

Hablar sobre la Reforma desde América Latina: La intercontextualidad en el siglo XVI y hoy

KARLA ANN KOLL

Resumen: El enfoque intercontextual nos permite analizar los movimientos de reforma religiosa en Europa en el siglo XVI y la imposición del catolicismo romano en América Latina como proyectos paralelos de cristianización. Seguimos reclamando nuestro derecho de disentir de las formas del cristianismo heredadas en la búsqueda de construir iglesias más solidarias.

Abstract: The intercontextual approach allows us to analyze the religious reform movements in Europe in the sixteenth century and the imposition of Roman Catholicism in Latin America as parallel Christianization projects. We continue to claim our right to dissent from the inherited forms of Christianity as we seek to build churches with greater solidarity.

Palabras clave: Reforma protestante, conquista, intercontextualidad.

Key words: Protestant Reformation, conquest, intercontextuality

¿Cómo llegamos a celebrar esta cátedra sobre la Reforma y las reformas? Iniciamos los debates en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) hace más de dos años. ¿Haríamos algo en referencia al quingentésimo aniversario de la obra de Martín Lutero? Surgieron de inmediato otras preguntas. ¿Por qué hablar de algo que pasó hace tantos siglos en otros contextos? Recuerdo una conversación que tuve hace más de veinticinco años con Richard Shaull, quien había venido al Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) a impartir un curso sobre la Reforma Protestante y la teología de la liberación. Shaull expresó su frustración por el hecho de que los y las estudiantes del SBL no veían ninguna relevancia de la Reforma, ni para la vida de sus iglesias, ni para su propia reflexión teológica.¹

Había entre nosotras y nosotros, por una parte, una afirmación de ciertos logros de la Reforma fácilmente identificables, como la celebración de la liturgia en lenguas vernáculas o la centralidad de la exposición de la Palabra en la celebración. El acceso a la Biblia, traducida a idiomas locales y con amplia distribución debido a la invención de la imprenta, marca un desarrollo importante en la vida de las iglesias y en la historia del mismo texto bíblico. Sin embargo, había otras voces que cuestionaban si debíamos estar celebrando la Reforma. ¿No está implicada la Reforma en los inicios de la modernidad occidental? ¿No servía Lutero como apologeta del emergente orden capitalista, especialmente en su condenación de la rebelión de los campesinos? Nos impulsó a hablar de la Reforma una evaluación de la presencia de iglesias con raíces en la Reforma protestante llevada a cabo aquí en América Latina. ¿No llegó el protestantismo como parte de la colonialización neoliberal que se inicia en el siglo XIX? ¿No compone el protestantismo parte de la

¹ Las reflexiones de Shaull sobre las convergencias entre la Reforma y la teología de la liberación se encuentra en Shaull (1993).

colonialidad de poder que debemos deconstruir en la búsqueda de visiones liberadoras para los pueblos del subcontinente?

A final, en lugar de contestar estas preguntas, veámos que este aniversario de la Reforma nos provee una oportunidad que no podemos ignorar para reflexionar sobre la relación entre reformas religiosas y los cambios sociales en distintos contextos. Aquí no vamos a resolver el debate sobre si los cambios religiosos del siglo XVI en Europa procedieron o fueron un resultado de las transformaciones sociales, económicas y políticas. Lo que sí podemos afirmar, es que los reformadores mismos y las comunidades de fe que abrazaron las distintas reformas en el siglo XVI, buscaban no solamente cambiar las prácticas religiosas sino transformar sus sociedades. Esto nos dejó con la pregunta ¿cómo hablar de la Reforma desde América Latina? En lo que sigue, quiero proponer dos marcos, que de hecho se interrelacionan, que no solamente nos permiten hablar de la Reforma desde América Latina, sino que nos exigen hacerlo.

EL SIGLO XVI

Justo González, en su libro *Mapas para la historia futura de la iglesia*, nos recuerda que en mayo de 1521, “cuando la dieta imperial de Worms promulgó su edicto contra Lutero, Hernán Cortés asediaba la ciudad imperial de Tenochtitlán” (2001, 16). González pregunta cuál de estos dos eventos sería más importante en la historia del cristianismo en el futuro. Sin embargo, para entender la relación entre la conquista de América por los poderes ibéricos y la Reforma protestante en Europa occidental, no basta afirmar que los eventos sucedieron en el mismo momento cronológico, aunque separados por miles de kilómetros.

Un aporte que nos ayuda a repensar nuestra manera de entender el siglo XVI viene del trabajo de Scott Hendrix, historiador

luterano ya jubilado que enseñaba en el Seminario Teológico de Princeton. El Profesor Hendrix cuenta que su esfuerzo por repensar su acercamiento al estudio de la Reforma se inició con una pregunta de una estudiante. “¿Por qué?”, preguntó Gretchen Craz, una estudiante en el Seminario Luterano de Gettysburg, “¿habló Lutero tanto de lo cristiano?” (2004, xii). Hendrix empezó a releer los textos de los reformadores, prestando atención a como hablaron de lo cristiano y de los cristianos y las cristianas. Llega a la conclusión, expuesta en su libro *Recultivating the Vineyard: The Reformation Agendas of Christianization (Recultivando la viña: las agendas de cristianización de la Reforma)*, de que podemos hablar de los movimientos religiosos del siglo XVI como proyectos de cristianización. Sin duda, Europa había sido cristianizada durante la Edad Media, pero ni las sociedades ni las prácticas religiosas eran suficientemente cristianas en el juicio de los reformadores. Para los reformadores protestantes, el proceso de cristianización tenía serias deficiencias, mientras que para los grupos identificados después como la reforma radical, la cristianización había fallado. En los movimientos católicos de reforma, la receta era profundizar el proceso de cristianización con esfuerzos nuevos y formas institucionales renovadas. (2004, xv-xxiii, 1-35) Claro, los distintos proyectos de cristianización se desarrollaron en contextos variados, con condiciones económicas y configuraciones de poder político en procesos de cambio.

El marco macrohistórico ofrecido por Hendrix nos permite ver las reformas religiosas en Europa y la imposición del cristianismo en América Latina a través de la conquista como proyectos paralelos de cristianización. Mientras Lutero y otros reformadores usaron los términos “paganos” e “idólatras” para las personas en Europa cuyas prácticas cristianas eran juzgadas como deficientes, los misioneros que acompañaban a los conquistadores españoles, enfrentaron el desafío de convertir a los pueblos “paganos”

recién incorporados a la fuerza en cristianos. ¿No fue el problema principal que enfrentó Bartolomé de Las Casas, el hecho de que los españoles que habían llegado a América no eran cristianos de verdad, sino idólatras que buscaban oro en lugar de servir a Cristo? (Gutiérrez 1989). Por ser proyectos de cristianización que respondían a cierta lógica común, es posible presentar a Las Casas como otro reformador del siglo XVI, como ha hecho Joel Morales Cruz en un artículo que está por salir, o encontrar convergencias entre las posturas de Las Casas y Lutero, como ha hecho Lauri Emilio Wirth (2016, 143-150).

Plantear la pregunta sobre cómo es o debe ser el cristianismo verdadero o auténtico abrió la posibilidad de construir distintas respuestas, tanto a nivel de la teología como a nivel de las prácticas litúrgicas y de vida de las comunidades cristianas. Podemos llevar la reflexión más allá de lo que hace Hendrix y examinar la interacción entre sujetos religiosos y las formas institucionalizadas de poder. En un extremo, vemos una afirmación de la subjetividad religiosa de muchos grupos que hacían nuevas apropiaciones de la fe cristiana en el contexto europeo, desarrollando nuevas prácticas y articulando nuevas visiones teológicas para justificar dichas prácticas. Como afirma Peter Matheson parafraseando al profeta Joel (2:28), fue un tiempo en que los jóvenes tenían visiones y las personas ancianas soñaban sueños. Noticias de tierras anteriormente desconocidas, llenas de oro y con pueblos y animales fantásticos contribuyeron a acrecentar las expectativas de cambios radicales (Matheson 2006, 4). Esta imaginación religiosa era frondosa aunque a veces manipulada, no solamente por sermones y tratados, sino también por las imágenes que circulaban en hojas impresas sueltas. Mujeres y hombres insistían en sus nuevas prácticas religiosas poniendo incluso sus vidas en riesgo y miles de personas sufrieron muertes horribles. Los sistemas de poder fijaron límites a estos procesos de apropiación en Europa, como aprendieron los campesinos seguidores de Tomás Müntzer.

En el otro extremo, encontramos la imposición de una versión del cristianismo sobre la población. En muchos lugares en Europa durante las primeras décadas del siglo XVI, era posible acostarse en la noche siendo católico y despertarse la mañana siguiente como protestante o viceversa, debido a una decisión tomada por un príncipe o los magistrados de la ciudad. Los procesos de confesionalización vinculados con la consolidación de los tempranos estados modernos en la segunda mitad del siglo XVI respondían a agendas de control centralizado, limitando aún más el espacio para visiones y prácticas disidentes.

Aquí en América Latina, conocemos la brutalidad con que los poderes ibéricos impusieron la cristiandad. Pero aún aquí, en medio del colapso demográfico que experimentaron los pueblos originarios después de la invasión, había espacios de apropiación donde las comunidades subyugadas expresaron su creatividad como sujetos religiosos. Adoptaron santos y santas que llegaban perdidos desde Europa y les dieron historias locales y nuevas identidades. Las figuras femeninas representantes de la divinidad se aparecieron de nuevo bajo formas reconocibles por las autoridades de la cristiandad colonial. Elaboraron sistemas rituales complejos, como el de la *costumbre*² en Guatemala, incorporando elementos del cristianismo en los tejidos de sus espiritualidades y forjando así nuevas identidades religiosas.

2 Entre los pueblos mayas de Guatemala, *costumbre* se refiere a prácticas sociales y religiosas recibidas de los y las antepasados. Incluye ceremonias privadas, y ahora cada vez más públicas, centradas en oraciones acompañadas por la quema del copal en el fuego ritual, además de las estructuras de autoridad civil-religiosa que conducen la vida religiosa y política de la comunidad. *Costumbre* ha sido un espacio importante de resistencia. Véase Samson (2007, 153, n. 23) y Carlsen (2011).

LA INTERCONTEXTUALIDAD

Junto a este marco histórico, hemos querido también abrir una reflexión sobre la intercontextualidad. El término parece haber sido empleado por primera vez en 1996 por Arjun Appadurai, un antropólogo social de la India que ha trabajado el tema de la globalización, sin haber desarrollado propiamente una definición del mismo. El término ha sido utilizado en la crítica literaria, aunque Appadurai mismo advierte que intercontextualidad e intertextualidad no son sinónimos, ya que la intercontextualidad va mucho más allá que los textos y examina prácticas y formas de poder que atraviesan varios contextos (Appadurai 1996, 187).

En el siglo XVI conocemos bien las formas del poder que salieron del contexto europeo y alcanzaron América. A nivel religioso, baste mencionar solamente a las órdenes religiosas. Eran las mismas órdenes de donde había salido la mayoría de los líderes de la Reforma protestante—los franciscanos, los dominicos y los agustinos— que se encargaron de enfrentar a los grupos protestantes en Europa y de evangelizar los pueblos de América. El dominico Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano, quien interrogó a Lutero en Augsburgo en 1518, supervisaba el envío de miembros de su orden al Nuevo Mundo (Mayer 2008, 53).

Para fundamentar nuestro esfuerzo por hablar de la Reforma protestante desde América Latina, el trabajo del filósofo José Medina sobre la intercontextualidad, español radicado en los Estados Unidos, nos pueda ayudar. Los contextos discursivos, nos dice Medina, siempre tienen conexiones con otros contextos. Existe una intercontextualidad constitutiva, dado que un contexto siempre se define en relación con otros contextos. La contextualidad y la contextualización de que tanto hablamos solamente son posibles por el hecho de que podemos distinguir

entre contextos. Medina señala dos características fundamentales de la intercontextualidad. Por una parte, los contextos tienen una inconclusión constitutiva, es decir, no son completos en sí mismos. Siempre tienen grietas o ventanas que dan a otros contextos. Los sentidos son elusivos y no pueden ser contenidos en un solo contexto. Cada contexto existe en un proceso continuo y es completado por otros contextos. Por otra parte, se produce en las interacciones entre sujetos en cada contexto, un exceso incontenible de sentido que busca fluir a otros contextos a través de la agencia de las personas y los grupos que intervienen. Por tanto, la reconstrucción de sentidos, su apropiación y adaptación se mueven de un contexto a otro (Medina 2006, 46-51). La dimensión transhistórica de la intercontextualidad nos permite examinar los discursos producidos en el pasado con la libertad de adaptar o rechazar los sentidos según nuestras preguntas y necesidades.

Los esfuerzos por impedir el flujo de ideas de un contexto al otro, como vemos con la prohibición de los libros protestantes en América Latina durante el periodo colonial, no implican que no hubiese influencia de la Reforma en los procesos de cristianización en el subcontinente. L.E. Wirth señala dos horizontes de sentido presentes en el imaginario de quienes buscaban evangelizar a los pueblos de América.

Por un lado, el llamado nuevo mundo se mostró a los misioneros católico-romanos como un espacio privilegiado para establecer un cristianismo moralmente superior a la cristiandad europea en un claro proceso de desintegración; por el otro, se imaginaba que se renovaba la propia cristiandad europea a partir de este cristianismo colonial no “contaminado” por los principios fundamentales de la Reforma protestante. Esta coyuntura transformó principalmente las tesis centrales de la teología luterana en una amenaza que requirió vigilancia permanente por parte de los estrategas de la colonización y la cristianización del continente. (Wirth 2016, 128)

La historiadora mexicana Alicia Mayer, en su libro *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán* explora este imaginario a través de obras históricas, sermones, documentos inquisitoriales y obras artísticas desde los inicios de la conquista hasta los primeros años de la Independencia. Se dan múltiples usos, siempre negativos, de la figura del hereje Lutero en lo religioso, social y político. Un ejemplo encontramos en la “Historia Eclesiástica Indígena” del franciscano Gerónimo de Mendieta (¿1528?-1604), quien compara a Lutero -que causó grandes pérdidas a la cristiandad, con Hernán Cortés -quien posibilitó la conversión de muchas almas (citado en Mayer 2006, 123). Frente a esta imagen negativa de la cristiandad dividida de Europa, se construyó la identidad novohispánica católico-romana. A un nivel, seguimos hablando desde América Latina sobre la Reforma porque desde la constitución del mundo atlántico a través de la expansión europea, América Latina ha sido el otro lugar desde el cual se ha hablado de la Reforma.

Sin embargo, la razón más importante, creo yo, para continuar hablando de las reformas religiosas del siglo XVI y los siguientes siglos es porque seguimos soñando con reformar las comunidades de fe y con transformar las sociedades. En este subcontinente donde la gran mayoría de la población se identifica como creyente, cualquier esfuerzo por transformar las sociedades tiene que tomar en cuenta las perspectivas y sensibilidades religiosas, además del poder de las instituciones religiosas. Sospecho que las personas que nos encontramos en estos espacios de reflexión teológica tenemos la esperanza, aun siendo conscientes de que el cristianismo ha sido parte de las estructuras opresoras, que la fe en el Dios de Jesús puede aportar a la lucha por la vida con justicia y dignidad.

Como nota Pablo Moreno, la Reforma del siglo XVI como un proceso de inculturación del cristianismo produjo una serie

de teologías que debemos entender como contextualizadas, reflexiones elaboradas en respuesta a situaciones concretas (2006). La confesionalización y la división de Europa en estados territoriales confesionales convirtieron estas teologías en armas para atacar. Ya no soñamos, como lo hicieron los líderes de la reforma magisterial, con una cristiandad renovada, sino nos unimos a la reforma radical en su objetivo de buscar el fin de la cristiandad y la construcción de estados laicos que sirven al bien común y comunidades de fe que aportan a las luchas por la justicia. Ofrecemos nuestras teologías contextualizadas no como expresiones de la verdad absoluta, sino como lugares desde los cuales entramos en diálogo con otras perspectivas.

Como las personas que buscaron reformar la iglesia en el siglo XVI, reclamamos nuestro derecho de disentir de las formas del cristianismo heredadas y de resistir el poder de las instituciones religiosas que no solamente buscan prescribir el contenido de la fe y las formas de pensar, sino también controlar nuestros cuerpos. Como sucedió durante la Reforma, buscamos el surgimiento de nuevos espacios discursivos. ¿Desde qué otros lugares, desde qué nuevos espacios es necesario hablar hoy? ¿Dónde están los grupos que exigen su derecho a expresarse, a construir su conocimiento desde sus cuerpos y experiencias? ¿De dónde vienen las voces que transgreden las normas y señalan formas de resistencia? Debemos dirigirnos a estos espacios liminales, a estas grietas y ventanas entre contextos y abrirlas, permitiendo a estos discursos silenciados e ignorados cobrar sentido en nuevos contextos, desafiar nuestras teologías y la tarea misma del quehacer teológico. Debido a que las formas de poder que han estructurado nuestras vidas y relaciones atraviesan varios contextos, el proceso de descolonizar la fe requiere construir nuevas relaciones intercontextuales que abran posibilidades de subversión y nuevas formas de pensamiento.

Agradecemos a las personas que han aceptado nuestra invitación a venir y expresar sus voces desde nuestra Cátedra de Teología Latinoamericana aquí en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Reconocemos la figura y trayectoria de Juan Alexander Mackay como un líder del protestantismo latinoamericano en las primeras décadas del siglo XX, alguien que soñó con reformas tanto de las iglesias como de las sociedades de nuestro continente. Mackay llegó como misionero de Escocia a Perú hace exactamente cien años y trabajó en América Latina por quince años. En sus escritos, ofreció una interpretación de la Reforma protestante a las iglesias en América Latina. Sin embargo, entendía que las reformas religiosas que se necesitaban en América Latina deberían nutrirse no solamente de la Reforma protestante, sino también del misticismo español y de fuentes autóctonas. Reconoció que el protestantismo histórico estaba lejos de capturar la atención de las personas latinoamericanas. Tan temprano como 1932 se convirtió en uno de los primeros observadores protestantes del campo religioso latinoamericano en reconocer la importancia del pentecostalismo para el futuro religioso del subcontinente (Mackay 1932). Mackay anhelaba ver iglesias comprometidas con la justicia social y formó a una generación de personas evangélicas a pensar teológicamente, no desde los balcones de las instituciones eclesíásticas y académicas, sino desde el camino mismo en donde mujeres y hombres luchan por la vida (Mackay 1945).³ En estos caminos de América Latina y el Caribe coexisten hoy una multitud de voces que aportan sus luchas y sus sueños para el futuro de nuestro quehacer teológico. Esperamos que nuestros esfuerzos por reflexionar sobre la Reforma y las reformas contribuyan no solamente a celebrar esta polifonía, sino también aporte también a la construcción de iglesias más solidarias y sociedades más justas.

3 Para una introducción a la teología de Juan Mackay y su relación con la teología latinoamericana de liberación, véase Koll 2016.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Public Worlds, Vol. 1. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- González, Justo. 2001. *Mapas para la historia futura de la iglesia*. Buenos Aires: Kairos.
- Gutiérrez, Gustavo. 1989. *Dios o el oro en las Indias: siglo XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Koll, Karla Ann. 2016. *La teología de Juan A. Mackay como Praeparatio liberationis*. Aportes teológicos, no. 2. San José: SEBILA.
- Mackay, John A. 1944. *Prefacio a la teología cristiana*. Traducido por Gonzalo Báez-Camargo. México, D.F.: CUPSA y Buenos Aires: La Aurora.
- Mackay, John A. 1932. *The Other Spanish Christ: A Study in the Spiritual History of Spain and South America*. New York: MacMillan.
- Matheson, Peter. 2006. "Reforming from Below." En *Reformation Christianity*, editado por Peter Matheson, 1-19. A People's History of Christianity, Vol. 5. Minneapolis: Fortress Press.
- Mayer, Alicia. 2008. *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del porreformador alemán*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Medina, José. 2006. *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity and Discursive Agency*. Albany: State University of New York Press.
- Morales Cruz, Joel. (2017, pendiente de publicar). "Las Casas among the Reformers." En *The Protestant Reformation and World Christianity*, editado por Dale T. Irvin. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moreno, Pablo. 2006. *Recuperando memorias: textos comentados de la reforma del siglo XVI*. San Salvador: Visión Mundial El Salvador.
- Shaul, Richard. 1993. *La Reforma y la teología de la liberación*. San José: DEI.
- Wirth, Lauri Emilio. 2016. "Martín Lutero, Bartolomé de las Casas, y la fe del otro." En *Radicalizando la Reforma: otra teología para otro mundo*, editado por Martín Hoffmann, Daniel C. Beros y Ruth Mooney, 127-155. San José: SEBILA y Buenos Aires: La Aurora.



Karla Ann Koll, Profesora en la escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana.
k.koll@ubl.ac.cr

Recibido: 19 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017