

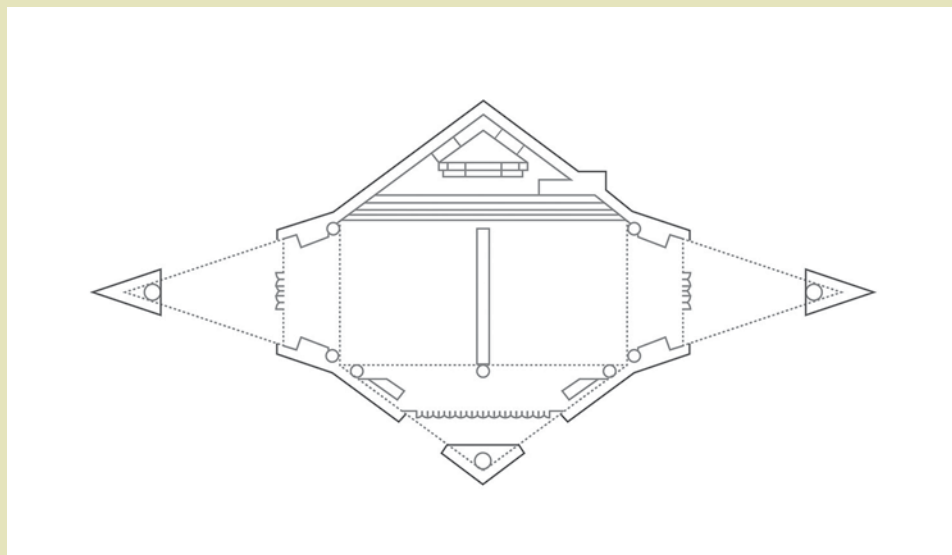
Recibido: julio de 2014

Aprobado: septiembre de 2014

LA MEGAIGLESIA DEL SIGLO XXI O EL DESPLAZAMIENTO DE LOS DIOS POR EL HOMBRE

Liliana Rueda Cáceres*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15332/rev.m.v11i2.1723>



Planta arquitectónica donde se observa la deformación formal a partir de la cruz griega
Fuente: Dibujo original de Camila Serrano Rueda, 2014.

RESUMEN

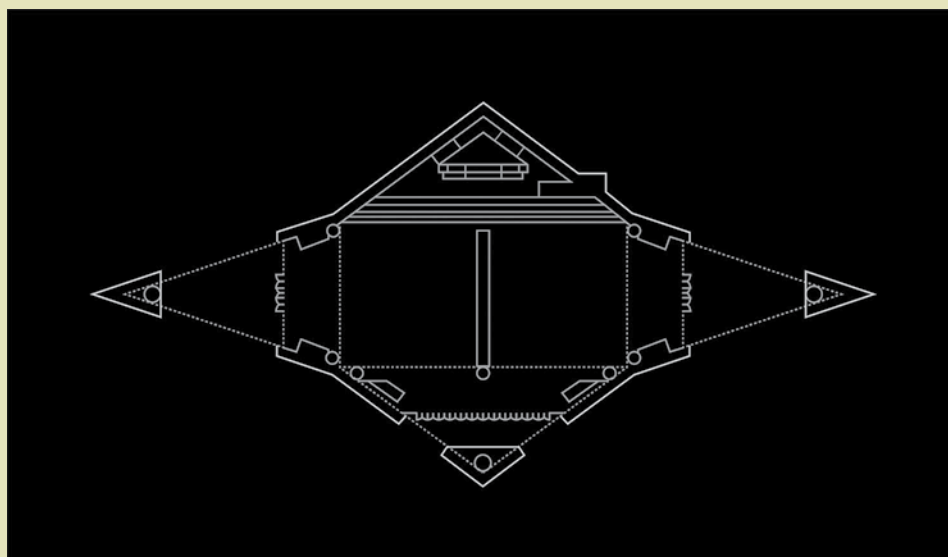
* Arquitecta egresada de la Universidad Santo Tomás, Magíster en Historia de la Universidad Industrial de Santander, docente investigadora de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga, ha sido colaboradora de Revista ESCALA en Bogotá. Correo electrónico: lruedac@hotmail.com

Este es un breve ensayo que reflexiona sobre el fenómeno arquitectónico que representan las megaiglesias protestantes cristianas que tienen su origen en los Estados Unidos de Norteamérica hacia los años setenta. Fenómeno que se ha reflejado en países suramericanos como Argentina y Chile, y más recientemente en Colombia, principalmente dentro de las comunidades religiosas neopentecostales. El gigantismo de sus estructuras arquitectónicas se convierte en una de sus principales características formales, así como el hecho, más importante aún, de que estos espacios ya no tienen relación alguna con la condición de espacio sagrado que separaba claramente el mundo de lo sagrado de lo profano, lo que consecuentemente ha derivado en la masiva apropiación de ese espacio por parte del hombre común y su tecnología ante la huida de los dioses del mismo. Dos fenómenos que pueden entenderse como producto del proceso de secularización en el que la humanidad empezó a transitar incluso a partir del momento en el que la religión católica impuso su novedosa visión de trascendencia, “Mi reino no es de este mundo”, y sacó literalmente a los dioses del templo.

PALABRAS CLAVE

Megaiglesias, dioses, secularización, siglo XXI.

TWENTY-ONE CENTURY'S MEGACHURCH, OR THE GOD'S DISPLACEMENT BY THE MAN



*Planta arquitectónica donde se observa la deformación formal a partir de la cruz griega.
Negativo
Fuente: Dibujo original de Camila Serrano Rueda, 2014.*

ABSTRACT

This essay briefly contemplates the architectural phenomenon of the christian protestant megachurches that were originated by the 70's in the USA. This phenomenon has been reflected in south american countries like Argentina, Chile, and more recently Colombia (mainly inside the neo-pentecostal communities). The oversized scale of their architectonic structures is one of its major formal characteristics. But, one more relevant fact is that these spaces do not have any relation with the condition of 'sacred space' that used to clearly differentiate the holy from the profane; as a consequence, these spaces have been appropriated in a large scale by the common men and his technology as an answer to the flight of the gods. These two characteristics are the outcome of the secularization process that humankind went through when the catholic religion imposed it's novel transcendence vision, "My kingdom is not of this world," and literally removed the gods from the temple.

KEYWORDS

Megachurches, gods, secularization, XXI century.

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con el Hartford Institute for Religion Research de Connecticut, Estados Unidos, quienes manejan una base de datos de acceso libre en la web, con 1 668 megaiglesias protestantes cristianas identificadas en Estados Unidos, el término megachurch, *megaiglesia*, se refiere a cualquier congregación protestante cristiana que tenga un promedio de asistencia semanal de 2000 personas; si bien reconocen que hay iglesias católicas que cumplirían este requisito, no lo hacen con otras características adicionales de las megaiglesias protestantes como son: contar con la existencia de ministros carismáticos, así como de una cantidad significativa de pastores asociados, contar con un porcentaje amplio de personal administrativo, tener una robusta identidad congregacional que logre convocar entre 100 y 1000 voluntarios semanales, misma identidad que consiga atraer a las personas desde distancias amplias (una hora o más de camino en auto) que sobrepasan los límites físicos de la parroquia, “campus”, que van de las 30 a las 100 hectáreas, actualización en sistemas de sonido y proyección, infraestructura auxiliar como cafeterías, librerías, entre otras características (Hartford Institute for Religion Research).

Para Joaquín Algranti, sociólogo investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET de Argentina, el fenómeno reciente de la megaiglesia aún se encuentra poco estudiado, estas se caracterizan, en Argentina que es su área de estudio, por la consolidación, a partir de los años noventa, de megaiglesias evangélicas pertenecientes a grupos neopentecostales que se han posicionado en barrios de clase media y alta principalmente. Se caracterizan por ser congregaciones que cuentan con veinte mil y más miembros, con rigurosas estructuras internas de organización, por lo general son organizaciones transnacionales que conservan su autonomía económica, y que se caracterizan por el entrenamiento sistemático de sus líderes (Algranti, 2012, p. 50).

Por su parte, William Mauricio Beltrán, sociólogo colombiano investigador en sociología de la religión e interesado en el fenómeno de la pluralización religiosa en Colombia, plantea que las megaiglesias son el resultado del éxito de los líderes religiosos y se caracterizan por

cumplir una función que era propia de las catedrales católicas, concentrar una multitud de fieles en un espacio monumental que se dedica a un culto masivo (...) cuentan con una amplia gama de servicios religiosos y extra religiosos, débil identidad confesional e importante infraestructura material, uso de dispositivos tecnológicos de última generación y cuentan además con una gran capacidad para articular lo local con lo global en el marco de las lógicas del capitalismo internacional (Beltrán, 2013, p. 76).

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en Argentina, según Beltrán, en Colombia estas agrupaciones religiosas parecen tener mayor aceptación en grupos sociales más vulnerables y menor acogida en “estratos urbanos privilegiados”. De acuerdo con el Hartford Institute, existen megaiglesias a lo largo de todo el mundo, pero no existen estudios que den cuenta de su cantidad exacta; para el Hartford Institute habría cantidades significativas de megaiglesias en Corea, Brasil y algunos países africanos. La mayor megaiglesia norteamericana recibe 60.000 fieles, y la mayor en el mundo estaría en Corea con 250.000 asistentes semanales (Hartford Institute for Religion Research). Se trata este de un fenómeno que se presentó a partir de los años setenta en Estados Unidos, de acuerdo con Ramiro Jaimes Martínez, doctor en ciencias sociales, investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California, quien se especializa en la historia de las iglesias evangélicas. Para Jaimes, el norteamericano Peter Wagner sería “el gurú del iglecrecimiento-

to, la guerra espiritual y la autoridad apostólica, quien durante la década de los setenta y ochenta hizo del seminario teológico Fuller uno de los centros principales de esta corriente eclesiológica cuyo impacto se materializó en las llamadas megaiglesias en Estados Unidos, Corea del Sur y México” (Jaimes, 2012, p. 653).

Precisamente una de las primeras megaiglesias que se construyó en los Estados Unidos fue diseñada por el arquitecto Philip Johnson¹, quien como proyecto de grado en Harvard había diseñado una casa de cristal, la “Glass House”², construida en 1949. Treinta años después, en 1980, diseñaría la catedral de cristal, “Crystal Cathedral Reformed Church” para un pastor evangelista, Robert Schuller, que requería para su congregación un “teatro-iglesia” con una capacidad de acoger 3000 personas en su interior, además de toda una serie de instalaciones técnicas que hacían del espacio prácticamente un estudio de televisión, así como que además el espacio debía estar abierto “a la luz y al mundo exterior” como lo requirió el reverendo Schuller porque así era como él había iniciado su predicación, en espacios abiertos (Jonies). Quizá paradójicamente, hoy esta catedral de cristal ha sido adquirida por la diócesis católica romana de Orange y está siendo readaptada junto con las 36 hectáreas del campus en que se encuentra para su nuevo uso, a partir de 2016, con su nuevo nombre: “Catedral de Cristo” (Quirk).

Así, Cristo regresará al templo. Le corresponderá llenar el amplísimo espacio de esta megaiglesia que se renueva para recibirle. No importa su tamaño, el espacio ha de ser consagrado, ha de cargarse del sentido sacro del espacio que utilizan los cristianos católicos a diferencia del espacio no consagrado de otras congregaciones cristianas. Es que este parece ser el punto neurálgico de estas megaiglesias, estos templos que dejaron de ser templos para convertirse en auditorios con la más alta tecnología y una suma de servicios accesorios para sus fieles. Estos recintos que se llenaron de hombres mujeres y niños en grandes cantidades como nos lo señalan las cifras citadas anteriormente, donde el pastor y su carisma son los que le dan sentido a los mismos y donde las cámaras están grabando el evento en el que los individuos parecen sentirse, o de hecho lo son, parte más activa de una ceremonia que ha dejado de ser simbólica, jerárquica y por lo tanto, distante. El norteamericano Scott Thuma, director del Hartford Institute, investigador de las megaiglesias estadounidenses³ resalta esa condición de las megaiglesias norteamericanas: “el mensaje que transmiten es que la religión no es algo aparte de la vida diaria” (Thuma).

Esto lo expresó claramente el arquitecto Paul Goldberger en 1995 en el New York Times⁴ donde propone como la clave de diferenciación entre las megaiglesias y la arquitectura religiosa tradicional, el hecho de que en las primeras se privilegian las acciones públicas por encima de la experiencia personal, se trata de una arquitectura:

1 Nacido en 1906, autor no solo de arquitectura, sino de libros y artículos, dentro de los cuales “El estilo internacional” que fue publicado inicialmente en 1932 (The international style: Architecture since 1922) le abrió las puertas en el Museo de Arte Moderno de Nueva York, en el Departamento de Arquitectura que dirigió por varios años. Johnson es internacionalmente reconocido por sus propuestas arquitectónicas que no dejaron de ser polémicas muchas de ellas en su momento, así como por haber recibido en 1979 el primer premio Pritzker de arquitectura que se otorgó, y que equivale a un Nobel en arquitectura. Falleció en 2005.

2 Obra “de laboratorio” diseñada en abierta referencia y diálogo con la casa Farnsworth del arquitecto alemán Mies van der Rohe, que fue construida entre 1946 y 1951 en Illinois, Estados Unidos.

3 Su disertación doctoral se llamó “The Kingdom, the Power and the Glory: Megachurches in Modern America Society” (El reino, el poder y la gloria: Megaiglesias en la moderna sociedad americana) de la Universidad de Emory, presentada en 1996.

4 Goldberger, quien en 1984 recibió el premio Pulitzer de “Crítico ilustre” inició su carrera como crítico de arquitectura en este diario, en abril de 1995 publicó una serie de columnas los domingos que trataban sobre esa amalgama dada entre centro comercial y religión de gran escala y los martes trató el tema desde el punto de vista de “lo que han aprendido las megaiglesias del mundo de los negocios”. Entre 1997 y 2011 fue el crítico de arquitectura de la revista The New Yorker.

del espectáculo público a gran escala, al contrario de una arquitectura de la íntima búsqueda espiritual (...) la megaiglesia es en el fondo, un contenedor neutral, un lugar de grandes reuniones (...) la arquitectura cumple diferentes tareas en la megaiglesia, pero proveer un significado espiritual no es una de ellas (Goldberger, 1995).

LA SALIDA DE LOS DIOS

En el momento en que en la concepción de las megaiglesias se reconoce y se asume su sentido como un contenedor neutral, como una parte más de la vida diaria, se está desplazando física y literalmente a los dioses del lugar. Se está marcando una ruptura clarísima con el concepto del espacio sagrado. Se está dejando atrás una tradición milenaria. Ya no hay esa separación física, tangible e intangible que por tanto tiempo existió entre lo sagrado y lo profano. En Mesopotamia, Egipto, Grecia existía el *Témenos*, ese espacio definido, delimitado y encerrado en el que se desarrollaban los santuarios y se erigían los templos (Harris, 2011, p. 70). Mircea Eliade lo señala:

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras (...) hay, pues, un espacio sagrado y por consiguiente 'fuerte', significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos (Eliade, 1981).

Hoy en día, en el mundo secularizado que habitamos, esas diferenciaciones se han ido desdibujando, los hombres lo ocupan todo indistintamente, no existen témenos, el santuario ha dejado de existir. Sin santuario, sin lugar sagrado, sin templo, los dioses no pueden habitar el lugar. Heidegger, que explora el sentido de los templos griegos como obra de arte, en sus disertaciones de 1935 y 1936 sobre "El origen de la obra de arte" nos deja ver cómo "... gracias al templo, el dios se presenta en el templo (...) el edificio rodea y encierra la figura del dios y dentro del oculto asilo deja que ésta se proyecte por todo el recinto sagrado a través del abierto peristilo" (Heidegger, 2010, p. 31). Presencia del dios en el templo griego que el historiador de la arquitectura Spiro Kostof nos ratifica: "El templo era el lugar de reunión entre lo humano y lo divino. Al mismo tiempo que los humanos eran encumbrados por la orgullosa y medida elevación de las columnas, las deidades descendían al nivel de la visibilidad humana" (1988, p. 226).

Lo interesante y lo enriquecedor del análisis fenomenológico que hace Heidegger del templo griego como obra de arte que permite la creación de un mundo y el acontecimiento de la verdad, nos ayuda a comprender la marcada diferencia entre un templo (o un espacio) consagrado y otro que no tenga esta connotación, ya que en el espacio consagrado se consigue

erigir en el sentido de consagrar y glorificar (ya que) consagrar significa sacralizar en el sentido de que, gracias a la erección de la obra, lo sagrado se abre como sagrado y el dios es llamado a ocupar la apertura de su presencia. De la consagración forma parte la glorificación, en tanto que reconocimiento de la dignidad y el esplendor del dios. Dignidad y esplendor no son propiedades junto a las cuales, o detrás de las cuales se encuentre además el dios, sino que es en la dignidad y en el esplendor donde se hace presente el dios (Heidegger, p. 33).

Así, el profundo análisis de Heidegger lo lleva a encontrar que

La obra templo, ahí alzada, abre un mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la tierra (ya que) es el templo, por el mero hecho de alzarse ahí en permanencia, el que le da a las cosas su rostro y a los hombres la visión de sí mismos. Esta visión sólo permanece abierta mientras la obra siga siendo obra, mientras el dios no haya huido de ella (p. 32).

De otra parte, es interesante encontrar coincidencias entre la visión fenomenológica de Heidegger, realizada a partir de la obra física y entendida esta como obra de arte y la visión antropológica de Mircea Eliade, y a través de un acercamiento antropológico que tiene la intención de comprender la visión que tenía el *homo religiosus* arcaico. Eliade, al igual que Heidegger, señala la oposición entre caos y cosmos, en la que cosmos es todo territorio habitado que ha sido consagrado previamente, “por ser, de un modo u otro, obra de los dioses, o por comunicar con el mundo de estos. El mundo es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado” (Eliade, 1981).

Separación de mundos que no ocurre en los nuevos espacios de las megaiglesias que antes bien, han atraído a su interior la mundanidad del mundo, como lo expresa Algranti cuando nos dice que “las megaiglesias son productoras de una estética cristiana que vehiculiza el consumo de mercancías religiosas. Existe una cultura material evangélica que opera a fuerza de reconocer en los grandes templos las bases sociales de un mercado en expansión. Por eso, donde hay una iglesia grande, hay una librería que vende materiales genéricos y produce, a su vez, contenidos propios—manuales, libros DVD, objetos de regalería, distintivos, entre otros—” (Algranti, s.f.). No pueden allí habitar los dioses.

EL HOMBRE EN EL MUNDO

Los dioses hace rato que no habitan los templos, pero no es que los dioses no puedan habitar los nuevos espacios porque estos se hayan cargado de mundanidad, es que se han cargado de mundanidad porque los dioses han huido de ellos. Heidegger nos explica esta huida de los dioses como uno de los fenómenos visibles de la era moderna:

un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de dioses. Esta expresión no se refiere solo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristiandad en una visión del mundo, adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses (...) pero, lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido (Heidegger, 2010, p. 70).

Concepto de vivencia religiosa que se puede comprender para el caso del cristianismo a través de la mirada del filósofo contemporáneo Marcel Gauchet con su explicación sobre esta, como la “religión de la salida de la religión” (2005, p. 145) dadas sus dinámicas ex-

cepcionales de ruptura con una edad "mítico-mágica" y la instauración de un sentido de trascendencia en que la idea de "creación" aparece como esencial y en la que además esta "separación de Dios, por otra parte, libera e instituye en el hombre el sujeto del conocimiento, autonomizándolo (...) y le entrega así las bases primeras de una intelección del mundo independiente de Dios" (p. 78).

Un mundo que es nuevo, signado por el cambio, e inscrito en lo que Anthony Giddens define como "alta modernidad", dentro de la que la religión ha pasado a ser una opción de elección principalmente, antes que de tradición. Dinámicas estudiadas por los sociólogos a partir de los años setenta y que han definido este cambio de sentido religioso como el fenómeno de secularización, que entendemos como la separación de lo religioso respecto de otros aspectos de la vida social en el hombre y que resumiremos como "la indiferencia a los dioses y profetas (que presenta la época moderna)", según cita la socióloga Daniele Hervieu-Léger al también sociólogo y economista, entre otras, Max Weber (Hervieu-Leger, 2005, p. 212).

CONCLUSIONES

Una vez desacralizado el mundo, a lo que contribuyó en parte el cristianismo para posicionarse como la única religión poseedora de la verdad⁵, y así mismo, una vez direccionado el mundo hacia la ciencia e introducido el arte en el horizonte de la estética, lo que para Heidegger hace que el arte "pase a ser expresión de la vida del hombre", entendemos que perdería así la obra de arte su capacidad de revelar la verdad. Verdad que, para el caso del templo, definitivamente revelaba la presencia del dios. Espacio que en nuestra interpretación hubo de ser llenado por el hombre y que este en su afán de doblegar la técnica ha caído en otra de las características de la era moderna que resalta Heidegger: la del gigantismo, a la que considera una señal de cómo "el proceso de la edad moderna se encuentra en su fase más decisiva y más duradera de toda su historia"⁶, pues para el filósofo:

en todas partes aparece lo gigantesco bajo las formas y los disfraces más diversos. Por ejemplo, lo gigantesco también se muestra en el sentido de lo cada vez más pequeño. Estamos pensando en las cifras de la física atómica (...) lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia, y por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande (Heidegger, 2010a, p. 88).

REFERENCIAS

Algranti, J. (2012). Megachurches and the problem of leadership: an analysis of the encounter between the evangelical world and politics in Argentina. *Religion, state and society*, 40(1).

Algranti, J. (s.f.). *El locus de las creencias. Reflexiones sobre las formas de adhesión al evangelio*. Recuperado de http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/15.-ALGRANTI_DOSSIER-CREENCIAS-88.pdf

⁵ Lo que fue revaluado en los años sesenta dentro de los postulados del Concilio Vaticano II.

⁶ El texto "La época de la imagen del mundo" es la transcripción de una conferencia de Heidegger en Friburgo, Alemania, en 1938, que si bien, aparentemente contenía una dura crítica al nazismo, podría aún ser válida en tanto análisis de cosmovisiones contemporáneas.

Beltrán, W. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Theologica Xaveriana*, 63(175).

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Recuperado de <http://racionalismo.org/> consultado en junio de 2014.

Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Editorial Trotta. Universidad de Granada.

Goldberger, P. (1995, abril 20). The Gospel of Church Architecture. *The New York Times*. Recuperado de <http://www.nytimes.com/1995/04/20/garden/the-gospel-of-church-architecture-revised.html?pagewanted=all> consultado en junio de 2014.

Harris, R. (2011). El paisaje de los dioses: los santuarios griegos de la época clásica y su entorno natural. *Aisthesis*, (49).

Hartford Institute for Religion Research. (s.f.). Megachurch definition. Recuperado de <http://hrr.hartsem.edu/megachurch/definition.html>, consultado en junio de 2014.

Heidegger, M. (2010). El origen de la obra de arte. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2010a). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

Hervieu-Leger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial.

Jaimes, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista mexicana de Sociología*, 74(4).

Jonies, R. (2013). *AD classics: the crystal cathedral/Philip Johnson*. Recuperado de <http://www.archdaily.com/445618/ad-classics-the-crystal-cathedral-philip-johnson>, consultado en junio de 2014.

Quirk, V. (2013). *Philip Johnson's crystal cathedral born again*. Recuperado de <http://www.archdaily.com/434266/philip-johnson-s-crystal-cathedral-to-receive-catholic-renovation>, consultado en junio de 2014.

Thuma, S. (s.f.). *Exploring the Megachurch Fenomena: Their characteristics and cultural context*. Recuperado de http://hrr.hartsem.edu/bookshelf/thumma_article2.html

Kostof, S. (1988). *Historia de la arquitectura*. Madrid: Alianza Editorial.