

JUSTO L. GONZÁLEZ



# CULTO, CULTURA Y CULTIVO

APUNTES TEOLÓGICOS EN TORNO A LAS CULTURAS



Ediciones PUMA

## CONTENIDO

Prólogo.....	5
Prefacio .....	17
<i>Capítulo 1</i> Fe y cultura.....	19
<i>Capítulo 2</i> Cultura y creación .....	37
<i>Capítulo 3</i> Cultura y pecado .....	61
<i>Capítulo 4</i> Cultura y diversidad .....	77
<i>Capítulo 5</i> Cultura y evangelio .....	93
<i>Capítulo 6</i> Cultura y misión.....	117
<i>Capítulo 7</i> Culto y cultura .....	131

## PRÓLOGO

**P**rologar un libro es, en cierto modo, presentar a su autor. Si esto es así, entonces un prólogo a este libro resulta innecesario, ya que el doctor González es ampliamente conocido en el mundo académico y eclesiástico. Sus obras en torno a la historia de la iglesia cristiana hablan por sí mismas.

Considero, sin embargo, un privilegio el haber sido invitado a prologar el presente libro, ya que mi relación con el doctor González se remonta a muchos años atrás, aun cuando ésta ha sido un tanto intermitente. Es mucho el tiempo transcurrido desde nuestro primer encuentro, y varias las ocasiones en que nuestros respectivos senderos han coincidido; de modo que agradezco y aprovecho la oportunidad que se me brinda de aventurar algunos comentarios al presente volumen, ya que esto me permite agregar un breve recuento de nuestra relación.

Conocí al doctor Justo L. González, “Justito” para los amigos, en la primavera de 1968, en la ciudad de New Haven. Las Sociedades Bíblicas Unidas habían iniciado la traducción del Antiguo Testamento en versión popular, y el doctor Eugene Nida me había pedido entrevistarme con Justito, que en aquellos días estaba terminando sus estudios de doctorado en la Universidad de Yale. Aún recuerdo su rostro, siempre

afable, a la tenue luz de una lámpara de mesa atiborrada de libros. Algunos días antes tuve el privilegio de conocer en Nueva York a su hermano Jorge, destacado erudito y profesor de Antiguo Testamento en Berry College, Atlanta. Los dos hermanos González habrían de contribuir a la versión popular con los primeros borradores de Jueces y los Profetas Menores. Ése fue nuestro primer contacto.

Años después nos reencontramos en la Comunidad Teológica de México con motivo de la inauguración de su biblioteca, donde el orador invitado fue el doctor González. En esa ocasión fue la primera vez que escuché un discurso suyo, pues en los años que colaboramos en la traducción de la Biblia sólo intercambiábamos correspondencia o conversábamos en la mesa de trabajo durante nuestras reuniones de comité. Debí sospecharlo, pero confieso que quedé impresionado con su detallado recorrido histórico de las bibliotecas, comenzando por la proverbial biblioteca de Alejandría y concluyendo con la que ese día se inauguraba.

Los últimos años del siglo pasado nos volvimos a encontrar, cuando el doctor González me invitó a participar en un ambicioso proyecto, pues me invitó a comentar el libro de Proverbios para la serie del Comentario Bíblico Hispanoamericano. Esto nos permitió volver a intercambiar correspondencia, al tiempo que pude aprovechar sus atinados consejos.

Ahora, gracias a la publicación de este libro, nuestros senderos vuelven a cruzarse. Conociendo como conozco al doctor González, y sabiendo como sé de sus vastos conocimientos, acepté prologar su libro no sólo por razones de amistad sino también porque el tema me es afín y apasionante. Debo decir que hablamos “dialectos” diferentes, pero ciertamente tenemos una preocupación común: la relación entre la cultura y la fe cristiana. El cristianismo ya hizo bastante teología. Es oportuno y pertinente, a la vez que reconfortante, ver que cristianos de la talla del doctor González proponen dialogar con la antropología. Entremos, pues, en materia.

Los siete capítulos que integran esta obra fueron presentados en una serie de conferencias dictadas por el doctor González en el Instituto Bíblico de Lima, y dan expresión a su temprana preocupación personal, que aún le acompaña, en cuanto a “la relación entre cristianismo y cultura”, vista desde la perspectiva de su propia experiencia como cristiano evangélico en la Cuba de los años 1940–1950. Dice el autor, como también podrían decirlo no pocos cristianos evangélicos, que allá «[...] se daba a entender que nuestra cultura era por definición católica romana», mientras que el protestantismo era visto como instrumento del imperialismo yanqui.

En la búsqueda por su identidad como protestante latinoamericano, el autor no recata su temprana admiración por el libro de Frédéric Hoffet, *Imperialismo protestante*, que le mostraba la otra cara del protestantismo, ya que en dicho libro, por un lado ponía a los países católicos, y por el otro protestantes. Mientras que en los primeros —comenta— podía verse «El analfabetismo, los nacimientos ilegítimos, las enfermedades venéreas, el subdesarrollo económico, la mortalidad infantil, las desigualdades sociales [...]», en los otros era patente «un alto nivel de educación y longevidad, lo mismo que mayores oportunidades de empleo, los que a la larga redundaban en niveles de ingresos más altos».

En un breve pero bien informado repaso histórico, y sin interés de polemizar, el autor —que es, fundamentalmente, historiador— hace notar otro aspecto digno de atención entre el catolicismo de los siglos XVIII y XIX, y el naciente protestantismo latinoamericano. «En cierto sentido» —dice el autor— «era todo eso lo que estaba tras el libro de Hoffet, que tanto nos gustaba a mis correligionarios y a mí». Mientras que, por un lado las nuevas repúblicas proclamaban el derecho del individuo a tener sus propias opiniones y convicciones, a escoger y evaluar sus lecturas, y a actuar en

conformidad con su propia conciencia, lo cual, sin duda, era resultado directo del espíritu de la Reforma Protestante y del humanismo de los dos siglos anteriores, la Iglesia Católica, por otra parte, parecía replegarse en sí misma y en sus tradiciones ancestrales. Cita el autor el caso específico del Papa Pío IX, que en 1854 promulgó el Sílabo de errores, en el cual quedaban señalados: «[...] el Estado secular, el derecho al libre juicio, la educación pública bajo el control del Estado [...]», y otras manifestaciones semejantes que resultaban aberrantes a los ojos de la iglesia mayoritaria. No sólo esto, sino que también instituyó, durante el Primer Concilio Vaticano, el dogma de la infalibilidad papal. Al respecto, dice el autor:

Por ello, frecuentemente les señalábamos a nuestros compañeros católicos que en nuestras iglesias se practicaban principios democráticos, que en nuestras iglesias cualquiera podía hablar, que todos leíamos la Biblia y llegábamos a nuestras propias conclusiones. En nuestras iglesias celebrábamos el culto en nuestra propia lengua, y no en latín, de modo que todos pudieran entender lo que se decía, y en ellas no se le prohibía a nadie leer lo que quisiera.

Como historiador, el autor ve en esto algo más que diferencias de percepción y manifestación religiosa. Nos dice que la relación entre cristianismo y cultura debe verse siempre dentro de un contexto histórico. Una sana visión de la historia puede ayudarnos a entender que es posible ser evangélico y al mismo tiempo latinoamericano, del mismo modo que históricamente el cristianismo fue griego, romano y anglosajón. Esta realidad histórica nos muestra que el mensaje del Evangelio no es exclusivo de una cultura en particular, sino que, siendo de carácter universal, puede y debe vivirse en la particularidad de cada cultura específica. Claro que no escapa a la realidad el hecho de que quienes proclaman el Evangelio en una cultura distinta a la suya inevitablemente lo harán desde la perspectiva de su propia cultura. Y aunque reconoce que

esto es inevitable, señala dos procesos que se dan en todo fenómeno de contacto cultural, a saber, la aculturación y la enculturación (seguramente ha querido decir inculturación). Define a la primera como «lo que intentan hacer los buenos misioneros» cuando buscan adaptarse a la cultura receptora, primeramente mediante el aprendizaje del idioma de aquellos a quienes pretenden evangelizar, y luego al adaptarse a los nuevos usos y costumbres. La enculturación, por otra parte, es la asimilación o apropiación del evangelio por parte de la comunidad evangelizada, que «comienza a interpretarlo y vivirlo dentro de sus patrones culturales, y no ya dentro de los patrones del misionero».

Aunque interesado en la cultura, el autor declara expresamente que no pretende hacer antropología sino teología. Con este propósito en mente, y en su peculiar estilo, hace un ameno e interesante recorrido por la historia del lenguaje para establecer la relación lingüística y cultural entre culto, cultura y cultivo, conceptos en torno a los cuales giran sus reflexiones. Esto, que podría parecer un mero juego de palabras, resulta un singular ejercicio hermenéutico, en el que se entrelazan la lingüística histórica, el sentimiento religioso presente en toda cultura, y la exégesis bíblica.

Muy sugestiva resulta su visión de los primeros relatos del Génesis y del segundo capítulo del libro de los Hechos, lo mismo que su concepto de mayordomía, elegantemente fundamentado a partir de las lenguas bíblicas.

Sin embargo, y aunque su interés primordial es de carácter teológico, resulta interesante ver que sus amplios conocimientos de la historia, del lenguaje y de la cultura lo llevan, al parecer sin pretenderlo, a hacer antropología, pues en sus exposiciones hay una clara noción de la cultura en general, y de las culturas en particular, como fenómeno eminentemente humano. Su formación de historiador lo lleva a observar el devenir de la historia como un constante e inevitable contacto

cultural, no siempre en los mejores términos, puesto que la cultura y el lenguaje van siempre de la mano con el contacto cultural y en consecuencia se produce el contacto lingüístico. Es así como, en un rápido vistazo a la historia de nuestra lengua española, nos recuerda las diferentes vertientes lingüísticas que, de una u otra manera, contribuyeron al enriquecimiento de nuestro acervo lingüístico y cultural.

Pero en el libro hay mucho más. Sin hacer referencia a las fuentes sociolingüísticas de nuestros días, el autor da varios ejemplos de la estratificación social del lenguaje. Señalo dos. En el caso de nuestra lengua, el autor alude a la relación asimétrica que aún experimentamos en nuestras relaciones sociales de todos los días, y que es posible detectar en el uso pronominal de segunda persona, es decir, en nuestra alternancia diaria entre tú y usted, hecho que a partir del estudio seminal de Brown y Gilman, los pronombres de poder y de solidaridad, se ha venido estudiando más y más. El otro caso se relaciona con los términos culinarios que se dan en la lengua anglosajona como resultado del dominio normando en Inglaterra. Lo mismo podría decirse de nuestra lengua española, ya que en ella están presentes varias lenguas así como el árabe, o de la tendencia actual, no siempre exitosa, que busca desarrollar un lenguaje inclusivo. De estos aspectos sociolingüísticos el autor da innumerables ejemplos, muy consciente de la arbitrariedad del signo lingüístico, aun cuando deja de ser arbitrario al ser aceptado por la comunidad hablante.

Al referirse a la alternancia pronominal tú-usted, el autor parece evocar a Franz Boas cuando dice que «esto es índice de que en nuestra cultura se entiende que hay dos niveles esenciales de familiaridad, de respeto y de autoridad». Sin embargo, más adelante, parece inclinarse a favor de la visión de Edward Sapir, al afirmar que «el idioma es también reflejo y molde de la cultura que expresa». Ambas perspectivas son válidas, pues una no excluye a la otra, pero considero pertinente



señalar esto, ya que revela los profundos conocimientos que posee el autor acerca del lenguaje y de la cultura.

Lenguaje y cultura son dos fenómenos de carácter universal que se manifiestan de manera específica en las diferentes lenguas y culturas, las cuales pueden considerarse mundos en sí mismos. Pero la historia muestra que, en algún momento, tuvo lugar lo que se conoce como contacto cultural y lingüístico. Una vez que ocurre esto, resulta inevitable el cambio lingüístico y cultural. En el caso que ocupa y preocupa al autor, este tipo de cambio tuvo lugar en el primer siglo de nuestra era con el surgimiento del cristianismo, y ocurrió también en los años de la Reforma Protestante, como también con el movimiento misionero que dio origen al protestantismo latinoamericano, para citar sólo unos cuantos casos bien conocidos. Y es la cultura o la lengua dominante la que siempre se muestra renuente a reconocer la existencia de las nuevas lenguas o nuevas culturas. Esto, naturalmente, entiende el autor, ya que en algún momento dice:

[...] Pentecostés, al tiempo de crear unidad, no crea uniformidad, pues lo que allí sucede es que el evangelio se predica y se encarna en una multitud de lenguas y culturas.

Podría comprenderse mejor la visión del autor si, por un lado, se recurriera a la noción de culturas y subculturas, y por otro a la de lenguas y dialectos. Entendida la cultura como «ese todo complejo» del ser y hacer de un grupo humano determinado, las subculturas vendrían a ser las diferentes manifestaciones de ese grupo (unos pescan, otros cazan y otros tejen) y esto dentro del todo de una cultura general. Y en el aspecto lingüístico, el idioma es el sistema comunicativo común de un grupo humano, con una gramática común, que no obstante, le permite desarrollar variantes propias de algún sector, o sectores, de esa comunidad lingüística. Si entendemos el fenómeno religioso llamado cristianismo como una cultura, “la cultura cristiana”, entonces las diferentes manifestaciones

cristianas podrían verse como subculturas cristianas. De igual manera, si se viera el mensaje cristiano como una lengua, “la lengua cristiana”, las diferentes expresiones cristianas vendrían a ser dialectos de una misma lengua: “la lengua cristiana”. Ejemplos de estas variantes culturales y lingüísticas pueden verse y oírse en los distintos países hispanohablantes, donde unos “hablan”, otros “charlan”, otros más “conversan”, y otros “platican”, y donde en el campo religioso unos “oran” y otros “rezan”, pero todos se identifican como hablantes de una sola lengua que llamamos español. O, para decirlo en los términos del autor: «La multiplicidad de culturas en la iglesia, lejos de amenazar su fidelidad, la posibilita».

Ciertamente, el asunto es un poco más complejo, porque la visión evangélica del cristianismo no es concebible sin ese elemento *sine qua non* llamado evangelización. Y es en las fronteras de ese vasto territorio donde se da un contacto lingüístico y cultural con tintes de colisión. Al respecto, dice el autor: «Cada vez que el mensaje del Evangelio atraviesa una frontera, cada vez que echa raíces en una nueva población, cada vez que se predica en un nuevo idioma, se plantea una vez más la cuestión de la fe y la cultura». Y añade:

No se trata ya solamente de ser evangélicos en una cultura católica. Se trata [...] de cómo ser cristianos evangélicos en las nuevas culturas en donde el creciente impulso misionero latinoamericano está llevando nuestra fe [...] de cómo ser cristianos evangélicos en una cultura que va variando, que se va haciendo cada vez menos monolítica y menos católica. Y [...] de cómo ser cristianos evangélicos cuando [...] el enorme contraste entre el catolicismo y el protestantismo que existía [...] va también perdiendo sus aristas (algo que es una realidad a partir del Segundo Concilio Vaticano, y a pesar de evidentes movimientos retardatorios y hasta retrógradas).

Invita entonces a sus lectores, a «hacer teología» mediante la investigación. «Pero hacerla» —aclara— «[...] a nuestra

manera, dentro de nuestros términos, y con pertinencia para los desafíos a que nos enfrentamos».

Aunque expresamente el autor declara que su interés es teológico, no puede evitar incursionar en la antropología, ya que ésta se relaciona con el fenómeno humano en su totalidad. Entonces dice: «El desafío a que hoy nos enfrentamos consiste en entender correcta y teológicamente qué es eso de la cultura, y cuál es la relación de la iglesia con la cultura, porque sólo así podremos entendernos a nosotros mismos y nuestra misión». Pasa entonces a definir la cultura como «[...] el modo en que un grupo humano cualquiera se relaciona entre sí y con el ambiente circundante». Da entonces un ejemplo bastante gráfico:

Para tener cultura [...] basta con ser humano, pues no se puede ser humano sin cultura. Así entendida, es la herencia común de todo grupo social. Es la cultura la que nos enseña cómo sembrar el maíz, hilar algodón, cocinar la carne; en fin, cómo vivir en el ambiente en que vivimos, y con los recursos de ese ambiente.

Aunque en lenguaje religioso, al hablar de la relación entre culto y cultura, el autor incursiona en el campo del rito y, en consecuencia, del mito que lo origina. Al respecto dice:

Si la cultura se relaciona con el cultivo porque es el modo en que un grupo social se enfrenta a los retos y oportunidades de su ambiente, se relaciona también con el culto porque es el modo en que ese mismo grupo social interpreta y le da sentido a la vida y al mundo [...] como cultivo, la cultura se enfrenta al medio ambiente; como culto, lo interpreta y le da sentido [...]. Y así el cultivo del maíz, y toda la sabiduría que ese cultivo encierra, atribuye en nuestras culturas ancestrales a los mismos dioses que nos dieron la vida.

Halla entonces el autor una elegante comprensión del culto cristiano en su singular interpretación de los dos ritos

más sobresalientes del cristianismo, a saber, el bautismo y la comunión, o Santa Cena. El primero, que se realiza con agua, como símbolo innegable de lo natural, dado por Dios; y, la segunda, que se realiza con pan y vino, como símbolo del cultivo de la tierra, como clara expresión cultural con significado cúllico. Esto demuestra que una visión empírica del culto cristiano puede conducir a una hermenéutica menos especulativa y más contundente.

Siendo que esto es un prólogo y no una reseña. No debo retardar el encuentro del lector con el profundo pensamiento del doctor González. Sin embargo, no quisiera terminar estos apuntes sin antes recordar al eminente cristiano Alberto Rembao, a quien el autor cita en un principio y llama “iconoclasta”, más como halago que como crítica (¡o tal vez como una invitación tácita a sus lectores a emular tal iconoclastía!). Es menester recordar a Rembao porque, como reconoce el autor, a este pensador «[...] no se le conoce mucho hoy en nuestra América». Sin embargo, en la búsqueda de su identidad, el cristianismo evangélico (yo preferiría protestante) haría bien en rescatar el pensamiento de Rembao, orgullo del protestantismo mexicano y latinoamericano. Tal rescate ha sido iniciado ya por el estudioso mexicano Carlos Mondragón, en su libro *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina (1920–1950)*. En alguna parte de su libro, Mondragón cita el Discurso [de Rembao] a la nación evangélica:

Hay en el protestantismo un común denominador de cultura laica y libertad democrática que lo “desajoniza”, que lo hace universal; porque de verdad es universal; porque florece primero entre sajones por motivos accidentales; bien pudo haber surgido en España, y estuvo a punto de hacerlo a través de los místicos del Siglo de Oro [...]. El protestantismo es, antes que todo, espíritu; espíritu que se exprime de acuerdo con los vasos particulares que lo contienen.

Estas palabras coinciden con la postura del doctor González, quien concluye sus conferencias con una visión que evoca al autor del Apocalipsis:

Lo que esperamos quienes creemos en Jesucristo no es el día en que desaparezcan las distinciones culturales, ni las diversas lenguas, ni los pueblos o las naciones, sino el día en que todos juntos —naciones, tribus, pueblos y lenguas— podamos cantar las alabanzas del que está sentado sobre el trono, y del Cordero.

*ALFREDO TEPOX VARELA*  
*Valle Dorado, México*

## PREFACIO

**M**uy honrado me sentí cuando se me invitó a iniciar la Cátedra John Ritchie, en el Instituto Bíblico de Lima. Y más honrado me siento ahora, al poder ofrecer algo de mis meditaciones y consideraciones de entonces a un público lector más amplio.

Por ello, aprovecho esta oportunidad para agradecerles al director de dicho centro teológico, mi apreciado hermano Eliseo Vílchez Blancas, y a la Iglesia Evangélica Peruana “Maranatha”, el honor de esa invitación. Al mismo tiempo, la aprovecho para honrar, en todo el libro pero particularmente en el último capítulo, a uno de los grandes adalides de la fe evangélica en nuestra América, el doctor Alberto Rembao.

A Rembao no se le conoce mucho hoy en nuestra América. No se le conoce porque tenemos una triste tendencia a olvidarnos de nuestro propio pasado. Cuando, allá por el año 1957, tuve oportunidad de tenerle como maestro, al tiempo que admiré sus conocimientos y el donaire de su oratoria, sus excentricidades me ocultaron mucho del valor de lo que decía. Hoy, a medio siglo de distancia, veo que aquellas aparentes excentricidades no eran sino expresión de su profunda fe, de su vida en constante tensión entre una cultura a la que admiraba y defendía y una fe que constantemente le recordaba la carga de pecado de esa misma cultura. Rembao fue iconoclasta, no

sólo contra los íconos de la cultura circundante —y ciertamente contra los de la cultura norteamericana— que siempre amenazaba con arrollarnos, sino también, contra los íconos de la iglesia —y ciertamente contra los íconos de la iglesia evangélica. Por ello le tuvimos por excéntrico. Y excéntrico fue ciertamente. Pero su centro era otro.



# Capítulo 1

## FE Y CULTURA

Uno de los temas que más me fascinaron desde mis primeros años de estudios teológicos fue el de la relación entre el cristianismo y la cultura. Respecto a esta cuestión, vivía yo en una situación ambigua y a veces difícil. Era la Cuba de las décadas de 1940 y 1950. La fe evangélica nos había llegado de otra cultura. Quienes se oponían a nuestra fe, frecuentemente usaban el argumento de que aceptarla era una traición a nuestra cultura, y hasta una aceptación de elementos foráneos procedentes de otra cuya maquinaria de comunicación amenazaba con arrollar la nuestra.

Aun cuando la Constitución de la República establecía una clara separación entre la Iglesia y el Estado, y no favorecía a ninguna religión, en los medios noticiosos, de mil maneras diferentes, se daba a entender que nuestra cultura era por definición católica romana. En la escuela, no faltaban maestros que decían que el protestantismo era instrumento del imperialismo yanqui, que lo utilizaba para debilitar nuestra cultura y así hacerla más maleable a sus designios. En los cursos de literatura, y a veces en los de filosofía, estudiábamos a Jaime Balmes, el apologeta católico del siglo XIX cuyo libro, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, publicado en 1842, defendía la superioridad de la cultura hispana y de la religión católica.



Cuando hoy miro retrospectivamente hacia aquellos días, debo confesar que nosotros mismos dábamos pie para tales críticas y acusaciones. Uno de los libros favoritos de nuestro grupo de jóvenes en la iglesia había sido escrito originalmente en francés por el pastor reformado alsaciano Frédéric Hoffett, y se había publicado en castellano bajo el título de *Imperialismo protestante*. La tesis de aquel libro era que el protestantismo necesariamente conducía a un orden social más avanzado y más justo. Lo que aquel pastor había hecho era comparar toda una serie de estadísticas, poniendo a un lado los países protestantes, y al otro los católicos. A un lado Italia, España, Portugal y la América Latina. Al otro, Gran Bretaña, Alemania, los Estados Unidos, Australia. Las estadísticas parecían irrefutables. El analfabetismo, los nacimientos ilegítimos, las enfermedades venéreas, el subdesarrollo económico, la mortalidad infantil, las desigualdades sociales... todas las estadísticas negativas resultaban ser más altas en los países católicos que en los protestantes. Y lo contrario era cierto: estadísticas positivas, tales como el nivel de educación, la longevidad, el empleo, los niveles de ingresos, etc., eran mayores en los países protestantes. En consecuencia, decía Hoffett, los graves problemas de los países católicos se deben a su catolicismo, y los grandes adelantos de los protestantes a su protestantismo.

Para nosotros, aquel era un argumento contundente. Ahora podíamos decirles a nuestros compañeros de clase, en nuestros interminables debates, que todo lo que debían hacer era mirar unos ciento cincuenta kilómetros al norte, y allí verían cuánto de valor hay en el protestantismo y en sus consecuencias sociales y económicas.

Pero, aunque no nos dábamos cuenta de ello, el problema estaba en que al hacer uso de tal argumento estábamos precisamente dándoles más base a quienes decían que el protestantismo era un elemento foráneo que subvertía y desvaloraba nuestra

cultura, y que, por tanto, ser buen cubano era también ser buen católico o al menos no ser protestante, puesto que el catolicismo que existía entonces en mi país podía contar con muy pocos buenos católicos.

Para complicar las cosas, vivíamos entonces hacia el final de uno de los períodos de mayor diferencia y tensión entre el catolicismo y el protestantismo. Aunque las diferencias teológicas entre ambas tradiciones se establecieron en el siglo dieciséis, y en el diecisiete hubo cruentas guerras de religión, lo cierto es que el contraste entre ellas nunca fue mayor que en el siglo diecinueve y, en cierta medida, la primera mitad del veinte.

El siglo diecinueve y los primeros años del veinte marcaron el apogeo de la modernidad. La modernidad marcó grandes pérdidas territoriales e ideológicas para el catolicismo, y todo lo contrario para el protestantismo. El siglo diecinueve comienza con la Revolución francesa y la independencia de las colonias americanas, tanto españolas como portuguesas y británicas. En lo político, la Revolución francesa afectó mucho más al catolicismo que al protestantismo. Eso se debió, primero, a que Francia misma era un país católico y, por tanto, los ataques de los elementos más radicales de la revolución en ese país fueron dirigidos principalmente contra el catolicismo, sus instituciones y sus doctrinas. Obispos y sacerdotes se vieron expulsados de sus diócesis y parroquias y buen número de ellos murieron guillotinado por sus posturas contrarrevolucionarias. Se cerraron y profanaron conventos e iglesias. El papa se volvió objeto de burla<sup>1</sup>.

La Revolución francesa y las gestas independentistas americanas trajeron una nueva realidad política. Tanto España como Portugal y Gran Bretaña sufrieron enormes pérdidas territoriales en los imperios que habían logrado formar.

---

1 Burlas resumidas en el famoso comentario atribuido a Joseph Stalin: «¿Con cuántas divisiones cuenta el Papa?»

Los imperios portugués y español nunca más recobrarían lo perdido, y acabarían por desaparecer. En contraste, el británico, a pesar de perder trece de sus colonias norteamericanas, alcanzó enorme expansión en África, Asia y Oceanía. Las pérdidas territoriales de los imperios tradicionalmente católicos fueron acompañadas de una vasta expansión por parte de británicos, holandeses, daneses y otras potencias protestantes.

Mucho más impactante que las pérdidas o ganancias territoriales fue la capacidad o incapacidad del protestantismo y del catolicismo para adaptarse a las nuevas circunstancias. Debido a su estructura centralizada, y a la idea de que esa estructura era parte de la naturaleza misma de la iglesia, el catolicismo tuvo enormes dificultades para adaptarse a las nuevas realidades políticas. Las antiguas colonias españolas y portuguesas no pensaban haberse rebelado contra el Papa, sino contra sus gobiernos coloniales. Por ello la mayoría de nuestras primeras constituciones americanas afirmaban que el catolicismo era la religión oficial del Estado. Pero desde el punto de vista de las autoridades eclesiásticas no bastaba con esto. El papado estaba comprometido con una visión centralizada y altamente jerárquica, de modo que para ser buen católico había que sujetarse, no sólo al Papa, sino también a las autoridades civiles por él sancionadas. Esto tenía larga historia en nuestra América, donde el Patronato Real había dado a las coronas española y portuguesa enormes poderes sobre la iglesia en sus colonias. Luego, aunque los rebeldes americanos veían en sus acciones sólo el deseo de librarse del yugo colonial, el papa y sus consejeros no podían sino ver en ellas también una rebelión contra la autoridad pontificia. Como es de todos sabido, esto trajo difíciles conflictos entre las nuevas repúblicas y Roma, con la consecuencia de que nuestra América, al tiempo que siguió siendo profundamente católica, en algunos lugares se volvió también profundamente anticlerical.

En contraste, cuando las colonias británicas en Norteamérica se independizaron, aunque la oficialidad de la iglesia de Inglaterra se opuso al proceso, hubo varias otras denominaciones que ya habían echado raíces en este hemisferio. Puesto que el protestantismo no tenía en su mayor parte la ideología centralizadora que se había vuelto parte integrante del catolicismo, las iglesias en las antiguas colonias británicas —ahora los Estados Unidos de Norteamérica— no sufrió los descabros de su contraparte más al sur. En algunos casos surgieron denominaciones nuevas, separadas de las iglesias en Gran Bretaña a que habían pertenecido. Pero, por lo general, las iglesias sufrieron relativamente poco en el proceso de la independencia norteamericana.

Empero, el conflicto y contraste eran mucho más profundos. Las nuevas repúblicas nacidas de las revoluciones a fines del siglo dieciocho y principios del diecinueve se fundaban sobre ideales que chocaban con buena parte de la práctica católica tradicional. Esos ideales incluían, por ejemplo, el derecho del individuo a sus propias opiniones, a seleccionar y juzgar sus lecturas, y a actuar de acuerdo con sus propias conclusiones y convicciones. Esto se oponía a la práctica tradicional de la Iglesia Católica Romana, que publicaba un *Índice de libros prohibidos*, insistía en que los fieles debían concordar en todo con las enseñanzas de la Iglesia —incluso con aquellas que los fieles mismos desconocían, pero debían aceptar por *fe implícita* en la iglesia— y castigaba al menos con excomunión a quienes diferían de sus doctrinas. En las nuevas naciones —incluso las que se declaraban oficialmente católicas— se fue imponiendo el principio de la autonomía del Estado, que no tenía obligación alguna de sujetarse a los dictados de la jerarquía eclesiástica. Como medio de sostener esa autonomía, y de promover la libertad de pensamiento entre sus ciudadanos, varios Estados comenzaron a responsabilizarse por la educación de sus ciudadanos, y a hacerlo en escuelas

independientes del control eclesiástico. Todo esto era anatema para las autoridades católicas, y en particular para Roma. En Italia misma, los estados pontificios se veían amenazados por el creciente nacionalismo italiano, que buscaba la unificación de la península.

Todo esto llegó a su punto culminante durante el pontificado de Pío IX —el más largo de toda la historia. Este papa fue quien por fin perdió los estados pontificios, de los cuales se le permitió retener sólo el Vaticano y otras pequeñas posesiones. Pío IX fue el primer papa en promulgar una doctrina —la de la inmaculada concepción de María— sobre la base de su propia autoridad, sin mediación de un concilio o de ningún otro cuerpo eclesiástico. Fue él quien en el año 1854 promulgó el *Sílabo de errores*, en el cual se listaban errores que ningún buen católico debía aceptar. Entre esos errores se contaban el Estado secular, el derecho al libre juicio, la educación pública bajo el control del Estado, y varios otros del mismo tono. Y fue Pío IX quien ocupaba la sede romana cuando, por acción del Primer Concilio de Vaticano, el papa fue declarado infalible.

La reacción del resto del mundo a la promulgación de la infalibilidad papal muestra hasta qué punto el papado había perdido verdadero poder. Cuando, tres siglos antes, el Concilio de Trento comenzó la reestructuración de la iglesia medieval, creando la estructura centralizada que ha caracterizado al catolicismo romano desde entonces, hubo fuerte oposición a sus decretos. En algunos países católicos se prohibió su publicación y aplicación. Varios países presentaron protestas formales contra los poderes que Roma parecía estarse adjudicando. En contraste, ahora que el Concilio Vaticano promulgaba la infalibilidad papal, la respuesta del mundo católico, especialmente en la arena política, no fue más que un gran bostezo. El papa podía decir de sí mismo lo que gustara. En fin de cuentas, aparte de sus más fieles seguidores, serían

pocos los que le harían mucho caso. Al mismo tiempo, en los países protestantes se tomaba la declaración de la infalibilidad pontificia como la última y más clara demostración de la apostasía católica romana.

En resumen, por una gran variedad de razones, el catolicismo romano del siglo diecinueve y de principios del veinte se declaró enemigo acérrimo de la modernidad, en la que veía una seria amenaza contra la fe. Y, por su parte, la modernidad se declaró también enemiga del catolicismo, y frecuentemente también de todo cristianismo o toda creencia en lo que no pudiese comprobarse por medios empíricos y supuestamente objetivos.

En contraste, las nuevas circunstancias del siglo diecinueve redundaron en provecho del protestantismo. Ya he mencionado cómo fue durante ese siglo cuando las grandes potencias protestantes establecieron colonias por todo el mundo. En esos vastos imperios —unas veces con el apoyo de las autoridades coloniales, y otras contra la voluntad de estas— las misiones protestantes avanzaban rápidamente, de modo que pronto hubo fuertes iglesias protestantes en África, Asia y Oceanía. Esos imperios, al menos en su gobierno interno —pues frecuentemente el Gobierno de las colonias era otra cosa— subrayaban el derecho de los individuos a sus propias opiniones, la libre investigación, la libertad de cultos y la autonomía del Estado frente a la iglesia. En cierta medida, todas esas potencias se declaraban democráticas, dándole participación en el Gobierno y en sus decisiones al menos a cierta parte de su población.

El protestantismo pronto abrazó todo esto. El siglo diecinueve produjo una gran variedad de sistemas teológicos protestantes, particularmente en Alemania. Aunque había grandes diferencias entre tales sistemas, prácticamente todos concordaban en un punto: el protestantismo y la modernidad han de marchar mano a mano, pues el protestantismo es la

expresión moderna del cristianismo. Casi todos aquellos teólogos famosos del diecinueve dirían que cuanto hubiese en el cristianismo que no fuera compatible con la modernidad sería descartado como superstición, como reliquias de un tiempo pasado cuando las gentes no pensaban críticamente, sino que se sometían a la autoridad. Todo ello no era sino tergiversación del cristianismo, producto del oscurantismo medieval y de la actitud totalitaria del catolicismo romano.

Aunque la mayoría de los fieles protestantes nunca siguió a aquellos teólogos hasta sus posturas más extremas, sí aceptó la idea de que el protestantismo era la forma moderna, y por tanto más avanzada, del cristianismo.

En nuestra propia América, Diego Thomson, a quien se le acredita haber sido el primer misionero protestante, llegó como heraldo y expositor tanto de la Biblia como de la modernidad. Los gobiernos liberales en las recién nacidas naciones lo recibieron como un modo de contrarrestar a los conservadores, en su casi totalidad católicos tradicionalistas. Para ellos, Thomson no era tanto el misionero sino el educador que venía proponiendo y demostrando un nuevo método educativo —el lancasteriano— que para aquel entonces representaba la cumbre de la modernidad.

En cierto sentido, era todo eso lo que estaba tras el libro de Hoffet, que tanto nos gustaba a mis correligionarios y a mí. Por ello, frecuentemente les señalábamos a nuestros compañeros católicos que en nuestras iglesias se practicaban principios democráticos, que en nuestras iglesias cualquiera podía hablar, que todos leíamos la Biblia y llegábamos a nuestras propias conclusiones. En nuestras iglesias celebrábamos el culto en nuestra propia lengua, y no en latín, de modo que todos pudieran entender lo que se decía, y en ellas no se le prohibía a nadie leer lo que quisiera.

Mas, aunque yo no lo sabía, ni siquiera lo sospechaba, mis luchas internas entre ser latinoamericano y ser evangélico,

o como dije antes, entre Balmes y Hoffet, no eran solamente mías, sino parte del ambiente de aquellos años en los que todavía el catolicismo romano no había llegado al Concilio Vaticano II, y el protestantismo no había tenido que abocarse al fracaso de la modernidad. Nuestros argumentos en la escuela eran reflejo de contrastes y conflictos mucho más amplios que yo mismo no empezaría a entender sino veinte o treinta años más tarde.

Todo lo que antecede no tiene el propósito de volver a enfrascarnos en una nueva controversia entre católicos y protestantes acerca de quién tiene la razón, ni tampoco entre unos evangélicos y otros en cuanto a cuál debe ser nuestra actitud ante el catolicismo romano o ante la modernidad. Tiene más bien dos propósitos. El primero es hacernos ver que las cuestiones que estamos planteando siempre tienen lugar dentro de un contexto histórico, y que para entenderlas se debe tener en cuenta ese contexto. Y su segundo propósito es explicar por qué ya desde mucho antes de iniciar mis estudios teológicos, la cuestión de la relación entre el cristianismo y la cultura me resultaba inquietante. ¿Sería posible ser evangélico cabalmente, tan evangélico como cualquiera de los misioneros que venían de Norteamérica, y al mismo tiempo ser cabalmente latinoamericano, tan latinoamericano como el que más?

Fui entonces al seminario y allí quedó confirmada la dificultad del problema. Al estudiar la historia de la iglesia, resultaba claro que el protestantismo floreció y triunfó principalmente en los territorios que no habían sido parte del Imperio romano, o algunos que, aunque sí fueron conquistados por los romanos, siempre estuvieron en las márgenes del Imperio. Esto puede verse claramente hasta el día de hoy: donde se hablan lenguas romances prevalece el catolicismo romano; y donde se hablan lenguas germánicas prevalece el protestantismo. Así, Portugal, España, Bélgica e Italia son



países católicos, mientras Holanda, Escocia y Escandinavia son protestantes. Lo que es más, los grandes conflictos entre el protestantismo y el catolicismo romano tuvieron lugar precisamente en los territorios donde la romanización no había penetrado tanto como en los países del Mediterráneo. Por largo tiempo, Inglaterra estuvo en la balanza, sin que se pudiera saber hacia qué lado iba a caer. Alemania se vio dividida entre una multitud de Estados, unos protestantes y otros católicos, hasta que tras cruentísimas guerras se decidió por la tolerancia. Pero lo que a la postre sucedió fue que los territorios al sur del país —los más romanizados— resultaron ser católicos, mientras que los del norte son protestantes.

El caso de Calvino es interesantísimo. El gran teólogo de la tradición reformada era francés, francés de convicciones patrióticas, hasta escribió su famosa *Institución de la religión cristiana* tanto en latín como en francés, y se la dedicó al Rey de Francia. Su última versión, la de 1560, está en francés. El impacto de Calvino en Francia fue grande, al punto que hubo en el país guerras civiles en las que el tema de la religión fue central. Pero, con todo eso, a la postre Francia rechazó el calvinismo, al tiempo que Escocia, Holanda y algunas regiones de Suiza y Alemania lo adoptaron. A partir de entonces, rara vez se escucharía a aquel hijo de Francia, rechazado por los suyos y por su cultura, hablar en francés, mientras que serían millones quienes le leerían en holandés, inglés o alemán. ¿Sería que Calvino, como yo —y también como yo, sin quererlo, y en el caso de él, sin siquiera saberlo— se vio obligado a escoger entre ser francés y ser protestante? La pregunta no resultaba sólo inquietante, sino también desconcertante.

En resumen, hacia el final de mis estudios de seminario me encontraba en una serie de dilemas teológicos y culturales. Por un lado, no podía aceptar la tesis según la cual el protestantismo no tiene lugar en la cultura latinoamericana. Por

el otro, los hechos mismos parecían probar lo contrario. Por un lado, quería ser genuina y cabalmente latinoamericana. Pero también era y quería ser evangélico, lo cual parecía estar irremisiblemente atado a una cultura foránea. Por un lado, Hoffet; por otro, Balmes. Por un lado la fe, indiscutiblemente evangélica; por otro la cultura, indiscutiblemente latina.

La tarea resultaba clara, pero el camino era escabroso y desconocido. Si Calvino no logró que su fe evangélica llegara a plasmarse en la cultura francesa, ¿habría esperanza de que nuestra fe, igualmente evangélica, se plasmara en nuestra cultura latinoamericana? ¿Cómo podríamos lograrlo? En cierto modo, esa ha sido una de mis principales preocupaciones teológicas por casi medio siglo, y por ello creo que es hora de que reflexionemos un poco más acerca del aparentemente trillado tema de las relaciones entre la fe y la cultura, aunque debo señalar por adelantado que la prueba de la compatibilidad entre nuestra cultura y nuestra fe no está tanto en cualquier teoría que podamos proponer aquí, como en el hecho mismo de que ya son decenas de millones los latinoamericanos que han abrazado la fe evangélica, y que le han dado a esa fe un sabor genuinamente latinoamericano.

En todo caso, cuando se me invitó a dictar la Cátedra Ritchie en el Instituto Bíblico de Lima —prestigiosa institución surgida de una de las primeras iglesias evangélicas en el Perú— me pareció que era una oportunidad ideal para discutir un poco más sistemáticamente el tema de fe y cultura; no con la presunción de decir algo nuevo, sino más bien como un intento de resumir algunas de mis reflexiones sobre este tema, e invitarnos a todos a pensar sobre él. Lo que es más, la ocasión me parece singularmente adecuada por cuanto con esta cátedra honramos a uno de aquellos pioneros que nos trajeron la fe evangélica, y que nos la trajeron arropada en culturas nórdicas. Cuando Ritchie llegó a tierras peruanas en 1906, para dedicar los 46 años que le quedaban de vida a la

Los capítulos que forman parte de este libro son el resultado de una serie de conferencias dictadas en la Cátedra John Ritchie por el doctor Justo L. González, a invitación del Instituto Bíblico de Lima. Se ocupa por tanto de ofrecer al lector sus reflexiones teológicas sobre la relación entre la fe y la cultura que ha sido siempre una de las cuestiones fundamentales de toda teoría y práctica misiológicas. Como dice el autor, cada vez que el mensaje del evangelio atraviesa una frontera, cada vez que echa raíces en una nueva población, cada vez que se predica en un nuevo idioma, la cuestión de la fe y la cultura vuelve a plantearse.

El desafío de la misión cristiana consiste, según el doctor González, en entender correcta y teológicamente qué es eso de la cultura, qué lugar tiene en el plan de Dios, cómo funciona y cuál es la relación de la iglesia con la cultura, porque sólo de ese modo podremos entendernos a nosotros mismos y también nuestra misión. Los siete capítulos del libro abordan magistralmente temas fundamentales: la relación entre fe y cultura, cultura y creación, cultura y pecado, cultura y diversidad, cultura y evangelio, cultura y misión, y cultura y culto. Se trata, pues, de un libro muy útil y necesario para la vida y misión de la iglesia en América Latina.

*JUSTO L. GONZÁLEZ, de origen cubano y residente en los Estados Unidos, es un escritor y conferencista de reconocida trayectoria. Estudió en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas (Cuba), obtuvo su doctorado en teología en la Universidad de Yale (EE. UU.). Fue profesor del Seminario Evangélico de Puerto Rico y en la Candler School of Theology de Atlanta (Georgia, EE. UU.). Es miembro fundador de la Asociación para la Educación Teológica Hispana, director del Programa Hispano de Verano y profesor visitante del Princeton Theological Seminary. Autor de muchos libros, entre los cuales figuran Historia de las misiones, Historia del pensamiento cristiano, Hasta lo último de la tierra: una historia ilustrada del cristianismo, Hechos de los apóstoles: comentario bíblico iberoamericano, Teología liberadora: enfoque desde la opresión en una tierra extraña, Mapas para la historia futura de la iglesia, La historia como ventana al futuro: ensayos sobre la historia de la iglesia.*



Ediciones PUMA



Instituto Bíblico de Lima



Vida de la iglesia - Iglesia y ministerio