociados al ciclo de lluvias y las subsiguientes actividades agrícolas. Se subraya también mucho más la relación entre el ciclo familiar y la creciente consolidación de vínculos familiares, interfamiliares y comunales. Es muy notorio el sincretismo entre prácticas y creencias religiosas cristianas y otras de origen ancestral, sobre todo en las áreas andinas, donde ha sido objeto de numerosos estudios y adaptaciones pastorales¹⁷.

En el área urbana, las celebraciones reflejan más el ciclo litúrgico. Por ejemplo, la Navidad y Semana Santa son mucho más centrales que en muchas comunidades rurales, al menos andinas. Pero existe también el sincretismo, con sus propias característi-

¹⁷ Ver, por ejemplo, Marzal et al. (1992), los números 13 y 18 de la revista *Fe y Pueblo*, Van den Berg (1990), con su bibliografía, Llanque (1995); y, en el lado protestante, los trabajos en buena parte testimoniales de los metodistas Carlos Intipampa (1991) y Vicenta Mamani (2000) y del luterano Humberto Ramos (1997). En las tierras bajas han sido sobre todo estudiadas las celebraciones en las antiguas misiones jesuíticas.

cas, en muchas celebraciones urbanas, por ejemplo, en los santuarios arriba mencionados, en las *ch'allas* de Carnaval, en las fiestas y en los ritos de *alasitas*. En las últimas décadas todas las ciudades importantes de la región andina han desarrollado con gran realce las "entradas folklóricas", casi todas vinculadas a alguna fiesta religiosa local. Incluso en esferas de clase media y alta, aparte de los momentos clave del ciclo vital y anual, el catolicismo sociológico e incluso político se expresa en otras celebraciones cívicas que incluyen misas, procesiones o un solemne *Te Deum* presidido por la primera autoridad religiosa del lugar.

Estas formas y variantes de catolicismo sociológico popular quedan también reflejadas en las respuestas dadas a preguntas sobre práctica religiosa en una encuesta religiosa de 1994 en La Paz y El Alto y en la más general de 2001 (cuadros 3.6 y 3.7).

Como era de prever, en ambas encuestas la propia percepción de ser o no practicante¹⁸ es más alta entre los miembros de las religiones nuevas minoritarias tanto en el campo como en la ciudad. Son también ellos los que más rechazan las prácticas y creencias religiosas asociadas a las culturas nativas, aunque no de una manera tan absoluta como podría suponerse, sobre todo en la encuesta de 1994: también ellos practican cierto sincretismo, un tema hasta ahora poco estudiado todavía. Pero, dentro del ámbito urbano, hay significativas diferencias en este punto entre la zona sur de La Paz, de gente acomodada mayormente blanca y mestiza, y El Alto, con gente pobre, mayormente inmigrantes de origen aymara. En estos últimos es también mucho más baja la asistencia al templo. Nótese finalmente que, en la encuesta de 1994, entre los pocos que se llaman "ateos" sigue habiendo creyentes y practicantes.

La minoría activa

Esta minoría suele estar más allegada a la estructura y obras de la iglesia. Hay, en su interior muchos estilos y, de una u otra

¹⁸ A diferencia de la encuesta de 1994, en la de 2001 se evitó cuantificar los niveles de práctica según frecuencia de asistencia al culto, por considerar que no siempre es éste el aspecto priorizado por la gente misma.

Cuadro 3.6. Creencias y prácticas religiosas según religión y zona de residencia

(Fuente: Suárez 1994, muestra de 884 personas de 8+ años en ciudades de La Paz y El Alto, 1994)

	Religión				Zona ^a	
	Católica (705) 100%	Cristiana ^b (31) 100%	Evangélica ^c (71) 100%	Ateo (18) 100%	Sur (227) 100%	El Alto (258) 100%
Creencias						
Existe cielo	95	97	99	68	93	94
Existe infierno	80	61	87	53	77	77
Vida después de la muerte	81	58	87	74	71	79
Embrujos	43	10	32	16	14	55
Miluchadas	50	23	10	5	23	51
Prácticas						
Asiste al culto/misa cada mes	65	84	70	37	85	55
Confesión mensual					65	10
Alguna miluchada					10	28
Cambiaría de religión	7 ^d	-	-	-	4	7

Notas: ^a Pregunta cerrada en que cada encuestado optó por una u otra alternativa, quizás bastante al azar.

^b Zona sur de La Paz: gente acomodada; El Alto: gente pobre, mayormente inmigrantes aymaras.

^c Con 0-5 años de educación, 23%; con más años, 8-6%.

Cuadro 3.7. Práctica religiosa según religión actual por área de residencia

(Fuente: INE, Encuesta 2001)

Área	Religión actual	Se considera practicante			Practica costumbres relig. originarias			
		habitual	parcial	no	habitual	a veces	no	
Urbana	Católica	%	24,9	62,9	12,2	13,8	33,8	52,4
	Protest/Evangél	%	65,6	30,7	3,7	3,5	6,8	89,7
	Otra (para)crist	%	67,0	28,7	4,3	4,7	11,1	84,2
Rural	Católica	%	18,9	69,5	13,5	19,1	38,6	42,3
	Protest/Evangél	%	62,4	35,3	2,3	3,7	8,6	87,7
	Otra (para)crist	%	60,6	36,9	2,5	4,4	11,4	84,2

forma, bastantes entre ellos participan también de celebraciones y expresiones católicas populares como las mencionadas en el círculo anterior, más amplio.

Algunos están más directamente vinculados a la acción pastoral de la Iglesia, como los que, bajo el nombre de "catequistas",

"animadores de la palabra" u otros¹⁹, apoyan a las parroquias rurales como puentes locales con los sacerdotes, por lo general escasos, y animadores de las celebraciones en las comunidades. En la ciudad la gama de "agentes pastorales" o "laicos comprometidos" puede ser mucho más amplia y rebalsa más fácilmente el ámbito parroquial. Algunas de estas obras, parroquiales o no, explicitan más el compromiso y el mensaje religioso; por ejemplo, en obras como el Movimiento Familiar Cristiano, el Movimiento Catecumenal o el Movimiento Carismático Católico²⁰, etc. Todos ellos suelen tener una relación cercana con el tercer círculo más íntimo al que enseguida nos referiremos.

Entran también aquí los numerosos laicos y laicas que, tanto en la ciudad como en el campo, trabajan en obras educativas, centros de salud, medios de comunicación, ONGs de desarrollo y otras tantas obras directa o indirectamente vinculadas con la Iglesia Católica. Para bastantes la principal motivación para estar en este tipo de obras es simplemente haber encontrado ahí un empleo estable. Pero para otros muchos este trabajo es también el resultado de su compromiso cristiano y humano, de modo que su accionar entonces mantiene cierta relación con el tercer círculo, aunque más difuso que en el subgrupo precedente.

El hecho de estar más allegados a las estructuras eclesiales no excluye que los miembros de este segundo círculo puedan ser también críticos de estas estructuras. A veces algunos de los más cercanos son también los más críticos. Pero entonces su crítica es la del que está muy adentro y que desearía que todo vaya mejor, en conformidad con su propio ideal de iglesia.

¹⁹ En algunas zonas vecinas del Perú reciben incluso el nombre de "pastores católicos". No deja de ser significativo que, en la encuesta del INE 2001, algún encuestado se identificó incluso como miembro de la "iglesia catequista", como distinta de la católica.

²⁰ Este movimiento tiene mucho de reacción y adaptación católica al crecimiento de las iglesias pentecostales. Pero en Bolivia no ha llegado a adquirir los rasgos casi divisivos que tiene, por ejemplo, en Guatemala.

La iglesia institucional jerárquica

Este es el círculo más íntimo. Además de los obispos y sacerdotes, están también en él los demás religiosos y religiosas aunque en términos jurídicos formales sigan siendo "laicos". En rigor jurídico debieran entrar también aquí los nuevos diáconos casados, sobre todo en el campo. pero por el momento, en términos sociológicos, parece que siguen siendo más bien parte del círculo anterior, la minoría activa más allegada. De hecho es muy común que, al hablar públicamente de "la Iglesia Católica", tanto la gente común como muchos analistas se refieran sólo al conjunto de obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, es decir, a los agentes especializados de la religión católica.

Por la ya mencionada estructura jerárquica de esta iglesia, existe también una diferenciación interna significativa entre el cuerpo de obispos —llamado también "la jerarquía eclesiástica"— y los grupos de menor rango.

Son los primeros, organizados en la Conferencia Episcopal Boliviana [CEB], los que, en permanente contacto con la Santa Sede y su nunciatura local, sienten sobre sus hombros la responsabilidad de precisar qué es o no genuinamente católico, mantener así la "sana doctrina", impulsar ciertos movimientos y actividades, tomar posición ante diversos problemas o desafíos internos de la iglesia o del país, orientar a los fieles e incluso hacer declaraciones y promover acciones para el conjunto de la sociedad. Son también ellos los que mantienen un contacto más permanente con las autoridades gubernamentales, que a su vez se esfuerzan por no entrar en conflicto con esta jerarquía católica, como enseguida veremos. El liderazgo y conducción de la Iglesia Católica está indudablemente en manos de los obispos y de su instancia colegiada, la CEB.

Los otros grupos jerárquicos de segundo rango les colaboran muy de cerca en toda esta tarea, incluso con un estado de vida consagrada que implica además el celibato. La jerarquía episcopal encuentra un apoyo fundamental en ellos para consolidar la estructura eclesiástica, sea desde el manejo de las parroquias, con sus diversas obras, o en tantas otras instituciones en manos de

religiosos y religiosas, como por ejemplo la vasta red de educación católica y la atención de tantos hospitales.

Si los obispos son los responsables más directos de la continuidad de la estructura eclesial, en este segundo grupo –sobre todo entre algunos religiosos y religiosas– es más fácil que surjan “profetas” cuestionantes, sin descartar que lo sean también algunos obispos, como el mártir Arnulfo Romero de El Salvador y Leónidas Proaño, el obispo de los indios en Ecuador. Es, por ejemplo, de este rango inferior –entonces conocido como el “clero bajo”– de donde surgieron las primeras discusiones sobre la Independencia, en la Academia Carolingia de La Plata, y, llegado el momento, también los curas que lucharon contra la Colonia en las guerrillas y republiquetas. Durante las recientes dictaduras militares, fueron salieron también de este rango muchos de los dirigentes de ISAL y mártires como el periodista y jesuita Luis Espinal y el sociólogo y oblato de María Inmaculada Mauricio Lefevre. De este mismo grupo surgieron las comunidades de base, las primeras ONG de desarrollo social, muy cercanas al movimiento popular y, más recientemente, el movimiento CRIMPO²¹ con fuerte preponderancia de religiosas.

La preponderancia de los varones en todo este grupo jerárquico resalta más que en otras iglesias cristianas, por restringirse el acceso al sacerdocio (y, por tanto, también al episcopado) a sólo los hombres y porque éstos, al ser célibes, no ejercen el ministerio en familia. Pero, por otra parte, el número de religiosas es notablemente superior al de religiosos y sacerdotes, así como la proporción de vocaciones bolivianas entre ellas. Son también las religiosas las que más fácilmente se establecen en lugares periféricos y difíciles, incluso para atender parroquias sin cura. Pese a su exclusión del sacerdocio, las religiosas tienen buenas posibilidades de liderazgo femenino público, algo poco común en un país machista como Bolivia.

Aunque existe la diferencia entre obispos y el resto, en el caso boliviano actual la distancia entre estos dos grupos es menor de

²¹ Comunidades religiosas insertas en medios populares.

la que ocurre en algunos otros países latinoamericanos e incluso de la que se daba en nuestro país hace varias décadas. Se debe en parte al nuevo estilo de la propia jerarquía, que se siente más libre que en los años de dictaduras militares, y en parte también a la propia composición y orígenes de todo este conjunto institucional jerárquico de clero, religiosos y obispos.

Una particularidad de este grupo en Bolivia sigue siendo su fuerte contingente extranjero, de muchos orígenes, sobre todo en las órdenes religiosas y –dentro de ellas– en sus niveles directivos. Las carencias de personal local y su compensación recurriendo a misioneros de otros países, viene ya desde fines del siglo XIX y sigue hasta hoy. Pero este tipo de apoyo desde el Primer Mundo es cada vez más difícil, por la propia crisis vocacional que éste experimenta²². Se están realizando esfuerzos notables para revertir esta situación mediante la promoción de vocaciones pero es dudoso que éstas puedan llegar a cubrir todas las plazas dejadas por los extranjeros.

Esta debilidad estructural de la Iglesia Católica en su personal y niveles directivos se extiende también a la fuerte dependencia de recursos financieros enviados por iglesias solidarias del Primer Mundo, como la alemana y la norteamericana. Tal dependencia se agudizó sobre todo a partir de los años 1950, en que desapareció la base económica terrateniente que la iglesia había ido consolidando desde tiempos coloniales.

La cara positiva de esta doble carencia es la solidaridad internacional, que sigue siendo indispensable para un país como Bolivia, y la permanente apertura de la iglesia local a nuevas corrientes que llegan desde tantos horizontes. Pero la gran consecuencia negativa es que la Iglesia Católica boliviana sigue postergando su capacidad de autoreproducirse localmente tanto en términos financieros como del personal que necesita para siquiera mantener sus actuales niveles de actividad. Se posterga también la reflexión social y teológica propia, a partir de la amplia

²² Actualmente el apoyo extranjero llega más de otros países, como Polonia e incluso algunas regiones cristianas del Asia, mientras que el Primer Mundo manda más voluntarios laicos.

gama de vivencias de sus miembros, crecidos en una realidad nacional tan rica como compleja. Se gana en universalidad pero se pierde en arraigo local.

Iglesia Católica y Estado

Cuando se constituyó el Estado boliviano, se dio a la religión católica el rango de religión oficial con exclusión de cualquier otra. Recién a principios del siglo XX, con la caída de los gobiernos conservadores, se abrió la puerta a otras creencias. La actual Constitución Política del Estado, parcialmente revisada en 1994, incluye dos artículos relevantes para nuestro tema:

“Art. 3. El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. Garantiza el ejercicio público de todo culto. Las relaciones con la Iglesia Católica se regirán mediante concordatos y acuerdos entre el Estado Boliviano y la Santa Sede.

Art. 6. Todo ser humano... goza de los derechos, libertades y garantías reconocidos por esta Constitución, sin distinción de raza, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen, condición económica o social, u otra cualquiera.”

Si bien se garantiza la libertad de culto y se rechaza toda discriminación por motivo religioso, esta Constitución actualmente vigente parte también, en el mencionado art. 3, de un inciso por el que el Estado “reconoce y sostiene” a la Iglesia Católica. Es decir, la Iglesia Católica –a través de su máxima jerarquía local, los obispos– sigue ocupando una situación muy particular ante el Estado por haber sido considerada prácticamente “la única” durante mucho tiempo, tanto en términos históricos como sociales. El texto constitucional mantiene también la figura del *concordato*, que otorgaba al Estado el privilegio de presentar ternas para el nombramiento de obispos. Tal mecanismo dejó de aplicarse desde la época de las dictaduras y, en la práctica, ahora se funciona mediante convenios –por ejemplo en el sistema educativo– tanto con la Iglesia Católica como con otras iglesias. Pero el texto constitucional no refleja todavía esta nueva situación.

Ya se han superado aquellos tiempos en que la Iglesia Católica debía estar plenamente subordinada al Estado. Su relación ac-

tual con éste es notablemente distinta de la dependencia que tienen las iglesias estatales —como la anglicana en Gran Bretaña— pero tampoco se parece a la de aquellos países en que hay una clara separación entre Iglesia y Estado. Persiste cierto interés en el Estado para que la Iglesia Católica, representada en su jerarquía, siga siendo, de alguna manera más sutil, “su” contraparte o aliada religiosa. En Bolivia el Estado y sus gobiernos evitan ahora tener conflictos notorios con la jerarquía y, a la vez, esperan que sea ella la que les saque las castañas calientes del fuego, ayudándole a resolver aquellos conflictos sociales y políticos más polarizados, para los que los mecanismos regulares de la institucionalidad democrática resultan todavía débiles e ineficientes.

Por otra parte, la misma iglesia, en sus varios niveles, no ha tomado una posición clara sobre cómo modificar esta situación jurídica en una época en que sigue siendo mayoritaria pero con una presencia creciente de otras opciones religiosas. Parece dispuesta a eliminar todo “sustento” desde el Estado —que, en todo caso, es puramente simbólico— pero puede que sea más reacia a perder cierto reconocimiento oficial como la principal referencia religiosa del país. Este último rasgo quita a veces fuerza a su acción profética, sea para no enfrentarse con el Estado o por considerar que sus feligreses pertenecen a los varios grupos en conflicto. Pero, por su mayor rol público, es también la Iglesia Católica la que más pronunciamientos, intervenciones y acciones de incidencia social tiene en Bolivia. Veámoslo.

Iglesia Católica y Sociedad

Más allá de su rol público histórico, que estaba más centrado en el quehacer ritual y formalmente religioso, en las últimas décadas la Iglesia Católica ha consolidado una vasta red de servicio a la comunidad y al desarrollo, sobre todo a partir del Vaticano II y Medellín (1968). Lo realiza principalmente a través de sus círculos (2) y (3), usando o no la mediación de las parroquias.

Esta red le permite, por un lado, llegar a muchos sectores sociales periféricos urbanos y sobre todo rurales, donde los servicios básicos que el Estado debiera cumplir o no están o son muy

deficientes²¹, sobre todo antes del fortalecimiento de los municipios rurales con la Ley de Participación Popular de 1994. En este servicio no suele hacer diferencias en base a la religión de los beneficiarios, salvo en algunos colegios religiosos más elitistas que todavía piden certificado de bautismo del alumno y del matrimonio religioso de sus padres.

Por otro lado, es relativamente común y hasta esperado por la sociedad que la jerarquía católica tome postura y sea propositiva frente a determinados problemas nacionales, aunque hay a veces altibajos en la forma que responde (o deja de responder) a esta expectativa. En este último aspecto más orientado al quehacer público y al desarrollo, es clave, dentro de la estructura eclesial, el rol de la red nacional de su Comisión Episcopal de Pastoral Social [CEPAS].

Es en todo este ámbito donde –pese a que no faltan problemas y contraejemplos– la Iglesia Católica, como institución postconciliar, ha ido ganando su reconocido prestigio en la opinión pública del país, como una de las instituciones públicas más confiables, prestigio del que, paradójicamente, carecía cuando seguía ocupando una posición monopólica en el campo religioso. En una encuesta de confianza en instituciones, realizada en 1998, con una escala de 1 a 7, la Iglesia Católica ocupaba el primer lugar con un puntaje de 4,9, seguida por los Medios de Co-

²¹ Por ejemplo, en sólo el campo de la salud hay más de 500 instituciones de la iglesia. Sin que tengan una dependencia directa de la jerarquía, mencionemos también otras redes nacionales como la de Fe y Alegría, que en 2002 abarca 324 unidades educativas y más de 160.000 alumnos, mayormente en sectores populares de la periferia urbana. Es también fuerte el énfasis que ha puesto la Iglesia Católica en el uso de medios de comunicación, en particular en el ámbito de la radiofonía local y nacional. Según Cajías (1999) la red católica tenía por entonces 42 radios, 10 canales de TV, 2 productoras de programas radiales, 10 de video y 2 agencias de noticias. No faltan unas pocas instancias que imitan el esquema de la "iglesia electrónica", a que nos referiremos en la siguiente sección. Pero las principales emisoras –muchas de ellas afiliadas a la red ERBOL (Educación Radiofónica de Bolivia)– se centran más en estar presentes, crear opinión y facilitar la participación social en temas relevantes del quehacer cotidiano y social, evitando más bien el proselitismo religioso.

municación (4,5); todas las demás estaban entre 3,5 y 2,5. En otra encuesta de principios del 2002, la Iglesia Católica sigue en primer lugar (con un 71,9% de confianza) seguida por los Medios de Comunicación (65,7%)²⁴.

Por este reconocimiento público, en la época de dictaduras y también cuando han ocurrido serios conflictos sociales en plena democracia, la oposición e incluso los gobiernos han recurrido con frecuencia a la Iglesia Católica –y a otras instancias como la Defensoría del Pueblo y la Asamblea Permanente de Derechos Humanos²⁵– para que cumpla un rol mediador. Otras veces la iniciativa ha partido de ella misma, por ejemplo en la campaña Jubileo 2000, ya mencionada. Este rol público ha sido tan crucial en la vida del país que algunos analistas llegan a afirmar que es ésta su función política: mediar entre la Sociedad Civil y el Estado²⁶.

Esta labor no está exenta de riesgos. Uno sería enfatizar más el asistencialismo que la solución estructural de los problemas. Otro, dejarse llevar por su protagonismo institucional por encima del crecimiento de los actores sociales populares a los que pretende servir. No han faltado algunos críticos que han advertido contra el riesgo de una nueva forma de “cristiandad” o “teocracia”. Casos como las mediaciones políticas de los últimos años y la iniciativa Jubileo 2000 reflejan la debilidad y baja institucionalización de la democracia boliviana, a pesar de los veinte años ya transcurridos desde su restauración, por lo que resulta altamente prioritario apoyar este proceso evitando sustituirlo. La Iglesia Católica, junto con todas las iglesias que buscan seguir a Cristo, tienen un rol profético fundamental de denuncia y de construcción de una sociedad basada en los grandes valores humanos y cristianos. Pero para poderlo realizar con la libertad de hijos de Dios es indispensable que aseguren su independencia frente a los

²⁴ Iriarte (2002: 63-65). En ambas encuestas las instituciones menos confiables son el Parlamento, la Policía y, los últimos, los partidos políticos.

²⁵ Por razones que desconocemos, estas dos instituciones, de reconocido prestigio, no fueron incluidas en la lista cerrada de las encuestas mencionadas en la nota anterior y otras semejantes.

²⁶ Machicado (comp. 1987); Marta Urioste, entrevista en Suárez (1995: 83).

poderes del Estado, que con frecuencia pretenden utilizarlas en su beneficio.

3.6. Otras iglesias y cultos

Fijémonos primero en los factores que ayudan a comprender la nueva floración de religiones y después nos concentraremos en algunos de sus rasgos más actuales.

¿Por qué crecen las nuevas iglesias y cultos?

Visto en profundidad histórica, entre los factores de carácter más general que pueden explicar el mayor crecimiento de las diversas iglesias protestantes y evangélicas frente a la disminución de la Iglesia Católica, antes monopólica, sobresalen los dos conjuntos siguientes, íntimamente relacionados entre sí:

1. Se ha debilitado la vieja alianza entre Iglesia y Estado, como resultado de un conjunto de cambios socioeconómicos, políticos e ideológicos en la sociedad mundial, latinoamericana y también boliviana²⁷. En línea con las corrientes económicas contemporáneas, se abre también la competencia y la lógica del *marketing* entre ofertas religiosas. En épocas en que prolifera la economía informal y los grupos sociales van cambiando y están poco estructurados, sus expresiones religiosas son también más variadas, incluyendo formas poco institucionalizadas. La modernidad no ha desembocado, como parecía, en la secularización racionalista sino en una postmodernidad en que cabe una amplia gama de creencias y sentimientos, religiosos o no.
2. Los nuevos movimientos religiosos ofrecen entonces una nueva posibilidad a sectores marginales y subalternos para que se reestructuren en sus propios términos y lleguen a elaborar sus estrategias de sobrevivencia y defensa frente a una socie-

²⁷ Ver Suárez (1999b) y, para el conjunto de Latinoamérica, Bastian (1997).

dad y economía adversas (Bastian 1997: 208-214). Dentro de ello, y limitándonos al campo religioso, podemos señalar dos contrastes que brindan un atractivo especial a varias de las nuevas religiones o cultos:

- El carácter menos "clerical" de las nuevas ofertas religiosas facilita a gente de extracción popular poder llegar a ser pastor y asumir un liderazgo que siempre se le había negado. La Iglesia Católica, en cambio, sigue haciendo muy difícil y elitista el acceso al sacerdocio, por no mencionar cargos jerárquicos superiores, debido a exigencias como el celibato y largos estudios; de ahí también que se siga dependiendo tanto de recursos humanos llegados del exterior.
- La menor estructuración de estas ofertas, abren mayores posibilidades de participación en el culto y ofrecen mayores márgenes de flexibilidad dentro de él, apelando más a la esfera emotiva tanto individual como colectiva e incluso al espectáculo. Hay, por ejemplo, una amplia gama de expresiones musicales, promoción de nuevos cantantes cristianos, etc.

Para el caso específico boliviano, se puede añadir otro factor, que tiene mucho que ver con la debilidad estructural de la Iglesia Católica, mencionada al final de la sección precedente:

3. La falta de atención regular a las necesidades espirituales de muchos sectores periféricos, por parte de la Iglesia Católica, tanto en lugares alejados del campo como en las ciudades en rápido crecimiento. En la medida que, para ello, se siga dependiendo de sacerdotes ordenados, este déficit seguirá por las dificultades en alcanzar tal nivel más, probablemente, la disminución del apoyo en personal desde el extranjero. Este vacío va quedando entonces cubierto en parte por la mayor flexibilidad y celo de las iglesias misioneras evangélicas.

Con relación al primer conjunto de factores, pueden aplicarse a nuestra realidad las reflexiones de Imelda Vega-Centeno

(1995) sobre los desfases "entre la oferta y demanda simbólicas" en otras partes del continente. Según ella, la oferta religiosa de la Iglesia Católica y otras históricas más institucionalizadas resulta inadecuada frente a sus necesidades humanas actuales:

"Centradas en una historia gloriosa, la misma que se proclama apologeticamente, sus ofertas religiosas subrayan contenidos que tienen que ver más con los debates teológicos de otros tiempos, como el combate contra el adversario institucional, o con una moral sexual basada en prohibiciones." (p. 59).

Hugo José Suárez (1999b: 75) es aún más contundente:

"Es claro que la Iglesia católica no supo adecuarse a los cambios estructurales sucedidos en el continente, y particularmente, no supo responder a las expectativas religiosas de los pobres. Sus posiciones, sean éstas progresistas como la Teología de la Liberación o las comunidades de base, o conservadoras como el Opus Dei, no lograron ofrecer una renovación espiritual atractiva a aquel sujeto, cuyas necesidades espirituales y económicas estaban insatisfechas."

Entramos así en el segundo conjunto de factores, es decir, el tipo de alternativas que quienes se sienten insatisfechos pueden encontrar en las nuevas ofertas religiosas. Continúa Imelda Vega-Centeno (1995: 60-61):

"Los grupos religiosos más conscientes y respetuosos del mundo y de su autonomía, resultaron frágiles ante el embrujo de lo secular... Al tratar de desembarazar lo religioso de falsos ropajes de misterio, y de una omnipotencia explicativa que no respetaba la autonomía de lo secular, las iglesias no sólo se liberaron de los resabios de cristiandad que había dentro de ellas, sino que llegaron a desacralizar su oferta religiosa. El encanto, que es parte del contacto con lo santo, del sentido y del misterio con el que se celebra el rito, a través del cual participamos en lo sagrado; en fin, el encanto, propio de la experiencia religiosa y mística, fue evacuado de la oferta religiosa institucional."

Leonardo Boff complementa este juicio con los siguientes matices:

"La vuelta de lo religioso y de lo místico se realiza poco por la mediación de las religiones instituidas. Ellas hablan sobre Dios y sobre sus maravillas. No obstante difícilmente permiten experimentar a Dios y vivenciar su irrupción en la vida"²⁸.

Este fenómeno se ha dado con mucha más fuerza entre los cristianos del Primer Mundo, particularmente de Europa, que en Bolivia y otros países semejantes de América Latina. Pero ha llegado también a nuestras latitudes ante todo a través de personal eclesiástico de apoyo llegado desde los países y ambientes que estaban viviendo más este proceso secularizador. Ha ocurrido también en algunos medios eclesiásticos más intelectuales y vinculados con la sociedad civil.

Esta tendencia ha estado también presente, en mayor o menor grado, en algunos grupos que buscaban un mayor compromiso social de la Iglesia y, para ello, apoyaban —como correspondía— a las organizaciones de base, en vez de crear otras estructuras paralelas más explícitamente "cristianas". El problema estaba muchas veces en fijarse sólo en la opción por los "pobres", en términos más estructurales, pero sin percibir que estos mismos pobres tenían también una propia cultura religiosa, a la que no se dedicaba suficiente atención. Se ha comentado a veces irónicamente que, mientras las iglesias institucionalizadas y los teólogos de la liberación promovían "la opción por los pobres", estos pobres hacían más bien "la opción por el pentecostalismo". Sin llegar a tanto, algunos aymaras, reflexionando sobre este tipo de oferta y la expectativa de las comunidades, comentaban:

"Empezaron a venir Padres y empezaron a enseñar, a alfabetizar; daban incluso misa a los productos agrícolas; después empezaron a hacer obras de promoción social, agrícola, ganadera. Los Padres de las Instituciones ni siquiera hablaban ya

²⁸ Leonardo Boff, 1998, citado por Gustavo Loza (2000).

de Dios; la nueva actitud que han asumido es positiva para nosotros, pero han perdido toda actitud religiosa²⁹.

Las nuevas corrientes

Si nos concentramos en las épocas más recientes, el fenómeno más significativo es –como ya vimos³⁰– el fuerte crecimiento de los grupos religiosos *pentecostales* y *neopentecostales*, mientras que la situación de la iglesias protestantes históricas ha ido sufriendo un decremento, en unos casos, y en otros un estancamiento e internamente muchas de ellas están en crisis institucionales. Por su propia forma de ser, la corriente pentecostal es también una de las que más se subdivide internamente.

Otro fenómeno contemporáneo es la presencia cada vez mayor de las iglesias evangélicas *electrónicas* en los medios de comunicación, particularmente en radio y televisión. También ahí hay bastantes de tendencia pentecostal, aunque no existe un inventario exhaustivo y actualizado de esta red en constante aumento. Pero recuentos realizados en torno a 1999 ya indicaban la existencia de 35 emisoras evangélicas (Calisaya et al. 2000: 20), sin contar otras iglesias que distribuyen sus programas en emisoras comerciales. Hay además tres redes / canales de TV evangélica que cubren las principales ciudades del país³¹, sin contar otros medios más locales u ocasionales.

Suárez (1999b: 89-91) subraya que, si bien la red católica de comunicación es más extensa que la evangélica, el enfoque de esta última es muy distinto. Con excepciones en ambos campos, la red católica tiene una programación más abierta con sólo unos

²⁹ En *Fé y Pueblo* (CIP, La Paz) 13: 12. Intervenciones en taller sobre "religión aymara y cristianismo", sintetizadas por Javier Medina.

³⁰ Ver cuadro 3.5 en la página 69.

³¹ Para más detalles, ver Cajías (1999), Calisaya et al. (2000: 22), Morales (2002: 70-80) sintetiza además la historia y principales creencias de tres de estas redes, todas ellas neopentecostales: Ekklesia y su canal XTOV, "Cristo viene, La Red" y "Ministerio del Nuevo Pacto Poder de Dios" con su "Sistema de Radio y Televisión Popular". Sólo Ekklesia está asociada a ANDEB; la tercera red ni siquiera ha sacado su personería jurídica.

pocos espacios dedicados a la evangelización explícita. En cambio en las radios y canales evangélicos, mayormente fundamentalistas, se tiende a predicar "las 24 horas del día", en frase del pastor Alberto Salcedo, anciano de Ekklesia y director de su canal XTOV. Suárez menciona un estudio realizado ya en 1994, en el que se constató que en La Paz tres radios evangélicas insistían en el tema religioso durante 563,5 horas semanales mientras las cuatro radios católicas sólo le dedicaban 22 horas en el mismo período³². Actualmente las cifras globales deben ser mucho más altas³³. De forma complementaria, son también bastantes las nuevas iglesias que se han establecido en locales de antiguos cines, varias de ellas, en combinación con programas en los medios de comunicación.

El hecho de que se hayan fragmentado tanto las denominaciones, dentro o fuera del movimiento pentecostal, es también otro fenómeno contemporáneo, tanto o más revelador que los intentos paralelos, liderados por ANDEB, en busca de una mayor coordinación entre los grupos evangélicos no católicos³⁴. Sin ánimo de dar sentido peyorativo a ninguno de los términos, nos adherimos a Suárez (1999b: 51-53), Bastian (1997: 26) y tantos otros sociólogos de la religión que, en esta floración de nuevos cultos, ven la reiteración una y otra vez de lo que ellos llaman el paso de "secta" a "iglesia". Se empieza con una "secta" aún poco estructurada, más espontánea, que muestra una adhesión muy afectiva a su líder carismático y a los demás miembros y una actitud crítica si no agresiva frente al grupo mayor del que se separa. Pero, a medida que el nuevo grupo se consolida, se va estructurando para transformarse en una "iglesia" mucho más consolidada y, posiblemente, ya empiezan a desmembrarse de ella nuevas "sectas".

Para interpretar estos fenómenos puede ser útil otra constatación de la encuesta INE 2001. A diferencia de lo que ocurre entre

³² *Nueva Economía*, La Paz, 28 agosto 1994, p. 6.

³³ Para mayores detalles, ver Prado (1997: 52-55), Archondo (1999: 134-136), Suárez (1999b: 89-91), Calisaya et al (2000: 20-22) y Morales (2002: 70-80).

³⁴ ANDEB tiene actualmente 72 afiliadas, incluidas varias asociaciones de iglesias, pero también bastantes iglesias muy locales e instituciones específicas de tipo educativo, social, etc. (Morales 2002: 153-155).

los católicos, que rápidamente se identifican con su iglesia institucional, muchos de los otros cristianos encuestados han considerado irrelevante identificarse con una denominación en general; sólo se identifican con el grupo o el lugar específico al que acuden, expresado a veces sólo por tal templo en tal calle o por el programa en tal radio. En esta misma línea, por lo general tampoco distinguen de manera consistente entre iglesias cristianas o paracristianas, a pesar de que el diseño de la encuesta insistía en este punto. Testigos de Jehová, mormones, bautistas, adventistas o las asambleas de Dios, por ejemplo, se han colocado a sí mismos indistintamente en una u otra categoría. Establecer tal distinción parece responder más a una preocupación de las autoridades eclesiásticas que a la de los miembros de base. Para muchos de ellos pertenecer a una u otra iglesia parece ser más el resultado de ciertas coyunturas locales e históricas que el fruto de su mayor adherencia a una u otra variante doctrinal o institucional. Tampoco se hacen problema de atender un culto u otro, según la oportunidad y conveniencia del momento. En este sentido, pese a tratarse de grupos minoritarios, también podríamos hablar de un "evangelismo sociológico".

Por lo que acabamos de explicar, parece que, en la percepción de mucha gente, tanto católica como protestante o evangélica, la diferencia más claramente establecida es entre ser o no católicos, sin olvidar que en algunos casos, imposibles de detectar y cuantificar en la encuesta, se sigue alternando también la participación en los dos tipos de iglesias³⁸.

Con todo este rebalse, estamos ante un cristianismo "extraño", que tiene muchas vertientes y ramificaciones. Tiene mucho de rechazo y, por lo mismo, de búsqueda de alternativas sin sa-

³⁸ Por ejemplo, hay gente que asiste a alguna iglesia evangélica por sus cantos y mayores posibilidades de participación, pero sigue concurriendo a la católica para celebrar momentos importantes del ciclo vital. Nuevamente, salvo en los grupos más fundamentalistas, querer marcar claramente la diferencia entre ser católico o evangélico, e incluso entre grupos evangélicos, parece ser más una preocupación de las respectivas jerarquías que de mucha gente de base.

ber exactamente cuáles. Se rechaza la tradición cristiana más institucionalizada, expresada sobre todo en la Iglesia Católica pero también en las iglesias protestantes históricas y se rechazan identidades culturales previas. Dice, por ejemplo el pastor Alberto Salcedo, de Ekklesia:

"Nosotros no creemos en el sincretismo; no aceptamos la cultura, el folklore, los bailes, las danzas; no aceptamos que todo esto se mezcle con la Palabra... Debemos discernir y separar lo que es cultura, las ideas de cada pueblo, de la idea de Cristo quien vino para todos los pueblos... Para que la gente acepte el Evangelio no necesitamos disfrazarlo... No queremos sacrificar la verdad en el altar del amor... La verdad es la verdad. Por ejemplo la Iglesia católica, además de tener como pilar a la Biblia, tiene también las tradiciones, las encíclicas y otras cosas. Por eso, no pueden llamarse cristianas"³⁶.

Las fuertes características neopentecostales de esta forma de cristianismo impactan sobre todo a los sectores populares desfavorecidos y a los que están pasando crisis emocionales, no importa a qué sector social pertenezcan. Suele tener un liderazgo carismático pero por lo general muy vertical si no exclusivista y poco tolerante. A la vez, apela más a lo emocional.

En muchas de sus vertientes –por ejemplo las neopentecostales– se pone énfasis en una teología o evangelio de la "prosperidad", es decir, en el éxito económico, entendido como riqueza material. Esta prosperidad se convierte en el canon para medir la fe y la espiritualidad, tanto a nivel personal como del grupo. "Es todo un símbolo ver una y otra vez el lema "Dios es amor" en muchos camiones adquiridos por estos exitosos creyentes.

Son muchos los que apelan también a la llamada "guerra espiritual". Estos grupos religiosos interpretan la vida en el clima de una guerra de Dios contra los demonios. El siguiente testimonio, de un grupo pentecostal guaraní formado por diversos "profetas" retornados de Argentina y Santa Cruz, muestra esta faceta.

³⁶ Entrevista con Moisés Morales, secretario de la Comisión Episcopal de Ecumenismo, el 18 de marzo de 1996; reproducida en Morales (2002: 72).

En 1987 tuvieron unas singulares sesiones de "alistamiento" para que Dios les recogiera, en una pequeña comunidad al norte de Camiri. Participaron durante casi tres semanas unas 500 personas llegadas de diversas comunidades, que habían incluso mal vendido su vaquitas y habían traído sus pocas vituallas para esperar ahí que llegara el Señor y los llevara al cielo. En la pequeña escuela de la comunidad tenían sus largas sesiones y ritos de preparación, hablaban en lenguas, se bautizaban y casaban, compartían toda la comida, siempre bajo la conducción del "profeta Elías" –un joven comunario de 19 años, recién retornado del cuartel– que hablaba directamente con Dios "como cuando en Camiri hablamos con alguien por teléfono". Uno de los ritos regulares eran las peleas nocturnas contra el diablo. Otro joven –el profeta Ismael– dibujó en las paredes del cuarto principal flechas, arcos, espadas, letras y soldados romanos para la práctica nocturna de un grupo selecto llamado "los soldados". Uno de ellos comentaba:

"Somos escogidos de Dios. Así que de noche los diablos, los que son de este mundo, Satanás y todos esos que son sus soldados vienen y nos atacan. Nos quieren engañar a la gente, al pueblo que está aquí unido. Quiere entrar de noche aquí, espiritualmente. Así que a nosotros nos ha escogido el Señor Jehová para que defendamos a su pueblo que está aquí reunido"²⁷.

Los siguientes testimonios nos permiten ampliar nuestra comprensión de la gama inmensa de variedad en estas nuevas iglesias. El primero es un extracto del programa, canal de TV y radio *Cristo viene, La Red* del predicador Ricardo Claure (antiguo alumno de un colegio de jesuitas), que se difunde en las principales ciudades del país. Se usan como cortinas de fondo imágenes y música de la película *Apocalypse now* y corresponde al 14 de setiembre del 2002:

²⁷ Albó (1988: 88). Todo el relato, muy detallado, permite analizar la relación sincrética dialéctica entre la tradición religiosa guaraní y la nueva vivencia colectiva pentecostal.

“Verso 29 [de Jeremías 50]: ‘Haced juntar contra Babilonia flecheros, a todos los que tensan arco.’ –¡Los misileros! En barcos, buques, aviones y todo armamento que arroja misiles en tierra-. ‘Acampad contra ella, alrededor de Babilonia, –¡de Irak!– ‘No escape de ella ninguno. Conforme a todo lo que ella hizo, haced con ella. Porque contra el Señor se ensoberbeció, contra el Santo de Israel’ –...Tantos miles murieron en esas torres [de Nueva York], no pudieron escapar... Todos los jóvenes babilonios, los jóvenes iraquíes, los soldados de Saddam van a morir...’

En [el] verso 41 nos dice: ‘He aquí, viene un pueblo del norte y una nación grande...’ –Este pueblo del norte son justamente los Estados Unidos... El portaaviones Aegis ha partido del Japón con rumbo desconocido. La quinta flota de Estados Unidos en el Golfo Pérsico está en alerta...

Verso 44... ‘He aquí que como león subirá de la espesura del Jordán a la morada fortificada’ –...el Jordán está en territorio israelí, ese valle ha de ser en base a esto un lugar de preparativo de guerra para ir contra Irak...– ‘¿Quién será aquel pastor que podrá resistirme?’ –Tiene que ser, si lo llama pastor, uno que ha formado parte de su pueblo. Pero al ver a este individuo, a Billy Graham, reunirse en una cita ecuménica, es un infiel, uno que no guardó la fidelidad al Cordero y habló todo lo que es contrario a la palabra de Dios...

...El clamor de muchedumbres se ha de oír entre las naciones y todos en sus casas, en sus televisiones, y cuando lleguen a Bagdad las tropas multinacionales, con las banderas de los Estados Unidos, de la ONU, la OTAN, van a llamarse ¡Ya Irak ha sido tomado!... ya así se cumplirá la palabra: ‘El clamor se oyó entre las naciones, Babilonia será tomada’. –Es palabra del Dios de Israel.”

El segundo es el testimonio del cambio de Bertha, asistente regular a una iglesia evangélica de un barrio periférico de Cochabamba (en Calisaya et al, 2000: 34-35, 42):

“Yo cuando más chica pensaba incluso ser monja, decía ¡qué lindo estar en un convento y dedicarme a Dios!... La iglesia católica es muy monótona. Uno simplemente va a misa y escucha lo que dice el padre y a veces ni sabe qué es lo que está hablando... La iglesia evangélica es muy diferente. Desde cuando uno entra se siente mejor, más libre o creo que, como dicen,

se nota la presencia del Señor allá porque se empieza a alabar con cánticos, con palmas, con instrumentos que uno desea.

...Se ayuda dentro de las posibilidades que tenga la gente... En caso de accidente si se hace una colecta y en caso de familias que no tengan ropa, por ejemplo, a quienes nos sobra algo, juntarlo para llevarles... Yo creo que eso en todo campo existe, pero es más cerca allá, en la iglesia evangélica por la misma forma en que se lleva a cabo los cultos. En cambio en una iglesia católica es más difícil porque no se conocen la mayoría, quién entra, quién sale, no saben si necesita... a no ser que recurra la persona al padre y diga que necesita algo, se lo colabora también. Pero es más unida la iglesia evangélica en este sentido, por la relación más cercana que tienen las personas."

Finalmente, el testimonio y reflexión del teólogo pentecostal Juan Jacobo Tancara (2002) nos ayuda a comprender cómo esta opción puede dar fuerza para resistir y construir la vida en un ambiente hostil:

"Algunas prácticas de los y las pentecostales alteños/as afirman la vida y otras no. En este breve espacio quiero referirme sobre todo a las primeras... El dolor atraviesa casi todos los ámbitos de la vida en las zonas marginadas de la ciudad de El Alto. Frente a esta situación, muchos seres humanos luchan por crear las condiciones para seguir con vida: insisten en sobrevivir... Me atrevería a afirmar que el mismo hecho de crear condiciones para la vida ofrece consuelo y alivia el dolor: supone esperanza y fe en la vida...

La vida así consiste en prepararse para emprender el viaje hacia Dios. La vida responde a la imagen de un viajero que espera llegar a su destino final, que es la perfección de las imperfecciones humanas (el cese del mal). Este viajero enfrenta en el camino adversidades que pueden hacerlo desistir de su meta y, además, se le presentarán encrucijadas que pueden extraviarlo. Pero este viajero sabe de antemano que llegará a su destino –su única alternativa de salvación– pues sabe que contará con la ayuda de Dios" (pp. 50-51, 54).

Parecen aplicables a nuestra realidad las conclusiones de Bastian (1995: 34-35), que ha analizado estas mutaciones religiosas en otros países latinoamericanos. Según él, a diferencia de los primeros movimientos protestantes surgidos "de la política del

liberalismo radical y democrático", estos nuevos movimientos religiosos populares rurales y suburbanos "proviene de la cultura religiosa católica popular, corporativa y autoritaria":

"Son una religión de verbalismo analfabeto y efervescente... [son portadores de] modelos de caciques y caudillos de control religioso y social... Se trata de un conjunto de nuevos movimientos no católico-romanos, en postura similar a la de la religión popular católica, relativamente autónoma respecto a la iglesia, mucho más que de un fenómeno religioso protestante... Verticalistas y autoritarios, sirven de elemento de transmisión en el control social vertical de una sociedad bloqueada en su evolución hacia la modernidad liberal y democrática. En este contexto los movimientos protestantes populares y milenaristas parecen portadores de un proyecto social y político de restauración más que de reforma."

Reflexiona también sobre este fenómeno entre los mayas de México y concluye que, tras su aparente ruptura cultural, estos nuevos movimientos religiosos pueden tener incluso mayores afinidades con el modo de ser indígena:

"Obviamente los nuevos cultos son recientes, pero también se encuentran en afinidad electiva con el chamanismo ancestral. El milenarismo pentecostal, las prácticas taumatúrgicas que revive y el hablar en lenguas extrañas (glosolalia) se inscriben en continuidad con el universo ancestral indígena. Como en el caso del catolicismo costumbrista, las nuevas religiones disponen de un cuerpo de especialistas indios de lo religioso, los pastores y evangelistas, a menudo antiguos chamanes, creadores de sociabilidades étnicas." (Bastian 1997: 116; cf. 108-127).

Muchas de estas nuevas iglesias se han alejado de las prácticas comunitarias de solidaridad y se fueron centrando cada vez más en el individuo, convirtiéndose en productos de consumo simbólico privado. Privilegiando al individuo, estas formas religiosas están adaptadas a la modernidad que es individualista. A diferencia del testimonio de Bertha, recién citado, algunos de los nuevos cultos, concentrados en grandes salones de cine y reproducidos en la televisión y la radio, tienen mucho más de espectáculo para masas de individuos que de construcción de una co-

munidad participativa y solidaria. Entonces la principal diferencia con otros cultos tradicionales católicos en grandes iglesias es –aparte de los contenidos doctrinales– el impacto más directo de la predicación y de la música y el recurrir mucho más al sentimiento y a expresiones afectivas de masas.

Estas formas fervorosas de vivir lo sacro indican en el fondo un repliegue sobre sí mismo. Entonces estos creyentes/consumidores no suelen intervenir en el debate ético ni están orientados hacia los grandes problemas de la sociedad; la construcción de un orden justo y solidario les resulta indiferente o ajeno. Como dice Briet-Hénau, “estamos ante formas peculiares... de narcisismo e individualismo contemporáneos, con nefastas consecuencias en lo social”³⁸.

El movimiento Ekklesia, con su gran auditorio y fuerte presencia en los medios de comunicación, es una de las organizaciones religiosas que representa estas nuevas expresiones evangélicas. Torrico, Soliz y Moreno (1997) le dedicaron un taller de investigación y concluyen que para Ekklesia el encuentro con Dios es concebido como una aproximación muy personal, que refuerza el individualismo vigente actualmente.

“En esa medida puede decirse que es una iglesia que responde al momento histórico actual... estas iglesias refuerzan los parámetros sociales vigentes hoy. El Estado neoliberal se repliega y se empequeñece, dejando al individuo la responsabilidad de actuar con sus propias iniciativas y fuerzas”³⁹.

La administración de esta iglesia sigue el modelo de una empresa. Según la afirmación de uno de sus pastores, otra de las características de este movimiento religioso es “la lógica de la prosperidad bíblica que introduce a los fieles en un ámbito de economía simbólica donde Dios bendice a sus fieles por sus aportes, según la proporción de éstos”.

La idea de la siembra reproduce el concepto de la restauración, engrandecida, de los bienes ofrendados a la causa evangélica. La lógica dentro de estas organizaciones religiosas es aportar

³⁸ Citado por Vega-Centeno (1995).

³⁹ Citado en *Los Tiempos*, 30 de septiembre de 1998.

para recibir los favores de Dios. Hacen sus ofertas de milagros, oraciones y bendiciones a cambio de un depósito de "semilla de fe" (aporte material) y "así cosecharéis los favores de Dios".

Estas explicaciones nos ayudan a entender por qué, pese a su individualismo y despreocupación por lo social, estos grupos pueden también incursionar en la política. El caso más notable es el de Guatemala donde, bajo la evidente influencia del documento estratégico del Comité de Santa Fe, hubo incluso un dictador militar que hacía profesión de evangelismo. Más cercana a nosotros es la participación activa de nuevos grupos religiosos en las elecciones que llevaron al poder a Fujimori en el Perú. Pero en Bolivia hasta ahora sólo hubo una incursión tímida en este campo. Se trata del partido político Alianza Renovadora Boliviana [ARBOL], uno de cuyos fundadores, en 1992, antes había sido secretario general de ANDEB por muchos años (Prado 1997: 47). En 1993 consiguió una diputación para el departamento de Oruro pero la experiencia no se ha continuado.

San Ignacio de Moxos



a. El santo fundador hecho familia



b. Bosque de santos



*c, d, e. El desclavamiento
en Semana Santa.*



EL RETO ECUMÉNICO

La palabra "ecumenismo" y el adjetivo "ecuménico/a" proviene del término griego *oikoumene*, derivado a su vez de la palabra *oikos*, que significa 'casa, lugar donde se vive, espacio donde se desarrolla la vida doméstica, donde las personas tienen un mínimo de bienestar'. De ahí, *oikoumene* significa algo así como 'la casa de todos los vivientes', el lugar donde habitan los seres humanos, es decir el "mundo habitado", en el que coexisten diversos pueblos, con diferentes lenguas, culturas y religiones y los fenómenos que surgen de esa tierra y se propagan de un modo universal (Asnaghi 1982: 330-342). Lo ecuménico, en este sentido original, busca alcanzar la universalidad del mundo habitado en sus diversas dimensiones: la geográfica, hasta los últimos de la tierra; la cultural, cubriendo la variedad de pueblos, culturas y modos de vivir; la política, social, o de género, sin discriminaciones debidas a estos factores; y, por supuesto, también la religiosa. Ser ecuménico significó, para los griegos, pasar de la *polis* a la *oikoumene* y, para los romanos, extenderse de la *urbe* al *orbe*, es decir, al mundo entero¹, dando a su vez paso a la idea de que, en

¹ El término *oikoumene* aparece en escritos de Herodoto, Demóstenes y Aristóteles, haciendo referencia a otras culturas. En la Biblia se halla la misma expresión en la versión griega de los LXX; y, posteriormente, el Nuevo Testamento la usa en varios sentidos, por ejemplo en Lc 2,1; 4,5; 21,26; Mt 24,14; He 11,28 y 17,6, entre otros.

medio de tanta diversidad de pueblos, culturas y religiones, todos formamos la gran comunidad humana. En este mismo sentido la Iglesia de los primeros tiempos anunció al mundo entero –*oikoumene*– la salvación de Cristo que llevó a cabo la redención del hombre.

4.1. Del *oikoumene* al movimiento ecuménico²

En el transcurso de la historia, la amplitud del concepto ha ido reduciéndose al ámbito intraeclesial. Con la división de las iglesias de Oriente y Occidente, el término ecumenismo, tomó el sentido de solidaridad entre cristianos, como un referente a sólo la universalidad cristiana de entonces, aunque internamente la Iglesia Católica lo ha seguido utilizando para referirse a sus concilios “ecuménicos”.

Las grandes divisiones surgidas dentro de la Iglesia occidental en la época de la Reforma, la Contrarreforma y la separación de la Iglesia Anglicana, en plena época del Renacimiento y el establecimiento de la Edad Moderna, hicieron que por un buen tiempo el clima no fuera de diálogo sino de conflicto. Fue también la época de las grandes guerras de religión.

Habrà que esperar hasta el siglo XIX para que vuelva a hablarse de ecumenismo, por entonces sólo en el entorno protestante. La primera obra de envergadura con enfoque ecuménico fue la Asociación Cristiana de Jóvenes, más conocida por sus siglas inglesas YMCA/WYCA, puesta en marcha en 1844 por el anglicano inglés George Williams (Morales 1998: 39) y que subsiste hasta hoy. El término fue difundido poco después por la Alianza Evangélica Universal (1846), que deseaba preparar un “concilio evangélico universal” de iglesias cristianas no católicas.

Ya en el siglo XX, fue también una nueva señal, en 1908, la iniciativa de los anglicanos Spencer-Jones, Lewis y Watson de ce-

² Esta sección está en gran parte inspirada en el informe preparado por Gustavo Loza (2000). Para ampliarla, será útil consultar también la primera parte de Morales (1998: 19-47).

lebrar cada año un octavario de devociones a favor de la unidad de la Iglesia, escogiendo simbólicamente para ello la semana que va del 18 de enero, fiesta de la cátedra de Pedro, al 25 de enero, fecha de la conversión de San Pablo. Más adelante, las iglesias católica, ortodoxa y varias protestantes secundarán también esta iniciativa anglicana.

A la oración desde diversos frentes se añadió pronto el diálogo y la acción, por lo que ya podemos hablar de un movimiento ecuménico. Un primer hito en esta tendencia ecuménica, que seguía liderada por protestantes, fue la Conferencia Mundial de Edimburgo en 1910, convocada por las sociedades misioneras europeas y norteamericanas preocupadas fundamentalmente por la misión y educación al mundo no cristiano (Asia y Africa), bajo el lema "la evangelización del mundo en esta generación". De ahí surgieron tres corrientes principales que se consolidaron en la siguiente década:

- 1º El Consejo Misionero Internacional que se constituyó oficialmente en 1921 y organiza regularmente conferencias mundiales. Su preocupación central es la misión evangélica. En aquellas primeras décadas tenía una visión más centrada en la hegemonía europea y norteamericana y el rechazo a las religiones no cristianas, incluidas las de los pueblos indígenas ya bautizados de América Latina. Pero después ha ido evolucionando hacia una postura de mayor respeto, afirmando el servicio de la iglesia en el mundo y para el mundo.
- 2º La corriente que tomó el nombre de Fe y Constitución, más concentrada en examinar y superar las causas de la división. En 1927 culminó su Conferencia Mundial en Lausana con un llamado a la unidad orgánica y la conformación de un Comité de Continuación.
- 3º La corriente llamada Cristianismo Práctico. Se reunió en Estocolmo, en 1925, en la Conferencia Mundial sobre Vida y Acción, bajo el slogan de "la doctrina divide, pero el servicio une". Subrayaba la obligación de las iglesias de aplicar el Evangelio "en todos los ámbitos de la vida humana: industrial, social, político e internacional".

Por aquellos años, un acercamiento real entre estos esfuerzos y los de la Iglesia Católica no estaba aún maduro. Así esta tercera corriente, más abierta a tal acercamiento, invitó a la Iglesia Católica Romana a participar en su encuentro de Estocolmo, pero ésta se excusó. Tres años después el papa Pío XI expresaba la posición oficial de la iglesia católica sobre esta temática en su encíclica *Mortalium animos* (1928):

“Ni la Sede Apostólica puede en manera alguna tener parte en dichos Congresos, ni de ningún modo pueden los católicos favorecer ni cooperar a semejantes intentos; y si lo hiciesen, darían autoridad a una falsa religión cristiana, totalmente ajena a la única y verdadera Iglesia de Cristo”³.

Fueron más bien las iglesias ligadas a la segunda y tercera corrientes mencionadas –a saber, Fe y Constitución y Cristianismo Práctico– las que pusieron en marcha el proceso que llevó a crear el Consejo Mundial de Iglesias [CMI], que es hasta ahora el esfuerzo ecuménico más serio hacia la unidad en la diferencia de las diversas tradiciones cristianas. Se inició con sendas conferencias realizadas el año 1937 y culminó poco después de la II Guerra Mundial, en su Primera Asamblea General reunida en Amsterdam, 1948, con la participación de 147 iglesias de 44 países, incluida la ortodoxa. De la Iglesia Católica asistieron algunos miembros, sólo en calidad de oyentes. En esa oportunidad la declaración oficial de los participantes fue: “El amor de Dios en Cristo suscita una triple respuesta: la adoración, la unidad y la misión”. En el CMI actualmente participan más de 300 iglesias asociadas, de diferentes tradiciones eclesiales que buscan la unidad que Cristo quiso para su Iglesia.

Un rasgo clave del CMI es la manera cómo en su afán por construir la unidad cristiana respeta la identidad de cada iglesia y busca el compromiso conjunto frente a los grandes problemas de la sociedad. Con relación a la primera vertiente, el CMI no es una “super-iglesia” ni un “concilio universal”, sino la expresión por ahora más completa de los anhelos de unidad cristiana entre

³ Citado en Buss, 1996, p.258.

las iglesias, aunque ni abarca todo el movimiento ecuménico ni tiene tal pretensión (Buss 1996).

Con relación a su compromiso social, ya en su primera asamblea de Amsterdam el CMI condenó toda guerra como contraria a la voluntad de Dios, rechazando incluso la vieja distinción entre "guerra justa" o "injusta". Este enfoque ha sido reiterado y profundizado en sus ulteriores asambleas. Así, en su II Asamblea (Evans-ton, 1954) se analizó la situación de crisis que se vivía en el ámbito mundial y se elaboró el documento "La responsabilidad de la iglesia frente a los rápidos cambios sociales". La coyuntura mundial exigía de las iglesias una toma de posición y nuevas propuestas de organización social. La IV Asamblea General (Upsala, 1968), debatió la polarización entre naciones pobres y ricas, dentro del mundo moderno, desafiando a las iglesias a tomar posición delante de los nuevos horizontes abiertos por la comprensión bíblico-teológica. En la siguiente asamblea (Nairobi, 1975), se planteó el desafío para que las iglesias prueben la promesa de Cristo con acciones concretas y comprometidas con la liberación de los pueblos y la humanidad. Más recientemente, en Vancouver (1983) el tema de la justicia se ha ampliado para abarcar también el de la defensa de la creación, ante los problemas suscitados por la dominación y explotación económica, la carrera armamentista y la subsiguiente crisis ecológica. En Camberra (1991) se insistió en la renovación de la creación además de incorporar otro tema muy actual: Evangelio y Cultura. A lo largo de esta breve recuento se percibe que una preocupación central del CMI es la construcción de una sociedad sin discriminaciones, "una casa habitada y habitable para todos".

Al principio la Iglesia Católica veía con cierto recelo todo este movimiento ecuménico y declinaba las invitaciones a participar en sus asambleas. Pero el "tiempo de la gracia" llegó con la elección del papa Juan XXIII, en 1958. A los pocos meses de su nombramiento abrió simbólicamente las ventanas de la Iglesia para que entrara de lleno el Espíritu convocando el Concilio Vaticano II (1962-65), que planteó una visión mucho más abierta y constructiva de la relación entre la Iglesia Católica y el mundo, las otras iglesias cristianas y otras religiones. Frente a la cerrazón

anterior, en este concilio fueron invitados y participaron más de cien "observadores" de otras confesiones y se promulgó el decreto *Unitatis Redintegratio* dedicado precisamente a promover el ecumenismo. En él se define el movimiento ecuménico en los siguientes términos:

"Las actividades e iniciativas que, según las diversas necesidades de la Iglesia y las circunstancias ocasionales, se suscitan y ordenan a favorecer la unidad de los cristianos." [Se debe] "promover la restauración de la unidad entre los cristianos, porque una y única es la Iglesia fundada por Cristo Señor" (nº 4).

En esta misma línea en 1960, incluso antes del Concilio, Juan XXIII ya había conformado el Secretariado para la Unidad de los Cristianos. En 1965 su sucesor Juan Pablo I estableció un grupo de trabajo mixto del Vaticano y el CMI y, de hecho, la Asamblea General de Upsala del CMI en 1968 hizo una referencia específica a las nuevas posibilidades ecuménicas abiertas por el Concilio Vaticano II. Desde entonces, la Iglesia Católica asiste también a las reuniones del CMI en la misma calidad de observador. Fue el principio de una amplia red de diálogos teológicos con la mayoría de las iglesias cristianas y de acciones ecuménicas a niveles regionales, nacionales y locales. Desde entonces el movimiento ecuménico, con sus variantes internas, se ha ido convirtiendo en

"una inmensa acción comprendida en todas las comuniones cristianas, que por el diálogo, la cooperación, la integración, la unión de los individuos y de las instituciones, apuntan a la aproximación y a la reconciliación de los cristianos, a la curación de las tradiciones heridas, en una palabra, a la plenitud del Cuerpo de Cristo" (Sampedro 1989: 29).

En las últimas décadas ha habido momentos y eventos de mayor avance y otros de cierto estancamiento e incluso de involución. Diversos analistas coinciden en que desde los años 90 ha habido más bien cierta involución. Por ejemplo, en la IV Conferencia del CELAM, en Santo Domingo 1992 –donde y cuando, con la presencia del Papa, se cumplían y celebraban 500 años de la llegada de los primeros cristianos evangelizadores al Nuevo Mundo, de la mano de los conquistadores– se rompió la tradición ini-

ciada en el Vaticano II y en Medellín (1968) y no se invitó a observadores protestantes⁴, lo que llevó al CLAI a no invitar tampoco a observadores católicos en su III Asamblea de 1995 (Morales 1998: 85-86). En algunos casos la involución puede deberse a cambios de enfoque doctrinario de las autoridades; por ejemplo, en la *Dominus Iesus* (Boff 2000). En otros, a cierto temor de perder o diluir su propia identidad o a un mecanismo de defensa si hay crisis de recursos humanos y materiales para mantener la propia estructura. Sin embargo, pese a estos altibajos, no hay duda de que los años 60 siguen marcando un hito clave.

Una de las principales divergencias teológicas entre el enfoque del CMI y el católico es que el primero es ante todo un lugar de encuentro y búsqueda conjunta entre iglesias claramente diferenciadas mientras que, en las autoridades católicas, que subrayan su continuidad física desde los tiempos apostólicos, sigue prevaleciendo la esperanza de que los alejados "vuelvan al redil". Hay indudablemente dos modelos distintos de iglesia (Morales 2002). No sobra recordar, con todo, la fórmula más amplia del católico francés Paul Couturier, ya en 1935: "que llegue la unidad visible del Reino de Dios tal como Cristo quiere y por los medios que El quiera" (en Morales 1998: 43).

4.2. Los círculos expansivos del ecumenismo hoy

La disposición al diálogo no es todavía unívoca. Intentaremos clarificar aquí cuatro situaciones que forman círculos cada vez más amplios e incluyentes.

⁴ Ello no fue óbice, con todo, para que la comisión que, en esta conferencia, se ocupaba de "ecumenismo, diálogo inter-religioso, sectas y nuevos movimientos religiosos" definiera las siguientes líneas: a) Reafirmar el ecumenismo como prioridad pastoral de la Iglesia de nuestro tiempo; b) Consolidar el espíritu y el trabajo ecuménico; c) Intensificar el diálogo ecuménico; y d) Incentivar la oración por la unidad de cristianos y otros (Schmidt 1994, cit. por Gustavo Loza, 2000).

Diálogo excluyente, sólo entre algunos cristianos

En la primera situación, más restringida, se admite o fomenta la colaboración y relacionamiento entre confesiones o grupos evangélicos afines, que antes estaban separadas entre sí, pero excluyendo sistemáticamente a la Iglesia Católica. Más aún, muchas veces lo que más las junta es su común oposición a esta iglesia. En algunos casos, excluyen también a otras iglesias evangélicas, en particular a las históricas. Esta es una posición bastante común sobre todo en las esferas directivas de iglesias evangélicas nuevas, más interesadas por el momento en consolidarse en su identidad como única y distinta.

Podríamos caracterizar esta situación con el paradójico nombre de *diálogo excluyente*. En la medida que en ella se incluye una actitud de diálogo, antes inexistente, entre ellas, ya es un paso nuevo y positivo hacia lo que nosotros entendemos como una apertura ecuménica. Pero la actitud de apertura se acaba en el punto en que se excluye sistemáticamente a algunos potenciales participantes en este diálogo.

En el caso boliviano, el aspecto de apertura aparece en las alianzas y colaboraciones que estas iglesias y grupos evangélicos llegan a establecer entre ellas en torno a redes como las Iglesias Evangélicas Unidas o la Asociación Nacional de Evangélicos de Bolivia [ANDEB]. Pueden llegar incluso a fijar ciertos márgenes de fe común, por ejemplo, en los estatutos de ANDEB.

Sin embargo, no parece que estos sus acercamientos internos puedan llamarse ya ecumenismo, tal como se usa actualmente el término. De hecho los propios grupos implicados por lo general rechazan también esta palabra. Ya vimos que el predicador neopentecostal Ricardo Claire, fundador de la "Obra Cristiana Evangélica Interdenominacional"⁵, rechaza al célebre predicador evangélico norteamericano Billy Graham por esta razón⁶.

⁵ Énfasis nuestro.

⁶ Otra frase suya, difundida en su red de radio y televisión el 2 de febrero de 2000: "La religión ecuménica mundial [que incluye la católica] es la gran Babilonia y todas las que se relacionan con ella son apóstatas."

Aun prescindiendo de consideraciones teológicas, en términos meramente sociológicos no parece que se puedan considerar muy dialogantes a quienes excluyen precisamente a la iglesia que, en un contexto como el boliviano, sigue siendo la de la gran mayoría de la población.

Al sentirse las únicas portadoras de la verdad de Dios –como ocurrió en el pasado también con la Iglesia Católica– no cabe todavía en la lógica de estas iglesias el relacionarse con ella o incluso con varias otras iglesias evangélicas. Como recordaba Arturo Piedra (1995), sigue promoviéndose una mentalidad que requiere de contrarios para acentuar su propia razón de ser. Tal enfoque suele proyectarse también a sus acciones sociales, reservadas a los miembros de la propia congregación o realizadas con fines proselitistas⁷.

En este tipo de diálogo restringido y excluyente se perciben ya algunos pequeños indicios que, con el tiempo, podrían resultar significativos. Por ejemplo, el programa interconfesional *Al pan pan y al vino vino*, al que enseguida nos referiremos. Además, dentro de sus redes internas pueden tenderse ya algunos puentes preliminares en la medida que no todos los miembros de la red tienen la misma actitud excluyente. Por ejemplo en la directiva de ANDEB nombrada el 2002, el responsable de una de sus ramas regionales pertenece a la Iglesia Metodista, de amplia trayectoria ecuménica con la Iglesia Católica. Habrá que dejar tiempo al tiempo.

Ecumenismo entre cristianos

Las tres situaciones o acepciones siguientes sí pueden llamarse ecuménicas y forman círculos cada vez más amplios, a saber: (1) sólo entre cristianos, (2) también con otras religiones y (3) también con la sociedad civil.

⁷ Por ejemplo, la obra "Ministerio Un Vaso de Agua Fría", de una iglesia autodefinida unas veces como pentecostal y otras como independiente o interconfesional, tiene sus proyectos de piscicultura, agua potable y transporte agropecuario. Pero éstos se realizan sólo para beneficio de sus feligreses. (Urioste y Rosazza 1998).

Empecemos por el primer círculo o ecumenismo entre cristianos, que es actualmente el uso más común del término. A este nivel entendemos por ecumenismo lo siguiente:

- (1) Un genuino ecumenismo entre cristianos incluye las relaciones y el diálogo entre todas las iglesias cristianas, sean católicas, ortodoxas, protestantes o de otras denominaciones evangélicas.

Esta actitud, que ya utiliza y ciertamente merece el nombre de ecumenismo, es más común en miembros del CMI, iniciador de esta línea. Sobre todo desde los años del Concilio Vaticano II, se encuentra también en varios documentos oficiales y en la práctica de diversos grupos de la Iglesia Católica, que ya participa en el CMI siquiera como observadora. En nuestra propia reflexión adoptamos esta misma posición, como punto mínimo de partida.

El recuento de los capítulos anteriores ya nos muestra que, en Bolivia, el ecumenismo se ha desarrollado de forma compleja y desigual sobre todo en la relación entre las iglesias evangélicas de enfoque más misionero que promueven las conversiones a su propio grupo y la católica, porque en un contexto socio cultural como el boliviano, históricamente tan marcado por la experiencia católica, cada uno veía al otro como una amenaza.

Hay ya en Bolivia ejemplos variados de avances en este tipo de ecumenismo, desde algunas iniciativas más locales, con o sin apoyo de las respectivas autoridades eclesiásticas hasta encuentros más institucionales entre las respectivas jerarquías. Funciona, por ejemplo, el Círculo de Oración por la Unidad de los Cristianos donde participan miembros de base de las iglesias luterana, anglicana, metodista, presbiteriana, católica y pentecostal. Hay también círculos de lectura y meditación conjunta de la Biblia y otras confraternidades ecuménicas que realizan diversos tipos actividades en varias zonas del país. Hay comunidades indígenas cuyas varias denominaciones religiosas se reúnen para celebrar juntas alguna efeméride religiosa local o incluso, en algún caso, se han puesto de acuerdo para construir un único templo compartido por todos.

Los encuentros institucionales de estilo ecuménico suelen limitarse al nivel simbólico, de público reconocimiento mutuo. Con motivo del centenario de Martín Lutero, por ejemplo, se invitó a dos sacerdotes católicos a disertar en la semana de homenaje que se le dedicó. La jerarquía católica mantiene, a través de su Comisión Episcopal de Ecumenismo, vínculos regulares con otras denominaciones y realiza encuentros periódicos. Así, en mayo del 2000 se produjo en Cochabamba un encuentro, auspiciado por la Conferencia Episcopal, con representantes de las iglesias luterana, metodista, pentecostal, bautista, evangélica pentecostal, evangélica unida, nazarena, el Ejército de Salvación y los Hermanos Libres. Ahí se reconocieron los errores históricos cometidos en las relaciones intereclesiales y Monseñor Jesús Juárez manifestó que

"el fruto de nuestra predicación no es que [los creyentes] se conviertan a una iglesia o que pasen de una iglesia a otra, sino que se conviertan a Jesucristo, y que se queden en su iglesia dando su testimonio de fe". (*Los Tiempos*, 7 de mayo del 2000).

Unos meses antes las iglesias católica y luterana ya habían suscrito un acuerdo, teológicamente muy significativo, por el que reconocen mutuamente la validez del sacramento del bautismo administrado por la otra iglesia (*Presencia*, 5 de febrero de 2000). Pero en el caso de los matrimonios mixtos sigue habiendo problemas y restricciones prácticas, pese a que en otros países con mayor diversidad de iglesias y denominaciones ya se ha transformado en algo habitual.

Hay también la presencia más ocasional de representantes o docentes de diversas iglesias en los centros de formación de otras. Pero, salvo en instituciones reconocidamente ecuménicas, como el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología [ISEAT]⁶, no se trata de una rutina habitual ni se siente tampoco la necesidad de ir limando diferencias o ir ampliando las coincidencias en el ámbito doctrinal. Al menos entre católicos y los grupos protestantes más históricos se va avanzando al nivel de la tolerancia, la

⁶ En *Fe y Pueblo*, 2ª época, n. 1 se puede encontrar un panorama general de la apertura ecuménica de su cuerpo docente, alumnado y currículo.

aceptación y el respeto mutuo pero no se siente una necesidad vital de ahondar más a otros niveles.

Sin embargo, pese a avances como los señalados, este ecumenismo entre iglesias no es todavía un concepto aceptado por todos ni tampoco una práctica habitual cotidiana. Algunos grupos más encerrados en sí mismos siguen percibiendo el movimiento ecuménico como una apertura peligrosa o demasiado radical, que inspira cautela y temor porque podría conducir a acciones contra las jerarquías establecidas en las diferentes iglesias. Incluso dentro de iglesias que ya se han involucrado en este movimiento, persisten sectores más reacios y, en los niveles eclesiásticos más estructurales, puede haber oscilaciones entre la apertura y la involución, de acuerdo a diversas circunstancias coyunturales. Por otra parte, no todo lo que se admite a niveles formales, dentro o fuera del país, llega a aplicarse en la vida cotidiana.

En el ámbito rural es también bastante frecuente que el funcionalismo interno en las comunidades se exprese en –o incluso surja de– su división religiosa interna⁹. Este problema es mencionado de manera reiterada como una amenaza a la unidad en reuniones de las organizaciones campesinas e indígenas tanto en Bolivia como en otras partes de América Latina. La importancia que tienen las celebraciones religiosas tradicionales como vínculo de cohesión comunal, a través de sus convites, *aymis* e intercambios de obligaciones sociales, suelen ser a la vez uno de los puntos de discordia, tanto por sus excesos en el uso del alcohol como por los dispendios económicos que suponen.

Por consiguiente, sigue siendo aún necesario ir trabajando mucho en este nivel de interlocución entre cristianos. Hay que seguir fomentando el encuentro entre quienes se sienten preocupados por sanar heridas y divisiones, buscando contribuir a la unidad y entendimiento entre cristianos en el marco personal e interinstitucional.

Una de las tareas pendientes más ineludibles es ir creando las condiciones para poder dialogar también con los nuevos gru-

⁹ Ver Albó (1985: 61-64), para el caso aymara, y Frías (2002), para un caso quechua.

pos evangélicos, pentecostales y otros que se llaman igualmente cristianos, o incluso pretenden apropiarse del nombre mismo sin considerar tales a los demás, es decir, que están todavía en la situación que aquí no hemos considerado aún ecuménica. Si nosotros mismos buscamos construir un ecumenismo más incluyente, debemos evitar reaccionar frente a esta primera corriente –que hemos caracterizado como diálogo excluyente– pagándoles en la misma moneda, es decir, excluyéndolos también nosotros del diálogo al que, de momento, se resisten. Debemos más bien esforzarnos por comprender e invitar también a que puedan participar quienes por el momento se cierran a este diálogo. Como dice Rubem Cesar Fernandes, “en regiones como América Latina, el ecumenismo seguirá siendo un fenómeno aislado a menos que logre dialogar con los pentecostales” (cit. en Loza 2000).

En Bolivia, un esfuerzo pionero en esta dirección fue el programa televisivo *Al pan pan y al vino vino* dirigido por el periodista católico Carlos D. Mesa –actual Vicepresidente de Bolivia– con el pastor y presidente de Ekklesia, Alberto Salcedo, y con la participación de invitados de diversas tendencias. Aun cuando en el programa se asomara el fervor sectario, se constituyó en uno de los primeros y pocos espacios conjuntos que permitían cotejar diversas perspectivas en un ambiente comedido e incluso a veces logró crear un ambiente de oración y encuentro¹⁰. Pero además, en ambientes más informales, la experiencia muestra que en la convivencia cotidiana con gente de base vinculada a estas nuevas religiones surgen muchas situaciones de intercambio interpersonal en un ambiente de respeto mutuo.

Cuando uno comprende las motivaciones de los nuevos conversos o –desde la otra vertiente– las de quienes se sienten realizados viviendo su fe en la religión de siempre, se abren también nuevos horizontes que invitan a la reflexión y a una actitud de

¹⁰ Una de las críticas más reiteradas por parte de otras iglesias evangélicas es que, con su reiterada presencia ante católicos, el pastor de Ekklesia aparecía a los ojos de la audiencia como “el” representante y portavoz de todas las iglesias evangélicas/protestantes, sin que en realidad lo fuera.

diálogo¹¹. Franz Damen, entonces secretario de la Comisión de Ecumenismo de la conferencia de obispos de Bolivia, reacciona así, frente al comentario de un alto jerarca católico latinoamericano que caracterizaba el fenómeno como “una verdadera avalancha [de las] sectas”:

“La imagen de la avalancha, más que la realidad de las sectas, refleja el estado de ánimo y de la mente de la Iglesia Católica... Acostumbrada desde la Conquista al ejercicio de una hegemonía en el campo religioso, todavía no ha llegado a aceptar y asumir la realidad de la pluralidad existente. La figura de la avalancha le sirve para no tener que enfrentarse con la realidad compleja de las sectas... Si no queremos ser cómplices de otro drama religioso histórico, tenemos que abandonar la imagen de la avalancha de las sectas, que llevamos dentro; y... al mismo tiempo esforzarnos por conocer objetivamente la realidad.” (Damen (1987a: 63).

“Tendremos que tratar de adoptar actitudes que respetan los derechos de los miembros de las sectas, y que tienden a mejorar la convivencia y la colaboración con ellos... [Su presencia] representa un toque de alarma que debe alertarnos y hacernos preguntarnos si, como iglesias, estamos cumpliendo adecuadamente y eficazmente con la misión que tenemos con el pueblo pobre.” (Damen 1988: 94).

Entre cristianos y otros

Pero además el ecumenismo puede avanzar aún más allá, pues su último fundamento es la unidad del género humano, establecida ya en el Génesis, y del Plan de Salvación, que abarca a todos los seres humanos (1 Tim 2, 1-4). Este enfoque más amplio implica, desde la perspectiva religiosa, aceptar que en todas las

¹¹ Contamos ya con varios trabajos que nos ayudan a comprender esta realidad por dentro. Por ejemplo, Rivière (1988) sobre la expansión a Bolivia del pentecostalismo rural aymara de Chile (ver Guerrero 1998); Ströbele (1989), sobre adventistas urbanos en La Paz; Prado (1997) sobre la Casa de Oración de Santa Cruz; Callisaya et al. (2000) sobre diversos grupos en la periferia urbana de Cochabamba; o el testimonio directo del teólogo pentecostal Juan Jacobo Tancara (2002) en El Alto de La Paz.

personas y en todas las culturas ya está presente de una u otra forma la acción salvadora de Dios, que hay que saber descubrir, apreciar y respetar. La misionología moderna recoge también esta perspectiva cuando, siguiendo a San Agustín, habla de las *semillas del Verbo*, presentes desde siempre en todos los pueblos y desarrolladas en cada lugar de maneras distintas pero complementarias.

A partir de esta concepción y perspectiva es explicable que el ecumenismo siga avanzando, hacia los círculos más amplios e inclusivos mencionados en la página 107.

- (2) En algunos ámbitos el movimiento ecuménico incluye también las relaciones entre cristianismo, judaísmo, islamismo, budismo y otras religiones no cristianas, en busca de un mutuo entendimiento y enriquecimiento.
- (3) El ecumenismo puede abrirse también al diálogo con grupos que no son de iglesia o ni siquiera son creyentes, en búsqueda de convergencias que van más allá de lo intrareligioso, por ejemplo en el campo de los grandes valores humanos y sociales –que los cristianos sienten también como suyos– y las tareas conjuntas que estos exigen.

El círculo y acepción (2) es una práctica habitual dentro de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT). Abarca entonces lo que en ámbitos más formales de las iglesias cristianas se suele denominar “diálogo interreligioso”, y que, en el diálogo entre religiones de la India, se llama incluso “secularismo”. Encuentros realizados en Asia, por ejemplo, han llevado a encontrar profundas convergencias en las raíces de las grandes religiones a pesar de que a veces, en la práctica cotidiana se hallen distanciadas y hasta enfrentadas en guerras.

En Bolivia este tema no es tan central como en otros países y continentes, donde convive gente de muchas religiones. Existe ya el grupo Fraternidad Ecuménica y Diálogo Interreligioso, apoyado por la Conferencia Episcopal y el CLAI, donde además de representantes de diversas iglesias cristianas participa también

la religión judía. Pero hay que ir preparando también un ambiente y actitud abierta hacia esta temática para otras situaciones como la relación con gente que tiene creencias o pertenece a las religiones a veces llamadas paracristianas, a las de origen oriental u otras. En São Paulo, no tan lejos de nosotros, son ya centenares los centros de culto budista a los que acude gente de todo origen en su búsqueda de sentido. En un mundo cada vez más conectado esta temática resultará cada vez menos ajena y no tan distinta del diálogo entre cristianos. Volveremos a retomar el tema más adelante, desde otro ángulo, cuando hablemos del ecumenismo intercultural e indígena (ver sección 4.3).

El círculo y acepción (3) no hace más que avanzar en la misma lógica. Es evidente que muchos pronunciamientos del CMI y de otras iglesias buscan generar el diálogo mucho más allá de las esferas religiosas. En la Iglesia Católica fue también muy significativo que, en pleno Concilio Vaticano II, el papa Juan XXIII dirigiera su encíclica *Pacem in terris* (1963) no sólo a quienes estaban "en paz y comunión con la Sede Apostólica" sino también "a todos los hombres de buena voluntad", una fórmula que se ha utilizado después en muchos otros contextos.

De hecho esta posibilidad es realizada con frecuencia por aquellas iglesias que asumen una actitud de apertura no sólo a otras iglesias u grupos religiosos sino también a otros actores sociales, como las organizaciones de base, ONGs, etc. Reconocen así que su misión incluye la búsqueda de una sociedad justa e equitativa y que "el campo de acción de las iglesias evangélicas en el mundo social, además de los servicios indispensables que el amor de Cristo nos lleva a realizar, tiene como campo la sociedad civil." (Míguez Bonino 1995b).

El ecumenismo puede darse entonces en cualquier servicio a la sociedad. Iniciativas de desarrollo comunitario, proyectos de salud integral, apoyo a enfermos de SIDA, trabajo con la niñez y tantos otros servicios emprendidos a partir del compromiso cristiano, pueden convocar e integrar en la práctica a diferentes confesiones y también a no cristianos. Por la vía de la solidaridad y el servicio, grupos diversos, cristianos o no, están dispuestos a compartir, coordinar o articular sus acciones de servicio y –a par-

tir de ello— también a intercambiar sus puntos de vista y mejorar todos con el aporte de todos. Su compromiso social con los pobres y necesitados abre un espacio de mayor disponibilidad para una acción ecuménica en que pasan a primer plano valores humanos y cristianos como la justicia, el amor, la solidaridad o el pluralismo con respeto a la diferencia. No se trata sólo de una mayor y más efectiva coordinación de las acciones sino de una profundización del diálogo en un espíritu ecuménico.

Por esa vía se está recuperando, de alguna manera, aquel sentido inicial de *oikoumene* que no se circunscribía sólo al ámbito religioso y que pretendía proyectarse a todo el mundo como la casa compartida por todos. La diferencia es que ahora se subraya mucho más el pluralismo y el diálogo entre quienes son reconocidos como diferentes entre sí, como algo esencial para esta proyección universal.

4.3. Aplicaciones desde la realidad boliviana

Al aplicar estos últimos principios a la práctica ecuménica en Bolivia, surgen algunas formas específicas de ecumenismo que aquí necesitan una explicación más detallada

Ecumenismo social y ecumenismo de base

Nuestra principal veta ecuménica sigue siendo, como en el pasado, el compromiso conjunto para la acción social, tan urgente en un país pobre y socialmente polarizado como Bolivia. Es más fácil que se dé allí este encuentro y coincidencia cotidiana entre diversas iglesias y de éstas con el resto de la sociedad.

Es la continuación del *ecumenismo de base* que surgió sobre todo en la larga época de dictaduras (ver 2.3) y que, a su vez, tenía significativas semejanzas con aquella tercera corriente de 1925 llamada Cristianismo Práctico, bajo el lema "la doctrina divide pero el servicio une". Nos acerca también a la tercera acepción de ecumenismo, recién explicada, que abarca el diálogo con personas de buena voluntad que no son de iglesia o ni siquiera son creyentes.

Pero, con la democracia, ha ocurrido cierto cambio de énfasis en este enfoque respecto a lo que ocurría antes. Durante las dictaduras a todos ellos les resultaba más urgente unirse en su acción profética de denuncia contra las violaciones de los derechos humanos y de apoyo a las organizaciones de base para lograr la democracia. Pero una vez lograda ésta, siquiera a niveles formales, la acción conjunta ha ido quedando más diluida. No es que se hayan retractado de su anterior enfoque. Pero, en este nuevo contexto, cada uno sigue haciendo su trabajo sin tanta oportunidad para hacerlo juntos. Muchas acciones que entonces debían hacerse bajo el manto protector de las iglesias, con el retorno de la democracia ya encuentran su propio cauce a través de las instituciones propias de esta misma democracia.

Sin embargo este tipo de acción ecuménica sigue. Se ha dado incluso cierta diversificación antes menos visible, entre lo que podríamos llamar un ecumenismo social *de base*, propiamente dicho, y otro simplemente *social*, no necesariamente de base, más orientado a influir en las políticas públicas mediante la elaboración y difusión conjunta de propuestas, el trabajo de *lobby*, etc.

El ecumenismo social de base persiste en el actuar cotidiano de aquellas instituciones, grupos u organizaciones que surgieron y se desarrollaron precisamente en este enfoque ecuménico. Es significativo, por ejemplo, ver cómo —dentro de este enfoque— en obras y propuestas sociales auspiciadas o apoyadas por una determinada iglesia o por instituciones laicas participan regularmente miembros de otras iglesias e instituciones o creencias con toda normalidad, plena colaboración y sin que haya un afán proselitista en ninguna de ellas. Lo mismo puede ocurrir en la acción conjunta frente a situaciones de emergencia. Así, en la gran sequía de 1983 se organizó un plan masivo de recuperación del potencial productivo rural que abarcó casi toda la parte andina del país y en que confluyeron diversas iglesias, la red de ONGs, de las que sólo algunas estaban vinculadas a iglesias, y las propias organizaciones campesino indígenas más varias agencias de la cooperación internacional. Por esta vía es frecuente que grupos de base antes divididos y enfrentados por pertenecer a iglesias distintas empiecen a minimizar sus diferencias.

Un ejemplo del ecumenismo social para influir en las políticas públicas es la acción social conjunta que se dio con ocasión de la campaña internacional *Jubileo 2000*, tan ligado al mensaje bíblico. En el caso boliviano se consideró oportuno asociarla a la lucha contra la pobreza, de que hablaba el gobierno, y a la necesidad de implementarla con la máxima participación de los diversos sectores populares. Este énfasis coincidía con la coyuntura histórica ya mencionada de condonación de la deuda externa en el marco del HIPC. La principal iniciativa correspondió a la Iglesia Católica a través de sus comisiones nacional y regionales de pastoral social. Pero en sus planteamientos y acciones se le unieron otras denominaciones con las que en el pasado ya habían tenido colaboración y toda la campaña hubiera sido imposible sin el apoyo financiero decidido y convergente de agencias financiadoras ligadas a diversas iglesias¹². Nos animamos a afirmar que, de no haberse hecho esta campaña, la elaboración y ejecución del programa gubernamental de alivio a la pobreza no habría llegado a los niveles de participación y consenso que finalmente logró.

El ecumenismo social de base puede abrir también una buena pista para llegar a encontrar puntos de convergencia con sectores afiliados a iglesias del nuevo evangelismo popular, incluso en sus variedades más fundamentalistas. A fin de cuentas, como vimos al final del capítulo 3, muchos de ellos provienen de grupos marginales del campo y de la periferia urbana y uno de los factores, siquiera implícitos, para su adhesión a estas iglesias es precisamente la situación marginal en que se encuentran, sin una luz en el fondo del túnel. Sus problemas son, en última instancia, los mismos que los de todos los demás, sean católicos o de cualquier otra iglesia. Por tanto, cualquier diálogo y acción que aporte a comprenderlos y solucionarlos, sin referencias explícitas a las diferentes creencias de unos y otros, contribuye a descubrir que todos somos más cercanos de lo que creíamos.

¹² Han participado dos ramas de la Iglesia Metodista, otras dos luteranas, la Iglesia del Nazareno y la organización Visión Mundial. Contribuyó al financiamiento Diaconía, de la Iglesia Luterana Sueca.

En la percepción y reacción de la gente de base muchas veces se está dando una especie de división pragmática de funciones: para todo lo relacionado con la presión y orientación social y pública, ponen su confianza principalmente en la Iglesia Católica; para la asistencia social inmediata, recurren a la instancia que tengan más a mano, independientemente de su filiación religiosa; y, para satisfacer sus necesidades anímicas o espirituales, toman la opción que más les satisface, dentro de la oferta religiosa cada vez más amplia y diversificada. Puede que en unos casos las tres funciones sean cubiertas por la misma iglesia y, en otros, por dos o incluso por tres distintas. Pero en estas adhesiones diversificadas, por parte de la gente misma, no suele haber un sentido de falta de lealtad hacia ninguna de las instancias. Simplemente responden según sus propias necesidades a los diversos servicios que se les ofrecen. Si así ocurre con la gente a la que se desea servir, ¿no sería también obvio que hubiera entendimiento entre las iglesias u otras instancias que ofrecen los diversos servicios?

No faltan grupos más radicalizados que, en un primer momento, se cierran incluso a este tipo de actividades sociales alegando que "mi religión no me lo permite". Pero la experiencia de varias instituciones de promoción social muestran que por esta vía se allanan muchas dificultades. Pero, para ello, es necesario que estas instituciones, si están vinculadas con alguna iglesia específica, eviten toda actitud proselitista hacia ella. Puede ser incluso oportuno que en su accionar cotidiano obvien en lo posible referencias a sus vínculos confesionales. Como dice el teólogo metodista Julio de Santa Ana (1995: 134), "más importante que la *Missio Ecclesiae* es la *Missio Dei*"; es decir, lo principal no es consolidar institucionalmente a tal o cual iglesia sino ir respondiendo al deseo de Dios, de ir construyendo una sociedad justa (Lc 4, 18-19; Mt 25, 31-40).

Ecumenismo intercultural e indígena

En las últimas décadas se ha consolidado una tercera forma de ecumenismo que apenas se esbozaba en los períodos precedentes. Podríamos llamarlo el *ecumenismo intercultural e indígena*.

En la Bolivia actual, como en la mayor parte del continente, este diálogo entre quienes tienen manifestaciones religiosas indígenas y no indígenas sigue siendo un diálogo entre cristianos bautizados que pueden pertenecer a diversas iglesias. Pero el punto central es que, aun cuando pertenezcan incluso a una misma iglesia, unos viven su fe desde una cultura y otros desde otra, cada una con sus propias modalidades religiosas. Más aún, como resultado de la situación (neo)colonial esbozada en la sección 2.1, los grupos que ejercen (o ejercían) "monopolio del sentido sacral"¹³, tienden a imponer su propia visión religiosa dominante y a "extirpar" o por lo menos corregir el otro componente, indígena, mientras que al mismo tiempo los que sufren esta represión tienden a mantenerlo siquiera en forma "clandestinizada".

El sincretismo resultante de estas situaciones no sólo tiene diversas interpretaciones teóricas. La gama de posiciones se reproduce también en el campo pastoral, desde los que piensan que hay que seguir extirpando todas esas "idolatrías" o "supersticiones" para purificar la fe cristiana de los indígenas hasta los que no ven una contradicción insuperable entre esta persistente experiencia religiosa indígena propia y la que les da el ser además cristianos. Este abanico de enfoques puede darse tanto entre los católicos como entre los misioneros de otras denominaciones cristianas no católicas, aunque los primeros tienden a ser más tolerantes que los segundos (como ocurría ya en sus lugares de origen con el uso de imágenes y otros signos sensibles).

Desde la otra vertiente, la misma posición contrapuesta ocurre dentro del movimiento indígena en Bolivia y el continente: hay quienes rechazan toda expresión cristiana como algo ajeno e impuesto y otros que no ven problema en ser al mismo tiempo indígenas y cristianos.

En síntesis, tanto en la interpretación social y cultural como en la actitud pastoral y en la posición ideológica indígena, el dilema fundamental se puede sintetizar en la formulación del misionólogo germano brasileño Paul Suess¹⁴: tener una actitud

¹³ Bourdieu (1971a), en Suárez (1999b: 28-30).

¹⁴ Comunicación personal.

excluyente "o/o" o bien abrirse a una actitud incluyente "y/y". El aymara, misionólogo y obispo metodista Carlos Intipampa (1996) expresa esta segunda perspectiva en los siguientes términos:

"En este nuevo diálogo teológico se manifiesta el Evangelio pleno, que es el encuentro del Evangelio explícito cristiano con el Evangelio implícito aymara. Entonces podemos percibir que el espíritu de este Nuevo Evangelio 'sopla donde quiere'¹⁵ de acuerdo al tiempo y el espacio *pacha*...

El Evangelio de *Logos Eterno*, que perdura por siempre y para siempre... trasciende todas las culturas, razas, pueblos, nacionalidades, credos, ritos, mitos; ...no sólo se reduce a una sola manifestación. Es la Buena Nueva que se expresa a toda la humanidad en una variedad de culturas y tradiciones distintas. Es todo lo que emana del Bien y como el bien para la comunidad... Su totalidad es algo inalcanzable, sólo podemos alcanzar una parte de ella; cada cultura vive una parte de este Logos Eterno de acuerdo al tiempo y el espacio... El mundo aymara en toda su cosmovisión sagrada también posee un Evangelio implícito que brota ...del Evangelio de Logos Eterno."

Como hemos visto, fueron y siguen siendo muchos los misioneros de diversas denominaciones que privilegiaron su labor con pueblos indígenas, tanto por constatar su situación de extrema pobreza como también por dudar de que hubieran sido realmente evangelizados en el pasado. Fue una labor sin duda abnegada, incluso heroica. Pero por lo general era demasiado etnocéntrica: eran siempre los misioneros los que tenían la llave de la verdad y la ayuda que aquellos "pobres indígenas" necesitaban y, a su vez, los conversos aceptaban también que su salvación espiritual y material dependía de cómo llegaban a adherirse a estas enseñanzas. Juliana Ströbele (1989) estudió en detalle una de esas iglesias en la periferia urbana de La Paz, mayormente con feligreses aymaras

¹⁵ Job 3,8. El autor remite a Suess (1991): "Sería fácil mostrar, observando la historia, cómo el Espíritu sopla donde quiere, rebasa barreras demasiado humanas y, en medio de las tribulaciones e incertidumbres, prepara su próximo paso. Las fronteras de las Iglesias no son fronteras para el Espíritu."

inmigrados del campo y acabó caracterizándolos como "indios de piel blanca", porque, tras su conversión, tenían como modelo de vida cristiana un estilo civilizatorio y étnico muy nórdico, simbolizado en un Jesús rubio y de ojos azules.

Recién hacia fines de los 60 algunas iglesias empezaron a tomar en serio el potencial organizativo de estos pueblos y a reconocer los valores de sus propias culturas para que pasen a ser sujetos de su propia liberación y en sus propios términos. Este cambio de enfoque puede vincularse a un mayor reconocimiento de los aportes de ciencias sociales como la antropología y a nuevas posiciones a nivel mundial como las ya mencionadas del CMI y el Vaticano II, con sus mutuos contactos. En una primera fase, se enfatizó más el aspecto social, que era también lo más explicitado en documentos oficiales de la época y en la naciente teología de la liberación. Pero ya desde los años 70 se fue añadiendo con creciente vigor el reconocimiento de que estos pueblos tenían una sólida base del Evangelio en sus propias culturas desde tiempos inmemoriales¹⁶. Tal constatación era en buena parte el resultado de la convivencia diaria de estos cristianos con los propios pueblos indígenas; empezó a hablarse de los "evangelizadores evangelizados" por estos pueblos.

En este proceso de maduración fue surgiendo un encuentro ecuménico no sólo entre distintas iglesias cristianas comprometidas con los pueblos indígenas sino también entre éstas y la experiencia religiosa de los mismos pueblos con que habían entrado en contacto. Una de las primeras manifestaciones fueron los encuentros y consultas ecuménicas de pastoral indígena realizadas por agentes pastorales de iglesias católicas y protestantes a indígenas de diversos pueblos. Hubo una en Manaos para toda la región amazónica, copatrocinada por la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana [CELADEC] y el Conselho Indígena Missionário da Igreja [CIMI]. Pero la de mayor alcance

¹⁶ Sobre este proceso y el importante rol que jugó en él el Departamento de Misiones del CELAM y sus equivalentes nacionales, dentro de la Iglesia Católica, ver el primer capítulo de la tesis del quechua Nicanor Sarmiento (2001).

continental se realizó en Quito, 1986, con la participación del CLAI, teólogos de la liberación, agentes pastorales e indígenas –más algún delegado afroamericano– que provenían de 30 etnias en 15 países, entre los que estaba Bolivia. En el siguiente fragmento de su declaración final pueden verse algunas posiciones centrales de esta corriente:

“La misión evangelizadora y la civilización ha pretendido cristianizar al indio pero junto con ello ha conducido a los pueblos a la desvalorización de sus propias expresiones culturales y religiosas... Las iglesias, aunque han reconocido en sus más recientes declaraciones el respeto a la cultura, política y expresiones religiosas del pueblo indígena, en la práctica no han actuado ni reconocido los compromisos declarados... Por consiguiente, exigimos... que las iglesias reconozcan el derecho de los pueblos indígenas y afroamericanos a vivir y expresar su lucha e historia liberadora, expresada mediante su religión perseguida hasta ahora, mediante la puesta en práctica de una libertad religiosa y desde un diálogo ecuménico auténtico”¹⁷.

Conjuntamente con este tipo de eventos se constituyó la Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pueblos Indígenas [AELAPI] en que participan de manera conjunta representantes de las principales instancias nacionales de pastoral indígena de la Iglesia Católica y del CLAI. Estos mismos grupos más la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) han sido los principales responsables de los cuatro encuentros continentales y los tres regionales andinos hasta ahora realizados, en torno a una llamante corriente de reflexión ecuménica llamada *teología india*.

Bolivia ha participado activamente en esta nueva corriente ecuménica intercultural. Ante todo el hoy desaparecido Centro de Teología Popular [CTP] jugó un rol pionero desde principios de los años 80. Es significativo que empezó centrando su reflexión “popular” en temas más amplios, como las comunidades eclesiales de base y la democracia incipiente, pero pronto descubrió que el tema religioso intercultural es uno de los más álgidos en el país y

¹⁷ II Consulta ecuménica de pastoral indígena de América Latina, 30 de junio al 6 de julio de 1986. Quito: Abya Yala.

desde entonces incorporó a más personal de raíces indígenas y respondió más sistemáticamente a esta temática tanto en la reflexión y difusión escrita –sobre todo a través de su revista *Fe y Pueblo*¹⁸– como en la acción directa y formación con grupos religiosos de diversas denominaciones religiosas, particularmente en el área aymara. Ha sido también uno de los principales vínculos locales con la teología india a nivel continental. Lamentablemente este espacio tuvo que cerrarse a fines de los años 90 por limitaciones financieras, pero su espíritu ha continuado en las diversas iglesias participantes y en otras instancias interculturales.

Cabe mencionar, por su cercanía al antiguo CTP, las obras luteranas *Sartawi* y *Yatiyawi*, dedicadas a la promoción social desde su compromiso y reflexión religiosa; el Movimiento Ecuménico de las Comunidades Originarias (MECO), animado por un antiguo miembro del CTP, que ha logrado reunir habitualmente a aymaras de diversas denominaciones, incluyendo algunas antes muy renuentes al diálogo; y –muy particularmente– el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT). Este último es el esfuerzo más institucionalizado con énfasis en la reflexión y la formación teológica académica con un fuerte enfoque y espíritu ecuménico. Ha retomado también el desafío de relanzar la revista *Fe y Pueblo*, después de varios años de interrupción.

Las comisiones de culturas y de ecumenismo de la Conferencia Episcopal (católica) han venido realizando también diversas actividades conjuntas, con la participación de otras iglesias, en esta misma línea que ha tenido cierto apoyo dentro de la IV Asamblea del CELAM (Santo Domingo, 1992), la que más ha desarrollado la temática cultural indígena. Tanto la Comisión de Culturas como el CTP tuvieron a su cargo el III Encuentro-Taller Latinoamericano de Teología India, realizado en Cochabamba en 1997.

Toda esta tercera manera de ecumenismo oscila entre la primera y segunda acepción de esta palabra, señaladas en la sección 4.2. Aunque el diálogo se da entre cristianos¹⁹ –como en la prime-

¹⁸ Ver sobre todo, para esta temática, sus números 13, 14 y 18.

¹⁹ O por lo menos entre bautizados, según los más escépticos.

ra acepción-, las modalidades religiosas indígenas subyacentes son a veces tantas y tan distintas que pueden seguir manteniendo en algunos casos los rasgos de una verdadera religión coexistente con la cristiana. Por eso Damen (1987b) ha propuesto que, operativamente, puede ser más respetuoso y fructífero considerarlo un diálogo interreligioso, como en la segunda acepción.

Más aún, este diálogo—"interreligioso" entre los que ejercen la autoridad y control de una religión oficial bien constituida y los miembros de la misma religión que la practican conjuntamente con creencias y ritos de su "religión" indígena, es quizás la forma más difícil y genuina de ecumenismo, al menos para los primeros. La razón es que los obliga a despojarse de su "monopolio sobre el sentido de lo sagrado" para colocarse humildemente a pie de igualdad y en actitud de aporte/aprendizaje mutuo con los miembros indígenas de su propia iglesia, que apenas tienen ningún poder dentro de ella.

Desde otra perspectiva, este ecumenismo intercultural indígena viene a ser un desarrollo especializado dentro del ecumenismo social de base, pues la gran mayoría de estos indígenas, además de serlo, son pobres y están discriminados por sus raíces culturales. Para poder ser sujetos de su propia liberación y desarrollo es indispensable que consoliden su propia identidad étnica; y, para ello, la propia vivencia religiosa, con sus raíces originarias, es con frecuencia uno de los elementos simbólicos más poderosos. Más aún, si este diálogo se quedara en sólo lo cultural sin articularlo con esta situación de pobreza/discriminación, o viceversa, perdería un elemento fundamental tanto desde la perspectiva social como también desde la teológica.

También en este último tipo de ecumenismo, como en otras modalidades de ecumenismo de base, se debe hacer un esfuerzo para ampliar la relación ecuménica a sectores originarios que se han afiliado a nuevas iglesias, quizás de estilo fundamentalista. Sin embargo aquí no resulta tan fácil como en otras situaciones más genéricas, precisamente por el énfasis simultáneo que se hace al respeto por las expresiones culturales y religiosas propias de cada pueblo indígena. Es, en efecto, muy común que tales expre-

siones sean vistas como “diabólicas” o “idolátricas” por parte de estas nuevas iglesias. Cuando surgen tales bloqueos puede ser oportuno poner más énfasis en el hecho de que todos ellos tienen problemas comunes como pobres y marginados, y que pueden unir sus esfuerzos para superarlos.

De todos modos –como ya nos advertía Bastian (1997: 108-127)– no hay que precipitarse en concluir que la conversión a grupos de este tipo implique un corte radical con la cultura de origen. Tras algunos signos quizás estridentes de rompimiento –sobre todo en el ámbito ritual, que suele implicar *ch’allas* y abundantes convites con trago– muchos de estos “hermanos” mantienen y aceptan su identidad cultural originaria. Simplemente se la modifica en aquellos elementos que sirven para expresar también su nueva identidad religiosa, sin que ello llegue a eliminar del todo viejos o nuevos sincretismos. Más aún, su cambio de religión puede ser una estrategia para superar formas de opresión tradicionales²⁰, tema en el que también se podría coincidir con otros miembros de la comunidad, sea cual fuere su pertenencia religiosa.

4.4. Recapitulando: ¿Qué es entonces ecumenismo?

A estas alturas, ya tenemos suficientes elementos para acercarnos a una visión global y dinámica del ecumenismo que sin traicionar la intuición inicial de este movimiento abarque todas las situaciones hasta aquí descritas, tomando en cuenta las características del contexto boliviano.

Podemos caracterizar el ecumenismo, en su sentido más genérico, como aquellas *actitudes y relaciones positivas entre personas*

²⁰ El cambio de religión puede disminuir, por ejemplo, vínculos rituales de compadrazgo con autoridades o comerciantes mestizos. Frías (2002) presenta un excelente estudio de caso, en que muestra cómo por esa vía un sector de Calcha logró romper la anterior dependencia frente a recatadores de mercadería; aunque –añade– este rol ha pasado después a manos de los nuevos evangelistas. Rivière (1986) y Guerrero (1998) llegan a conclusiones semejantes con relación a grupos pentecostales aymaras en Bolivia y el norte de Chile.

o grupos humanos reconocidos como distintos por su identidad y perspectiva religiosa, con miras a buscar y construir algo común a lo que todos ellos aspiran. Distingamos en ello la actitud, los participantes y el objetivo compartido.

Una actitud abierta entre distintos

El ecumenismo es, como punto de partida, un caso específico de lo que en términos más genéricos se llama pluralismo, alteridad o respeto a la otredad. Es decir, se parte de una *actitud* personal y colectiva de respeto y aceptación del otro. El ecumenismo es, por tanto, semejante a lo que en el encuentro y diálogo entre grupos culturales es la interculturalidad, a lo que en la política es la democracia pluralista o a lo que en las relaciones entre hombres y mujeres es el enfoque de género. Lo común a todos estos casos es el respeto y aceptación del otro distinto para, a partir de ello, construir algo común sin eliminar con ello las diversas identidades de quienes entran en diálogo y acciones conjuntas²¹. Este respeto tiene que ser mutuo, siquiera con el tiempo, aunque al principio empiece tal vez a construirse sólo desde una de las partes.

En todos estos casos lo central no es el desarrollo intelectual de un tema sino más bien la disposición de apertura hacia el otro y lo diverso; un reconocimiento franco de los seres humanos, con sus múltiples identidades, características sociales, políticas, económicas, nacionales, culturales o lingüísticas, sus varias visiones del mundo, sus creencias y prácticas religiosas tan distintas y, a la vez, tan cercanas. Más aún, ya fuera del escritorio, en la práctica cotidiana estas varias esferas de identidades se cruzan constantemente y en el diálogo y la acción se encara al "otro" como distinto simultáneamente por sus rasgos culturales, sociales, religiosos, de género, etc.

Por otra parte, este tipo de actitud, para que sea genuina y constructiva, implica la aceptación de los dos polos: el de la pro-

²¹ Hemos desarrollado esta temática en mayor detalle, para el caso de la interculturalidad, en el capítulo 4 del libro *Iguales aunque diferentes* (Albó 2002).

pia identidad (yo, nosotros) y el de la "otra" identidad (él, ella, el o los otros), que cuando entran en diálogo pasan a ser tú, ustedes. Para que en una pareja, por ejemplo, haya relaciones positivas de género, hace falta una doble actitud tanto en él como en ella: aceptarse a sí mismo como varón o como mujer y aceptar a la pareja como mujer u hombre. Lo mismo debe ocurrir en la democracia pluralista, en la interculturalidad o en el ecumenismo, campos en que los grupos diferentes en diálogo pueden ser muchos más.

Abiertos entre los religiosamente distintos

Lo dicho hasta aquí es común a cualquier relación entre distintos en cualquier ámbito. Lo específico del ecumenismo –tal como se ha desarrollado históricamente– es su referencia a diversas identidades y visiones religiosas, incluyendo una posible actitud agnóstica o de no creencia. El ecumenismo es construir algo común desde una actitud pluralista en la esfera religiosa.

Históricamente el ecumenismo se inició entre determinados grupos de cristianos que se habían separado; poco a poco se ha ampliado a otros; y, siguiendo su lógica y dinámica, no parece que deba limitarse conceptualmente a sólo el diálogo entre cristianos hacia la unidad cristiana, por mucho que esta haya sido su primera expresión histórica moderna.

Este ecumenismo restringido a los cristianos es sin duda clave y fundamental para ellos y su búsqueda de unidad –sin poder precisar de antemano cómo se expresará– es para todos ellos un mandato irrenunciable de Cristo. Pero, como concepto y actitud, no parece que este ámbito cerrado deba ser el único digno del mismo ni que deba darse un nombre totalmente distinto a los otros casos de pluralismo religioso. En el caso de las nuevas ofertas religiosas, limitándonos incluso a la situación boliviana y latinoamericana, el tema común más crucial no es tanto la búsqueda de unidad sino más bien crear condiciones de convivencia y aceptación mutua a partir de las bases comunes y de los problemas y tareas que sin duda nos interpelan a todos.

Llámesec ecumenismo, diálogo religioso o por cualquier otro nombre, se trata de un mismo tipo de actitud en una misma área

de la personalidad y cultura humana. Dentro de ella, ser o no cristiano, siquiera sociológicamente, tampoco es siempre el corte más significativo para determinar el alcance del concepto y de la acción; cada vez lo será menos a medida que todo el planeta se va relacionando y transformando en la aldea global.

En el fondo, en esta expansión del concepto más allá de lo que se percibe como específicamente cristiano reaparece el largo debate de muchos teólogos entre lo explícito o implícitamente tal. En pastoral y misionología hay siempre el debate sobre si lo más importante en la evangelización es que sea implícita o explícita. Ya vimos que el obispo metodista Carlos Intipampa retomaba también el tema al distinguir y complementar la acción del Logos eterno, en todas las culturas, y la del Logos explícito del Evangelio. Ya hace tiempo que el teólogo Karl Rahner hablaba del "existencial sobrenatural" y de los cristianos "anónimos"²². Pero, por útiles que sean estas reflexiones para quienes parten de su identidad cristiana, nunca será necesario ni oportuno añadir etiquetas "cristianocéntricas" a quienes no las desean. Bastará aceptar a cada uno en sus propios términos y entablar el diálogo constructivo en tantas búsquedas y causas comunes que ya nos unen.

Aplicando al ámbito religioso lo dicho más arriba sobre cualquier pluralismo, no es posible una verdadera actitud ecuménica si uno no acepta su propia identidad religiosa y a la vez la identidad religiosa distinta del otro, sean estas identidades otra iglesia cristiana, otra religión o incluso la negación de una religión. No hay genuino diálogo y construcción desde la diferencia si el pentecostal, el católico, el musulmán o el agnóstico no se reconoce o no reconoce al otro como tal o cual.

Esta actitud ecuménica implica abandonar la soberbia de creerse poseedores de la verdad, religiosa o no, o de tener las respuestas adecuadas y completas. Implica también la posibilidad de sentirse interpelados por los otros, como individuos o como instituciones, para modificar aquellas actitudes o estructuras que

²² Se cuenta que el teólogo Karl Rahner se carteaba con un amigo monje budista y que se dirigía a él con el saludo "Mi querido cristiano anónimo". El monje le contestaba en la misma moneda, "Mi querido budista anónimo".

bloquean el diálogo e impiden caminar juntos. Esta humildad, propia de todo pluralismo, resulta muchas veces más difícil en el campo religioso que en otros. Por su fuerte componente simbólico y su relación con la cosmovisión y el mundo de los valores, el campo religioso tiene una gran influencia en la identidad. Por su carácter globalizante y sagrado, despierta también fuertes cargas emocionales y hasta seguridades absolutas que no son fruto de la evidencia sino sólo de una fe que no admite discusión. Entonces unos y otros pretenden tener e imponer su religión "verdadera" frente a la "ignorancia", "supersticiones" o "mala fe" de los demás. La parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14) es aquí muy oportuna.

Un movimiento común desde caminos convergentes

Este encuentro y diálogo entre los que son religiosamente distintos no es un simple ejercicio académico. Surge más bien de una preocupación y búsqueda conjunta con miras a construir algo común a lo que todos ellos aspiran. Históricamente el ecumenismo empezó y se fortaleció entre quienes compartían el dolor de una división no querida por Cristo, al fundar su iglesia y buscaban, por tanto, los caminos para reconstruir de alguna manera la unidad perdida. Esta sigue siendo una motivación central para el ecumenismo entre cristianos. Pero ya no es la única.

Unos y otros se sienten además interpelados por otras grandes causas de la humanidad, que tocan a la construcción de una casa común habitable para todos. Entonces, en esta interpelación se encuentran no sólo entre cristianos sino también con otros creyentes y no creyentes. Para todo un sector, la misión recibida de Cristo sigue siendo una motivación clave; para otros, el motor es su propia vivencia religiosa, tal vez no cristiana; para todos, es también fundamental su sentido de común pertenencia a una humanidad y a un mundo, que exigen la solidaridad de todos.

En esta búsqueda y acción reconocen y ponen a prueba un conjunto de valores compartidos, cristianos para unos, budistas para otros, humanos para todos. Entonces el movimiento ecuménico, en toda su dinámica –y sin que pierda sus especificidades

cuando ocurre entre cristianos— se enmarca y articula en el espacio más amplio de la *sociedad civil*, y va adquiriendo dimensiones universales, de *oikoumene*. No cabe tampoco entonces cavar zanjas ni levantar vallas divisorias entre quienes tienen una visión u otra pero una causa común.

Por todo ello el movimiento ecuménico, más que una institución acabada, sigue siendo un espacio de diálogo basado en el respeto y la búsqueda compartida de sentido y de misión entre sectores reconocidos como diversos, tanto religiosos como sociales. No es sólo un espacio en que los distintos lleguen a tolerarse como tales. Se juntan además para aportar y construir juntos, cada uno desde su propia identidad y perspectiva, evitando hegemonías y reduccionismos y estando conscientes de las posibilidades y limitaciones que tiene este espacio. Precisamente por ser un espacio de búsqueda en un ambiente de diálogo entre distintos, el ecumenismo es sólo *un movimiento*, que supone una marcha continua en una dirección pero sin saber exactamente cuál será el resultado de este diálogo creativo en un momento dado.

Es como subir todos a una montaña nublada cuya cumbre aún no hemos visto y que no tiene pistas ni mapas cabales para llegar a ella. Todos vamos tanteando por distintos senderos que se cruzan y a la larga convergen, mientras nos vamos comunicando y ayudando en esta búsqueda y empresa común. Cuanto más arriba, más juntos. Pero, una vez en la cumbre, no se trata de que cada uno haga allí su propia carpa al margen de los demás, sino de construir esa casa común habitable para todos, en que cada grupo caminante aporta lo suyo y lo combina con los aportes de los demás, como en un gran tejido multicolor, como en el Cielo Nuevo y la Nueva Tierra del Apocalipsis, adornada con toda clase de piedras preciosas y sin más templo que el Señor del universo (Ap 21, 18-22).

4.5. Hacia una estrategia ecuménica

En Bolivia, la práctica del ecumenismo tiene todavía muchas limitaciones, no sólo en los que no tienen la disposición de entrar

a dialogar o que no tienen interés en el tema sino incluso entre algunos sectores que ya creen en él. Sigue desconociéndose lo que ya se dice y propone en documentos locales o de nivel superior sea por ignorancia o por tener reticencias para ponerlo por obra. Es también frecuente que las buenas intenciones se dejen de lado cuando se cruzan disputas por el uso de recursos materiales limitados, prevaleciendo entonces el repliegue de cada rebaño a su propio corral.

Para cerrar este capítulo sugeriremos aquí algunas pistas operativas. A este nivel el ecumenismo puede desarrollarse en diversos ámbitos que pueden combinarse entre sí y que, juntos, pueden producir mayores avances. Los tres más significativos para una estrategia de implementación son el interpersonal, el institucional y el práctico.

El ámbito interpersonal

Como en toda relación entre distintos, el primer paso para superar las diferencias y desarrollar actitudes abiertas a los "otros", es fomentar las relaciones entre ellos; En este caso, entre personas religiosamente distintas. Por esta vía se puede ir avanzando desde la simple tolerancia mutua hasta la plena compenetración y enriquecimiento mutuo, incluyendo la aceptación y práctica conjunta desde la fe, si es entre cristianos. Un escenario ideal para desarrollar este ecumenismo interpersonal es la comunidad y otros grupos primarios.

Estos contactos interpersonales pueden ocurrir en muchos frentes. Uno particularmente fructífero es el ya mencionado de la acción social conjunta, en que fácilmente se encuentran coincidencias y se diluyen las diferencias doctrinales. En las relaciones más directamente religiosas, actividades conjuntas y periódicas de oración y la meditación de la Biblia pueden generar cambios significativos en quienes las realizan durante un tiempo.

En lo profundo de estos contactos continuados se va creando la actitud de apertura, que es, en última instancia, la expresión y fruto de la asimilación y práctica cotidiana de un compromiso, espiritualidad, o mística y de sus valores. No se trata, por tanto,

de sólo tener una actitud educada, sino que —con el contacto diario— esta va surgiendo de una aceptación y motivación más profunda.

El ámbito institucional

Pero, si nos quedamos en sólo lo personal, los resultados serán efímeros. Hay que llegar a incidir también en las estructuras para que éstas faciliten la reproducción en el tiempo de estas mismas actitudes de apertura y hagan menos probable la cerrazón y el conflicto. Las buenas relaciones entre personas quitan las barreras inmediatas. Pero la apertura institucional ayuda a crear un paisaje social y cultural favorable para que esta situación se mantenga y multiplique.

Muchos de los bloqueos o avances en la relación entre iglesias ocurren al nivel de sus propias estructuras, legislación interna y sistema de autoridad. Hemos visto ambas situaciones en nuestro recuento histórico, por ejemplo en la distinta posición de la Iglesia Católica antes y después del Vaticano II. En la medida que estos esfuerzos de interrelación, diálogo, acciones conjuntas y búsqueda de la unidad se originen en las propias normas y estructuras eclesiásticas, el ecumenismo se torna institucional e incluso oficial. Es decir, las iglesias involucradas, representadas formalmente por su respectiva institución jerárquica, reconocen públicamente que deben trabajar por un acercamiento y entonces esta actitud más fácilmente repercute también en la de sus respectivos miembros.

En el caso boliviano no se ha afrontado todavía la adecuación de la Constitución Política del Estado y la legislación a la situación cívica y religiosa actual del país, en la que se está consolidando el Estado de Derecho, por un lado, y por otro, hay un abanico más amplio de alternativas religiosas. El *Informe de desarrollo humano 2000* del PNUD incluyó la siguiente recomendación:

“La mayor garantía para lograr un pluralismo sociocultural promotor del desarrollo humano y la equidad para todos es la consolidación definitiva de un Estado laico.” (Recomendación 2, p. 25).

Detrás de una u otra posición institucional de las diversas iglesias suele estar el celo por no perder ni arriesgar la propia identidad ni perder sus miembros, por un lado, o el deseo de unir fuerzas o simplemente limar diferencias, por el otro. Incidir a estos niveles institucionales es más fácil cuando los involucrados no se sienten amenazados ni agredidos, lo cual resulta más fácil si no hay afanes proselitistas en alguna de las partes.

Un punto en el que las instituciones eclesásticas suelen ser particularmente sensibles es el doctrinal, sobre todo en las iglesias más institucionalizadas, empezando por la Iglesia Católica²³. Gran parte de las diferencias entre los distintos grupos religiosos se deben a discrepancias en algunas creencias y, muy particularmente, a sus diversas concepciones de iglesia. Relacionado con lo mismo, está el temor de que sus propias identidades vayan quedado diluidas. Ya comentamos, al principio de la sección 4.4, que el punto de partida para una relación de diálogo genuino con el "otro" distinto pasa por la plena aceptación tanto de la propia identidad como de la identidad diferenciada del interlocutor.

No se trata de negociaciones calculadas, como en la política o el mercado, sino de verdadero diálogo y búsqueda en ese caminar juntos hacia la cumbre en medio de la neblina. Nunca se sabe cuál será el resultado final de un proceso de diálogo constructivo en el que todos aportan y reciben, en el que algunas seguridades previas se relativizan al tiempo que se adquieren nuevas perspectivas que antes se escapaban y en el que todos renuncian a algo en función de un bien mayor compartido. Si no ocurre ningún cambio en los interlocutores, tal vez el intercambio ha sido sólo superficial, cortés pero con poco sentido autocrítico. Pero pase lo que pase en el futuro, el punto de partida siempre será la acep-

²³ El documento *Unitatis redintegratio*, del Vaticano II, dice que "nada es tan ajeno al ecumenismo como el falso irenismo, que pretendiera desvirtuar la pureza de la doctrina católica y oscurecer su genuino y verdadero sentido" (n° 11). Se da este nombre de "irenismo", a un acercamiento entre religiones o tradiciones cristianas que soslaya o elimina sistemáticamente la confrontación de las diferencias doctrinales y teológicas.

tación mutua de las identidades y especificidades de los participantes distintos.

Para limar estas diferencias y avanzar en lo común y aceptado por todos, es indispensable incluir en el proceso el intercambio y reflexión teológica conjunta, con un fuerte sentido de búsqueda en un ambiente de honestidad y franqueza intelectual. Será también necesario el encuentro y convenios formales entre los responsables de las diversas iglesias. Pero si estos procesos no van acompañados de una profunda espiritualidad y de actitudes interpersonales favorables, el trabajo intelectual y jurídico de acercamiento puede resultar muy lento y desalentador.

En cuanto al uso realmente ecuménico de recursos materiales necesariamente escasos, sigue siendo muy oportuna la línea ya emprendida de apoyar la creación y la ulterior labor de instituciones con esta orientación. Puede que éstas hayan nacido de una denominación específica pero tienen claro este enfoque institucional²⁴. Otras, en cambio, han sido diseñadas ya con una estructura ecuménica, con sus directorios interconfesionales y su propia autonomía institucional. El Centro de Estudios Bolivianos de Investigación y Acción Educativa [CEBIAE], la Asociación Nacional Ecuménica para el Desarrollo [ANED], para el crédito rural, o el Instituto Superior de Estudios Andinos Teológicos [ISEAT], para la formación teológica, son una buena muestra de la gama de actividades que es posible realizar en esta línea²⁵. Naturalmente, seguirá siendo responsabilidad de los respectivos directorios y demás órganos de gobierno asegurar que el espíritu ecuménico y los grandes principios con que cada institución ha sido creada siga orientando su trabajo cotidiano.

²⁴ Por ejemplo, la Asociación Menonita de Desarrollo [MEDA]; *Sartawi y Yatriyawí*, de origen luterano; CIPCA y ACLÓ, de origen católico, por no mencionar la propia Comisión de Diálogo Ecuménico de la Conferencia Episcopal.

²⁵ Las tres primeras instituciones, junto con varias otras igualmente ecuménicas, están descritas en el informe de Urioste y Rosazza (1998). Sobre ISEAT, ver *supra* en la sección 4.3.

El atajo de la praxis

Como hemos reiterado una y otra vez, la historia nos enseña que en nuestro medio el principal atajo hacia el mutuo acercamiento entre grupos religiosos pasa por la práctica cotidiana en tareas comunes relacionadas con los problemas sociales del país, más que por las elaboraciones doctrinales y teológicas. Al estar todos comprometidos en una misma misión de cara al mundo, resulta más fácil relativizar las diferencias. Cuando después éstas se afronten a un nivel más eclesiástico se habrá generado ya una buena predisposición hacia el entendimiento mutuo.

La base fundamental de partida de la teología de la liberación es la espiritualidad y el compromiso práctico con los pobres. La elaboración teológica parte recién de esta experiencia cotidiana. Es una praxis en la que la acción y la reflexión van siempre de la mano en permanente contrapunto, en el convencimiento de que el primer test de la fidelidad a la misión es la ortopraxis, más que la ortodoxia, como nos enseña el relato del juicio final (Mt 25, 31ss). En esta misma línea podríamos también hablar de un ecumenismo social de liberación, en el que la ortopraxis conjunta ante el resto de la sociedad allane el terreno para afrontar también, en su momento, otros asuntos teológicos más doctrinales. El próximo capítulo se concentrará en este aspecto.



a. Peregrinación anual en recuerdo de la masacre de 1921, Jesús de Machaca



b. Procesión evangélica

UNA CASA HABITABLE PARA TODOS

La praxis a que hacíamos referencia al final del capítulo anterior brota de la estrecha relación entre el movimiento ecuménico y el compromiso para el cambio social, que a su vez incluye trabajar también por el desarrollo propio de los grupos hasta ahora más excluidos. A medida que vamos avanzando hacia el concepto original de *oikumene*, como "una casa habitada y habitable para todos", unos y otros nos encontramos en la tarea común de ir avanzando conjuntamente hacia esta utopía.

Un nombre generalmente aceptado para esta tarea es el de *desarrollo*, aunque este término debe siempre tomarse con sentido crítico por las múltiples concepciones y enfoques que se encuadran bajo este nombre. Por eso mismo hay incluso quienes lo rechazan, por identificarlo con formas que ellos no aceptan¹. Sin embargo, Aquí lo usaremos, a falta de otro más común y aceptado, entendiéndolo con las características que en estas páginas explicaremos. No es, sin embargo, nuestro cometido sintetizar aquí las muchas teorías y modalidades existentes acerca del desarrollo para presentar luego de manera sistemática nuestra propia teoría. Todo ello ya es objeto de una abundante literatura especializada.

¹ Así ha ocurrido varias veces con las organizaciones indígenas, que sienten que el "desarrollo" que se les ha impuesto desde afuera atenta contra su propia persistencia como pueblos.

Nos concentraremos más bien en mostrar cómo en este punto convergen dos grandes corrientes, en principio autónomas, y cómo, por tanto, ambas deben entrar en un diálogo intenso tanto teórico como operativo. La primera es la corriente de las iglesias, que se basa en una motivación religiosa. La segunda, la de la sociedad civil, que surge de la necesidad de convivencia entre todos los humanos, a partir de un conjunto de valores compartidos. Empezaremos viendo la relación entre estas dos corrientes.

5.1. Ecumenismo y sociedad civil²

La llamada a construir el Reino y a amarnos todos como hermanos, nos lleva inevitablemente al compromiso por promover prácticas democráticas y el ejercicio de derechos civiles, sociales y políticos en un marco de respeto y de búsqueda del bien común para todos, y a la tarea de ir consolidando estos logros mediante instituciones democráticas estables. En otras palabras, construir el Reino implica también fortalecer la *sociedad civil*, es decir el conjunto de la sociedad y sus organizaciones como contrapunto de las estructuras formales del Estado³. En rigor, la tarea de transformar el mundo corresponde tanto al Estado como a la Sociedad Civil, que –en frase de Rubem Cesar Fernandes– están unidos como las dos caras de una moneda⁴. Pero aquí nos concentraremos en la cara “civil” de la moneda, como la que más directamente incumbe a las instituciones religiosas no partidistas. En este marco, lo ecuménico se vuelve una búsqueda por el sentido de la vida en la sociedad, tarea a realizar en forma conjunta y en diálogo permanente con los diversos actores al interior de ella.

La contribución ecuménica a este fortalecimiento social pasa también por la esfera económica. El acaparamiento, exclusiones y limitaciones del modelo socioeconómico vigente nos interpe-

² En esta parte han resultado particularmente útiles las propuestas de Gustavo Loza (2000) y sus referencias a Rubem Cesar Fernandes.

³ Volveremos a reflexionar sobre este concepto al final de este capítulo.

lan también como cristianos, pues obstaculizan la construcción de esta sociedad de hermanos. No es casual que tanto la palabra *oikoumene* como *oikonomia* tengan la misma raíz *oikos* 'casa'. Si la última meta ecuménica es que todo el universo llegue a ser una casa común habitable para todos en medio de sus diferencias, las normas y regulaciones (*nomos*) de esta casa deben estar también desde un principio en función de este objetivo.

Toda esta tarea es común a las iglesias con espíritu ecuménico y a la sociedad civil como tal, pero desde puntos de partida y motivaciones parcialmente diferenciadas.

Desde la perspectiva de las iglesias esta creciente apertura es una consecuencia lógica de la actitud inicialmente adoptada, que sigue brotando de la fe y de la misión que esta fe demanda. Entonces las acciones de servicio ya no se emprenden por un afán de ir ganando prosélitos a cada forma específica e institucional de vivir esta fe sino por una urgencia evangélica de ir entendiéndonos unos y otros y de actuar a una ante los grandes problemas de la humanidad, en función de grandes principios en que todos convergemos.

El movimiento religioso ecuménico se convierte así, para los cristianos y creyentes, en una instancia muy conveniente para incorporarse –siempre con el doble flujo de aportar y recibir– en otros movimientos más amplios y plurales hacia la construcción de un mundo solidario y compartido de manera justa por todos de los seres humanos, en el que las diferencias de cultura o religión ya no sean vistas como un obstáculo sino como un recurso que a todos enriquece.

Desde la perspectiva de la sociedad civil, y como contrapunto, existen también otras muchas iniciativas y movimientos semejantes o complementarios que, en el mundo contemporáneo, pueden o no surgir de la esfera religiosa. Es más probable que en esta corriente pese más la acción directamente política para resolver problemas apremiantes y que en sus motivaciones se entrevere más el compromiso solidario y el cálculo interesado en que suele prevalecer el más fuerte. Por otra parte, por la composición más heterogénea de los diversos actores sociales, hay también una mayor práctica de aceptación de las diferencias y de ne-

gociaciones pragmáticas hacia un equilibrio de intereses y necesidades encontradas.

El movimiento desde la fe se encuentra constantemente con este movimiento desde la sociedad y viceversa. Unos y otros se mueven en una común actitud de apertura y en un espacio común de diálogo y reflexión en busca de un compromiso y acción concertada. El brasileño Rubem Cesar Fernandes ha desarrollado este tema para una comisión del CMI y llega a la siguiente conclusión:

“La tarea del ecumenismo es semejante, en su forma, al desafío de la sociedad civil: incorporar una diversidad de tradiciones e instituciones a un conjunto integrado. Además, la ética de la responsabilidad social ha sido un elemento constante de la respuesta del movimiento ecuménico a dicho desafío. Está por tanto en buena posición para contribuir a la ‘construcción de ciudadanía’ a escala mundial... De esta forma, la búsqueda ecuménica de unidad se tornará socialmente relevante, en la medida en que sea capaz de explorar la profundidad de las diferencias que se encuentran en su interior.” (Comunicación de Gustavo Loza).

El potencial de esta convergencia más amplia es inmenso. Pensemos, por ejemplo, en el movimiento universal contra las diversas formas de discriminación o –expresado en forma positiva– a favor de los derechos humanos y por la paz; o –a niveles más locales– la superación de la pobreza, la consolidación de la democracia participativa y el potenciamiento de los grupos hoy marginados para su propio desarrollo.

En las siguientes secciones desarrollaremos algunos ejemplos más detallados que muestran cómo de hecho se va dando esta convergencia de enfoque. Primero daremos una visión más amplia desde las iglesias, después desde algunas instancias de la sociedad civil y, finalmente, analizaremos la convergencia y complementariedad entre ambas.

5.2. Desde la perspectiva de las iglesias

La fidelidad de los cristianos al Plan de Dios es juzgada en el Evangelio según hayamos sido capaces de socorrer a Cristo, aun

sin reconocerle, en todos los necesitados (Mt 25, 31-46) y según nuestra identificación con los pobres y perseguidos (Lc 6, 20-26). Por eso, el ecumenismo debe conducir también a la acción sistemática y conjunta de las iglesias para ir transformando la dura realidad en que viven la mayoría de los hijos de Dios.

Involucrarse entonces, como iglesias y como cristianos, en proyectos genuinos de desarrollo y de cambio social es una manera privilegiada de expresar la búsqueda de sentido y alternativas de vida para responder al Plan de Dios y hacer presente el reino y el amor de Dios al mundo. Más allá de su necesaria calidad técnica y social, estos proyectos de desarrollo, apoyados por las iglesias y los cristianos, serán genuinos si están abiertos a todos, sin distinción y si apuntan a trabajar por una sociedad solidaria, justa, equitativa, participativa y democrática.

Ya dimos en el capítulo anterior (sección 4.1) un rápido flash sobre cómo la principal instancia ecuménica actual –el CMI– se ha comprometido persistentemente, en sus periódicas asambleas generales, en tareas claves del desarrollo para la construcción de un mundo justo y equitativo. Hay una gran coincidencia con el Concilio Vaticano II, cuya constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy afirmó:

“Dios ha destinado a la tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos de forma justa, según la regla de la justicia, inseparable de la caridad” (69,1).

En 1967 el papa Juan Pablo I promulgó su carta encíclica *Populorum progressio*, es decir “el desarrollo de los pueblos”, dedicada de lleno a nuestro tema. En sus páginas finales se afirma que “el desarrollo es el nuevo de la paz” y se recuerda a “todos los hombres de buena voluntad”, a los que han oído “la llamada de los pueblos que sufren” y trabajan para darles una respuesta, que

“el desarrollo auténtico y verdadero... no consiste en la riqueza egoísta y deseada por sí misma sino en la economía al servicio del hombre, el pan de cada día distribuido a todos, como fuente de fraternidad y signo de la Providencia” (86; ver 76-86).

Para la Iglesia Católica y para todas las iglesias agrupadas en el CMI, este diálogo ecuménico y universal para el compromiso conjunto en este tipo de desarrollo no es una opción sino obediencia al mandato de Dios en Jesucristo, la cual debe traducirse en acciones que busquen transformar la realidad.

Un ejemplo solidario desde el Primer Mundo

Estos grandes criterios deben llegar a plasmarse también a niveles institucionales y operativos. A modo de ejemplo, lo mostramos con cierto detalle en la propuesta de desarrollo de una de las agencias cristianas de solidaridad del Primer Mundo, a saber, la Asociación Protestante de Cooperación para el Desarrollo, más conocida como EZE y, desde el 2000, EED⁴.

Su punto de partida es el *Memorándum del Comité de las Iglesias Evangélicas de Alemania para el Servicio del Desarrollo*, elaborado en 1973, en el que se subraya, de nuevo, que el ecumenismo no puede limitarse al "relacionamiento entre iglesias" sino que debe incidir en el desarrollo:

[Si bien] "la iglesia cristiana cree que Dios ha prometido en Cristo la salvación y la creación de una nueva humanidad con el advenimiento de su reino, ... el Reino de Dios no se espera sólo como acontecimiento futuro, sino que se cree en él como acontecimiento aquí y ahora y que hace posible los actos de reconciliación y amor... La compasión y la justicia, el servicio al individuo y a la sociedad, la eliminación de las causas de la injusticia social y la atención a sus víctimas entran también en la Buena Nueva del Reino de Dios que se acerca... Este es un reto actual para la Iglesia y la Sociedad." (EKD 1973).

⁴ Con miras a unificar esfuerzos y ampliar su visión ecuménica, desde el año 2000 la EZE ha quedado integrada en una nueva institución llamada el Servicio de las Iglesias Evangélicas en Alemania para el Desarrollo [EED], que recoge el mismo principio de 1973: "las iglesias protestantes se acercan unas a otras a través de las misiones, la iglesia constituida y el servicio para el desarrollo" (EED 2001: 13).

Inspirada en este mandato, la EZE elaboró en 1998 su documento "Principios y directrices de la política de desarrollo", que parte de una afirmación de fe, que a la vez interpela a la acción y al compromiso social:

"Dios creador, que ha confiado el mundo a los seres humanos y los ama.

Jesucristo, que se interesó especialmente por los pobres, los desposeídos y los desfavorecidos y que, por la cruz y la resurrección, suscita la esperanza en el nuevo mundo de Dios.

El Espíritu Santo, a través del cual Dios actúa en este mundo, creando comunidad y reconciliación por encima de todas las divisiones y da fuerza para contribuir a la paz, la justicia y la integridad de la creación." (EZE 1998: 6).

Este mismo enfoque ha sido recogido de nuevo en los estatutos de la nueva instancia, EED (2000), que se inician también con una referencia a la razón de ser cristiana de este compromiso por el desarrollo:

"Tiene sus raíces en la fe que afirma que el mundo fue creado por Dios, en el amor que se revela en todo el prójimo pobre y privado de sus derechos, y en la esperanza que actúa estando segura que regirá el poder de Dios."

A partir de esta afirmación de fe, el documento de la EZE (1998) concibe el desarrollo como *un proceso del conjunto de la sociedad*, con aspectos políticos, económicos, sociales, culturales y ecológicos, en el que la justicia social, el orden democrático y la cuidadosa gestión de los recursos naturales son fundamentales para que sea *sostenible* y beneficie a toda la humanidad.

Como condición básica hay que asegurar la integridad de la Creación, entendida como "el cuidado de los fundamentos naturales de la vida y su utilización sin destruirlos". A su vez el componente económico debe verse dentro de una visión global y humana. El crecimiento económico y el papel del mercado valen con tal que estén regulados por instrumentos políticos que los pongan al servicio de este desarrollo social sostenible. Lo económico debe asentarse en los valores democráticos básicos de la solidaridad social y ordenarse de manera que permita a *todos* los miem-

bros de la sociedad contribuir y beneficiarse del mismo. Ha de atender muy particularmente las necesidades de los pobres y beneficiar por igual a mujeres y a hombres, previendo el futuro mejor de las nuevas generaciones.

Ello implica, por tanto, la construcción simultánea de un *Estado democrático y una sociedad civil fuerte*. La participación social y el desarrollo de todas las potencialidades humanas, individuales y colectivas es su elemento sustentador y, para que sea humano y viable, este proceso de desarrollo "respeto y promueve la riqueza de las culturas, de la naturaleza y de las diversas posibilidades de dar forma social y solidaria a la vida y la coexistencia humanas". El desarrollo así concebido conduce "a múltiples posibilidades de promoción y a diversos planos posibles de estructuración de una política de desarrollo". La apertura ecuménica inicial de la EZE desemboca así coherentemente en un enfoque pluralista y participativo del desarrollo.

El proceso de desarrollo no puede limitarse ni encapsularse dentro de las fronteras de cada Estado. Se buscan nuevas vías y soluciones para un *desarrollo sostenible del mundo* que abarque tanto a los países pobres del Sur como a las naciones industrializadas del Norte. "La marcha del desarrollo de las naciones ricas industrializadas no es sostenible ni para ellas mismas ni a escala mundial, si todo se somete a una racionalidad económica".

Contribuir a este desarrollo es ir construyendo el Reino de Paz y Justicia, una paz que es "no sólo la ausencia de guerra, sino la convivencia de hombres y mujeres en el respeto de la dignidad individual", y una justicia que incluye "derecho de todos los seres humanos a una vida digna, a la alimentación, a la salud, la vivienda y la educación, así como a participar en la vida social".

Llevar adelante este compromiso por un desarrollo integral y con rostro humano a escala universal, implica un *cambio de mentalidad* –tal vez también una conversión, podríamos añadir– conforme a la voluntad y la promesa de Dios. Es un gran desafío tanto para la iglesias como para la sociedad.

A partir de esta visión global, EZE define los siguientes principios fundamentales:

- La autodeterminación de los pobres, como uno de los primeros puntos.
- Empoderamiento de estos mismos pobres para la acción política.
- La autoafirmación de la mujeres, a las que corresponde desempeñar un papel clave en todos los procesos de desarrollo.
- La promoción y defensa de los derechos humanos.
- La protección de los fundamentos naturales de la vida.
- La paz y la reconciliación en y entre los países, por estar fuertemente vinculadas con el desarrollo social y la justicia.

Todo este programa requiere llegar a incidir en el fortalecimiento de las organizaciones y las estructuras, con miras a reforzar la sociedad civil e influir sobre los acontecimientos económicos y políticos nacionales e internacionales.

Así, de la misión dada por Dios, que se concreta en un proyecto que es el Reino de Dios, se desprenden valores tan universales como la justicia, la paz, y el equilibrio de la creación, plasmados en principios más precisos como la autodeterminación y empoderamiento de los pobres y las mujeres, la defensa de todos los derechos humanos y el cuidado ecológico.

Desde la perspectiva cristiana que inspira a EZE, es un compromiso ecuménico ir haciendo presentes todos estos valores—que son a la vez evangélicos y humanos— en las iglesias, las instituciones, las organizaciones y en toda la sociedad, construyendo así, desde la diversidad cristiana y desde la rica variedad de las culturas, el Reino aquí y ahora. Tal compromiso y misión se asume con una actitud ecuménica de colaboración entre iguales aunque distintos:

“El concepto ecuménico de colaboración entre iguales implica un alto grado de transparencia, confianza y fiabilidad, tolerancia de las diferencias y respeto de la autonomía del otro. Se apoya en el reconocimiento del deber común de dar cuenta de nuestros dones y nuestras tareas.” (p. 15).

El horizonte boliviano

Este enfoque general es coherente con el que han tomado muchas instituciones de promoción vinculadas a iglesias en Bolivia, como muestran los análisis detallados de Urioste-Rosazza (1998) y Loza (2000). Su estudio se concentra más en aquellas que cuentan con el apoyo de EZE/EED pero se les podrían añadir bastantes más, aunque no todas: sigue habiendo muchas instituciones asociadas a iglesias más fundamentalistas y poco ecuménicas, cuyos trabajos de asistencia están aún demasiado condicionados por la vinculación de los beneficiarios con estas iglesias.

Al comparar la reflexión cristiana de estas instituciones locales con la de la EZE/EED, que acabamos de ver, y la de otras instituciones solidarias semejantes originadas en el Primer Mundo, nos parece detectar muchas veces un punto distinto de partida. Así, en aquella institución alemana formada por mandato de las iglesias protestantes y evangélicas de su país, su compromiso con el desarrollo y la solidaridad en el Tercer Mundo emana directamente de su acto inicial de fe. Sus grandes criterios parecen surgir también de esta fuente y, de ahí, se van aplicando a un sinnúmero de acciones solidarias en diversos países.

En cambio, en estas instituciones de origen más local, el punto de partida es más fácilmente la toma de conciencia sobre alguna problemática local. Este problemática y la necesidad acuciante de buscarle soluciones interpela a la fe y entonces, por coherencia con las exigencias de la misión cristiana, se asume el desafío de actuar sistemáticamente en este campo a través de alguna instancia institucional. En los dos procesos se cumple un recorrido inverso pero la motivación, las acciones y los resultados buscados coinciden.

Como ya vimos en el capítulo 3, la distinta posición de las diversas iglesias dentro del espectro social y público boliviano, tiene su indudable incidencia en la manera práctica que aplican su compromiso cristiano por la transformación de la sociedad y el fortalecimiento de sus sectores más pobres y marginados.

Así, por su mayor rol, presencia y prestigio público, la Iglesia Católica es la que más incidencia social tiene sea de manera di-

recta desde sus niveles jerárquicos o a través de las numerosas instituciones directa o indirectamente vinculadas con esta iglesia. En unos casos, como la ya mencionada campaña *Jubileo 2000*, se ha buscado y ha habido cierta convergencia ecuménica (ver 3.4). En otros, ha faltado tal acercamiento no por querer excluir a otras iglesias sino porque la práctica ecuménica en este tipo de actividades no se ha convertido aún en una rutina habitual.

Un caso en que este enfoque ecuménico podría haber sido particularmente fructífero es en la preparación, presentación y ulterior uso de la carta pastoral *Tierra, Madre fecunda para todos* (2000), que hace un análisis detallado, con denuncia y propuesta profética, de la problemática de la tierra en el actual contexto boliviano. Sería un signo revelador y profético que, en el futuro, algunos documentos semejantes de denuncia y propuesta social pudieran llegar a ser presentados de manera conjunta y fraternal por un conjunto de diversas iglesias cristianas.

Las otras iglesias, por ser minoritarias, tienen un área de influencia mucho más limitada y más fácilmente concentrada en sus propios miembros. Hay excepciones significativas, sobre todo en las iglesias históricas y libres más dialogantes con la Iglesia Católica, que son también las que más fácilmente participan en instituciones ecuménicas de desarrollo. Pero, por otra parte, muchas de estas iglesias tienen una presencia mucho más concentrada en áreas populares tanto urbanas como rurales, donde muchos pobres y marginados se sienten atraídos a ellas precisamente por encontrar ahí cierto consuelo espiritual, psicológico, comunal y a veces también material a sus problemas y angustias. Pero son pocas las iglesias que adoptan una postura evangélica de denuncia y transformación de la estructura social y económica que genera esta pobreza. Más bien, en muchas de ellas particularmente las de corte pentecostal, se fomenta una espiritualidad de "bendición" expresada en el mejoramiento económico individual. Por otra parte, las organizaciones evangélicas interconfesionales por el momento están más preocupadas en lograr su reconocimiento oficial por parte del Estado que en denunciar sus estructuras, a riesgo de enfrentarse con él.

Pero el riesgo, tanto desde los beneficiarios locales como desde los donantes, es sustituir los desarrollos locales en personal y

otros recursos en vez de impulsarlos. Algunas instituciones, como Cáritas Internacional, ya han dado pasos en esta línea, al eliminar, por ejemplo, su anterior línea de donaciones de alimentos. Pero hay todavía mucho trabajo pendiente en esta dirección.

Consideramos que, en la línea ya señalada de la autodeterminación y potenciamiento (o "empoderamiento") de los pobres para la acción política, todas las iglesias de inspiración cristiana deberían esforzarse para que el test final de su fidelidad evangélica en todas estas acciones sea el protagonismo creciente de las organizaciones de los pobres más que el de cada iglesia y el de sus instituciones confesionales. La línea divisoria entre el servicio, la eficiencia y el protagonismo es muy tenue y no todos la saben distinguir.

En términos genuinamente cristianos, el éxito no se mide por el número de conversos o asistentes en el templo, tampoco por el *rating* logrado en el competitivo *marketing* religioso o ni siquiera por el reconocimiento público al rol de las iglesias en la acción social. En un tiempo de tanto pluralismo religioso, con o sin referencia a tradiciones cristianas, la raíz del ecumenismo cristiano sigue siendo el diálogo entre todos, no la competencia por las mejores cifras. Los temas bíblicos del "resto de Israel", en el Antiguo Testamento, y del "pequeño rebaño" y la cruz, en el Nuevo Testamento, siguen estando en el corazón de la espiritualidad cristiana en su compromiso radical con los pobres y la transformación de la sociedad.

El test verdaderamente cristiano es el aumento de esas relaciones justas y solidarias entre hermanos, que es la base de la construcción del Reino en este mundo: "Tuve hambre y me dieron de comer... Cuando lo hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo" (Mt 25, 35-40). Para poder ser cristiano hay que ser solidario, justo, fraterno -y por lo tanto ecuménico- pero también humilde en una opción común por el fortalecimiento de los sectores populares hoy marginados o excluidos. Frases como la de Juan el Bautista "Es necesario que El crezca y que yo disminuya" (Jn 3, 30) tienen también su aplicación en la construcción de la nueva sociedad.

5.3. Desde la perspectiva de la sociedad civil

Aun cuando muchas tareas del desarrollo, como lo hemos descrito, corresponden también al Estado, el énfasis que se hace en la participación, sobre todo de los grupos afectados por la situación actual que se quiere cambiar, coloca en primer plano a la sociedad civil. Esta es la perspectiva que aquí privilegiamos. Nos limitaremos a dar unas pocas pinceladas que muestren las innumerables posibilidades de diálogo que se abren entre las iglesias, interpeladas ya en su interior por su fe y actitud ecuménica ante los problemas y propuestas del desarrollo, y el resto de la sociedad civil.

Dentro de la sociedad y los estados en que ésta queda estructurada, la gama de voces e intereses es obviamente mucho más amplia. Unos, más ligados a las minorías dominantes, apuestan abiertamente a favor del mantenimiento de las prerrogativas y ventajas que actualmente detentan en este mundo cada vez más globalizado por una economía neoliberal con enfoque lucrativo y excluyente. Otros, más vinculados con los sectores excluidos, se esfuerzan para ir construyendo un sistema alternativo más abierto a la participación y la equidad social. Entre estos dos extremos hay un sinfín de posiciones intermedias que se acercan a uno u otro polo según sus convicciones, conveniencias o las oportunidades coyunturales de cada momento y lugar.

Es dentro del enfoque cuestionador y alternativo donde se puede encontrar una mayor convergencia con la visión cristiana del desarrollo arriba esbozada. Veámoslo en tres áreas concretas: la globalización, el medio ambiente y la participación popular.

Frente a la globalización neoliberal

Son ya conocidos los movimientos hacia una "anti-globalización", aunque también dentro de ella hay una amplia gama de intereses, desde aquellos grupos del Primer Mundo que reaccionan sobre todo frente a la amenaza que ven en la inmigración a sus países de trabajadores más baratos del Tercer Mundo, hasta quienes buscan más directamente la construcción de una

globalización alternativa, surgida desde abajo, desde lo local³. El Foro Social Mundial, que ya se ha reunido dos veces en Porto Alegre, Brasil, es quizás la principal expresión del amplio interés de la sociedad civil mundial en esta corriente. La siguiente cita, de una de las innumerables presentaciones⁴ hechas en el II Foro, el año 2002, muestra que hay una base interesante para el dialogar a partir de estas propuestas de la sociedad civil y las que surgen del movimiento ecuménico de las iglesias:

“Los pueblos deben ser las piedras sobre las cuales construir un nuevo modelo de relaciones e instituciones internacionales. Las Naciones Unidas deben ser una auténtica asamblea internacional de los pueblos, que respete la soberanía de éstos para decidir su propio desarrollo político y económico y defienda los derechos humanos, la solidaridad y la cooperación internacional así como las relaciones igualitarias entre sexos. Las Naciones Unidas tienen que posibilitar que las fuerzas sociales se incorporen a los debates y que, junto a los gobiernos, también tomen las decisiones.

Los derechos culturales de los pueblos –su diversidad lingüística y cultural– están siendo ocultados por un ataque uniformador, que se desarrolla a través de los medios de comunicación, controlados por un estricto régimen monopolista. Es imprescindible comenzar desde este II Foro Social Mundial a dar soporte y a reclamar en el concierto institucional internacional una legislación que proteja dichos derechos...

Frente a las estrategias de exclusión auspiciadas desde la mundialización neoliberal, los movimientos sociales, las organizaciones campesinas, el movimiento de mujeres, los sindicatos, demandamos nuestra presencia en los ámbitos en los que se toman decisiones que afectan a nuestro futuro...

No deben existir en ninguna sociedad, en ningún pueblo ni en ninguna organización democrática internacional espacios opacos a la participación social. Para ello es esencial que el derecho a una información veraz y objetiva sea dotado de contenido.

³ Por eso se la llama a veces “glocalización”.

⁴ “Autodeterminación de los pueblos como alternativa a la globalización”. Documento distribuido en el II Foro en portugués, inglés, español, francés y euskeda.

La acumulación capitalista que se realiza a través de los movimientos de capital y/o la especulación deben contribuir de forma tasada internacionalmente a generar un fondo que impulse el desarrollo económico y social de los pueblos.”

Frente al medio ambiente

Otro escenario en el que surgen amplias convergencias con la visión cristiana de la Creación y nuestro deber de cuidarla para que sea y se mantenga como la casa común habitada y habitable para todos, es el del movimiento ecológico y medioambiental. Los encuentros mundiales de Kioto y Río de Janeiro expresaron esta preocupación y se esforzaron en la búsqueda de mecanismos y metas medibles en esta dirección, para responder a lo que el teólogo de la liberación Leonardo Boff (1996) ha definido como el “grito de la tierra, grito de los pobres”.

Pero el siguiente encuentro, realizado en Johannesburg en 2002, muestra que hay todavía muchas piedras en el camino de implementación. Las presiones de las grandes empresas multinacionales, catalizadas sobre todo por el gobierno de los Estados Unidos, hicieron de este encuentro un retroceso con relación a los dos anteriores. Sin embargo este fracaso parcial permitió también fortalecer los intercambios y acciones conjuntas de los grupos más preocupados por esa problemática, incluidos algunos de iglesias –todos los cuales estuvieron en el encuentro mundial paralelo– y dramatizar la necesidad de consolidar el diálogo ecuménico entre sí, con el resto de la sociedad y con los estados. Los siguientes extractos de la evaluación final de los jesuitas participantes en el encuentro, subrayan este punto:

“Johannesburg fue como nuestro mundo en realidad es... La Cumbre tuvo lugar en África, permitiendo así a muchos, incluidos periodistas y delegados gubernamentales, acercarse a algunas de las cuestiones claves del continente e incluso experimentarlas un poco. El proceso y su resultado llevan en sí algunas de las dificultades típicas del África: la distancia entre los privilegiados y los pobres, los varios géneros de conflicto y desorganización, la imposición por parte de poderes remotos...

Las mayores y más conocidas ONG siguieron el proceso de Sandton muy de cerca y produjeron excelentes análisis. Algu-

nas establecieron amplias alianzas que reúnen a grupos ambientalistas con grupos de desarrollo, una novedad significativa respecto al pasado. Pero no lograron proporcionar guía organizacional a los movimientos sociales y a las ONG del Tercer Mundo... Aunque Kofi Annan reconoció la influencia positiva de la sociedad civil y las ONG, la mayoría de nosotros quedamos insatisfechos con la opacidad de un proceso que, de principio a fin, estuvo prácticamente fuera de nuestro alcance...

Así pues, la ONU puso el escenario haciendo esperar a todos que sería un proceso democrático, pero la ONU realmente no dirigió el espectáculo. Los temas originales de pobreza, injusticia social y degradación ambiental –sobre los cuales hay acuerdo de los expertos, por no decir de todo el mundo– fueron rebajados a favor de la globalización de los mercados. El mundo parece poder ponerse de acuerdo sobre todo, menos sobre dinero. El Plan de Acción de Johannesburg aún repite el lenguaje humanitario, social y ambientalista, pero refleja ya el creciente giro empresarial y el dominio del comercio sobre prácticamente toda otra consideración. La gran batalla es de poder entre la OMC (junto con las grandes compañías) y la ONU.

Resulta interesante comparar Johannesburg con Río. En 1992 el muro de Berlín acababa de caer y, con la atención de todos puesta en la ecología, Río propuso la ambiciosa Agenda 21. Han pasado diez años, el mundo ha cambiado en muchos aspectos, y la Agenda 21 sigue mayormente sin implementarse. Parecía pues lógico que el énfasis de Río +10 estuviera en la implementación. Pero mientras tanto, los países ricos y poderosos han optado por normas vinculantes sobre comercio, en vez de normas vinculantes sobre reducción de la pobreza, justicia social o protección del ambiente. Durante esta misma década, ha emergido una superpotencia única; los sectores empresariales y financieros se han fortalecido con el establecimiento de la OMC para promover sus intereses; los sindicatos han decaído y las ONG, aunque más numerosas, tienen menos influencia.

Tuvimos diecisiete días de una prolífica y dispersa Expo sobre desarrollo sostenible que representaba a la mayoría del planeta, y diez días de Cumbre oficial opaca y frustrante, reflejando los intereses de los ricos y poderosos. Los dos eventos juntos –aunque más bien desconectados uno del otro– representan el mundo del 2002. Johannesburg fue una cumbre honesta y realista, no más exitosa o fracasada que nuestro mundo, marcado

por cicatrices como las que separan el lujoso Sandton de la degradada Alexandra o el alienado Soweto. ¡Hay mucho por hacer para sanar el sufrimiento humano del mundo y los peligrosos daños sobre nuestro planeta!

Vinimos a aprender y aprendimos mucho sobre nuestro mundo, sus problemas, y cómo se gobierna. Muy unidos por nuestra fe, compartimos nuestras preocupaciones, percepciones y sentimientos en talleres, en nuestro stand, con periodistas y delegados de gobiernos, pero no fuimos capaces de hacer un pronunciamiento público en la Cumbre... La mañana siguiente al fin de la Cumbre, el Evangelio (Lc, 5) habla de Simón diciéndole a Jesús: "Maestro, hemos bregado toda la noche... y no hemos pescado nada". El Señor es rápido en probarnos que lo que parece "nada", la fe puede volverlo abundancia de vida y esperanza.

Frente a la participación

En tercer lugar, está el enfoque humano y participativo del desarrollo. En los últimos años se ha estado desarrollando a nivel mundial el concepto de *desarrollo humano*, enfoque que resulta ya bastante más cercano al de las iglesias, esbozado en la sección anterior. Trabajos como los del indio Amartya Sen, Premio Nóbel de Economía, han llevado a cuestionar el economicismo de las visiones anteriores, que además tomaban muy poco en cuenta la distribución con equidad de las riquezas generadas. Por eso, viejos indicadores como la renta anual per cápita, basadas en sólo el promedio de riqueza generada, se van dejando de lado, mientras han empezado a elaborarse otros más sensibles como el índice de desarrollo humano o el de satisfacción de necesidades básicas.

Uno de los principales impulsores mundiales de estos nuevos conceptos y enfoques es el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], una ONG asociada a las Naciones Unidas, con oficinas impulsoras en los diversos países. En su *Informe de Desarrollo Humano en Bolivia* (1998) precisa el siguiente enfoque, totalmente compatible con los que señalábamos en la sección anterior:

“El concepto de desarrollo humano se asienta en la idea de que la participación de la gente en los procesos de decisión es quizá el elemento más importante para el logro del bienestar colectivo. Se aspira a que la gente sea protagonista de su propio destino...”

La participación efectiva para el desarrollo humano implica que la gente intervenga estrechamente en los procesos económicos, sociales, culturales y políticos que afectan a sus vidas. La gente tiene que tener acceso equitativo a la salud y a otros aspectos del bienestar físico al igual que al conocimiento, las actitudes, la tecnología y la información. La participación efectiva es factible en la medida en que no existan obstáculos en el sistema jurídico, en las normas y procedimientos administrativos, en el sistema de valores sociales, en la distribución de ingresos y en las instituciones. Una estrategia encaminada a promover la participación efectiva para el desarrollo humano, tiene que priorizar, en última instancia, temas como el gasto social, la gobernación democrática local, la equidad, la educación y la sociedad civil.”

Este enfoque del desarrollo tiene necesariamente un carácter político para dar soluciones estructurales que lleguen a las causas de los problemas, sin quedarse en el simple asistencialismo⁷. Este último surge muchas veces de afanes proselitistas del propio gobierno, otros grupos políticos, religiosos, comerciales, etc. Por el contrario, el desarrollo, en su sentido genuino, se dirige a las causas que originan determinadas situaciones, buscando cambiarlas. Va a la raíz de los problemas, por lo que inevitablemente incide en las relaciones de poder.

El horizonte boliviano

El PNUD añade que, en este tema concreto de la participación, nuestro país tiene un punto de partida privilegiado, que vale la pena seguir fortaleciendo:

⁷ Por *asistencialismo* se entiende un conjunto de acciones que se ejecutan con la finalidad de mitigar los efectos de estructuras injustas, pero sin llegar a incidir en las causas.

"Bolivia tiene importantes capacidades colectivas para impulsar su desarrollo humano, estas se encuentran en sus redes sociales, sobre toda las locales, basadas en fuertes relaciones cara a cara, relativamente más densas que las de otros países". (PNUD 2000: 100).

En efecto, en el campo apenas hay región en que los campesinos indígenas no tengan su propia organización comunal, con sus correspondientes niveles de orden superior hasta llegar al nivel nacional. En las ciudades la situación está ahora mucho más deteriorada que en los tiempos gloriosos de la Central Obrera Boliviana [COB], tan venida a menos tras los ajustes neoliberales de 1985. Sigue habiendo organizaciones laborales y gremiales pero ha aumentado significativamente el sector informal apenas organizado internamente. Para éste la principal instancia organizativa es la territorial –la única reconocida para fines de participación popular en los municipios– que, en el ámbito urbano, son las juntas vecinales en sus diversos niveles.

Pero son también de particular relevancia en nuestro país las numerosas instituciones no estatales de desarrollo y para otros servicios sociales, conocidas con el nombre genérico de ONGs o con el más específico de IPDs, "Instituciones Privadas de Desarrollo". No todas ellas tienen la misma motivación ni la tienen tampoco los diversos miembros de una institución. Hay sin duda muchas que están efectivamente motivadas por su compromiso social sea por razones cristianas o político/sociales. Pero hay otras que entran en esta temática sobre todo por un interés proselitista, sea de orden político o religioso, y no faltan tampoco algunas cuyo principal interés es asegurar el trabajo de sus propios miembros. Naturalmente, es más fácil encontrar un enfoque ecuménico en las primeras.

En el caso boliviano las ONGs o IPDs más significativas tienen además la ventaja inicial de estar ya aglutinadas en cuatro redes que a su vez conforman la Coordinadora Nacional de Redes [CNR], es decir ya tienen una instancia interna de diálogo que les ayuda a reflexionar y actuar de manera conjunta.

La más histórica y expandida de estas redes, para fines del desarrollo, es la Unión de Instituciones para el Trabajo de Acción

Social [UNITAS], creada en 1976 con un énfasis muy claro en su apoyo conjunto a las organizaciones populares para su reconquista de la democracia. Lograda finalmente ésta en 1982, mantiene su énfasis en el fortalecimiento de las organizaciones de base pero en el nuevo contexto de un Estado democrático, en que pasa a un primer plano la consolidación de toda la sociedad civil participativa y de una base económica equitativa. Hasta 2002 cuenta con 25 instituciones afiliadas, de las que 5 forman sus propias redes internas con 18 filiales regionales. Los siguientes extractos de su *Marco estratégico institucional* muestra una sólida coincidencia con los objetivos y el enfoque priorizado en los otros casos aquí presentados:

[La misión institucional de las IPDs al asociarse en UNITAS es]

"contribuir a la generación de propuestas alternativas de desarrollo y cambio social conjuntamente con los movimientos sociales y organizaciones populares que son los destinatarios finales de su acción [y] ...constituirse en actores sociales que aportan a la construcción de una sociedad democrática, solidaria, equitativa y justa."

[Dentro de su visión estratégica se incluye:]

"Contribuir efectivamente a la participación organizada de los movimientos sociales y organizaciones populares en los niveles de decisión de los procesos de desarrollo local, regional, nacional y global, orientados a sentar las bases para el mejoramiento integral de sus condiciones de vida.

Impulsar la coordinación de las IPDs y de sus redes nacionales, departamentales o regionales, para que se constituyan en interlocutores de la sociedad civil con el estado y con las organizaciones de la cooperación internacional, sin que ello signifique asumir una representación que no les corresponde.

Establecer las alianzas necesarias con las organizaciones populares y otras instituciones de la sociedad civil...

[Para ello, adopta, entre otros, los siguientes principios:]

"La horizontalidad en su relacionamiento con las organizaciones populares y de base, entendida como el respeto mutuo, la cooperación y el rechazo a la imposición de cualquiera de las partes.

La independencia político partidaria y el carácter no confesional de la asociación, admitiendo, respetando y defendiendo el plu-

ralismo político en su seno, así como la libertad de confesión religiosa, dentro del marco de sus objetivos, sus principios y su concepción del desarrollo⁹.

Basten las muestras que aquí hemos presentado, sacadas tanto del panorama local como del internacional, para mostrar las inmensas posibilidades de sintonía y construcción conjunta entre instancias de la sociedad civil y otras del movimiento ecuménico de inspiración religiosa en el tema del desarrollo y el cambio social. Es cierto que, en uno y otro caso, puede haber inconsecuencias entre lo que se dice en los textos oficiales y lo que ocurre en la práctica cotidiana. Pero estas convergencias en documentos fundacionales y programáticos constituyen ya un excelente punto de partida.

5.4. El diálogo mutuo

El movimiento ecuménico de las iglesias y la sociedad civil no sólo tienen grandes posibilidades de encontrarse en torno a la inmensa tarea de transformar y desarrollar con equidad este mundo tan poco humano. Dada la urgencia de encontrar soluciones a las situaciones insostenibles de injusticia social, esta posibilidad se transforma en exigencia y necesidad. Este ecumenismo de tercer nivel, que rebalsa el ámbito de lo cristiano y hasta de lo religioso, es esencial e ineludible.

Desde la perspectiva de la sociedad civil, las iglesias son un actor más de ella, para avanzar todos juntos. Desde la perspectiva de las iglesias, la ampliación del diálogo y la acción conjunta a estos otros sectores más allá de las propias iglesias es la expansión natural del ecumenismo. El movimiento ecuménico acaba desembocando en ese espacio más amplio de apertura, diálogo en la diversidad, reflexión y compromiso para la transformación de toda la sociedad actual en otra más justa, lo que a la vez es –para ellas– ir construyendo ya el Reino de Dios aquí y ahora.

⁹ UNITAS (2002). Ver también UNITAS (1996).

Para el caso particular boliviano, cabría añadir que este diálogo entre iglesias y sociedad civil de hecho es casi siempre entre cristianos, siquiera sociológicos, pues –como vimos en los cuadros 3.3 a 3.6– son muy pocos los que se consideran totalmente ateos o sin religión y además actúan como tales y los que se consideran miembros de alguna religión sin bases cristianas.

Las facetas del desarrollo y la transformación social, en busca del bienestar y la realización integral de las personas en sociedad, son muchas y muy variadas, desde la base medioambiental y económica hasta la acción social, política y el mundo de los valores y su soporte espiritual. Es por tanto imposible que todo ello sea realizado por una única institución o instituciones de un solo estilo. Es un asunto fundamental que debe afrontarse desde muchas perspectivas y vertientes que van convergiendo hacia el mismo objetivo. El diálogo, la complementariedad y las acciones concertadas entre las diversas partes participantes son indispensables y enriquecen a todos. No hay necesariamente coincidencias ni se aspira a la homogeneidad. Pero hay que evitar también bloqueos por contradicciones insuperables. Para ello ayudan los aportes multidireccionales, cruces transversales de ideas que no presuponen un único punto de convergencia y, a partir de ello, acciones complementarias evitando conflictos y superposiciones. Con esa convergencia, surgirán también opciones comunes en momentos determinados.

En el cuadro 5.1 ensayamos algunas posibles complementariedades entre los puntos de énfasis de las iglesias, de otras instituciones de desarrollo, sean de la sociedad civil o incluso del Estado, y de las organizaciones de base a las que las dos primeras pretenden apoyar y fortalecer.

Cuadro 5.1. Puntos complementarios de énfasis en iglesias, instituciones en el campo del desarrollo y organizaciones de base

Iglesias	Instituciones de desarrollo	Organizaciones de base
Mística y motivación	Eficiencia	Concreción
Cosmovisión	Planificación	Lo inmediato
Doctrina	Ideología	Cultura
Ética	Resultados	Resultados
Lo humano	Lo técnico	Lo práctico
Opción por los pobres	Puntos clave de la estructura	Consenso de las bases
Trabajo con gente de base	Id. con organizaciones y líderes	Id. con su propio gremio
Relacionamiento con sociedad civil	Id. con Estado	Id. con otras organiz. de base
Exhortación, diálogo, concertación	Presión política	Acciones de hecho
Más ingenuas	Más aprovechadas	Más desconfiadas
Proclives al asistencialismo	Proclives a la burocracia	Proclives al conflicto

Se trata sólo de tendencias y puntos de acento con muchos cruces y coincidencias en uno y otro sentido. Cuando se trata de instituciones de desarrollo, vinculadas o no a iglesias, resulta muchas veces difícil predecir, a partir de sus documentos, metodología y actividades cuáles de ellas tienen vínculos eclesiales y cuáles son laicas. Sin embargo, al compararlas más a fondo, con sus vínculos y contexto interinstitucional, se pueden detectar tendencias globales como las señaladas en el cuadro. La existencia de estas perspectivas complementarias en esos tres tipos de instituciones es precisamente lo que más puede enriquecer su diálogo mutuo.

En este marco, cada tipo de institución es un actor privilegiado en aquel ámbito en que tiene mayores fortalezas. Por ejemplo, si bien las iglesias pueden hacer aportes muy específicos en el campo de la motivación y de la ética, es probable que las otras instituciones hagan planificaciones más finas para lograr los resultados pero serán las organizaciones de base las que asegurarán el consenso de éstas, exigirán resultados reales más allá de los discursos y tal vez serán ellas las que al final, con su forma propia de presionar, acaben consiguiendo del gobierno lo que necesitan. Cada tipo de institución tiene también sus puntos negativos, expresados en las dos últimas filas del cuadro 5.1, pero el estímulo recibido de otros tipos de instituciones puede ayudar a superar estas tendencias negativas, que son distintas en cada ámbito.

En el contexto actual, han ido cambiado las disposiciones subjetivas de las personas y de las organizaciones e instituciones de la sociedad civil para una interrelación social. Las iglesias pueden entonces hacer un buen aporte para promover en las personas valores, capacidades y actitudes que son la dimensión subjetiva indispensable para poder contar con redes sociales fortalecidas. El movimiento ecuménico de las iglesias puede desempeñar también un importante papel catalizador al fomentar una ética de responsabilidad social que trascienda el cálculo utilitario, como forma de impulsar el desarrollo de los sectores más empobrecidos de nuestra sociedad. No es sólo una posibilidad. De hecho ya ha ocurrido. Dice el teólogo metodista Míguez Bonino, que tuvo un rol tan activo en la lucha por la democracia cuando buena parte del continente estaba bajo dictaduras militares:

“La mejor presencia social evangélica se ha dado cuando ayudó a crear, en la sociedad civil y desde ella, pautas de conducta, valores, formas de vida y acción que luego se traducen en lo político a nivel institucional en leyes, procedimientos y aún formas de ejercicio y control del poder”⁹.

Esta visión humanista del desarrollo supone un ingrediente de mística en el trabajo, como un principio y actitud espiritual fundamental que está en la raíz del compromiso, incluso de los no creyentes. Cuando, con esta mayor motivación, se emprenden obras a favor del desarrollo y la justicia social, es más fácil que este compromiso compartido lleve a relativizar las diferencias religiosas, políticas o doctrinales y a bajar de tono los afanes proselitistas, marcando a todas las personas participantes de modo positivo.

Desde la otra vertiente –la de la sociedad civil– es muy común que las iglesias, por sí solas, no puedan plasmar en hechos lo que proclaman y demandan en su predicación. Entonces uno de sus aliados clave en este proceso, son precisamente las organizaciones no gubernamentales [ONG] o instituciones privadas de desarrollo [IPD]. Si estas instituciones son fieles a los principios y valores con los que se crearon, se tornan estratégicas en el fortale-

⁹ Citado en Gustavo Loza (2000).

cimiento de la sociedad civil y de los espacios de diálogo, incluido el ecuménico.

De esta forma el servicio de las iglesias a la comunidad humana en respuesta a su misión, entrega personal y concepción teológica y, desde la otra vertiente, el servicio de las instituciones de desarrollo a partir de una calificación profesional y de su compromiso social y político, confluyen en una misma preocupación por el desarrollo humano y sostenible, frente a la grave situación de pobreza que aflige a sectores cada vez más numerosos de nuestra sociedad. Ecumenismo y desarrollo nos impelen entonces, en el contexto actual, a un compromiso y acción solidaria en cooperación, reconociendo y respetando las distintas formas de contribución de los diversos actores sociales.

Finalmente, las iglesias e instituciones involucradas en el desarrollo y el cambio social no sólo deben actuar en beneficio de los sectores pobres y marginados sino que éstos deben ser siempre sus interlocutores fundamentales por encima de cualquier otro, desde el diseño inicial de cualquier acción y programa hasta su evaluación final, pasando por su participación regular en las diversas actividades. No pueden quedar reducidos a meros "beneficiarios" ni menos "clientes". Si el objetivo es el fortalecimiento de la sociedad civil y de sus organizaciones, este debe empezar ya en el estilo y metodología de los programas a él orientados. Iglesias e instituciones deben ir quedando cada vez más relegadas al rol de simples apoyos y asesores, dejando el protagonismo creciente a las organizaciones de base, como gestoras de su propio desarrollo y lucha social.

Los procesos de desarrollo y acción social contribuyen así a que las personas y los grupos sociales, con sus organizaciones, puedan expandir su potencial pleno y tengan la oportunidad de llevar vidas creativas y productivas de acuerdo con sus necesidades e intereses.

5.5. El resbaladizo concepto de sociedad civil

Concluiremos este capítulo y ensayo con un breve epílogo. Hemos privilegiado en todo el tratamiento anterior el concepto

de sociedad civil, definido de manera preliminar como el conjunto de la sociedad y sus organizaciones como contrapunto de las estructuras formales del Estado. En realidad la mayoría de la gente usa el concepto sin llegar a definirlo y, puestos a hacerlo, resulta un poco difícil por las razones que enseguida explicamos.

En su sentido más amplio y general, la sociedad civil suele contraponerse a la sociedad o clase *política* o, más específicamente, al *aparato estatal*. Pero es éste un concepto dinámico difícil de fijar con toda precisión. Se la define también como "lo que no es Estado" o, más descriptivamente, "el conjunto de individuos, grupos sociales y organizaciones en cuanto no forman parte de las organizaciones estatal y políticas, propiamente dichas"¹⁰. Entran por tanto ahí, tanto los grupos de base como sus organizaciones, si las tienen, y también todo el conjunto de instituciones no estatales, sea cual fuere su ámbito de actividad.

Por otra parte, algunos prefieren manejar el concepto de sociedad civil en un sentido más restringido, circunscribiéndolo a sólo los grupos *organizados*, dentro de todo el conjunto anterior. Con ello buscan rescatar la idea de que no se trata de una masa amorfa ni de sólo el "pueblo" o lo "popular" tomado de una manera genérica, como si en su interior no hubiera grupos diferenciados y organizados, con sus propias formas de expresión, participación y representación. Se subraya también que está constituida por el conjunto de "*ciudadanos*, cumplidores conscientes de sus derechos y deberes comunes" (Rubem C. Fernandes).

Pero en todas estas aproximaciones hay líneas divisorias difusas y movedizas. Empecemos por la primera perspectiva, más amplia. Se dice que sociedad civil es "lo que no es Estado"; pero en la definición más amplia de Estado entran también todos los ciudadanos, es decir, la sociedad civil, pues en última instancia "la soberanía reside en el pueblo", como se expresa por ejemplo en los plebiscitos.

Cuando, en la definición más descriptiva, sociedad civil se contrapone también a "clase política" y a las "organizaciones

¹⁰ CIPCA (1991: 245; cf. 235-246).

políticas propiamente dichas", surgen también las dudas: ¿Cuándo las organizaciones empiezan a ser "políticas propiamente dichas"? ¿Sólo cuando son partidos políticos legalmente reconocidos como tales? Muchas acciones políticas que pueden llegar a transformar el Estado surgen de revoluciones y movilizaciones que no pasan necesariamente por ese cambio jurídico. ¿Se deja automáticamente de ser "clase política" cuando ya no se desempeña un cargo público o se deja el partido, aunque se siga muy activo en la acción política desde el llano? ¿O una persona o institución independiente, se convierte automáticamente en parte de la "clase política" si es contratada por el Estado para desempeñar alguna función? Más aún, aquellas iglesias reconocidas como "oficiales" en determinados estados, ¿serán ya por ello parte de la sociedad civil o de la sociedad política?

Tenemos la misma ambigüedad desde la otra perspectiva. Cuando algunos quieren restringir el concepto de sociedad civil a sólo los grupos "organizados", lo hacen sin duda porque sienten que éstos tienen una mayor incidencia política sobre el Estado. Pero, en la medida que se tenga éxito en este trabajo, la parte más directiva y organizada de esta "sociedad civil", ¿acaso no se irá transformando en parte de la sociedad política, siquiera como grupos políticos de oposición? Cabe también preguntarse: ¿Cuándo un grupo estará ya "organizado", para ser parte de esa sociedad civil (restringida)? ¿Y qué pasa entonces con el resto de la sociedad? ¿Queda reducido a una categoría residual e inútil de "masa incivil"? ¿No está precisamente ahí un sector muy significativo de los pobres y marginados, a los que se da prioridad como actores del desarrollo para lograr una sociedad equitativa? ¿Acaso no son también grupos sociales potencialmente organizados, con los que se trabaja precisamente para que se organicen e incidan en su propio desarrollo?

Detrás de estas preguntas, está siempre otra cuestión de fondo. ¿Hay una contraposición de fondo entre sociedad civil y sociedad (o clase) política? ¿O son dos perspectivas que pueden aplicarse, siquiera en parte, a las mismas personas?

No es esta una cuestión meramente académica. En la vida política boliviana es este un debate de larga data que no ha perdido ac-

tualidad. Ya en el pasado hubo una discusión permanente entre los partidos políticos y la COB y sus organizaciones de base sobre si debía pasarse necesariamente por el partido para llegar a la política o si la COB era ya en sí misma el "instrumento político" de los trabajadores. Saltando al presente inmediato, la gran novedad de las elecciones de 2002 ha sido la irrupción de un grupo significativo de representantes de las organizaciones campesino indígenas al Parlamento por la vía electoral. Por las actuales restricciones legales, debieron hacerlo conformando un partido político. Pero los así elegidos insisten que se deben ante todo a sus bases y a sus organizaciones y, de hecho, siguen ocupando cargos dentro de ellas. ¿Son entonces parte de la sociedad civil, de la clase política o de ambas?

Sin pretender responder todas estas preguntas, lo que sí queda claro es que hay que abordar el tema de la sociedad civil —como un actor clave dentro de los procesos de desarrollo y el cambio social— de una manera *dinámica*, como un referente clave que forma parte de una cadena de interlocutores y actividades prioritarias en el proceso de acompañar el desarrollo propio de los grupos ahora pobres y marginados.

Al decir que se prioriza a la *sociedad civil*, se subraya que, con miras al desarrollo, no hay que trabajar sólo con y desde las estructuras estatales sino también con el conjunto de la sociedad. En otras palabras, no se quiere dejar el asunto en manos de sólo los grupos, necesariamente minoritarios, que ya están afincados en el aparato estatal o que están organizados políticamente precisamente para encaramarse ahí.

Por otra parte, al introducir el tema de los *grupos organizados*, como claves en la sociedad civil, se insinúa que hay que privilegiar el trabajo con ellos, por su mayor representatividad e incidencia. Pero no de manera exclusiva: hay que seguir trabajando al mismo tiempo también con los otros, porque son probablemente los más pobres y marginados; y entonces, en este trabajo, se busca precisamente que lleguen a estar organizados. Pero, en la medida que se tenga éxito en este trabajo, la parte más directiva y organizada de esta "sociedad civil", probablemente se irá transformando en parte de la sociedad política, sin que por ello dejen de ser, de la noche a la mañana, grupos prioritarios del proceso

de desarrollo. En su nuevo rol, es probable que sigan necesitando más bien un acompañamiento especial. Entre tanto, el ciclo seguirá repitiéndose con otros grupos que están en fases previas del proceso. Es en este sentido que hemos hablado de sociedad civil en estas páginas.

Qurpa, Jesús de Machaqa



a. Alegría en el Centro de Promoción Femenina



b. Bendición del nuevo tanque de agua

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiló, Federico. 1999. "Iglesia y Sociedad en América latina (ISAL)." En *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 4, 1998, Sucre, pp. 117-145.
- Aguirre, Marta y Teresa Rosazza. 1998. "Estudio sobre ecumenismo y desarrollo en Bolivia. Informe final". Cochabamba: Clave Consultores. (Documento de trabajo de la primera fase).
- Albó Xavier. 1984. "¿Dominar o servir? Hitos de una larga búsqueda eclesiológica en el mundo quechua y andino". *Allpanchis* (Instituto de Pastoral Andina, Cusco) 24: 97-130.
- 1985. *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA.
- 1988. "¡Ofadifá olfaifá! Un pentecostés chiriguano." *América Indígena* (México) 48.1: 63-126. (Reproducido también en Xavier Albó, 1990, *Los guaraní-chiriguano*, v. 3, *La comunidad hoy*, La Paz: CIPCA, pp. 363-400).
- 1999. *Ojotas en el poder local, cuatro años después*. La Paz: CIPCA y PADER.
- 2002. *Iguales aunque diferentes*. La Paz: Reforma Educativa, UNICEF y CIPCA (4ª ed. actualizada).
- APDHB, 1981. *Luis Espinal, el grito de un pueblo*. La Paz: Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia.
- Archondo, Rafael. 1999. "Elites y muchedumbres en pos de la visibilidad. Un análisis comparativo de "De cerca" y "Sábados populares". En *Subjetividad, religiones y medios*. La Paz: PNUD, Cuaderno de Futuro, n. 4, pp. 105-170.
- Arias, Mortimer. 1975. "Protestantismo". *Presencia* (La Paz). Edición en homenaje al sesquicentenario de Bolivia, 6-VIII-75, pp. 181-189.

- 1987. "El protestantismo en Bolivia". En CEHILA. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, tomo 7, Perú, Bolivia y Ecuador, pp. 261-273.
- Asociación Protestante de Cooperación para el Desarrollo, ver EZE.
- Asnaghi, A. 1982. "Ecumenismo." En *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Barcelona.
- Assman, Hugo. 1988. *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José: DEL.
- Avance. Órgano Informativo de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia. 1998. "92 años de la predicación, Obra y Servicio de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia."
- Barnadas, Josep M. 1976. *La Iglesia Católica en Bolivia*. La Paz: Juventud.
- 1987a. "La Iglesia ante la emancipación en Bolivia". En CEHILA. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, tomo 7, Perú, Bolivia y Ecuador, pp. 183-192.
- 1987b. "La reorganización de la Iglesia ante el estado liberal en Bolivia". En CEHILA. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, tomo 7, Perú, Bolivia y Ecuador, pp. 308-324.
- 1998. Carlos Felipe Beltrán (1816-1898). *Un párroco olvidado amigo de los indios*. Oruro: CEDIPAS.
- Bastian, Jean-Pierre. 1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1995. "Protestantes en Latinoamérica." *Iglesia, Pueblos y Culturas* (Quito) 37/38: 7-36. (Número doble monográfico titulado *Evangélicos en América Latina*).
- 1997. *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berg, Hans Van den. 1990. *La tierra no da así nomás...* Cochabamba: ISET.
- Boff, Leonardo. 1996. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- 2000. "Joseph Cardenal Ratzinger, ¿exterminador del futuro?", "¿Quién subvierte el Concilio? A propósito de la Dominus Jesus." *Pasos* (San José, Costa Rica) 92: 111-6 y 7-15.
- Bolivia. 1995. *Constitución Política del Estado*. La Paz: Gaceta Oficial. (Con los nuevos artículos aprobados y promulgados por la Ley 1585 del 12 de agosto de 1994).
- Bourdieu, Pierre. 1971. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie* 12: 295-335.
- 1999. "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber." En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba. (Artículo original en francés, 1971).

- Buss, Theo. 1996. *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación*. La Paz: Hisbol.
- Cajías, Lupe. 1999. "Concentración de medios de comunicación en América Latina: ¿Amenaza o fortaleza?". En *Prensa, el poder de la palabra, la palabra del poder*. La Paz: UMSA.
- Calisaya, Víctor Hugo, Alberto Lizarraga y Natalia Camacho. 2000. *Los ángeles mueren de pie: Pobreza urbana y religiosidad protestante en la ciudad de Cochabamba*. Cochabamba: PIEB. Serie Informes de Investigación.
- Calla, Mildred. 1993. "Colonización: tierra fértil para nuevas religiones." *Cuarto Intermedio* 26: 46-73.
- CELAM. 1968. *Segunda conferencia general del episcopado latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Bogotá: Secretariado General del Consejo Episcopal Latinoamericano. (Conferencia de Medellín).
- 1992. *Cuarta conferencia general del episcopado latinoamericano. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*. Bogotá: Secretariado General del Consejo Episcopal Latinoamericano. (Conferencia de Santo Domingo).
- CIPCA. 1991. *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- CLAL 1982. *Una afirmación ecuménica*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Iglesias.
- Claure, Ricardo. 2002. "La Biblia en tu vida." Programa radial y televisivo del 14-IX-2002. en *Cristo Viene "La Red"*. Bolivia.
- Concilio Vaticano II. 1965. *Documentos Completos del Vaticano II*. Lima: Ediciones Paulinas, 1988.
- Conferencia Episcopal Boliviana. 2000. *Tierra, Madre fecunda para todos*. La Paz: CEPAS.
- Consejo Mundial de Iglesias (CMI). 1954. *Declaración del Consejo Mundial de Iglesias*. Amsterdam.
- II Consulta ecuménica de pastoral indígena de América Latina, 30 de junio al 6 de julio de 1986*. Quito: Abya Yala.
- Córdova, Julio. 1990. "Confesiones fundamentalistas en la ciudad de El Alto." La Paz : UMSA (tesis inédita de sociología).
- Cortén, André. 1997. "Pentecôtisme et politique en Amérique Latine." *Problèmes d'Amérique Latine* (Paris) 24.
- Damen, Franz. 1987a. "Las sectas: ¿avalancha o desafío?" *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 3: 44-65.
- 1987b. "¿Cómo cantar canciones del Señor en tierra extraña?" *Fe y Pueblo* (La Paz) 18: 38-42.

Bibliografía

- 1988. *El desafío de las sectas*. La Paz: Secretariado Nacional de Ecumenismo.
- 1990. *La cuestión de las sectas*. La Paz: Secretariado Nacional de Ecumenismo.
- Evangélicos en América Latina*. Número doble monográfico de *Iglesia, Pueblos y Culturas* (Quito) 37/38, 1995.
- EED (Servicio de las Iglesias Evangélicas en Alemania para el Desarrollo). 2001. "Solidaridad global contra la pobreza. Informe 2000-2001." Bonn: EED.
- EKD (Iglesias Evangélicas de Alemania). 1973. "Memorandum del Comité de la EKD para el Servicio del Desarrollo". [cf. EZE 1998].
- EZE (Asociación Protestante de Cooperación para el Desarrollo). 1998. *Principios y directrices de la política de desarrollo de la EZE*. Bonn: Evangelische Zentrastelle für Entwicklung.
- Escurra, Ana M. 1982. *La ofensiva neoconservadora. Las iglesias de Estados Unidos y la lucha ideológica hacia América Latina*. Madrid.
- 1988. *¿Qué es el neoliberalismo?* Buenos Aires: Ideas.
- Fe y Pueblo, Boletín ecuménico de reflexión teológica* (La Paz, Centro de Teología Popular [CTP]):
- n. 13: *Religión aymara y cristianismo*, agosto 1986; 2ª ed., octubre 1988.
- n. 14: *Sectas, pentecostalismo y religiosidad popular*, noviembre 1986.
- n. 18: *Religión aymara liberadora*, noviembre 1987.
- Fe y Pueblo, 2ª Época* (La Paz, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología [ISEAT]), n. 1, 2002.
- Frias M., Víctor Hugo. 2002. *Místis y mokoichines. Mercado, evangélicos y política local en Calcha*. La Paz: Instituto Mama Huaco.
- Galindo, Florencio. 1994. *El fenómeno de las sectas fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Guerrero, Bernardo. 1998. *A Dios rogando... Los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. Amsterdam: VU University Press.
- Gutiérrez, Tomás (Comp.). 1994. *Protestantismo y Cultura en América Latina. Aportes y proyecciones*. Quito: CLAI y CEHILA.
- Instituto Bartolomé de Las Casas. 1991. *Teología y Liberación: religión, cultura y ética*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- INE. 2002. *Encuesta MECOVI 2001*. La Paz: Instituto Nacional de Estadística [CD ROM].

- INE y UDAPE. 2002. *Bolivia: Mapa de pobreza 2001. Necesidades básicas insatisfechas*. La Paz: Instituto Nacional de Estadística.
- Intipampa, Carlos. 1991. *Opresión y aculturación: la evangelización de los aymaras*. La Paz: CEPITA, Hisbol, ISETRA.
- 1996. "Hacia una evangelización metodista renovada. La evangelización y la cultura". La Paz (MS).
- Iriarte, Gregorio. 1999. *Análisis crítico de la realidad*. Cochabamba: CEPROMI.
- 2002. *La formación en los valores de la democracia*. Cochabamba: Kipus.
- Johansson, Göran. 1992. *More blessed to give. A Pentecostal mission to Bolivia in anthropological perspective*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.
- Juan XXIII. 1963. *Pacem in terris*. Roma.
- Loza, Gustavo. 2000. "Estudio sobre ecumenismo y desarrollo en Bolivia. Segunda fase. Hacia una Agenda Común entre EZE, sus contrapartes, instituciones ecuménicas e Iglesias Evangélicas en Bolivia". Cochabamba: Clave Consultores. (Documento de trabajo).
- Luna, Gustavo. 2001. "New prescription for an old medicine." En *Social watch report 2001*, Montevideo: Instituto del Tercer Mundo, pp. 88-89.
- Llanque, Domingo. 1995. *Ritos y espiritualidad aymara*. La Paz: ASETT, IDEA, CTP.
- Maceda, Tito. 1985. "Informe de la APDHB". La Paz.
- Machicado, Flavio, comp. 1987. *Diálogo para la democracia*. La Paz: Müller y Machicado Asociados.
- Mamani B., Vicenta. 2000. *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: Misión de Basilea y Fundación SHI.
- Mansilla, Jorge. 1983. *Arriesgar el pellejo*. La Paz: Urquijo.
- Marzal, Manuel M., Xavier Albó y Bartomeu Meliá. 1992. *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA, Hisbol y Universidad Católica Boliviana.
- Memoria Teología India. 1997. *Sabiduría Indígena. Fuente de esperanza*. Cusco: IDEA, CTP, IPA.
- Míguez Bonino, José. 1995a. "Ecumenismo y unidad de la Iglesia". Ponencia en la III Asamblea General del CLAI, Concepción, Chile.
- 1995b. "Hemos experimentado un ecumenismo del Espíritu", ponencia en la III Asamblea General del CLAI, Concepción, Chile.
- Miller, Elmer S. 1979. *Los tobos argentinos, armonía y disonancia en la sociedad*. México: Siglo XXI.
- Ministerio de Desarrollo Humano. 1993. *Mapa de Pobreza. Una Guía para la Acción*. La Paz.

- Ministerio de Hacienda, 1996. *Directorio Nacional de ONGs de Bolivia*. La Paz: Registro Único Nacional de ONG's y Plural editores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. 1996, ver Urioste et al. 1996.
- Morales, Moisés. 1998. *El Ecumenismo de Bases en Bolivia. La unidad en defensa de la vida y la libertad*. La Paz: Conferencia Episcopal Boliviana, Secretariado de Diálogo.
- 2002. *Denominaciones cristianas no católicas en Bolivia*. Una aproximación tipológica desde las divisiones de cristianismo del siglo XVI. La Paz: Conferencia Episcopal Boliviana, Secretariado de Diálogo.
- Morales, Rolando (Coord). 1995. Ver PNUD y Gobierno Municipal de La Paz.
- Nacho Laura, Arturo et al. 1998. *Un siglo de evangelización, 100 años de la obra bautista en Bolivia*. Cochabamba: Comisión de Historia de la Iglesia Bautista.
- Negre, Pedro. 1972. "ISAL: un Mouvement Chrétien de Liberation", en *La Bolivie aujourd'hui*, Paris.
- Pablo VI. 1967. *Populorum Progressio*. Roma.
- Paz Zamora, Néstor. [1970] 1995. *Cartas a Cecilia. Diario de campaña, Teoponte 1970*. Santa Cruz: El País.
- Pedrajas, Alfonso. 1999. *¡Luchó vive!* Cochabamba: Verbo Divino.
- Piedra, Arturo. 1995. "Cambios geopolíticos y nuevo rostro religioso". Ponencia en la III Asamblea General del CLAI, Concepción, Chile.
- Prado Meza, Amalia. 1997. *Dios es evangelista, ¿no?* La Paz: Plural.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 1998. *Desarrollo humano en Bolivia, 1998*. La Paz: PNUD.
- 2000. *Informe de desarrollo humano en Bolivia, 2000*. La Paz: PNUD.
- 2002. *Informe de desarrollo humano en Bolivia, 2002*. La Paz: PNUD.
- Raiser, Konrad. 1995. "Caminando juntos en esperanza." Ponencia en la III Asamblea General del CLAI, Concepción, Chile, 1995.
- Ramos, Humberto. 1997. *Hacia una teología aymara: desde identidad cultural y la vida cotidiana*. La Paz: CTP, CMI.
- Rivera C. Silvia (comp.) 1996. *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Plural.
- Rivière, Gilles. 1986. "Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara." *Fe y Pueblo, Boletín ecuménico de reflexión teológica* (La Paz, CTP) 14: 24-30.
- Rosazza Teresa. 1996. *La Iglesia boliviana durante los regimenes militares (1964-1982)*. La Paz. (Policopiado).

- Rossi, Giuseppe. 1983. *Fr. José Zampa. Su obra*. La Paz: Don Bosco.
- Sabanes Plou, Dafne. 1994. *Caminos de unidad. Itinerario del Diálogo Ecu-
ménico en América Latina 1916-1991*. Quito: CLAI-HELA, Serie
Historia.
- Sabiduría indígena, fuente de esperanza. *Teología india. Memoria, III Encuen-
tro-taller latinoamericano, Cochabamba, Bolivia, 24 al 30 de agos-
to de 1997*. Cusco: IDEA (Perú), CTP (Bolivia), IPA (Perú).
- Sampedro, Francisco. 1989. *Manual de Ecumenismo. Iglesias cristianas y
pastoral ecuménica*. Santiago: Ediciones Paulinas.
- Santa Ana, Julio de. 1987. *Ecumenismo y Liberación. Reflexiones sobre la
relación entre la unidad cristiana y el Reino de Dios*. São Paulo:
CESEP.
- 1995. "El movimiento ecuménico en Latinoamérica." *Iglesia, Pueblos
y Culturas* (Quito) 37/38: 133-138. (Número doble monográfico
titulado *Evangélicos en América Latina*). [Original de 1991].
- Schmidt, Ervino. 1994. "Crise e transição no movimento ecuménico no
fim do século XX". *Boletim CESEP* n° 19.
- Ströbele-Gregor, Juliana. 1989. *Indios de piel blanca, Evangelistas
fundamentalistas en Chuquiaguwa*. La Paz: Hisbol.
- 1995. "Puritanismo al estilo latinoamericano". *Iglesia, Pueblos y Cul-
turas* (Quito) 37/38: 89-97. (Número doble monográfico titu-
lado *Evangélicos en América Latina*). [Original de 1992].
- Suárez, Hugo José. 1995. "Prácticas religiosas en La Paz y El Alto. (Des-
cripción e interpretación)." La Paz: Universidad Católica Bo-
liviana. MS.
- 1999a. *Religión y política en Bolivia. Análisis de la experiencia de Néstor
Paz a partir de tres sociólogos contemporáneos*. La Paz: Plural y
Universidad de la Cordillera.
- 1999b. "Dilemas religiosos en Bolivia". En *Subjetividad, religiones y
medios*. La Paz: PNUD, Cuaderno de Futuro, n. 4, pp. 39-103.
- 2001. *¿Ser cristiano es ser de izquierda? Sociología de las transformaciones
simbólicas de los cristianos de los años 60 en Bolivia*. Universidad
Católica de Lovaina. (Tesis doctoral inédita).
- Suess, Paulo. 1991. *La nueva evangelización. Desafíos históricos y pautas
culturales*. Quito: Abya Yala.
- Tancara, Juan Jacobo. 2002. "Pentecostales alteños: entre el sufrimiento
y la resistencia." *Fé y Pueblo* (La Paz, ISEAT) 1: 50-60.
- Torrico, Escarlett, C. Soliz y D. Moreno. 1997. *El subcampo religioso
pentecostal. Ekklesia: mecanismos de interpelación, percepciones y
prácticas de sus fieles*. Taller de investigación colectiva de la

- Carrera de Sociología, Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón. (Mimeo).
- UDAPSO-PNUD. 1997. *Índices de Desarrollo Humano y otros indicadores sociales en 311 municipios de Bolivia*. La Paz: Huellas.
- UNITAS. 1996. *20 años UNITAS*. La Paz.
- 2002. "Marco estratégico institucional. La Paz.
- Urioste de Aguirre, Marta y Teresa Rosazza de Birbuet. 1998. "Estudio sobre el ecumenismo y desarrollo en Bolivia. Informe final." La Paz: Clave consultores.
- y Elisa Díaz de Zalles. 1996. *El fenómeno religioso no católico en Bolivia. Una primera aproximación*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, Subsecretaría de Culto.
- Vega-Centeno, Imelda. 1995. "Sistemas de creencia, entre la oferta y la demanda simbólicas". *Nueva Sociedad* (Caracas, Venezuela) 136: 56-69.
- Wright, Pablo. 1988. "Tradición y aculturación en una organización socioreligiosa toba contemporánea.". *Cristianismo y Sociedad* 95, vol. XXXVI: 71-87.
- 1992. "Toba pentecostalism revisited." *Social Compass* 39.3: 355-375.



Una casa común para todos parte de dos temas aún poco conocidos: la historia de las diversas iglesias y religiones en Bolivia y su actual composición religiosa según la encuesta nacional del INE a fines del 2001. De ahí introduce un debate igualmente pendiente: ¿Qué ocurre y debiera ocurrir cuando el compromiso religioso, desde diversas creencias, se encuentra con el compromiso por la construcción de una nueva sociedad? Se propone un ecumenismo de base que surja de este compromiso compartido por la transformación de la sociedad, más que de largas discusiones teóricas. Esta propuesta es el fruto de una reflexión interinstitucional de varios años, que ahora se desea compartir con un público más amplio.

XAVIER ALBÓ, jesuita y antropólogo, fue cofundador y es actual investigador de CIPCA, una institución dedicada a la promoción rural. Entre sus publicaciones está *¡Ofuñá ofuñá! Un pentecostés chiriguano* y la obra colectiva *Rostros indios de Dios*.

GUSTAVO LOZA, pastor de la Iglesia Metodista El Salvador, en Cochabamba, es sociólogo, docente de la Universidad Mayor de San Simón y miembro de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos.

MARTA URIOSTE DE AGUIRRE y TERESA ROSAZZA DE BIRBUET, historiadoras, trabajan en el CEPROLAI, dedicado a la promoción del laicado. Fueron responsables de la Subsecretaría de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, donde publicaron *El fenómeno religioso no católico en Bolivia*.