



I CONFERENCIA GENERAL DE HISTORIA DE LA  
IGLESIA EN AMERICA LATINA

C E H I L A

México, 10-13 de octubre de 1984

P O N E N C I A

Mesa redonda  
Seminario o Taller 1.3  
Ponencia 2

Protestantismos latinoamericanos, 1961-1983, entre la resistencia y  
la sumisión.

Jean-Lierre Bastian

Con el principio de los años 1960, entramos en la historia de una época que hemos vivido nosotros mismos, concientemente. Tenemos una relación más inmediata con los acontecimientos y las ideas de este período que con los de las décadas o los siglos anteriores; estamos menos dispuestos a presentarlos o a interpretarlos de una manera que no correspondía a la imagen que ya tenemos de dicho período, pues la historia contemporánea, y ante todo la historia que llamamos a veces inmediata, se presta mucho más a controversias que la de períodos anteriores. Esta historia conlleva las cuestiones irresueltas del momento, que con las que nos dividen. Y tratar el tema de los protestantismos latinoamericanos es un tema particularmente controvertido durante estos últimos años.

Pero no es la única dificultad que encuentra el historiador del período actual. Dispone, es cierto, de una profusión de materiales: publicaciones oficiales eclesiásticas, revistas, libros, folletos, documentos sonoros y visuales, sin olvidar todas las impresiones que él mismo agrupó o ha recibido a través de otros. Sin embargo, en los archivos públicos y privados, muchas cosas le quedan todavía escondidas. Ante todo, este historiador, contrariamente al que está trabajando sobre los siglos pasados, no puede aún conocer el resultado del curso de los acontecimientos. Este conocimiento de la concatenación y sucesión es lo que determina, precisamente, en gran parte el grado de importancia que uno otorga al acontecimiento.

Como toda ciencia que trata de manifestaciones del acontecer social, la historia es para muchos, juicio, valorización, interpretación. Este fenómeno está presente especialmente en la historia inmediata, pues el lector profano ya ha sacado por sí mismo las conclusiones de los hechos considerados. En el fondo, el observador científico hace lo mismo, tratando de captar la abundancia de los hechos en una relación comprensible. No podrá evitar también el tener que escoger ciertas configuraciones y no otras, que le sirven de hilos conductores, de ideas directrices a partir de las cuales se hará la interpretación. Es sólo de esta manera que podrá elaborar una visión de conjunto y dar un sentido al desarrollo de los múltiples acontecimientos contemporáneos.

Estas ideas directrices de la interpretación son para el historiador,

lo que el modelo teórico es para el sociólogo; le dan los medios para explicar una realidad a primera vista incomprensible. Son útiles cuando permiten ordenar los acontecimientos importantes sin perderse en la multiplicidad de los acontecimientos. Estas ideas no son, sin embargo, definitivas. Ahí está el límite de nuestro intento de escribir la historia de un fenómeno tan complejo como el de la difusión de los protestantismos en las sociedades latinoamericanas durante los últimos veinte años.

#### Cuatro ideas directrices.

Cuatro ideas directrices permiten, a nuestro juicio, entender el desarrollo de los protestantismos latinoamericanos de 1961 a la fecha. La primera y la más general es la mutación acelerada del campo religioso protestante. El protestantismo ha quedado bastante establecido durante su primer siglo de presencia en el continente, hasta el final de los años 1960, bajo la conducción de las sociedades religiosas misioneras o de un protestantismo nacional relativamente homogéneo.

A partir de los años 1960, el protestantismo explota en una verdadera atomización de grupos disidentes (1). Hoy en día, en la mayoría de los países latinoamericanos se pueden contar entre 50 y hasta 200 sectas protestantes de origen nacional o suscitadas por la propaganda misionera foránea. Esto ha provocado una competencia mayor entre los varios grupos religiosos que se disputan el mercado de los bienes simbólicos de salvación, con una doble consecuencia. Por un lado, una sectarización intensa que obliga aún a las iglesias históricas a entrar en el juego de la competencia para seguir creciendo; y por otro lado, esa ha obligado a la Iglesia Católica a tomar en cuenta la presencia creciente de grupos protestantes entre los sectores populares, y el Estado ha visto clara la posibilidad de instrumentalizar a dichos sectores.

La segunda idea fuerza, es que no podemos hablar del protestantismo en un sentido genérico. Debemos tomar en cuenta, sin entrar en una tipología que dejamos a los sociólogos (2), dos variables que permiten distinguir dos tipos de protestantismo. Una primera variable es la política que hace que a partir de los años 1960, el campo religioso en general sea un elemento importante en la lucha ideológica que llevan las clases en pugna. Tenemos un protestantismo polarizado: progresista o reformista por un lado; reaccionario y legitimador del estatus quo por el otro. Una segunda variable nos parece decisiva para explicar la pluralidad de protestantismos: es la división de ciudad y campo, o lo que se ha llamado el colonialismo interno. Hoy día existe un protestantismo rural, cuya dinámica no responde a los intereses de las burocracias eclesiásticas urbanas.

Una tercera idea es que la dinámica del campo religioso protestante (3) se entiende por su posición subalterna dentro del campo religioso latinoamericano dominado por la Iglesia Católica y por la posición de clase de sus miembros, de origen -para el protestantismo urbano-, lumpen proletario, y -para el protestantismo rural-, el campesinado marginado. Si bien existe una clase media emergente protestante urbana, ésta es minoritaria, pero cumple una función importante de instrumentalización de las masas protestantes, o de captación de la representatividad protestante detrás de aquellas masas. La estrategia de dicho sector hegemónico dentro del protestantismo, es una estrategia de conquista del poder religioso en una política de confrontación con la Iglesia Católica, en particular cuando ella asume posiciones progresistas en los países de seguridad nacional.

Finalmente, constatamos la muerte del modelo protestante liberal y el auge de un modelo de gestión tecnocrático de las sectas, según los métodos de la mercadotecnia norteamericana. Esto lleva a la identificación del pastor con el profesionista urbano proletarizado. Al contrario, en las zonas rurales, el liderazgo protestante sigue las pautas de autoridad tradicional de tipo caciquil.

#### Periodización.

Si consideramos la evolución de los protestantismos latinoamericanos desde el punto de vista cronológico, podemos distinguir tres fases durante el período considerado. Una primera fase, desde 1961 hasta 1969, durante la cual se opera la polarización del sub-campo religioso protestante en dos sectores política e ideológicamente divididos. En 1969, la tercera CELA, que refleja las posiciones progresistas y reformistas de los grupos protestantes, está confrontada a una primera CLADE que reagrupa a las fuerzas reaccionarias y conservadoras siguiendo líneas norteamericanas.

Una segunda fase, desde 1970 a 1978, de intensa lucha ideológica entre vanguardias protestantes. Por un lado, los llamados movimientos ecuménicos, desarrollan estrategias combativas sufriendo una gran represión y reorientan sus prácticas hacia las iglesias progresistas a partir de 1975. Por el otro lado, los grupos multinacionales protestantes entran en una fase de activa propaganda anti-comunista, con la sumisión de los líderes a los regímenes fascistas, como en el caso de Chile. La Asamblea de Oaxtepec, por un lado, y la segunda CLADE, por el otro, son las expresiones de esta polarización y de esta confrontación.

Una tercera fase, desde 1979 a la fecha, nos ha mostrado el desarro-

llo de dos modelos de relaciones del protestantismo con el Estado; por un lado, el modelo nicaragüense, y por otro, el modelo guatemalteco.

En el caso nicaragüense, las sectas protestantes se han reagrupado en la Comisión Evangélica de Ayuda al Desarrollo (CEPAD), y han orientado sus labores hacia la reconstrucción nacional y la campaña de alfabetización, con la ayuda de la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC). En el caso guatemalteco, las sectas protestantes reagrupadas en la Alianza Evangélica de Guatemala, han apoyado al régimen del General Efraín Ríos Montt, sirviendo de canales privilegiados para fondos de procedencia norteamericana para los programas de "Fusiles, techo y tortilla", con el fin de combatir al guerrilla. Han surgido dos superestructuras organizativas protestantes a nivel continental: por un lado, el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), articulado al Consejo Mundial de Iglesias y, por otro lado, la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), estrechamente ligada a la derecha evangélica norteamericana.

#### Un protestantismo en mutación.

Al finalizar la década de los años 1950, la composición del protestantismo latinoamericano había cambiado radicalmente. Las iglesias surgidas del movimiento misionero norteamericano o inglés, y las iglesias de trasplante, eran minoritarias. Con las transformaciones económicas provocadas por el desarrollismo capitalista dependiente, millones de campesinos emigraban a las ciudades o hacia los polos de desarrollo. Un protestantismo mucho más espontáneo, de tradición oral, y mucho más autóctono lograba penetrar en estos sectores sociales en estado de anomia (4). El protestantismo tradicional, desposeído por las propias condiciones económicas y sociales de su proyecto liberal heredado de los misioneros, entraba en crisis mientras un protestantismo pentecostalista y fundamentalista financiado por las misiones de fe, lanzaba campañas masivas de evangelización. Estas campañas inauguraban nuevas técnicas de acción psico-religiosa sobre estas masas anómicas y aliaban el discurso conversionista con un mensaje político anti-comunista alentado por la guerra fría y las campañas anti-comunistas desarrolladas por el continente latinoamericano frente a regímenes como el de Arbenz y las primeras guerrillas. La revolución cubana acentuó este proceso y afectó particularmente al campo religioso protestante, a partir de entonces, polarizado irremediablemente en dos sectores antagónicos tanto en las expresiones teológicas y éticas de sus prácticas religiosas, como en sus opciones político-sociales. En 1961, un líder evangélico jefe de una de las misiones

de fe más poderosas de la región, expresaba claramente la posición del sector conservador protestante: "Roma está cambiando; podríamos tener que quedar al lado de Roma contra el comunismo". (5)

En este mismo año 1961, el 90% de los pastores cubanos emprendían su salida de la isla, mientras las dos terceras partes de la feligresía evangélica cubana, fruto de 60 años de misiones norteamericanas, emigraban a Florida. Sólo una minoría entendía el desafío que la experiencia socialista podía representar para los cristianos. La situación del protestantismo cubano de principios de los años 1960, fue el paradigma de lo que iba a ocurrir a lo largo de las décadas siguientes(6), en América Latina.

Frente a la atomización extrema del campo religioso protestante, expresada en centenares de iglesias distintas, las tentativas de reagrupamiento se polarizaban en dos organizaciones unitarias antagónicas. Surgieron también, a principios de los años 1960, vanguardias ideológicas antagónicas, ambos sectores buscando a lo largo de los años 1960 y 1970, una línea de masas. Mientras tanto, un protestantismo rural se desarrolló con la creciente migración cíclica de las zonas rurales hacia los centro laborales. Este protestantismo rural parece más autónomo y menos institucionalizado que los precedentes, por la propia posición objetiva del campo dentro de las relaciones sociales de producción. Al principiar los años 1980, dos estudios de caso respecto al comportamiento de los protestantismos en situaciones políticas paradigmáticas en Nicaragua y Guatemala, nos pueden proporcionar pautas para una interpretación de la dinámica del campo religioso protestante en las contradicciones sociales del continente.

#### La polarización política e ideológica del campo religioso protestante.

El campo religioso protestante bajo la dirección misionera, había quedado relativamente homogéneo, pero con tensiones ideológicas internas y oposiciones teológicas y éticas marcadas por el "evangelio social", el fundamentalismo y el pietismo revivalistas (7). En 1961, dos acontecimientos marcan la ruptura: Por un lado, la segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana y, por el otro, la organización de Evangelismo a Fondo por la Misión Latinoamericana.

#### 1. Del liberalismo a la solidaridad con los pueblos que se liberan.

Las 42 iglesias y los 200 delegados de 28 países del continente reunidos en Huapami, Perú, a principios de agosto de 1961, representaban las fuerzas evangélicas surgidas del movimiento misionero. 11 concilios o federaciones nacionales auspiciaban la conferencia evangélica. Sin embargo, las ponencias y las resoluciones presentadas en conjunto, marcan un cambio

radical respecto de la herencia liberal. Mientras la conferencia evangélica anterior insistía sobre un cristocentrismo abstracto, el teólogo argentino José Míguez Bonino dirigía a la conferencia una ponencia sobre las consecuencias radicales de la encarnación; el pastor uruguayo Emilio Castro subrayaba la responsabilidad social del cristiano; Tomás Liggett, de Puerto Rico, llamaba a los evangélicos a ser creadores de un nuevo testimonio, íntimamente relevante en la situación actual (8).

Los problemas que padece el continente son descritos de manera general y vaga, como consecuencia del desarrollismo. Tampoco se precisan las estrategias concretas a llevar en tal situación de crisis social; pero la asamblea se dará los instrumentos para seguir profundizando su reflexión teológica y social, para crear un verdadero movimiento ecuménico en el continente e implementar una pedagogía renovada en las iglesias. Estos medios tomarán forma concreta en la creación post asamblea, de tres movimientos ecuménicos de vanguardia: el Movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), creado en 1961; la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), en 1962, y el Movimiento Pro-Unidad Evangélica en América Latina (UNELAM), lanzado como un comité de continuación de la Asamblea. Hablaremos de los dos primeros movimientos más adelante.

Por lo pronto, cabe destacar que a partir de 1963, UNELAM (9) fue el instrumento privilegiado para agilizar el contacto y la reflexión entre los concilios y federaciones de iglesias nacionales. Creado en 1964 como organismo permanente para consultas y encuentros entre iglesias evangélicas latinoamericanas, UNELAM tuvo su asamblea constitutiva en Campinas, Brasil, en 1965. Cinco años después, en su segunda asamblea, UNELAM amplió su membresía incorporando iglesias que no pertenecían a los concilios y federaciones nacionales y a organizaciones continentales evangélicas. De 1970 a 1975, UNELAM convocó varias consultas que reflejan las preocupaciones de las iglesias evangélicas afiliadas al movimiento ecuménico. En 1970, en Oaxtepec, México, una primera consulta confrontó el problema misionero en América Latina, con la pregunta: "Misioneros norteamericanos en América Latina. ¿Para qué?", en presencia de representantes de 14 juntas misioneras latinoamericanas. El informe pedía que las juntas misioneras tomaran en cuenta el rol fundamental de las iglesias nacionales para definir la política misionera en la situación de opresión socioeconómica que vive el continente (10). En 1972, la consulta de Asunción, Paraguay, abordó el tema de la misión a los indígenas en colaboración con la Comisión para la lucha

contra el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias. En la línea de la Declaración de las Barbados, se criticó la acción de ciertos misioneros por alienante y se llamó a las iglesias a apoyar la formación de organizaciones indígenas y a difundir la idea de que los derechos de los indígenas son inalienables (11). En 1974, la consulta de Maracaibo retomó el problema del misionero, pero desde la perspectiva de la internalización de la imagen del misionero por pastores y creyentes. La acción de UNELAM reflejó bastante la posición de ciertas iglesias progresistas latinoamericanas, elaborada ya en la Conferencia Metodista sobre Vida y Misión (12), y el Congreso Presbiteriano Continental de 1963 (13). La Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana, que había agrupado a 43 iglesias y grupos paraeclesiales en Buenos Aires, en 1969, cristalizó la manifestación de una nueva conciencia evangélica, "buscando nuevas fronteras de testimonio y obediencia" (14). Según la asamblea, la necesidad imperiosa de responder a la miseria y al hambre de las masas del continente, de promover reformas agrarias, de involucrarse "en el proceso de transformación social, económico y político de nuestros pueblos" son los elementos determinantes de la misión profética de la iglesia en el continente.

Sin embargo, aquella asamblea no estuvo exenta de tensiones que se reflejaron en particular en las posiciones de la comisión de juventud, que se escindió en dos: una mayoría radicalizada dispuesta a llevar el testimonio cristiano hasta sus últimas consecuencias, y una minoría que consideraba que la Biblia seguía siendo la respuesta a los problemas del continente. En este sentido, la asamblea fue reflejo de una distanciamiento cada vez más grande entre las bases del movimiento evangélico y sus dirigentes, cuyas posiciones reflejaban la reflexión de las iglesias y de los movimientos paraeclesiales más comprometidos (15). La crisis que experimentó UNELAM a partir de 1975 fue iniciada ya dos años antes por "una época de serias convulsiones políticas que en algunos casos conducen al éxodo del liderazgo evangélico y que conducen también a una situación de desorientación general en el camino a una pastoral latinoamericana" (16). Esta situación llevó a la dirección de UNELAM a iniciar una convocatoria a una asamblea evangélica continental en Oaxtepec, México, para septiembre de 1979, con la meta de crear un Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) (17). Por primera vez en la historia de las conferencias evangélicas ecuménicas, 110 iglesias fueron representadas en aquella asamblea. Las ponencias de Emilio Castro y Carmelo Alvarez definieron el mínimo común denominador que hacía posible un movimiento unitario de iglesias evangélicas "en el Jesús pobre, quien estuvo

con los pobres y que manifestó que la señal de su autoridad mesiánica era que los pobres son evangelizados ". "La unidad a buscar es la de la solidaridad con el amor y la justicia y no la de la complicidad con el pecado y la injusticia". La condena del régimen de Somoza y, después de la asamblea, la organización de una pastoral de consolación y solidaridad con el pueblo de El Salvador, fueron expresiones concretas para implementar líneas claras de testimonio evangélico. La asamblea aprobó la creación de un Consejo Latinoamericano de Iglesias en Formación, deseando darse 4 años para llevar el mensaje de Oaxtepec a todas las iglesias del continente. En 1982 se celebró la Asamblea constitutiva del CLAI en Huampaní, Perú, con la participación de 85 iglesias del continente. En lugar de ampliarse la base del movimiento ecuménico, a primera vista, se había reducido.

Sin embargo, el mensaje final a las iglesias y pueblos de América Latina afirmó el llamado a la vida ligado a la práctica de la justicia para la cual no hay solamente que clamar, sino ser agente de ella. Y reconoció que frente "a la dominación, la búsqueda por nuestros pueblos de formas auténticas de democracia, es fresca señal de esperanza" (18). Este mensaje final ha sido el más claro testimonio de la voluntad de solidaridad de aquellas iglesias con sus pueblos en la búsqueda de la unidad verdadera fundada en la justicia.

## 2. El movimiento evangélico conservador desde 1961 a 1983.

A lo largo de los años 1950, algunas misiones de fe propulsaron una evangelización agresiva cuyo modelo había sido experimentado por Billy Graham en los Estados Unidos de la posguerra. Surgido de la tradición revivalista y fundamentalista norteamericana, esta campaña se desarrollaba utilizando por primera vez de manera sistemática los medios masivos de comunicación. Con el inicio de la guerra fría, el mensaje bíblico fue muy hábilmente mezclado con declaraciones anticomunistas en las "cruzadas" de Billy Graham (19) en el Caribe, Centro América y México (1958). En 1964 la ruptura entre este tipo de evangelización y la conciencia nueva de la fracción de los evangélicos ligados al Consejo Mundial de Iglesias se reflejó en el debate entre K. Strachan y varios líderes del movimiento ecuménico de la Revista International Review of Mission (20). Mientras Strachan defendía "el llamado al testimonio" como imperativo categórico, Víctor Hayward, Marcus Barth y Emilio Castro subrayaban la necesidad de un testimonio que responda a la exigencia de justicia y a las demandas de las mayorías y cuestionaba la expansión como estrategia de la iglesia.

Kenneth Strachan, director de la Misión Latinoamericana basada en San José, Costa Rica, había impulsado la organización de una Consulta Latinoamericana sobre Evangelización en Huampaní, Perú, en 1962. Mientras unos querían hacer de esta consulta un espacio para compartir ideas, Strachan deseaba más bien "una sesión de estrategia y planeamiento práctico para la elaboración de planes específicos en torno a la evangelización de cada país latinoamericano" (21). De hecho, esta consulta fue un espacio para compartir experiencias de evangelización, pero fracasó en desarrollar un modelo de evangelización para el continente. Entonces, Strachan lanzó con la Misión Latinoamericana el Movimiento de Evangelismo a Fondo (EVAF) y movilizó las iniciativas de los laicos y pastores de cada país donde se lanzaba la campaña durante un año o algunos meses, a lo largo de los años 1960. En un ambiente político y social sumamente tenso, se desarrollaron campañas con el apoyo de los militares en Guatemala en 1962 y en Bolivia en 1965, en plena intervención norteamericana en Santo Domingo en 1965. Además, Nicaragua (1959), Costa Rica (1961), Honduras (1963), Venezuela (1964), Perú (1968), Ecuador (1969), Paraguay (1970), y partes de México (1971), fueron terrenos de la acción de EVAF (22).

Además, en una búsqueda de reconocimiento social, se organizaron comidas y desayunos de hombres de empresas, evangélicos y pastores, con militares y hombres de gobiernos reaccionarios. En cada país donde se celebró EVAF, se tuvo una marcada tendencia a instrumentalizar al pueblo evangélico en una cruzada anticomunista, y a atraer a los pastores, forjando la imagen del líder evangélico sobre la del profesionista clasemediero, con un discurso bíblico fundamentalista (23).

Estos esfuerzos culminaron con la organización del primer congreso latinoamericano de evangelización (CLADE), celebrado en noviembre de 1969 en Bogotá, Colombia (24). Unos años antes, en 1966, la revista Cristianity Today y la "Asociación Evangelística Billy Graham" habían convocado en Berlín, un primer congreso mundial sobre evangelización, como reto y condena de la asamblea sobre Iglesia y Sociedad organizada ese mismo año por el Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra. A partir de entonces, los congresos organizados por evangélicos conservadores se hicieron con una estrategia de lucha contra el movimiento ecuménico internacional y el latinoamericano en particular. El CLADE atrajo 920 delegados y fue "la más grande y más abarcadora que ha habido de protestantes evangélicos en el continente y del pueblo de habla hispana en los Estados Unidos" (25).

El congreso fue la expresión de un movimiento teleguiado por los evan

gólicos norteamericanos, quienes no solamente pagaban el congreso, sino que habían definido la evangelización durante 10 años en este continente. La eficacia del evangelismo se midió por el crecimiento numérico, obsesión, a partir de entonces, del movimiento evangélico. Esto llevó a crear, -sobre modelos forjados en el Seminario Fuller de Pasadena, California-, talleres de "Iglesia-crecimiento" con técnicos de mercadotecnia. El medio condicionaba los fines, pues lo que importaba era convertir al hombre como individuo y no transformar la sociedad. Así, la crisis del continente estaba percibida como crisis del hombre latinoamericano "distanciado de Dios por un estado de rebelión". Varios interventores rechazaban la revolución proponiendo "la revolución espiritual del individuo y condenaba la violencia "porque no es cristiana". De aquella reunión, un sector reformista de intelectuales conservadores se constituyó en un movimiento llamado "Fraternidad Teológica Latinoamericana", para presentar "una alternativa evangélica a las corrientes teológicas llevadas por el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina" (26).

Las élites evangélicas urbanas, educadas en los seminarios evangélicos conservadores y los institutos bíblicos fundamentalistas, apoyaron con entusiasmo las cruzadas de Billy Graham, Luis Palau y otros evangélicos latinoamericanos como el puertorriqueño Yiye Avila. Estos dirigentes evangélicos, reagrupados en alianzas evangélicas nacionales, tomaban posiciones de respaldo firme a los regímenes militares, como en Chile y Guatemala. Al mismo tiempo, se difundió la evangelización por radio y televisión según las técnicas elaboradas por la "Iglesia electrónica norteamericana". Así el Club 700, creado en Virginia por Pat Robertson, se programó en países del Caribe y Centroamérica con una posición política explícita contra el Tratado del Canal de Panamá, por la venta de armas a los regímenes militares como Guatemala y un anticomunismo virulento. El Club PTL, también de origen norteamericano, y otras programaciones evangélicas forjadas sobre estos modelos, proliferaron a partir del fin de los años 1970 (27).

En estos años, durante los cuales la Iglesia Católica asumió posiciones críticas frente a los regímenes de seguridad nacional en Chile, Argentina y Brasil, y defendió los derechos humanos de las mayorías oprimidas en El Salvador, las sectas evangélicas crecían rápidamente respaldadas por aquellos regímenes (28). El segundo Congreso Latinoamericano de Evangelización, celebrado en Huampaní, Perú, en noviembre de 1982, reforzó esta tendencia. Para los 266 congresistas de 39 agrupaciones evangélicas, "el cuadro sombrío que ofrece la realidad latinoamericana es expresión del pecado que afecta radicalmente la relación del hombre con Dios, con su prójimo y

con la creación". Perciben "en todo lo que se opone al señorío de Jesucristo, la acción del espíritu del Anticristo que ya está en el mundo". En esta misma línea declaran que "la lucha contra el reino del Anticristo... no es de criticar a los gobiernos en lenguaje religioso, sino confrontar los valores y actitudes que hacen posible que nuestros pueblos sean domesticados por la propaganda; no es oponer los mitos oficiales con otros mitos seculares, sino señalar el juicio de Dios respecto a todo intento de construir el Reino de Dios sin Dios" (29). Este dualismo religioso es aquél que encubrió la legitimación de todo régimen político que defienda la civilización cristiana y occidental en contra del marxismo y del comunismo. Las cúpulas evangélicas urbanas han sido los agentes privilegiados de la política imperialista norteamericana, creando una base civil para regímenes militares cuya tarea ha sido destruir toda organización popular autónoma. La estatua al predicador evangélico erigida por Pinochet en un parque de Santiago, es simbólica del papel llenado por el movimiento evangélico conservador en América Latina (30).

Las vanguardias ideológicas vinculadas a los procesos revolucionarios.

Hasta el final de los años 1950, organizaciones de jóvenes evangélicos habían sido el espacio para detectar líderes, pero no habían renovado su credo pietista y moralizador. Así, a las antiguas organizaciones de origen misionero, como el "Esfuerzo cristiano" y la "Liga Epworth" sucedió la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE), creada en 1941, organización que reflejó desde un principio sus inquietudes sociales. El Primer Congreso Latinoamericano de Jóvenes Evangélicos reunidos en Lima, manifestó su repudio a la guerra, al racismo, y criticó al capitalismo. Unos años después, en 1946, en la Habana, estos jóvenes evangélicos afirmaban que no puede haber libertad sin democracia y, en Buenos Aires en 1951, subrayaban la necesidad de la encarnación del testimonio cristiano. Estos congresos servían de canal para desarrollar un pensamiento crítico para la sociedad y las iglesias latinoamericanas. (31). A partir de 1954 surgieron nuevos grupos de jóvenes ligados a la Federación Universal de Movimientos Cristianos de Estudiantes. El Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), se creó en América Latina en 1954, cuando grupos de Brasil y Puerto Rico se afiliaron a la Federación. En 1964, otros doce grupos nacionales formaban una organización idónea para desarrollar conferencias, seminarios, publicar literatura y organizar reuniones internacionales. El MEC sirvió de fuerza

aglutinadora para los jóvenes intelectuales protestantes de aquellos años discutiendo los problemas políticos con el fin de ir resolviéndolos. La revista Testimonium fue el vehículo de aquella reflexión. Pasaba progresivamente de una actitud anticomunista y anticatólica, a una en la que no entraba en campañas anticomunistas. Pero fue al final de los 1950 que la reserva al comunismo y los ataques al catolicismo cambiaron. En 1961, el Secretario General Waldo Galland proponía el intercambio de ideas en torno a los problemas sociales y políticos entre cristianos y marxistas y abrir el diálogo con los católicos (32). Con la creación de la Comisión Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) en 1961, los estudiantes de la Federación, como Julio de Santa Ana, Richard Shaull, José Miguez Bonino, Hiber Conteris, Emilio Castro y Rubem Alves encontraron un espacio adecuado para seguir su reflexión articulando responsabilidad social y teología. En 1959, el Departamento de Estudios del Consejo Mundial de Iglesias, estableció un secretariado en América Latina, que difundió un boletín intitulado Iglesia y Sociedad en América Latina. En 1961 se convocó a una consulta que tuvo lugar unos días antes de la CELA II en Huanapán, Perú, y agrupó a delegados de 17 países latinoamericanos y a 14 denominaciones evangélicas. El primer resultado fue la creación provisoria de la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad (ISAL) que se constituyó en movimiento seis meses después en Sao Paulo, Brasil, recibiendo el apoyo de siete federaciones de iglesias (33). A partir de entonces, y hasta 1973, ISAL fue el organismo ecuménico más significativo en América Latina. Desarrolló una teología y un pensamiento social crítico con el fin de despertar la responsabilidad social de los cristianos. ISAL tuvo su fuerza por la homogeneidad geográfica y sociocultural de sus integrantes. Fueron fundamentalmente jóvenes intelectuales blancos de origen protestante ubicados en el corredor Sao Paulo-Montevideo-Buenos Aires (34). El Consejo Mundial de Iglesias puso en sus manos los medios económicos para asegurar su empresa: una revista nació,

Cristianismo y Sociedad; se fundó una casa editorial: "Tierra Nueva", y se financiaron los talleres internacionales y la secretaría. El Movimiento de intelectuales de ISAL desarrolló un pensamiento cristiano articulado a las ciencias humanas, con el fin de definir el compromiso cristiano. Este itinerario puede leerse muy claramente en la Revista Cristianismo y Sociedad (35).

La reflexión teológica pasó de la influencia de la teología dialéctica de Karl Barth (Julio de Santa Anna), a la teología de la revolución (Richard Shaull) y a la teología de la liberación (Ruben Alves, Hugo Assman, José Miguel Bonino). Los análisis sociopolíticos críticos del desarrollismo fueron sustituidos por el análisis de las causas estructurales de la dependencia. Los intelectuales de ISAL pretendían acompañar a las iglesias con su reflexión ética y social frente a los problemas planteados por las contradicciones económicas y políticas del continente latinoamericano. En 1971, durante la consulta que se realizó en Ñaña (36), el movimiento trató de corregir la situación elitista creada por el origen social de sus miembros, reorientando su práctica hacia las bases populares, "con una inserción militante en la lucha política". La Iglesia era concebida como un campo y un instrumento de acción con el fin de ir desbloqueando la conciencia de las masas y las rígidas estructuras de opresión. El golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 en Chile, destruyó al movimiento. Se intentó reorganizarlo con un secretariado de estudios y publicaciones en San José, Costa Rica; pero la represión militar provocó la emigración de varios cuadros del movimiento hacia Europa u otros países de América Latina, así como el encarcelamiento o la muerte de otros. La casa editorial Tierra Nueva fue cerrada por el gobierno uruguayo y se reinstaló en Buenos Aires, donde hasta la fecha ha sobrevivido atrofiada bajo la dictadura militar.

En 1975, ISAL una vez más hizo su autocrítica. El camino hacia la liberación era largo y difícil. Bajo la represión militar, la iglesia era descubierta como un espacio de resistencia y un espacio privilegiado de acción. ISAL fue reestructurado en ese año y tomó el nombre de Acción Social Ecueménica Latinoamericana (ASEL). La revista Cristianismo y Sociedad siguió siendo el órgano del movimiento, desarrollando una reflexión pastoralista (37): Sin embargo, el movimiento perdió la mayoría de los intelectuales que le daban su fuerza. Conflictos internos y la ausencia de una participación real de las estructuras religiosas en el movimiento dejaron sólo el pálido reflejo de lo que había sido.

Si ISAL representó lo más coherente, a pesar de sus contradicciones, en cuanto al pensamiento teológico y social articulado a la realidad latinoamericana, otros movimientos ecuménicos han tratado de seguir un proceso similar. La Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación (CELADEC), creada en 1962, ha tenido una trayectoria mucho más cercana a las iglesias del continente. Creada con el fin de producir material de educación cristiana apropiado a la idiosincracia del continente, este movimiento se inició como renovación crítica de la educación cristiana concientizadora y de educación popular. Ha sido uno de los colaboradores de la campaña de alfabetización lanzada por el gobierno de la Reconstrucción Nacional de Nicaragua en 1980, y ha promovido una abundante literatura sobre los derechos humanos (38).

También en 1977, la Conferencia Cristiana por la Paz creada por el teólogo checoslovaco Homadka en 1959, inició una rama para América Latina y el Caribe que ha logrado ser el eje de un pensamiento teológico de cristianos vinculados a los proyectos de construcción del socialismo. Creada por la iniciativa de intelectuales presbiterianos cubanos, esta organización ha logrado la participación de personalidades católicas centroamericanas, caribeñas y mexicanas y parece haber retomado el rol de ISAL en cuanto a la reflexión teológica (39).

Asimismo, a partir de 1973 varios centros de investigación de carácter ecuménico han proseguido a un nivel regional lo que era la característica esencial de ISAL a nivel continental: el Centro de Estudios Ecuménicos de la Ciudad de México, el Departamento Ecuménico de Investigación en San José, Costa Rica, el Centro Ecuménico de Investigación en Río de Janeiro y Sao Paulo, Brasil, han sido muy activos en la publicación de textos de pastoral popular y de investigaciones sobre el fenómeno religioso en América Latina. Con mucho menos éxito han tratado de crear bases religiosas populares articuladas a procesos de liberación.

#### Las vanguardias ideológicas legitimadoras del orden establecido.

Las iglesias evangélicas que no participaban en el movimiento ecuménico ligado al Consejo Mundial de Iglesias, se han reagrupado a partir de 1969, en el CLADE I, y se han vinculado con el movimiento evangélico internacional encabezado por la organización Billy Graham (40). Sus vanguardias ideológicas eran mucho menos nutridas con intelectuales que con ideólogos sin formación universitaria, quienes formularon el discurso evangélico y las estrategias pastoralistas. La Fraternidad Teológica creada después del CLADE I con el fin de contrarrestar la influencia de la teología de la liberación, ha si-

do el espacio para reagrupar a estos ideólogos. Su reflexión, publicada en el Boletín Teológico, es bíblico-fundamentalista y, aún cuando pretende acercarse a los problemas del continente, carece de bases científicas para desarrollar un análisis riguroso. Marcado por un pensamiento teológico espiritualista, sus ensayos constantemente se elaboran en contra del protestantismo ecuménico (41).

Fuera de la Fraternidad Teológica, que pretende desarrollar un pensamiento teológico latinoamericano, las vanguardias ideológicas del protestantismo legitimador del estatus quo, están constituidas por grupos muy bien estructurados que llevan acciones específicas a sectores determinados de la población latinoamericana. Entre estos grupos se destacó el Movimiento Alfa y Omega, conocido como Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo. Fue iniciada en 1962 por Sergio García Romo en México, con el apoyo económico del Movimiento norteamericano Campus Crusade for Christ, presidido por Bill Bright. Se dirigió exclusivamente a un público universitario y reclutó sus miembros sobre los campus del país. Desde México, la Cruzada se extendió a 30 países de América Latina, promoviendo un evangelio agresivo, definido como "invasión universitaria" o "de playas", "saturación citadina" utilizando "radio, prensa, cines, mantas, volantes, posters, carros de sonido, teléfono, entrevistas personales en la calle y visita a los hogares" (42). Busca reforzar la imagen social del alto ejecutivo entre sectores estudiantiles proletarizados, con una ideología de derecha.

Un segundo grupo ha sido muy activo en América Latina desde los años 1930. Se trata del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), fundado por William Cameron Townsend como misión de fe. Por su labor en el sector de la lingüística descriptiva con pretensiones científicas encubriendo prácticas de evangelización, este grupo ha extendido sus actividades a varios países latinoamericanos durante los años 1950 y 1960 (43). Su acción, vinculada a la CIA y su ideología anticomunista y legitimadora del estatus quo han sido fuertemente atacadas al final de los años 1970 por grupos de etnólogos y antropólogos latinoamericanos (44). Forzaron a varios estados a romper los contratos que tenían con el ILV en cuanto a programas de educación bilingüe para con indígenas, pero no han podido desalojar al ILV de las zonas indígenas donde trabajaba como grupo misionero. Los lazos del ILV con los grupos neoconservadores y de la nueva mayoría moral de California (45), han hecho de tal organismo un instrumento privilegiado de control de las iglesias evangélicas del continente. Otros grupos misioneros norteamericanos de tipo caritativo como World Vision, han en-

trado en el juego político definido por el Departamento de Estado, tal como ha sido subrayado en el informe Rockefeller de 1968 y en el Documento de Santa Fe de 1980. Se trata no tanto de contrarrestar la influencia ideológica de los grupos cristianos comprometidos con los movimientos de liberación, que de canalizar recursos para neutralizar la acción de los movimientos revolucionarios. Instrumentalizando a las iglesias en gigantescas cruzadas como las de Luis Palau, estos grupos promueven entre los pastores evangélicos modelos integradores de imitación del estatus social del profesionista clasemediero y despolitizan a las masas movilizadas bajo pretextos religiosos. En este sentido han sido verdaderas vanguardias ideológicas de los intereses norteamericanos y de las burguesías nacionales en el continente latinoamericano.

#### Un protestantismo popular en expansión

Hemos descrito hasta ahora la acción de las capas dirigentes de los protestantismos latinoamericanos. Estas capas son, en su mayoría, urbanas y están -tanto para las superestructuras eclesiásticas continentales (CLAI, CONELA), como para las vanguardias ideológicas- vinculadas a intereses económicos y políticos externos al continente, de los cuales reciben su sustento y su estrategia(47). Sin embargo, en la década de los años 1960 y 1970, las sectas protestantes, como también otros grupos sectarios no protestantes (Testigos de Jehová, Mormones, Moonistas, etc.), han crecido muy rápidamente tanto en las zonas suburbanas, como en las zonas rurales del continente. Este fenómeno nuevo por su expansión se ha prestado a interpretaciones reduccionistas y monocausales buscadas en "la estrategia del imperialismo norteamericano" (48). Está bien claro que las vanguardias ideológicas y las superestructuras eclesiásticas urbanas han tratado de instrumentalizar tales grupos en una estrategia de conquista del poder religioso en favor de los cambios políticos ocurridos (49); pero esta explicación privilegia demasiado los factores exógenos a los protestantismos, como variable explicativa. Olvida por completo el análisis de los factores endógenos a las formaciones sociales latinoamericanas y en particular menosprecia las contradicciones que han surgido en el campo con el desarrollo de una economía mercantil subordinada al capitalismo urbano. En los pocos estudios sociológicos existentes, se ha notado el grado de difusión de estas sectas. Su gran poder de dispersión está ligado al mensaje de tipo milenarista que proclaman, pero el factor más importante para explicar su éxito es su capacidad para crear un contrapoder político-religioso a nivel local.

Este contrapoder se estructura en torno a dos vertientes: por una parte se desarrolla en continuidad con prácticas mágico-religiosas presentes en la comunidad rural; por otra parte se funda en la personalidad carismática de un líder pueblerino que logra articular un discurso de tipo milenarista a las realidades locales. El contenido del lenguaje milenarista, con su lectura de los signos de los tiempos, anuncio del fin de este mundo y de la venida de Cristo, proporciona los elementos negadores de la sociedad religiosa y política dominante en los pueblos. Esta sociedad religiosa católica ha permitido elaborar un poder religioso-político de tipo caciquil que impugna la práctica de las sectas.

1) una práctica religiosa protestante y sincrética:

Los protestantismos rurales conviven con las prácticas mágico-religiosas y aún las integran a sus propias prácticas, en particular en el caso de los pentecostalismos. Por ejemplo en la Mosquitia, donde la Iglesia Morava es hegemónica desde la colonización inglesa y sirve de referente cultural a la población costeña, las prácticas evangélicas han integrado elementos religiosos mágicos como el temor a la ceremonia de la Resurrección, y las prácticas mágicas han integrado elementos moravos como el uso de la Biblia (50). Carecemos hasta ahora de estudios antropológicos sobre el tema, pero hemos anotado que en México numerosos pastores rurales han sido chamanes o curanderos y han renovado su práctica religiosa a través del pentecostalismo (sanidad divina y habla en lenguas), como fuente de legitimación para con la sociedad rural tradicional (51). Las observaciones realizadas en la costa atlántica de Nicaragua, así como las hechas en México permiten lanzar la hipótesis de que todo protestantismo rural integra, convive e impregna prácticas de tipo mágico para tener éxito y relevancia. El estudio de Miller (52), entre los indios Tobas argentinos apunta también en esta dirección. Según el antropólogo norteamericano, aquellos indígenas han aceptado el pentecostalismo como una cosmovisión que renueva sus prácticas religiosas y proporciona una nueva comprensión armónica de su mundo constantemente amenazado por la penetración económica, cultural e ideológica de la ciudad. Frente a la impotencia de los curanderos o chamanes católicos para dar una respuesta coherente a los problemas (y a la disgregación) vividos por los Tobas, éstos han encontrado en el pentecostalismo una religión eficaz para reestructurar su mundo. Los esfuerzos realizados por los líderes metodistas Aymara de Bolivia (53) por integrar su cultura aymara a las prácticas culturales metodistas, corresponden a la misma lógica. Se trata de.

asegurar la continuidad con la cultura autóctona, única posibilidad para un protestantismo exógeno, de tomar raíces rurales.

2) un contrapoder político:

Estos sectores rurales, donde el pentecostalismo se ha difundido con gran velocidad durante los últimos diez años, han filtrado y retomado de la ideología religiosa importada los elementos afines con la tradición mágico-religiosa-cultural rural. Con esto crean una visión del mundo distinta y opuesta a la hegemónica católica, permitiendo así la elaboración de un contrapoder político-religioso. En México, dos estudios de caso en la región Mixteca (54), y en la sierra de Puebla (55), confirman que la estrategia política del líder protestante desemboca en una huelga política y cultural. Se niega la participación en los actos religiosos colectivos ligados al sistema de cargos; se rehusa participar en las faenas pueblerinas, con el pretexto de que son usadas por los caciques locales; se prohíbe el consumo de alcohol líquido, cuya venta está controlada por los propios caciques pueblerinos. Esta huelga de las prácticas sociales integradoras del pueblo tiene como fin la modernización de las prácticas sociales del pueblo rompiendo los monopolios religioso-políticos y económicos.

El carácter sincrético de la práctica religiosa protestante en las zonas rurales y su función política de contestación del poder religioso tradicional, nos permiten entender el porqué de la difusión tan rápida de los protestantismos en zonas rurales. Lejos de ser penetración ideológica imperialista o religiones enajenantes, resultan ser más bien dispositivos de defensa concebidos y establecidos por los propios campesinos utilizando lo sagrado como instrumento de transformación. Estos protestantismos rurales se han desarrollado de manera relativamente autónoma de los centros de poder y de control religioso protestantes urbanos. Eso explica el espacio dejado al sincretismo y su función religiosa y política eminentemente local. Esta misma situación subalterna para con los centros urbanos hace que hayan podido ser movilizados en apoyo a intereses urbanos cuando fuese necesario, en particular en momentos de crisis política. Sin embargo, parece significativo el que ninguna vanguardia ideológica del protestantismo latinoamericano haya tenido arraigo rural y que se hayan dirigido exclusivamente a sectores sociales urbanos (56). También las superestructuras religiosas protestantes latinoamericanas (CLAI y CONELA), responden a intereses fundamentalmente urbanos. Existe entonces una fractura en el campo religioso protestante latinoamericano entre el campo y la ciudad. En la medida en que

vayan creciendo los protestantismos rurales, los protestantismos urbanos tendrán que ir modificando sus discursos, si es que quieren seguir articulados a aquéllos. La pentecostalización (57) de los aparatos religiosos protestantes urbanos parece ser la expresión de tal proceso.

Conclusión:

En 20 años, los protestantismos latinoamericanos se han transformado profundamente. Mientras que hasta la década de 1950 se trataba de movimientos exógenos buscando su identidad latinoamericana, hoy día son parte de la práctica religiosa de millones de latinoamericanos. En varios países constituyen sectores amplios de la población rural y suburbana: en Nicaragua (20%), en Guatemala (20%), en Chile (15%), en Brasil (10%), en México (3.6%) han crecido de manera sin precedente en los últimos diez años. A un protestantismo rural se suma un protestantismo suburbano que ha reclutado entre los sectores marginados de las ciudades. (58) Estos protestantismos son, en su mayoría, pentecostales, sectarios, pre-milenaristas, y en este sentido son la religión de capas subalternas oprimidas de la población latinoamericana. Como toda religión subalterna, es una fuerza reaccionaria, vale decir, con una comprensión fragmentada de la realidad social. Su función social se formaliza en prácticas sociales de conformismo pasivo ante la sociedad dominante, a través de la huelga social de protesta milenarista (59), de contra poder rural y, para unos pocos, de integración en estratos medios emergentes (60).

A esta masa del protestantismo rural y suburbano, atomizada en centenares de grupos, pretenden responder superestructuras burocráticas clasemedieras urbanas heredadas del protestantismo misionero del siglo XIX o de principios de este siglo. Estas capas medias han asumido posiciones ambiguas, propias de su posición de clase.

Las unas (CONELA), han sido legitimadoras del estatus quo, apoyándose en una comprensión pasiva del cristianismo o en una visión dualista del mundo para promover un pretendido apoliticismo que degenera en una defensa del mundo cristiano frente a la amenaza comunista. Las otras (CLAI), han sido críticas de los regímenes de seguridad nacional, defendiendo una democracia pluralista y una sociedad latinoamericana basada en la justicia y el respeto de los derechos del hombre.

Dos procesos recientes ejemplifican estas dos posiciones en los procesos históricos latinoamericanos: En Guatemala, la nueva junta directiva de la Alianza Evangélica publicaba en julio de 1976, un comunicado al pueblo de

Guatemala en el cual se definía como "una entidad esencialmente evangélica, y eminentemente apolítica", rechazando todo tipo de vinculación con el Consejo Mundial de las Iglesias, acusado de "sembrar la confusión e interferir en asuntos ideológicos ajenos al Cristianismo" (61). En septiembre de 1982, en la euforia de la elección del "primer presidente evangélico de Guatemala", uno de los firmantes de aquella declaración, Carlos Ramírez Sánchez, mandaba una carta circular en la cual afirmaba que "Dios ha preparado una oportunidad sin precedente en el país: Nicaragua viene a ser un modelo marxista de opresión y odio, la batalla por El Salvador es todavía muy brutal. Guatemala es nuestra oportunidad para demostrar la alternativa de Dios en esta lucha por la libertad" (62). Dos meses después, en noviembre, las iglesias evangélicas del país celebraban su centenario respaldando el régimen de Efraín Ríos Montt, considerado como el "ungido de Dios" (63), con la ayuda económica privada de las iglesias hermanas norteamericanas al programa de "fusil, tortilla y techo", levantado para aniquilar la guerrilla.

El respaldo de los sectores evangélicos rurales a los líderes de la Alianza Evangélica se había preparado muchos años antes a través de las numerosas cruzadas (64) llevadas por Billy Graham, la Misión latinoamericana y luego Luis Palau. Más recientemente, transnacionales religiosas norteamericanas con programas de tipo asistencialista (Visión Mundial, International Lovelift), han logrado movilizar sectores campesinos en torno al proyecto hegemónico evangélico urbano como base <sup>vii del</sup> régimen de Ríos Montt. Los líderes evangélicos urbanos, afiliados a CONELA, hubieran seguido su rol aglutinador, aunque con resistencias por parte de líderes protestantes indígenas (65), si el ejército guatemalteco no hubiera terminado la fase "protestante" de su lucha contrainsurgente el 8 de agosto de 1983.

Al contrario, en Nicaragua, a partir de 1972, la Comisión Evangélica de Ayuda al Desarrollo (CEPAD), creada como entidad asistencialista, se radicalizó tomando conciencia de los problemas estructurales que agobiaban al país (66). Aquí, un grupo de pastores evangélicos y líderes protestantes, trabajó con la totalidad de la población evangélica del país superando las tareas desarrollistas para organizar retiros y talleres de reflexión sobre la situación nacional (67). De manera general, las iglesias evangélicas apoyaron la lucha del Frente Sandinista y celebraron el triunfo del 19 de julio de 1979 (68).

La acción de CEPAD se intensificó prestando toda la ayuda deseada durante la campaña de alfabetización de 1980. Frente a las presiones ejerci-

das sobre las iglesias evangélicas por parte de grupos foráneos (norte y centroamericanos), anticomunistas, CEPAD ha sabido mantener la cohesión de las iglesias protestantes para dar un respaldo firme al proceso de reconstrucción nacional y a la Revolución Sandinista. En el caso de la Iglesia Morava en particular, dividida en dos facciones (69), ha logrado desarrollar talleres de información y reflexión teológica en torno a la situación socio-política del país. También CEPAD ha mantenido una actitud de diálogo con el gobierno, informándolo de la realidad compleja del protestantismo nicaragüense, ayudando a definir la situación de las sectas, y logrando correcciones a ciertas medidas demasiado apresuradas por parte de las organizaciones populares, como fue la toma de templos evangélicos, en 1982.

En los dos casos considerados, han jugado un rol decisivo en el respaldo de las iglesias evangélicas intelectuales orgánicas de clase media evangélica, al lado del régimen militar reprimiendo al pueblo o al lado de un régimen popular, promoviendo reformas agrarias y sociales decisivas en favor del pueblo. Estos dos casos son ejemplares (70) de los roles que pueden jugar los protestantismos en los momentos de crisis políticas que vive y vivirá de manera acelerada nuestro continente.

De ahí la importancia de los organismos protestantes continentales como canales de agrupación de sectores religiosos tan fragmentados. La polarización de los protestantismos latinoamericanos en dos sectores antagónicos, es muestra de la intensidad de la lucha ideológica que se vive, expresión de los conflictos socio-políticos creados por las estructuras de dominación del capitalismo dependiente.

Entre la sumisión y la resistencia no parece existir una tercera vía. La muerte de decenas de líderes evangélicos (71), bajo la represión de los regímenes militares en estas dos últimas décadas, queda como testimonio de la participación de los elementos más comprometidos con los sectores populares de los cuales provienen.

Hasta los años 1950 los protestantismos latinoamericanos habían quedado siempre al lado de la democracia y del progreso, en un proceso articulado al proyecto político liberal. En los veinte últimos años han tenido que optar por someterse a los intereses dominantes, los cuales han traído la represión y la muerte, o quedar fieles a su origen de clase y al llamado evangélico del amor a los pobres, resistiendo al lado de los sectores explotados del continente. En este proceso, las superestructuras burocráticas y las vanguardias ideológicas han cumplido una tarea de dirección y

conducción en un sentido o en el otro; y en esto han sido decisivas. Han canalizado el apoyo del protestantismo popular, verdadera religión subalterna, heterogénea y fragmentada, en las zonas rurales y urbanas marginales, en centenares de grupos con una comprensión milenarista de los conflictos actuales.

México D. F., a 10 de Octubre de 1984.

NOTAS

- (1) Ver nuestros trabajos "Guerra fría, crisis del proyecto liberal y atomización de los protestantismos latinoamericanos, 1949-1959", Cristianismo y Sociedad, 1981, No. 68, pp. 7-11.
- (2) Ver Christian Lalive d'Epinau, Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili, Paris, La Haye, Mouton, 1975, 367p. Es el único intento de establecer una tipología de los protestantismos desde una perspectiva sociológica.
- (3) Sobre la noción de campo religioso ver los trabajos de Otto Maduro, La religión y conflicto social, México, CEE, 1978.
- (4) El concepto de anomia elaborado por Emilio Durkheim expresa la pérdida de los valores y de la identidad del individuo cuando aquel cambia violentamente de espacio social. Es el caso de los campesinos emigrados en las periferias de las grandes urbes.
- (5) Citado en Dayton Roberts, Strachan of Costa Rica, Missionary in sights and strategies, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Co., 1971, p. 99.
- (6) Sobre el protestantismo cubano al principio de la revolución ver Sergio Arce, La misión de la iglesia en una sociedad socialista, La Habana, 1965; y las revistas El Heraldillo Cristiano y Mensaje.
- (7) Para una historia del protestantismo en América Latina, ver la obra de Hans Jurgen Prien, Die Geschichte des Christentum in Latein Amerika, Göttingen, H. Ruprechtverlag, 1978.
- (8) Cristo, la esperanza para América Latina, ponencias, informes, comentarios de la II Conferencia Evangélica Latinoamericana, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argen-Press, 1962, 176 p.
- (9) Para una historia de UNELAM, ver en particular Orlando Costas, Theology at the crossroad, in contemporary Latin America, Amsterdam, Rodopi, 1976, pp. 149-177.
- (10) Misioneros norteamericanos en América Latina. ¿Para qué?, Montevideo, UNELAM, 1971.
- (11) R. Pierce Beaver, The gospel and frontier people: A report of a consultation, South Pasadena, William Carey Library, 1973, p. 380.
- (12) Vida y misión de la Iglesia Metodista, Consulta Latinoamericana Buenos Aires, 24 de febrero al 5 de marzo de 1962, Buenos Aires, Methopress, 1962.
- (13) La naturaleza de la Iglesia y su misión en Latinoamérica, Congreso Continental de Estudios, Bogotá, Colombia, 1-8 de diciembre de 1963, Bogotá, Editorial Iqueima, 1963.
- (14) Deudores al mundo, III Conferencia Evangélica Latinoamericana, julio de 1969, Montevideo, UNELAM, 1969, p. 19.

- (15) Como lo observó Héctor Borrat, "Hacia un protestantismo latinoamericano", Cuadernos de Marcha, 1969, No. 29, pp. 5-12.
- (16) Orlando Costas, op. cit., p. 174-175.
- (17) Oaxtepec 1978, Unidad y misión en América Latina, San José, Costa Rica, CLAI, ed., 1980, 228 pp.
- (18) Mensaje del CLAI a las iglesias del continente americano, Cristianismo y sociedad, 1983, No. 75, p. 59.
- (19) Dayton Roberts, op.cit., p. 83.
- (20) Kenneth Strachan, "Call to witness", International Review of Mission, April 1964, pp. 191-200; Víctor E. W. Hayward, "Call to witness - but what kind of witness?" IRM, April 1964, pp. 201-208; Marcus Barth, "What is the Gospel?", IRM, Oct. 1964, pp. 414-448; Emilio Castro, "Evangelism in Latin America", IRM, Oct. 1964, pp. 452-456.
- (21) Dayton Roberts, "El movimiento de cooperación evangélica de San José 1948 a Bogotá 1969", Pastoralia, Nov. 1978, p. 45.
- (22) Ray R. Rosales, The evangelism in depth program of the Latin American mission, Cuernavaca, CIDOC, Sondeos, 1966, No. 21.
- (23) Ray R. Rosales, op. cit., p. 59, narra que "an interesting feature of the national campaign was the supper given by EAVF leaders on behalf of the protestant church of Bolivia, in honor of the president of the Republic, General Alfredo Orando Caudia." También cita que en enero de 1962, las reuniones de EAVF en el Estadio Olímpico de la ciudad Guatemala fueron inauguradas por el General Miguel Ydígoras Fuentes.
- (24) Acción en Cristo para un continente en crisis, recopilación de las ponencias, conferencias y estudios bíblicos del Congreso Latinoamericano de Evangelización. Bogotá, Colombia, noviembre de 1969. San José, Costa Rica, Editorial Caribe, 1970, 135 p.
- (25) Dayton Roberts, "El movimiento de cooperación evangélica," Pastoralia, opus cit., p. 47.
- (26) Orlando Costas, El protestantismo en América Latina hoy: ensayos del camino, San José, Costa Rica, Indef, 1975. p. 42.
- (27) Roberto Craig, "El papel del protestantismo en Costa Rica, una ubicación sociohistórica," en Protestantismo y liberalismo en América Latina. San José, DEI, pp. 76ss.
- (28) Sobre penetración de sectas en El Salvador con apoyo del régimen, ver la Revista Estudios Centroamericanos, Mayo 1978, p. 326 "En los primeros cinco meses de este año han sido autorizadas por el Ministerio del Interior, concediéndoles personalidad jurídica a las siguientes sectas: Misión Evangélica Pentecostés EBEN-EZER (Diario Oficial, primero de enero), Misión Bautista Internacional de El Salvador (Diario Oficial, del 26 de enero), Iglesia de Dios Universal (Diario Oficial, del 17 de marzo), Iglesia Evangélica El Movimiento Cristiano del Evangelio Pleno (Diario Oficial, 12 de abril).

(29) CLADE II, documentos finales, 31 de octubre - 9 de noviembre de 1979, Lima, Perú, s.e., s.f., 47 pp., p. 25.

(30) "Estatua al predicador evangélico en Santiago", Bíblicas, Noticiero Bíblico para América Latina, 1982, No. 24, p. 4. El último intento de reagrupar a las fuerzas evangélicas "conservadoras en doctrina" ha sido la Consulta Evangélica Latinoamericana (CONELA) que tuvo lugar del 19 al 23 de abril de 1982 en Panamá, con 202 participantes representando 98 denominaciones. Esta consulta se hizo en claro desafío a la celebración del CLAI.

(31) Con Cristo un mundo nuevo. Congreso Latinoamericano de Juventudes Evangélicas, Lima, Perú, 2-9 de febrero de 1941. Rosario, Argentina, Talleres Gráficos, 1942. Ver también Fernando Oshige, "ULAJE; cuatro décadas de un reto permanente y una tarea que se renueva", mimeo, 10 p. y artículo publicado en Revista ULAJE. Ver también artículo de Rafael Cepeda.

(32) Ver los artículos de la revista Testimonium del mes de junio de 1953 a enero de 1964, para una historia del Movimiento Estudiantil Cristiano en América Latina.

(33) Ver "ISAL, un intento de encarnación". Cristianismo y sociedad, 1967, Año 5, No. 14, pp. 113-119, y Julio de Santa Ana, "ISAL, un movimiento en marcha", Cuadernos de Marcha, 1969, No. 29, pp. 48-58.

(34) Así el No. 29 de Cuadernos de Marcha intitulado "Protestantes en América Latina", es un fiel reflejo de quienes conformaban el movimiento y de qué región provenían.

(35) Además de consultar la revista Cristianismo y sociedad desde su fundación en 1963, ver José Antonio Ruiz, "Cristianismo y sociedad, un instrumento de ISAL", Cristianismo y sociedad, 1982, No. 71, pp. 11-26.

(36) América Latina: movilización popular y fe cristiana, Montevideo, ISAL, 1971.

(37) Esta orientación pastoralista se refleja en los artículos de Julio Barreiro y Zwinglio Díaz, de los Nos. 52-53, 1977 y No. 56, 1978 de Cristianismo y sociedad.

(38) Ver "Historia de CELADEC, hitos más sobresalientes, 1963-1978, mimeo, 46pp., publicado por la Secretaría General de CELADEC.

(39) La Conferencia Cristiana por la Paz de América Latina y el Caribe, ha organizado en particular dos congresos de teología en Matanzas, Cuba, en 1979 y en 1983, y tiene en su directiva líderes cristianos como Monseñor Méndez Arceo, Ernesto Cardenal y Sergio Arce Martínez.

(40) Ver en particular la revista de tal organización, Decisión, y los documentos del Congreso Evangélico de Lausanne, Suiza, 1974, y la declaración final de ese Congreso, conocida como el Pacto de Lausanne.

(41) Característicos de este movimiento son los escritos de René Padilla, Pedro Savage, Rolando Gutiérrez y Samuel Escobar. Cf. Samuel Escobar, "Identidad, misión y futuro del protestantismo latinoamericano", Taller de Teología, 1978, pp. 35-60.

(42) Cruzada estudiantil y profesional para Cristo, 22 de febrero de 1982, 20 aniversario, 1982, México. Folleto publicitario de 10 p.

(43) El ILV extendió sus labores desde Guatemala (1930) y México (1936) a Bolivia (1955), Brasil (1956), América Central (1952), Colombia (1962), Ecuador (1953), Panamá (1970), Perú (1946), Chile (1976) (1968). Sobre el ILV ver el excelente estudio de David Stoll, Fishers of men or founders of empire, London, Red Press, 1982.

(44) En particular ver las obras siguientes: Dominación ideológica y ciencia social. El Instituto Lingüístico de Verano en México, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C., declaración José Carlos Mariátegui, México, Nueva Lectura ed., 1979, 138 pp.

(45) David Stoll, op. cit., pp. 46-47.

(46) Luis Palau, pastor evangélico argentino, ha "latinoamericanizado" las cruzadas de Billy Graham.

(47) El CLAI es un organismo cuyo modelo ha sido elaborado por el Consejo Mundial de las Iglesias en varias regiones del mundo, como la "Conferencia Cristiana Asiática", el "Consejo cristiano del Caribe" y la "Conferencia de las Iglesias de toda Africa"., CONELA reproduce en América Latina la organización evangélica internacional.

Los grupos ecuménicos son apoyados exclusivamente por el CMI entre iglesias europeas y norteamericanas. Los grupos evangélicos tienen organizaciones madres en los Estados Unidos, como para Luis Palau es la Asociación Billy Graham, para Sergio García Romo la Campus Crusade for Christ de Bill Bright.

(48) Tipo de esta interpretación es la obra de Erwin Rodríguez, Un evangelio según la clase dominante. México, UNAM, 1982. Retoma sin demostrarlo empíricamente aseveraciones de varios ideólogos. En esta línea ver los trabajos de Regis Planchet, jesuita mexicano de los años 1920.

(49) Cf. Anne Marie Mergier, "Honduras laboratorio de represión estadounidense, el país es socavado por sectas religiosas", Proceso, 4 de abril de 1983, pp. 41-42.

(50) Religiones en la Costa Atlántica, Nicarauac, octubre 1982, pp. 133-145. Es interesante notar que la tesis de John Wilson obra Morava en Nicaragua, tras-fondo y breve historia, Sbla, San José, Costa Rica, 1975, 332 pp., no hace alusión ni siquiera a la magia.

(51) Ver mi trabajo "Disidencia religiosa en el campo mexicano", en Religión y política en México, Mexican American Study Center, University of California at San Diego, por publicarse.

(52) Elmer S. Miller, Los tobas argentinos, armonía y disonancia en una sociedad, México, Siglo XXI, 1979.

(53) Ver los trabajos mimeografiados de Alejandro Guayachalla sobre el pasado precolombino aymara.

(54) Pedro Carrasco Malhue, Protestantismo y campo religioso en un pueblo del estado de Oaxaca, México. Tesis de Licenciatura en Sociología de la Religión. Instituto Internacional de Estudios Superiores, México, D.F., 1983, 124pp.

(55) Carlos Garma, Poder, conflicto y reelaboración simbólica: protestantismo en una comunidad Totonaca. Tesis presentada a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1983.

(56) Esta incomunicación de las vanguardias ideológicas urbanas con sectores rurales no es propia de los grupos ecuménicos, sino más bien se extiende a la práctica política de los partidos de izquierda hacia los años 1970. Sólo la creación de frentes nacionales de liberación con una ideología autóctona han logrado movilizar a las masas rurales en Nicaragua, El Salvador y Guatemala.

(57) Cabe subrayar que a pesar de la creación del CLAI en 1982, sólo 13 iglesias protestantes latinoamericanas son miembros del Consejo Mundial de las Iglesias, y asistieron como miembros plenos a la Sexta Asamblea del CMI en Vancouver, en Julio de 1983. <sup>Sobre</sup> la creciente participación de los pentecostales en el CLAI, ver Carta mensual de evangelización, CLAI, Octubre 1983, p. 7, donde se anuncia la creación de una Confraternidad de Iglesias Pentecostales de América.

Christian

(58) Lalive d'Epinau, El refugio de las masas, Santiago de Chile, ed. Pacífico, 1968.

(59) Ver mi trabajo "Protestantismo minoritario", en Taller de Teología, México, 1982, pp. 5-12, y Antonio Gouvea Mendoza, "O canto tradicional ea vida brasileira, o pensamento protestante brasileiro a traves de seu cantico tradicional", Cuadernos de Pos-graduaceo, Sao Bernardino, 2, 1983, pp. 29-36.

(60) Emilio Willems, Followers of the new faith, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

(61) La nueva Junta Directiva de la Alianza Evangélica de Guatemala, La Nación, sábado 17 de julio de 1976.

(62) Carta circular de Carlos Ramírez, September 1, 1982, International Lovelift, Eureka, California.

(63) Virgilio Zapata Arceyuz, Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala, Ciudad Guatemala, CAISA, 1982, pp. 172 y 173.

(64) Primera cruzada de Billy Graham en 1958, segunda cruzada coordinada por Juan Isaías en 1962, tercera cruzada en 1968 con apoyo de la Asociación Billy Graham, cuarta cruzada con Luis Palau en 1971, quinta cruzada en 1979 con Yiye Avila de Puerto Rico.

(65) Jorge Pixley, "Algunas lecciones de la experiencia de Ríos Montt", Cristianismo y sociedad, 1983, No. 76, pp. 7-12.

(66) Ver los informes anuales de CEPAD, en particular, Programación y presupuesto del CEPAD 1979, Managua, Noviembre 1978, 54 pp., Memoria y balance del CEPAD 1978, Managua, Abril 1979, 44 pp. Programas para la reconstrucción y el desarrollo para el periodo 1980, 1981, 1982, Managua, CEPAD, Enero 1980.

(67) Declaración de pastores sobre la crisis: Los evangélicos en Nicaragua, juicios y mensaje a la Nación, documento suscrito por la Junta del CEPAD, 7 de junio de 1977. "Queremos una democracia pluralista y abierta, sin discriminaciones ni privilegios para nadie y con iguales oportunidades para todos" p. 6.

(68) Declaración de los quinientos, octubre 1979, Managua, y "Evangélicos de Nicaragua reafirman su apoyo a la Revolución Sandinista en ocasión de su Primer Aniversario", Cristianismo y sociedad. 1980, 3era. entrega, pp. 95-96.

(69) Una fracción de la Iglesia Morava ha seguido a S. Fagott, la otra, bajo la conducción del obispo John Wilson, sigue respaldando al FSLN.

(70) Pero no únicos, Ya hemos mencionado el caso cubano al principio de este trabajo. Por otra parte, en Chile, en 1974, más de 70 líderes evangélicos han firmado una declaración de apoyo al régimen de Pinochet, agradeciéndole "haberlos liberado del marxismo gracias al movimiento de las fuerzas armadas". Mercurio, 19 de diciembre de 1974. Cada 14 de septiembre, un culto de acción de gracias organizado por las Iglesias Protestantes ha tenido lugar regularmente en la Catedral Metodista Pentecostal de Santiago, con la presencia de Pinochet, miembro de la Junta Militar y altos oficiales. Rápidos, Nov. 1980, No. 107, p. 5.

(71) Cabe mencionar, entre muchos, al pastor bautista Frank Pais, muerto por el régimen de Batista en Cuba, 1959; al pastor metodista mexicano Rubén Jaramillo, asesinado por el régimen de Adolfo López Mateos en 1962; al laico evangélico argentino Mauricio López, desaparecido por el gobierno del General Videla en 1976; al pastor bautista salvadoreño Augusto Cotto, muerto en una misión del Frente Farabundo Martí en 1980; a los pastores presbiterianos guatemaltecos Alfonso Macz y Ricardo Pop, desaparecidos por el régimen de Efraín Ríos Montt en 1983.