



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 3

CT 112 MISIÓN DE LA IGLESIA

Escobar, Samuel. “La presencia protestante en América Latina: conflicto de interpretaciones”. En *Historia y Misión: Revisión de perspectivas*, editado por Samuel Escobar, Estuardo McIntosh y Juan Inocencio, 8-56. Lima: Ediciones Presencia, 1994.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

HISTORIA Y MISION

Revisión de Perspectivas ₁

La presencia protestante en América Latina: conflicto de interpretaciones

Samuel Escobar Aguirre

El autor es catedrático de Misiología en el Seminario Bautista del Este, Filadelfia, Estados Unidos. Graduado de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, y doctorado por la Universidad Complutense de Madrid. Fue misionero evangélico en Perú, Argentina, Brasil y Canadá. Entre sus publicaciones más recientes están *¿Se revisa la nueva leyenda negra?* (Madrid, 1992) y *Paulo Freire: una pedagogía latinoamericana* (México, 1993).

Los protestantes constituyen hoy en América Latina una minoría religiosa que se va acercando a los cincuenta millones y que recientemente entró en un proceso de crecimiento numérico acelerado. La presencia protestante en tierras latinoamericanas es en parte el resultado de un movimiento misionero proveniente de Europa y Norteamérica, que empezó a mediados del siglo pasado. El surgimiento de un vigoroso Protestantismo autóctono y arraigado tiene algunas características singulares que ofrecen un amplio campo de investigación y reflexión al estudioso de la misión cristiana. Junto al Protestantismo de origen misionero existe hoy en día un vasto movimiento que incluye iglesias y comunidades surgidas dentro de la propia América Latina.

El estudio de este fenómeno social y religioso interesó a los propios protestantes como protagonistas en busca de su historia e identidad. También las jerarquías de la Iglesia Católica le prestaron atención porque la presencia protestante les planteaba una seria problemática pastoral y misionera. En las décadas más recientes, el peso numérico que fue adquiriendo el Protestantismo le dio significación social y política en varios países. De esta manera historiadores y científicos sociales han venido ocupándose del tema, y se ha acumulado un caudal impresionante de trabajos monográficos parciales e intentos de interpretación global. En el presente estudio nos ocuparemos de las diversas interpretaciones del Protestantismo latinoamericano que se han propuesto y de las cuestiones que ellas le plantean al historiador y al estudioso de la misión cristiana.

Cuestiones metodológicas y misiológicas

El examen de las teorías interpretativas que se han adoptado nos llevará a plantear acercamientos que resulten más integrales desde la perspectiva misiológica. Nos parece necesario examinar críticamente los méritos e insuficiencias de los acercamientos

sociológicos que se basan en las teorías de la modernización o de la dependencia, y que se han entrelazado con tendencias teológicas difundidas tales como las teologías de la liberación.¹ También prestaremos atención a los análisis globales más recientes, como el del antropólogo norteamericano David Stoll, y especialmente el de David Martín, especialista británico en sociología de la religión, cuyo trabajo demuestra una familiaridad con la historia de la iglesia y la teología, poco frecuente en otras aproximaciones.

La tesis y el propósito básico de nuestro propio estudio son de índole misiológica. Partimos de la convicción de que para la Iglesia Cristiana el cumplimiento de su misión es un imperativo que debe ser punto constante de referencia para su propia identidad, es la razón de ser del pueblo congregado en el nombre de Jesucristo. Desde esta perspectiva el reciente crecimiento explosivo de formas populares de Protestantismo en América Latina contiene valiosas lecciones de metodología misionera y teología de la misión cristiana. Esto es así, por una parte, porque las sociedades latinoamericanas, por tradición, han sido consideradas católicorromanas, y representan la región donde vive la proporción más grande de católicorromanos del mundo (42%). Sin embargo, la Iglesia Católica se enfrenta actualmente con un inusitado éxodo de su membresía, que uno de sus propios especialistas describe de esta manera: 'Según las estadísticas en América Latina cada hora un promedio de 400 católicos pasan a las sectas protestantes'.²

Por otra parte, el marco y transfondo de este extraordinario cambio de afiliación religiosa es uno de los períodos más críticos de transición social para América latina. La década de los años ochenta ha sido descrita por muchos como una «década perdida», en la cual se ha seguido deteriorando la condición de las empobrecidas masas rurales y urbanas, hasta llegar a niveles de mera subsistencia.

¹ El lector interesado en este aspecto puede ver nuestra obra *Lafe evangélica y las teologías de la liberación*, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.

² Franz Damen, -Las Sectas ¿Avalancha o Desafío?-, en *Cuarto Intermedio*, revista trimestral de la Compañía de Jesús, No. 3, Cochabamba, mayo de 1987, p. 45-

A ello se agrega el hecho de que los acontecimientos mundiales como la desintegración del imperio soviético han dado lugar a un período de confusión ideológica. Dentro de ese marco muchos líderes religiosos y políticos plantean constantemente la pregunta de cuál debe ser el papel de las iglesias en los esfuerzos por transformar las sociedades latinoamericanas en formas más viables de convivencia humana.

La formulación del papel que las iglesias deberían desempeñar en la sociedad latinoamericana ha sido pieza importante en el discurso teológico de las décadas recientes. Como hemos señalado en otra parte, uno de los postulados básicos de las teologías de liberación latinoamericanas es precisamente la nueva lectura de la historia de la iglesia.³ Esta nueva perspectiva crítica proviene de una manera particular de comprender los procesos históricos, determinada por el uso de las ciencias sociales, especialmente por el análisis de clase y la teoría del imperialismo tomados del marxismo-leninismo. Como resultado de este enfoque, se ha llegado a formular la misión de la Iglesia y su autocomprensión en categorías que le deben mucho al análisis sociológico, a opciones ideológicas y a preferencias políticas, mas que a categorías teológicas, bíblicas o históricas. Desde una perspectiva misiológica esto nos plantea la necesidad de aquilatar el alcance del factor condicionante ejercido por las ciencias sociales sobre la teología y la misiolología contemporáneas. Tal evaluación nos permitirá percibir con mayor claridad si estos análisis han contribuido a que se comprenda mejor la realidad del protestantismo latinoamericano y su misión en el mundo de hoy, o si más bien han llevado a equívocos deformantes en la comprensión e interpretación de los hechos.

La necesidad de clarificar la metodología en la exposición e interpretación de la historia de las comunidades religiosas no se aplica sólo al Protestantismo. En la introducción a un importante

³ Ver el cap. VI de mi obra ya mencionada (1987).

estudio histórico sobre el papel desempeñado por la Iglesia Católica Romana en la vida política del Brasil, el historiador Scott Mainwaring⁴, esboza críticamente los principales acercamientos que se emplean actualmente para escribir la historia e interpretar la vida de la Iglesia. Nos presenta primero el «análisis de instituciones», practicado sobre todo por los estudiosos norteamericanos; segundo, el «enfoque neo-Marxiano» preferido por los latinoamericanos; y tercero, «la línea clásica de análisis» de los padres de la sociología de la religión: Weber, Troeltsch y H. Richard Niebuhr.⁵ El enfoque de Mainwaring es ecléctico y aprovecha percepciones y metodologías de los tres enfoques que bosqueja. Nos parece que por ello hace mejor uso de los datos disponibles, presta atención adecuada a la autocomprensión de las comunidades que son su objeto de estudio, y usa creativamente macro-eventos y micro-eventos para proveer un marco de comprensión de los desarrollos históricos. Este enfoque ecléctico está más cercano a nuestra propia comprensión y análisis de la historia del Protestantismo en América Latina.⁶ Por eso para la reflexión misiológica vemos nuevas posibilidades tanto en el acercamiento de Mainwaring, como en el de David Martín antes mencionado. Sin embargo, es necesario que empecemos con un breve bosquejo histórico acerca de la presencia protestante en América Latina.

Tipología de los protestantismos en América Latina

Una dificultad que se plantea a quienes ensayan la interpretación del hecho protestante es que la investigación y las publicaciones

⁴ Scoti Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil*, Stanford: Stanford University Press, 1986.

⁵ Op. cit.» p. 1

⁶ Hemos bosquejado nuestra interpretación en el capítulo final de *El Reino de Dios y América Latina*, editado por Rene Padilla (Casa Bautista de Publicaciones: El Paso, 1975); en «Identidad, misión y futuro del Protestantismo latinoamericano, FTL *Boletín Teológico*, Nos. 3-4, 1977, y «¿Qué significa ser evangélico hoy?», *Misión* No. 1, Buenos Aires, Marzo-Junio 1982.

acerca de la historia del Protestantismo en 'América Latina están aún en sus etapas iniciales. Existen pocos estudios históricos de carácter global acerca del Protestantismo latinoamericano. Probablemente el primer estudio socio-histórico que intentó una síntesis global fue el del jesuíta Prudencio Damboriena, quien en su método y estilo manifiesta una fuerte hostilidad religiosa hacia su objeto de estudio.⁷ Damboriena reunió mucha información y trabajó en fuentes primarias, pero no pudo evitar describir el fenómeno que estudiaba como una anomalía o una desviación disfuncional en relación a la Iglesia mayoritaria en el continente.

Un esfuerzo más reciente de estudio global se debe a Jean Pierre Bastían, historiador suizo radicado en México.⁸ Este trabajo es valioso por su referencia a fuentes primarias para la investigación y por el uso de criterios historiográficos que sacan el estudio del Protestantismo de las etapas iniciales de simple crónica testimonial o apologética. Como veremos más adelante, sin embargo, en varios puntos esta obra está excesivamente condicionado por la simplificación ideológica, y desprovista del criterio teológico adecuado a su objeto de estudio. Existen también los trabajos globales de Hansjürgen Prien y Pablo Deiros, autores que ubican la historia protestante dentro del marco más amplio de una historia general del Cristianismo en esta región.⁹ Consiguen, de esa manera, ofrecer una descripción más dinámica y lógica de la interacción entre Catolicismo y Protestantismo en la historia latinoamericana. Además, bajo el auspicio de CEHILA se han empezado a publicar volúmenes sobre la historia general de la

⁷ Tal es el caso de la obra del jesuíta Prudencio Damboriena *El Protestantismo en América Latina*, Friburgo y Bogotá: FERES, 1962-1963 (2 vols.) uno de los primeros estudios globales.

⁸ Jean Pierre Bastían, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, México: Casa Unida de Publicaciones, 1986, 2da. ed. 1990.

⁹ Hansjürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 1985; Pablo Alberto Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina*, Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.

Iglesia Católica en algunos países o regiones. En algunos de ellos hay breves apéndices acerca del Protestantismo.¹⁰

Algunos de los autores mencionados hacen referencia a la falta de trabajos completos sobre el Protestantismo país por país, sin los cuales la síntesis global resulta inadecuada. Además dentro de cada país hay inmensas lagunas en lo que se refiere a historias de las diferentes denominaciones. Así nos encontramos ante una tarea histórica inacabada e indispensable para cualquier intento de interpretación sociológica o misiológica. Hay que admitir el carácter puramente tentativo de los ejercicios interpretativos, mientras no haya un mejor bagaje histórico que los respalde. Por las mismas razones, vale la pena esforzarse en la tarea de diseñar metodologías adecuadas al objeto de estudio, tanto para la investigación como para la interpretación y divulgación de la historia del Protestantismo en América Latina.

Tanto la investigación histórica como la misiológica requieren la elaboración de una tipología básica del Protestantismo en general y sus diversas expresiones que se han hecho presentes en América Latina. La tipología clásica adoptada por Orlando Costas¹¹ y otros estudiosos agrupa a los protestantes latinoamericanos en tres grandes tipos, utilizando como criterio su historia, su postura teológica y su red de conexiones eclesíásticas en otras partes del mundo. En primer lugar está el *Protestantismo de trasplante*, formado por las iglesias que vinieron con los grupos europeos de inmigración. Tal es el caso de los Luteranos que vinieron con la inmigración alemana a Chile y Brasil, y de los Anglicanos que

¹⁰ La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), dirigida por Enrique Dussel, ha auspiciado la investigación histórica desde la perspectiva liberacionista. Ya han aparecido varios volúmenes de historias nacionales o regionales, publicados por Ediciones Sígueme, Salamanca, España.

¹¹ El comentario de Costas sobre las diferentes tipologías empleadas en las últimas décadas por Míguez-Bonino, Lalive y Alves, es un excelente resumen del asunto. Orlando E. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, Amsterdam: Rodopi, 1976, pp. 30-50.

acompañaron la expansión comercial británica en la Argentina y en los puertos del Pacífico como el Callao o Valparaíso. Es también el caso de los Menonitas que emigraron desde la Europa central o Norteamérica a países como Paraguay y México. Estas iglesias por lo general no traían una intención de evangelizar a los habitantes de esos países, pero en algunos casos su presencia como comunidades, abrió las puertas a cierta medida de libertad religiosa y pluralismo.¹²

En segundo lugar está el *Protestantismo misionero*, que se desarrolló como resultado de tres clases de actividad evangelizadora intencional, que provino mayormente de Gran Bretaña, los Estados Unidos y Canadá. Por un lado la obra misionera de denominaciones llamadas históricas,¹³ ¹⁴ tales como los Metodistas, Presbiterianos o Bautistas, que empezaron en el siglo XIX y florecieron antes de la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado las misiones interdenominacionales de carácter independiente,¹⁵ tales como la Misión Latinoamericana, Misión Centroamericana o Unión Evangélica de Sudamérica.¹⁵ Por otro lado, finalmente, las misiones vinculadas a denominaciones de aparición reciente en su país de origen tales como la Alianza Cristiana y Misionera, Metodistas Libres o Nazarenos. En el caso de las misiones del segundo y tercer grupo, su florecimiento se dio especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, aunque algunas habían estado trabajando desde fines del siglo pasado.

¹² El número 99 de la revista *Cristianismo y Sociedad* dedicado al tema -Inmigración, libertad de cultos y desarrollo económico, y contiene trabajos que exploran este tema.

¹³ El término «iglesia histórica» es un tanto equívoco. Corresponde a lo que los norteamericanos llaman en inglés «mainline» para referirse a denominaciones protestantes más antiguas y arraigadas.

¹⁴ Estas misiones se denominan en inglés «Faith Missions» (misiones de fe) para indicar que dependen del esfuerzo financiero voluntario de personas en diversas iglesias y no del presupuesto económico fijo de una denominación.

¹⁵ Esta misión recientemente se fusionó con la Misión al Perú Interior y pasó a llamarse Enlace Latino.

El tercer tipo es el *Protestantismo pentecostal*, que resultó de dos clases de procesos. Uno fue la obra misionera de iglesias pentecostales que vinieron del exterior, tales como la Iglesia de Dios de la Profecía, las Asambleas de Dios o los Pentecostales Suecos. Es importante recordar que desde sus inicios en Norteamérica y Europa a comienzos de este siglo, el movimiento pentecostal desarrolló intensa actividad misionera, y que muchas de estas iglesias no son recién llegadas al panorama protestante latinoamericano. El otro proceso de vigor inusitado fue el surgimiento de movimientos de renovación e intensificación espiritual surgidos en la propia América Latina, a veces dentro de denominaciones tradicionales. Tal es el caso de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, resultado de un avivamiento en la Iglesia Metodista o de la Iglesia «Brasil Para Cristo», salida de la Asambleas de Dios. Este tipo de Protestantismo es el que ha crecido en forma espectacular en las últimas décadas, especialmente entre las masas urbanas empobrecidas. Hay que reconocer que en el campo pentecostal hay una gran variedad de iglesias y una amplia gama de prácticas y posturas teológicas que esta tipología sencilla no refleja adecuadamente. En años más recientes ha surgido un número de iglesias carismáticas independientes que no son fáciles de ubicar en este tercer tipo, porque están específicamente dirigidas a la clase media y alta y tienen conexión con iglesias del mismo tipo en Estados Unidos. Tal el caso de iglesias que alcanzaron notoriedad política como la «Iglesia del Verbo» y la iglesia «El Shaddai», muy conocidas en Guatemala.

Tomando en cuenta su composición social y su estilo de ministerio se puede describir al movimiento pentecostal como «Protestantismo popular», destacando su carácter autóctono. El estudioso Walter Hollenweger quien se ha especializado en la comprensión del Pentecostalismo a escala global ubica esta forma de Protestantismo popular junto a las iglesias populares autóctonas en otras partes del mundo, tales como las numerosas y variadas iglesias independientes africanas o asiáticas. Lo que todas ellas

tienen en común es la liturgia oral, la predicación narrativa más que expositiva, la conexión íntima entre teología y testimonio, la participación máxima a todo nivel en la oración y la liturgia, la inclusión de sueños y visiones en la adoración, y una comprensión singular de la relación cuerpo-mente aplicada al ministerio de la sanidad divina por medio de la oración.¹⁶

Tipología funcional católica

La tipología que hemos bosquejado da cuenta de las diversas formas de Protestantismo existente en América Latina. Sin embargo, en la situación contemporánea y desde una perspectiva misiológica, los estudiosos y autores católicos parecen haber desarrollado una tipología diferente según la cual distinguen entre dos tipos de Protestantismo. Un examen de la literatura misiológica católica de América Latina, demuestra claramente que para las jerarquías, como también para sus misiólogos, las formas populares del Protestantismo son asunto que genera inquietud e incluso ansiedad. Así por ejemplo, en un libro de promoción misionera el conocido misiólogo Monseñor Roger Aubry presenta un capítulo dedicado al tema de «Las sectas y la evangelización».¹⁷ En él llama la atención al crecimiento de «las sectas» y afirma:

No hablamos aquí de las Iglesias Protestantes tradicionales, con las cuales mantenemos relaciones ecuménicas, compartiendo los mismos anhelos de evangelización, de justicia, de paz. Hablamos de las llamadas sectas, la mayoría de ellas llegadas del Norte en este siglo y particularmente en las últimas décadas.

¹⁶ Walter J. Hollenweger, «After Twenty Years' Research on Pentecostalism», en *International Review of Mission*, Vol. 75, No. 297, 1986, p. 6. Véase también su libro *El pentecostalismo*, Buenos Aires: La Aurora, 1976.

¹⁷ Mons. Roger Aubry, *La misión: siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1990, pp. 105-115. Mons. Aubry, sacerdote redentorista suizo, fue presidente del Departamento de Misiones del CELAM entre 1974 y 1979, y ha sido misionero en el interior de Bolivia desde 1970.

Entre ellas centramos nuestra atención en las sectas de orden pentecostal o con afinidades pentecostales en sus expresiones de culto y en su estructura doctrinal.¹⁸

Entre las «sectas» que Aubry menciona como problemáticas debido a su rápido crecimiento, están las Asambleas de Dios, la Iglesia del Nazareno, la Iglesia de Cristo, la Iglesia de Dios, y las Iglesias de Santidad. Citando datos de la publicación *Pro Mundi Vita*, Aubry señala que estas «sectas» son las que crecen más vigorosamente, y «representan casi el 80% de las confesiones no católicas, por ejemplo, en Nicaragua, el 73%; en Costa Rica el 83%; en Guatemala, el 84%...»¹⁹ Utilizando datos oficiales de los obispos católicos, Aubry muestra el contraste en el caso de Chile donde los Pentecostales son el 14% de la población mientras las demás iglesias protestantes no llegan al 1%, y hace también referencia a Brasil donde los Pentecostales «constituyen el 70% del Protestantismo». Evidentemente en su tipología Aubry distingue dos grupos: *los que crecen* debido a su actividad evangelizadora, a los cuales llama «sectas» y caracteriza como «pentecostales»; y *los otros*, para los cuales usa el término «Iglesias Protestantes».

Vale la pena detenerse en un examen de la actitud oficial católica pasando revista a los documentos de su jerarquía. El vocabulario de los pronunciamientos oficiales de los Obispos Católicos muestra una evolución en la forma de referirse a los diferentes tipos de Protestantismo que existen en América Latina.

En su primera Asamblea de Río de Janeiro (1955), los Obispos no hacían ninguna distinción, sino que simplemente señalaban «el grave problema que plantean el protestantismo y los varios movimientos acatólicos que se han introducido en las naciones

Op. cit., p. 105

¹⁹ Ibid, p. 106.

latinoamericanas, amenazando su tradicional cultura católica*.²⁰ Trece años más tarde, en Medellín (1968), dentro del espíritu del Concilio Vaticano II, las *Conclusiones* de los Obispos no utilizan los términos «Protestantismo» o «secta» sino que insisten en formas variadas de cooperación ecuménica con las «diversas confesiones y comuniones cristianas».²¹ Once años después en Puebla (1979), el documento de los Obispos hace una distinción entre «Iglesias» con las cuales se practica el ecumenismo y se ha llegado a Consejos bilaterales o multilaterales,²² y por otra parte «Los ‘movimientos religiosos libres’ (popularmente ‘sectas’)». Respecto a éstos se advierte «no podemos ignorar en lo tocante a esos grupos, proselitismos muy marcados, fundamentalismo bíblico y literalismo estricto respecto de sus propias doctrinas».²³

Esta distinción expresada en Puebla guió la reflexión y los estudios católicos en los años siguientes. Un Manual dedicado a orientar respecto a las «sectas» muestra claramente el criterio que se sigue en la distinción. En dicho Manual el especialista católico argentino Osvaldo Santagada afirma que:

Las relaciones ecuménicas desde años han preferido establecer otro nombre, menos cargado de connotaciones negativas, para designar a las ‘sectas’, reconociendo de este modo la presencia en ellas también de algunos elementos positivos que merecen la consideración de la Iglesia. Se prefiere hoy hablar de ‘movimientos religiosos libres’, aunque su actividad proselitista sea considerada siempre ‘sectaria’.²⁴

²⁰ I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Documento de Río, Lima: Vida y Espiritualidad, 1991. El documento original que esta nueva edición reproduce, data de 1955.

²¹ Ver *Medellín. Conclusiones* 2, 26 y 30; 5, 19; 8, 11; 9, 14.

²² P«etoll07.

²³ *Puebla* 1109.

²⁴ Osvaldo Santagada «Caracterización y situación de las sectas en América Latina», en CELAM *Sectas en América Latina*. El libro no indica lugar de publicación ni fecha, pero es el No. 50 de la serie publicada por CELAM en Bogotá, y en la presentación Mons. Antonio Quarracino hace referencia a un encuentro que dio origen al libro en 1981.

Tomando en cuenta que en el libro se estudia a Bautistas, Adventistas y Pentecostales, junto a Testigos de Jehová y Mormones, es evidente que se sigue la misma tipología a la que hemos venido haciendo referencia. Más allá de las aclaraciones teológicas, se presentan como «sectarias» a las formas de Protestantismo que evangelizan y crecen numéricamente, y así se las distingue de las otras.

En la literatura católica más reciente se agrega el adjetivo «fundamentalista» al sustantivo «secta», y no se define con precisión ninguno de los dos términos. Sin embargo, se mantiene el mismo criterio de referirse con esos términos a las iglesias y denominaciones que crecen numéricamente debido a su actividad evangelizadora. Es así que un estudio global reciente del sacerdote vicentino Florencio Galindo reconoce que el Vaticano y los obispos latinoamericanos están sumamente preocupados con el crecimiento evangélico. Aclara, sin embargo, que no se preocupan con las llamadas «denominaciones protestantes históricas», porque «Con éstas, e incluso con sociedades religiosas pequeñas que no adoptan la actitud de los grupos arriba mencionados, la Iglesia Católica mantiene buenas relaciones». ²⁵ Galindo va más allá al decir que tampoco a la Iglesia le preocupan las religiones indígenas «y ni siquiera los cultos introducidos con los esclavos de Africa, pese a que éstos, en mezcla más o menos sincrética con elementos cristianos, lian influido en la vida religiosa y social de grupos enteros de la población». ²⁶

Tal es el criterio que predominó en la Cuarta Asamblea de los Obispos en Santo Domingo (Octubre de 1992). La preocupación de la más alta jerarquía la expresó el propio Papa Juan Pablo II desde su discurso inicial. ²⁷ Las *Conclusiones* de Santo Domingo regresan al vocabulario y las categorías de Río de Janeiro en 1955, y el único

²⁵ Florencio Galindo, CM *El Protestantismo Fundamentalista*, Estella (España): Verbo Divino, 1992, p. 29.

²⁶ Ibid.

²⁷ En el discurso del Papa arreció de nuevo el vocabulario violento contra las «sectas», a las cuales se llamó «lobos rapaces» (*New York Times*, Oct. 27, 1992).

matiz que podría verse como un intento de aclarar la postura adoptada es que se utiliza el adjetivo «fundamentalista». La caracterización teológica es elocuente:

Las sectas fundamentalistas son grupos religiosos que insisten en que sólo la fe en Jesucristo salva y que la única base de fe es la Sagrada Escritura, interpretada de manera personal y fundamentalista por lo tanto con exclusión de la Iglesia, y la insistencia en la proximidad del fin del mundo y del juicio próximo.²⁸

Las otras notas que se agregan para describir a estas iglesias evangélicas son las ya consabidas categorías de la teoría de la conspiración que estudiaremos más adelante en el presente ensayo. Algunos comentaristas católicos norteamericanos han expresado públicamente su pesar por la intransigencia de ciertos sectores de obispos en Santo Domingo y por el regreso a actitudes que parecían superadas.²⁹ Esto resulta un dato importante para entender el pluralismo de actitudes católicas a nivel internacional.

Es evidente que la tipología funcional adoptada por los estudiosos católicos necesita ser revisada tanto desde un punto de vista sociológico como desde un punto de vista teológico. Por detrás de la forma en que esta tipología ofrece un cuadro de la situación se percibe una actitud defensiva de la mayoría religiosa, que no permite ver las características reales del fenómeno que se describe. Para un observador evangélico, teológicamente resulta difícil comprender cómo la Iglesia Católica puede por una parte tolerar un sincretismo reconocido como tal, y por otra parte manifestarse intolerante frente a denominaciones cristianas mucho más cercanas a la ortodoxia de los credos de los primeros siglos.

²⁸ IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Santo Domingo. Conclusiones* pp. 139-140.

²⁹ Ver Edward Cleary, .El maltrato de la jerarquía a los pentecostales-, en *Pastoral Popular*, Santiago de Chile, No. 226, Marzo de 1993; pp. 14-17.

En aras de la honestidad y la precisión tanto las jerarquías como los estudiosos católicos necesitan revisar y aclarar el uso que hacen de términos como «secta» y «fundamentalista», que abundan en sus documentos.

La teoría de la conspiración: una explicación persistente

La primera interpretación global del Protestantismo en América Latina, que ha persistido en formas diferentes, puede ser descrita como la «teoría de la conspiración». El término ha sido empleado con ese fin en algunas publicaciones católicas contemporáneas. Así dice, por ejemplo, John McCoy en un artículo que comenta la reacción actual de algunos sectores católicos frente al crecimiento del Protestantismo popular:

Hasta el momento, la reacción generalizada entre la jerarquía católica frente a la reducción de su rebaño ha sido sustentar la «teoría de la conspiración» de los grupos evangélicos. En esa línea la posición más extrema plantea que las «sectas protestantes» organizadas por la CIA, son enviadas a América Latina para destruir la teología de la liberación y promover el imperialismo estadounidense.³⁰

Esta versión contemporánea de la mencionada teoría recalca la referencia a supuestas conexiones extranjeras del movimiento protestante, vinculándolo a los planes imperialistas dentro de la Pax Americana. McCoy cita al obispo hondureño Luis Santos, que se queja de que «las sectas protestantes constituyen una agresión contra nuestro derecho a ser una nación soberana e independiente porque -consciente o inconscientemente- difunden la ideología yanqui».³¹

³⁰ McCoy, «La embestida Evangélica», *Noticias Aliadas*, Jun. 29, 1989, p» 2

³¹ *Ibid.*

Esta teoría refleja claramente no sólo una forma de ver e interpretar el Protestantismo, sino también una cierta autocomprensión del Catolicismo. La autocomprensión católica cambió gracias al Concilio Vaticano II y al proceso de autocrítica que implicaba la puesta al día o *aggiornamento* se había propuesto el Papa Juan XXIII. Pero también esa autocomprensión ha cambiado debido a las experiencias sociales y políticas que han vivido los católicos después de la década de los sesenta, en que germinaron las teologías de la liberación. De hecho, en el origen de dichas teologías hay un esfuerzo autocrítico proveniente de una presencia misionera entre los pobres.³² Sin embargo, la teoría de la conspiración ha seguido persistiendo en muchos sectores como una forma de interpretar la presencia protestante.

La teoría de la conspiración que siempre ha ido de la mano con la acusación de «extranjerismo» contra los protestantes, hunde sus raíces en el pasado hispánico colonial. El sociólogo mexicano Carlos Martínez nos recuerda que ese intento de descalificación de los protestantes «tiene su origen en los tiempos de la Inquisición en América Latina».³³ Martínez transcribe un texto dirigido por el obispo de Puerto Rico al Inquisidor General el 26 de noviembre de 1606, en el cual se hace referencia a los «graves daños» que causaban los herejes luteranos y calvinistas que visitaban los puertos. El obispo le enviaba al Inquisidor un libro decomisado durante una requisita en una población costera y terminaba «El libro envió remitido a V.A. para que se entienda la pretensión de estos malditos herejes que es pervertir las almas de esta gente ignorante de las Indias con perniciosas sectas y falsas doctrinas que será fácil introducir por la poca con que se cría esta gente y por su facilidad».³⁴

³² Me he ocupado de este punto en *La fe evangélica y las teologías de la liberación*, pp. 67-76.

³³ -Secta: un concepto inadecuado para explicar el Protestantismo mexicano-, *Boletín Teológico*, Año 23, No. 41, Marzo de 1991, p. 62.

³⁴ Texto reproducido en Gonzalo Báez Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México: CUPSA 1960, pp. 10-11.

En el siglo pasado y hasta mediados del presente, la acción y presencia misionera protestante se interpretó como parte de una conspiración liberal-masónica-comunista. Hace treinta años, dentro del marco de la Guerra Fría, la teoría de la conspiración vinculaba la penetración protestante con el comunismo. Así, por ejemplo, durante el Congreso de Comunicaciones Evangélicas, celebrado en 1959 en Cali, Colombia, el párroco Luis Enrique Benoit difundió por radio un discurso crítico en el cual se lamentaba de la penetración extranjera en Colombia:

Ya no somos católicos, ya no somos un pueblo democrático, porque el Protestantismo y el comunismo nos han vencido... Estamos ya dominados. Pobre Colombia...ha sido invadida por dos poderes extranjeros que nos han hecho perder nuestra nacionalidad y nuestra fe católica: el comunismo y el Protestantismo...Debemos comprender que el Protestantismo es una fuerza corruptora y promotora de la más vil inmoralidad.⁵⁵

Varios textos de obispos, sacerdotes y laicos católicos que seguían la misma línea fueron compilados por Juan José Arévalo, ex-Presidente de Guatemala. En ellos, el Protestantismo aparece como un aliado del comunismo. Así por ejemplo, Sergio Mirofanda Carrington decía en Chile «...círculos norteamericanos responsables, instan y aun financian a los así llamados ‘pastores protestantes’ que arriban por miles a estas costas, ayudando de esa manera al comunismo». Advertía también que la salvaguarda contra el comunismo era que los pueblos latinoamericanos siguiesen siendo católicos, pues de lo contrario, después de una breve permanencia con los protestantes caerían en el ateísmo. Y concluía, «Para nosotros, del Protestantismo al comunismo hay tan sólo un paso».^{35 36 37}

³⁵ Citado en Sante U. Barbieri, *Land of El dorado*, Nueva York: Friendship Press, 1961, p. 75.

³⁶ Citamos de la versión inglesa, Juan José Arévalo, *Anii-Comunistn in Latin América*, New York: Lyle Stuart, 1963, pp. 148-149.

El historiador Hansjürgen Prien también ofrece una muestra representativa de reacciones de las jerarquías católicas latinoamericanas contra el Protestantismo, a finales de los años cuarenta, la cual ilustra bien la lógica de la teoría de la conspiración. Para Prien, estas reacciones demuestran una actitud reaccionaria de la Iglesia Católica, que describe en estos términos:

Resuena aquí la tenaz adhesión al modelo colonial de cristiandad latinoamericana como unidad católica, que no busca las causas de la mina de este modelo en sus propias fallas, sino en los masones, liberales e incluso en los protestantes dedicados al proselitismo.⁵⁷

La suposición básica de que hay una conspiración extranjera que utiliza misioneros protestantes ha persistido no sólo en sermones o cartas pastorales del clero, sino también en las hipótesis de muchos trabajos de investigación de estudiosos contemporáneos. El estudio global de Florencio Galindo, ya mencionado, sostiene que en su metodología va a buscar la objetividad que le dé credibilidad a su investigación y dedica cuatro páginas a describir su método. Dice que no quiere recurrir a la teoría conspiratoria y sin embargo, varias veces alude a los «intereses comerciales y políticos» que supuestamente están detrás del avance protestante.³⁸

En las décadas de los años cuarenta y cincuenta, los mismos intérpretes protestantes reconocieron que el movimiento protestante que estaba creciendo en ese momento, se debía al trabajo inicial de misioneros extranjeros, pues como dijo Báez Camargo, metodista mexicano: «Las misiones siempre son importadas. La fe cristiana fue estrictamente autóctona sólo en Palestina».³⁹ Sin

³⁷ Hansjürgen Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 1985, pp. 801-802.

³⁸ Galindo, op. cit. pp. 35-39.

³⁹ Gonzalo Báez Camargo, ■*Evangelical Faith and Latin América Culture-* en Edward J. Jurji, Ed. *The Ecumenical Era in Church and Society*, New York: Macmillan, 1959; p. 126.

embargo, también recogieron pruebas que demostraban que -el Protestantismo es en Iberoamérica un movimiento ya bien arraigado, y que asume, con creciente vigor, un definido carácter propio. No depende ya exclusivamente de las misiones y misioneros de Norteamérica-.⁴⁰ Este carácter de autoctonía se podía ver en el propio liderazgo, ya que «La abrumadora mayoría de los protestantes iberoamericanos son nativos de sus respectivos países, y lo mismo son la mayoría considerable de sus ministros y propagandistas». ⁴¹ Alberto Rembao afirmaba lo mismo, con su peculiar estilo:

...admitiendo lo que de penetración haya habido en lo histórico, hoy con hoy el protestantismo es promoción *criolla*. La religión reformada de Iberoamérica es producto del suelo nacional en cada país. Si por penetración se entiende la siembra de la simiente, santo y bueno; pero en el momento actual estamos con la cura y extensión del huerto, que en más de un país alcanza ya proporciones de bosque.⁴²

Según estos intérpretes, el Protestantismo había sido aceptado con entusiasmo por muchos latinoamericanos que aunque eran profundamente religiosos no encontraban un hogar espiritual en la Iglesia Católica Romana, «Son personas sinceras; saben que no pueden ser católicos honradamente practicantes, pero quieren ser cristianos, estar con Cristo, pertenecer a su redil». ⁴³

La teoría de la conspiración ha seguido persistiendo, pero en su versión contemporánea ya no ve al Protestantismo como aliado de liberales y comunistas, sino más bien como parte de una maquinación imperialista norteamericana. Con el mismo espíritu

⁴⁰ Gonzalo Báez Camargo, «El Protestantismo en Iberoamérica», en *Espíritu y mensaje del Protestantismo*, Buenos Aires: La Aurora; p. 303»

⁴¹ Ibid. p. 304.

⁴² Alberto Rembao, *Pneuma. los fundamentos teológicos de la cultura*, México: Casa Unida de Publicaciones, 1957; pp. 198-199»

⁴³ Báez Camargo «El Protestantismo...», p. 311»

defensivo que en la época colonial, pero formulada en términos de los conflictos de finales del siglo XX, esta teoría ha persistido en el nivel más alto de la jerarquía católica.

Actualmente la crítica más articulada a la teoría de la conspiración proviene de los misionólogos católicos que se han especializado en comprender los fenómenos religiosos latinoamericanos con criterio pastoral y teológico. Entre ellos, el belga Franz Damen, misionero que trabaja en Bolivia,⁴⁴ ha ofrecido un argumento contundente. Damen comenta un artículo en el cual Mons. Antonio Quarracino, ex-Presidente de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), se refiere a «la avalancha de las sectas». El artículo tiene como trasfondo y presuposiciones básicas los principales temas de la teoría de la conspiración. El misionólogo Damen basándose en investigaciones de campo y estudios comparativos en varios países latinoamericanos ofrece datos que cuestionan la teoría de la conspiración. Según Damen los grupos populares protestantes que crecen más rápido, son autóctonos del continente, y si han tenido su origen en Norteamérica, se han latinoamericanizado rápidamente, tanto en su liderazgo como en su financiamiento.⁴⁵ Concluye que «parece todavía imposible comprobar que exista una conexión estratégica entre la política expansionista norteamericana hacia América Latina, y la proliferación de las sectas religiosas en el continente».⁴⁶

Damen sostiene que la utilización del término «avalancha» indica el estado de ánimo de las jerarquías de una iglesia que por centurias «ha gozado ampliamente los beneficios que últimamente los gobiernos otorgan a las sectas».⁴⁷ Esa iglesia «Está acostumbrada desde la

⁴⁴ Damen es un sacerdote pasionista que se ha especializado en el estudio de las sectas y dirige el Secretariado Nacional de Ecumenismo de la Conferencia de Obispos de Bolivia.

⁴⁵ Franz Damen, «Las sectas ¿avalancha o desafío?», en *Cuarto intermedio*, revista de los Jesuitas, Cochabamba, No. 3, mayo de 1987, p. 54.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 58.

conquista al ejercicio de una hegemonía en el campo religioso». ⁴⁸ La idea de una avalancha 'Sugiere la experiencia horrible de una masa de gran magnitud que, repentina, violenta e inconteniblemente se arroja sobre una población inocente e inerme que desesperadamente trata de defenderse contra esa desgracia'. ⁴⁹ La verdad del asunto es lo opuesto, afirma Damen, pues las sectas "Cuentan más bien con una acogida relativamente buena de parte de la gente". ⁵⁰

Damen también cita a Mons. Boa Ventura Kloppenburg, quien señaló tiempo atrás que la actual migración de grandes sectores de la población del catolicismo a movimientos protestantes en América Latina, es ya cuantitativamente mayor que el movimiento de católicos al Protestantismo que se dio en Europa durante el siglo XVI. «Vivimos un momento crucial en la historia del cristianismo de América Latina», concluye Damen, y por eso sugiere que se debe abandonar la imagen de la avalancha y la teoría de la conspiración a fin de adoptar un acercamiento pastoral más realista. ⁵¹

Al criticar la teoría de la conspiración no se puede pasar por alto que hay evidencias de que algunos sectores de la Nueva Derecha de los Estados Unidos, que se destacaron durante los gobiernos de Ronald Reagan y George Bush, se interesaron en usar a las iglesias y corrientes teológicas para sus fines políticos. En este sentido intentaron manipular por igual tanto a católicos como a protestantes en América Latina y en otras partes del mundo. ⁵² Es también bien conocido que algunos políticos y predicadores populares de la televisión norteamericana como Pat Robertson,

⁴⁸ Ibid., p.63»

⁴⁹ Ibid., p.47.

⁵⁰ Ibid., p.55.

⁵¹ Ibid., p.63.

⁵² Penny Lernoux documenta las relaciones entre la derecha norteamericana y algunos sectores católicos en su libro *People of God*, New York: Viking, 1989- Ver especialmente los capítulos 7 a 13- Respecto a las relaciones entre el Vaticano y la CIA ver la investigación especial por Cari Berstein, «The Holy Alliance», *Time*, Feb. 29, 1992, pp. 28-35.

tenían conexiones con regímenes y partidos conservadores y con las fuerzas guerrilleras de la derecha en Centroamérica, algunos de ellos vinculados a grupos religiosos carismáticos. Los hechos han sido documentados no sólo en obras de autores católicos, como Penny Lernoux,⁵³ sino también de autores protestantes, como Gordon Spykman⁵⁴ e investigadores sin compromiso religioso, como David Stoll.^{55 56 57} La temática de la participación evangélica en la política más reciente, con sus ambigüedades y tensiones, ha sido tratada por varios autores evangélicos latinoamericanos en el libro *De la marginación al compromiso**

El Protestantismo visto como fuerza democratizadora y modernizadora

El estudio de los cambios sociales rápidos que experimentó América Latina en los años cincuenta y sesenta, fue realizado por varios investigadores sociales dentro del marco general de la «modernización». Dentro del mismo se ubicó la comprensión de las transiciones que fueron experimentando las instituciones religiosas, como factores dinámicos que contribuían al cambio o se oponían a él, o bien como factores pasivos que resultaban afectados por los cambios. Es muy expresivo el título de uno de los análisis más extensos y cuidadosos de lo que le estaba sucediendo a la Iglesia Católica durante ese período: *Catolicismo, control social y modernización*.⁵¹ El sociólogo Ivan Vallier investigó la transformación de la Iglesia

⁵³ Lernoux, op. cit. capítulo 6.

⁵⁴ Gordon Spykman, *La crisis centroamericana: un enfoque cristiano*, Buenos Aires - Grand Rapids: Nueva Creación -Eerdmans, 1989.

⁵⁵ David Stoll, *IsLatin América Turning Protestant*, Berkeley: University of California Press, 1990. Traducción al castellano *¿América Latina se vuelve protestante?*, Cayambe, Ecuador: Abya-Yala, s/f.

⁵⁶ C. René Padilla, comp. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991.

⁵⁷ Ivan Vallier, *Catolicismo, control social y modernización*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1970, traducido del inglés por Susana Constante.

Católica ubicándola dentro de un panorama de los procesos de modernización en América Latina. En su opinión las sociedades latinoamericanas estaban «atravesando una crítica etapa de transición entre lo tradicional y lo moderno», y aunque su independencia como naciones se había dado un siglo y medio antes «problemas profundos y crónicos caracterizan los esfuerzos colectivos para facilitar el cambio estructural en las esferas política, económica y educacional».⁵⁸ La metodología en la que Vallier fue pionero consistió en el análisis institucional del catolicismo latinoamericano, tanto en su proceso de implantación como en su desarrollo histórico.⁵⁹ Precisamente una de las tesis de las cuales partía Vallier era que:

Los efectos tradicionalistas del catolicismo romano no surgen fundamentalmente de sus enseñanzas doctrinarias, sus disposiciones rituales y sus gradaciones de autoridad, sino del tipo de mecanismos estructurales en los que se apoya para alcanzar y perpetuar la influencia religiosa.⁶⁰

Algunos estudios del Protestantismo realizados durante ese período se abocaron también a un análisis de la vida íntima de las congregaciones protestantes, con el fin de definir cuál era su papel en el proceso de modernización y por ende su importancia social y política. Al respecto cabe recordar que en el credo y autocomprensión de las primeras comunidades protestantes, tanto de las iglesias llamadas históricas como de las evangélicas, existía una clara conciencia de su potencial modernizador. Este se entendía casi siempre en términos de un contraste polémico entre el credo y el mensaje protestantes en contraposición a los del Catolicismo Romano. Sobre este punto Míguez Bonino afirma:

Todos los congresos evangélicos, desde Panamá hasta Buenos Aires (1949) reiteran este tema... El Catolicismo Romano es considerado como la ideología y estructura religiosa de un sistema

⁵⁸ Ibid. p. 14.

⁵⁹ Mainwaring, op. cit., p. 3«

⁶⁰ Vallier, op. cit., p. 20

global, el caduco orden señorial hispánico, implantado en Latinoamérica que debe desaparecer para ceder paso a un nuevo orden democrático, liberal, ilustrado, dinámico, que el protestantismo ha inspirado históricamente y al que la doctrina protestante -el libro abierto, el juicio propio- abre paso y sustenta.⁶¹

Algunos estudios recientes en fuentes primarias muestran que este credo modernizador no sólo estaba en la imagen que de sí mismos tenían los protestantes. Caracterizaba también a los ideales, el sistema de valores y las metodologías de las instituciones educativas que ellos fundaron, y a los movimientos cívicos con los cuales se aliaron.⁶² Por ello, a pesar de su condición minoritaria el Protestantismo resultó una fuerza que efectivamente transformó estructuras y actitudes, y contribuyó con otras fuerzas para sacar a las sociedades latinoamericanas de su sopor feudal y colonial. El rigor de la investigación histórica no deja lugar a dudas sobre estos procesos y clarifica la bruma denigrante de la retórica marxista y liberacionista. Los trabajos mencionados de Bastían y Ruiz Guerra marcan un nuevo momento y son un desafío a que se realicen trabajos similares en otros países.⁶³ Sin embargo, en la década de los años sesenta el estudio sistemático del Protestantismo como realidad social se concentró más bien en el Protestantismo popular siguiendo una metodología de análisis institucional.

⁶¹ José Míguez Bonino y otros, *Protestantismo y Liberalismo en América Latina*, San José: DEI, 1983; p. 25«

⁶² En este aspecto han hecho un aporte notable Jean Pierre Bastían con su obra *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989; y Rubén Ruiz Guerra con *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México: Centro de Comunicación Cultural, CUPSA, 1992.

⁶³ Nos parece que de hecho con *Los disidentes...* Bastían ha superado algunas de las limitaciones ideológicas esquemáticas de su *Historia del Protestantismo en América Latina* antes mencionada.

Primeros análisis del Protestantismo popular

Es importante tener presente que el primer tipo de Protestantismo al que se le aplicó el análisis social, basado sobre una recopilación sistemática de datos empíricos, fue el movimiento popular pentecostal de los países donde su crecimiento era más significativo: Chile y Brasil. El trabajo clave para ambos países en esta área es el de Emilio Willems, titulado *Followers of the New Faith*.^{6*} También el marco de referencia general de este acercamiento fue el de las teorías de modernización. El Protestantismo se vio como una fuerza que estaba contribuyendo a la modernización y democratización de América Latina.

Según la interpretación de Willems, el Protestantismo pentecostal es parte de una continuidad de procesos históricos. Emerge como resultado de transformaciones que afectan las estructuras sociales y los valores de las sociedades brasileña y chilena, tales como la inmigración extranjera y la secularización. Una vez establecido el Protestantismo, se convierte en un factor que a su vez contribuye al cambio social, pues la orientación de valores -que puede describirse como «ética protestante»- les permite a los convertidos funcionar mejor en la nueva situación creada por la industrialización, urbanización, migración interna y apertura de nuevas fronteras.⁶⁵ El hecho de que el pentecostalismo atrajera a las clases populares de estas sociedades implicaría que la experiencia pentecostal puede ser una de las formas religiosas disponibles para las masas que están en estado de rebelión latente o manifiesta. Al respecto, Willems dice:

...la conversión al Protestantismo, especialmente a sus variedades sectarias, constituye uno de los modos en que se expresa esa hostilidad y rebelión contra una estructura social decadente. Con

^M Emilio Willems, *Followers of the New Faith*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

⁶⁵ Willems, op. cit., p. 13.

razón o sin ella, las masas consideran con frecuencia a la Iglesia como un símbolo de ese orden tradicional, o más específicamente, como un aliado de su más alto exponente, la aristocracia terrateniente. En la medida en que la Iglesia está considerada como una institución ligada a esa clase social, es el blanco de la hostilidad de las masas.⁶⁶

El acercamiento de Willems prestó especial atención al análisis institucional de congregaciones pentecostales, y destacó como otro factor importante la naturaleza participativa de la liturgia y la vida congregacional de los pentecostales, que no dependen del nivel de educación de las personas, sino de una disposición a ser tocados por el poder del Espíritu Santo. En su análisis, Willems hace especial mención de la importancia de la «tomada del Espíritu» (o unción del Espíritu)⁶⁷ que «pone el sello de la aprobación divina sobre el individuo, que ya puede ser elegido entonces para desempeñar cualquier oficio dentro de la congregación.»⁶⁸ Esta unción se convirtió en una forma de legitimación en las congregaciones pentecostales, y debía respaldarse con un proselitismo enérgico y eficaz. La unción tuvo un efecto integrador pues les permitió a miles de personas de clases sociales inferiores llegar a formar parte de un grupo organizado donde disfrutaban de la experiencia de ingresar en una comunidad, aportar su participación y recibir afirmación, consuelo y un sentido de pertenencia.

Este efecto integrador de la experiencia pentecostal fue importante para aquellas personas que habían pasado por el proceso de migración masiva que generaba formas de vida

⁶⁶ Emilio Willems, «El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile», en William V. D'Antonio y Frederick B. Pike, eds. *Religión, revolución y reforma*, Barcelona: Herder, 1967, p. 103.

⁶⁷ El traductor del trabajo de Willems que venimos citando ha usado el término portugués «tomada» para referirse a la experiencia que los pentecostales llaman «unción» o «bautismo» del Espíritu.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 193.

anómica en la población que se aglomeraba en las ciudades latinoamericanas. Este punto también lo destacó Christian Lalive D'Épinay en su libro *El refugio de las masas*,⁶⁹ un cuidadoso estudio sobre el Pentecostalismo en Chile. La investigación de Lalive ofrece abundantes datos que ilustran y definen las líneas del factor integrador pentecostal. Lalive destacó especialmente el papel que desempeñaron los pastores pentecostales, con su estilo autoritario y paternal, en la creación de una comunidad sustituta, la cual reemplazó a la «-hacienda» el complejo agrario del cual provenía la migración rural. El acercamiento de Lalive, tanto en su hipótesis como en su interpretación, cuestionaba algunas de las presuposiciones de las teorías de modernización, y salía de los límites de éstas.

Otro factor que Willems señala es que la experiencia de la unción tuvo también un efecto igualitario porque para participar en la comunidad e incluso aportar a su funcionamiento ya no eran necesarios los símbolos del dinero o la educación, formas predominantes de legitimación en la sociedad circundante. La participación en la vida litúrgica de la comunidad incluía el don de profecía, y gente analfabeta y sencilla podía dar un mensaje que era escuchado y aceptado por la comunidad entera. Esto contrastaba con la experiencia católica donde la enseñanza estaba enteramente en manos del clero ordenado, o incluso con las comunidades protestantes históricas, donde los laicos con liderazgo se seleccionan sobre la base de factores como la educación y la facilidad de expresión oral. En algunos casos, lo que empezó a nivel de participación litúrgica llegaba también al nivel de la toma de decisiones en comunidad. Willems concluye que «el principio de la ilimitada movilidad social, encamado en las sectas pentecostales, está evidentemente en desacuerdo con las limitadas oportunidades de movilidad ascendente que se encuentran en la sociedad general.»⁷⁰

⁶⁹ Christian Lalive D'Épinay, *El refugio de las masas*, Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1968.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 194.

Esto en sí mismo, fue excelente terreno de capacitación para participar en la sociedad secular, donde se estaba dando el proceso de democratización.

La conversión al pentecostalismo incluía también el desafío al cambio en algunos de los rasgos del carácter, como señal del «cambio de vida» que era un componente importante del mensaje pentecostal acerca del poder redentor de Cristo. Al igual que en el caso del Protestantismo evangélico de origen misionero, el pentecostalismo le presentaba al nuevo convertido prohibiciones específicas en cuanto al uso del alcohol y el tabaco. Pero lo que tuvo una importancia especial en el credo pentecostal fue que las prohibiciones iban acompañadas de un fuerte énfasis en una experiencia emocional de conversión, una unción del poder de Dios, que en algunos casos fue el punto de ruptura con los viejos hábitos tan comunes en las clases populares del mundo urbano. Así en la experiencia pentecostal, el estilo de vida ascético incorporado a la conversión iba también acompañado de una forma de celebración gozosa, de adoración y vida comunitaria, que dotaba de gran resistencia a los que habían pasado por dicha experiencia. En cuanto a los efectos sobre las condiciones sociales y económicas, este nuevo estilo de vida contribuyó también a mejorar la vida del creyente en cuanto a alimentación y vivienda. Así también resultaba posible generar ahorros que se usaban para implementar pequeñas empresas, y así permitían el ascenso social: «La importancia económica del ascetismo pentecostal radica en que libera parte del ingreso personal para adquirir objetos que simbolizan un nivel de vida más alto».⁷¹

La evaluación positiva de la experiencia protestante pentecostal en este acercamiento presupone una aceptación tácita o explícita de las tendencias modernizantes en América Latina, que seguían los patrones occidentales de las sociedades capitalistas. Según esta

⁷¹ Ibid., p. 251.

interpretación, el proceso de la modernización se había dado frecuentemente en abierto contraste con el orden feudal de la época colonial. Este orden seguía vigente en muchas capas sociales y en algunos países más que en otros, pese al proceso de independencia de España desde hacía siglo y medio. Los microprocesos sociales que rodeaban la conversión religiosa o que eran generados por ella, venían a ser muchas veces una ruptura con el orden colonial y patriarcal, representado por el Catolicismo tradicional.

Esta interpretación no cuestionaba la validez o aplicación de esos patrones de modernización y democratización en América Latina, que generalmente habían sido tomados de modelos anglosajones y europeos. De hecho, partió de los supuestos del proyecto liberal que fueron el marco ideológico de referencia para los desarrollos políticos y económicos hasta la Segunda Guerra Mundial. Este análisis se especializó en comprender los microprocesos de las comunidades protestantes, dando por sentado que la dirección general del desarrollo histórico, el macroproceso de la sociedad como un todo, seguiría casi naturalmente el patrón del desarrollo del Occidente. Una interpretación crítica contrapuesta iba a desarrollarse en la década de los años setenta, aunque no era totalmente nueva en el mundo académico.

El Protestantismo visto como instrumento de un nuevo pacto colonial

Una interpretación crítica con efectos opuestos se empezó a difundir en la década de los años setenta, aunque no era totalmente nueva. Efectivamente, ya para 1928, el marxista peruano José Carlos Mariátegui había ofrecido una interpretación del protestantismo dentro del marco de la teoría leninista del imperialismo. Ese año, el antropólogo Luis E. Valcárcel, publicó un libro

sobre el surgimiento del "nuevo indio» en el sur del Perú, con el significativo título de *Tempestad en los Andes*. Valcárcel anunció que en el altiplano de su país, las razas nativas estaban emergiendo como fuerza social dinámica, la cual con seguridad provocaría transformaciones sociales profundas y radicales. Un capítulo de su libro describía la transformación positiva y el efecto inspirador del trabajo de los Adventistas del Séptimo Día en la vida de las comunidades Aymarás, alrededor del lago Titicaca. Los relatos y el análisis que ofrecía Valcárcel sobre la vida rural de los Aymarás allá por 1927 destacaban el papel clave del sistema educativo adventista. Pero también hacían referencia a los mismos factores que Willems iba a considerar más tarde en el análisis que . ya hemos mencionado: redención del alcoholismo, vida comunitaria igualitaria, y un sentido renovado de dignidad mediante la integración en una nueva comunidad. En el prólogo de *Tempestad en los Andes* Mariátegui deja en claro que no compartía el entusiasmo de Valcárcel por los Adventistas, aunque reconocía el efecto de su obra:

Aparecen los «indios nuevos»; aquí el maestro, el agitador; allá el labriego, el pastor, que no son ya los mismos que antes. A su advenimiento no ha sido extraño el misionero adventista, en la apreciación de cuya obra no acompaño sin prudentes reservas a Valcárcel, por una razón; el carácter de avanzadas del imperialismo anglo-sajón, que como lo advierte Alfredo Palacios, pueden revestir estas misiones.⁷²

En estas frases de Mariátegui tenemos en germen las notas que van a caracterizar la nueva forma de interpretación de la presencia protestante a partir del marxismo. Dichas notas son tres. Primero, de manera crítica se ubica el fenómeno religioso dentro del proceso histórico global del imperialismo. Segundo, los elementos leninistas de la teoría del imperialismo se usan para forjar un nuevo acercamiento a la interpretación de la historia latinoamericana,

prestando especial atención a los factores económicos subyacentes a procesos políticos y culturales. En tercer lugar, el análisis presupone que la historia se encamina hacia la ruptura de esa dependencia mediante un proceso de «liberación», y que ciertos partidos y movimientos revolucionarios son portadores de la clave del movimiento de la historia, encarnado en lo que llaman su «proyecto histórico» liberador. Con estos elementos también había de construirse la teoría de la dependencia.

Según esta perspectiva, América Latina fue incorporada al mundo moderno no como socio, sino como subordinado, en beneficio del desarrollo de los poderes imperialistas. El pacto colonial con España y Portugal fue sustituido por un nuevo pacto colonial: «El elemento definitorio de la nueva conciencia latinoamericana es haber percibido que nuestra emancipación política de España - por más justificada y necesaria que haya sido - fue un paso en el camino de la expansión colonial y neocolonial anglosajona».⁷³ Esta nueva lectura de la historia pone la iniciativa económica en los *centros de poder* financiero, político y tecnológico, especialmente de Norteamérica, para la cual América Latina sigue siendo una *periferia*.

El subdesarrollo latinoamericano es la sombra del desarrollo nordatlántico; el desarrollo de ese mundo se construye sobre el subdesarrollo del «tercer mundo». Las categorías básicas para comprender nuestra historia no son desarrollo y subdesarrollo, sino dominación y dependencia. Este es el centro del problema.⁷⁴

Para esta interpretación el avance imperialista del centro hacia la periferia, con el fin de establecer una dominación que permita la explotación de los recursos y mercados de las naciones pobres, no se limita a la exportación de capitales y tecnología, sino también

José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, Salamanca: Sígueme, 1977; p. 37. *Ibid.*, pp. 39-40.

a la exportación de ideologías, y la religión se incluye dentro de la categoría de ideología. La religión puede ser la máscara del avance imperialista, y como tal cumple dos funciones: justificar la presencia y expansión del imperialismo y fomentar una actitud de sumisión en la mente de los ciudadanos de las naciones periféricas dominadas.

Cuando este análisis se aplica a la comprensión de un fenómeno religioso como el Catolicismo o el Protestantismo, los tres elementos mencionados anteriormente desempeñan una función importante. Primero, el contexto global del análisis enfatiza el papel que tiene la religión dentro del marco más amplio del avance imperial y se afirma que el protestantismo fue instrumento del imperialismo. En segundo lugar, el análisis de la religión en sí misma se fija cuidadosamente en los factores económicos y políticos, y con frecuencia define la intención del acto religioso como motivado por esos factores. En tercer lugar, el análisis siempre involucra juicios éticos de valor, y juzga el movimiento religioso según sea la relación de éste con el proyecto histórico» que haya adoptado el analista. Un ejemplo de este acercamiento lo ofrece el ya mencionado Bastían, quien al referirse a los líderes protestantes que no adoptaron las ideologías revolucionarias los describe como vanguardias que buscan «legitimar» el orden establecido.⁷⁵ Carmelo Alvarez ofrece otra versión extrema de esta visión: «El protestantismo legitima con símbolos, doctrina y práctica el proyecto liberal para de esta manera preparar el camino para los agentes económicos y políticos del liberalismo».⁷⁶

Probablemente la expresión más cuidadosa y clara de esta clase de análisis aplicado al protestantismo latinoamericano, la debemos al teólogo argentino José Míguez Bonino, quien en

⁷⁵ Bastían, *Historia del protestantismo*. pp. 230-232.

⁷⁶ •Del protestantismo liberal al protestantismo liberador-, en *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, San José: DEI, 1983, p. 44.

muchos de sus escritos ha abordado el tema de la identidad y el papel histórico del Protestantismo en América Latina. Su trabajo más orgánico sobre este tema ha aparecido en lengua inglesa.⁷⁷ Una parte del material de dicho libro apareció en castellano dentro de un pequeño volumen colectivo citado más arriba.⁷⁸ En el marco de un análisis altamente crítico del proyecto liberal, Míguez analiza también el papel del protestantismo histórico y evangélico formulando su interpretación en algunas afirmaciones de tipo global.

En la lectura de la historia que nos ofrece Míguez, las condiciones que facilitaron la introducción del protestantismo fueron la creación de un pacto neocolonial, que favoreció las relaciones con otros países protestantes, y el triunfo de las élites modernizadoras sobre las tradicionales. Conforme se desarrolla el análisis, el protestantismo es visto como un movimiento que, más que tener dinamismo propio, busca fines determinados por la iniciativa e intención de las élites liberales. Según Míguez «El protestantismo, pues, reclama y acepta el papel que las élites latinoamericanas le reconocen y asignan en la transición de la sociedad tradicional a la moderna». ⁷⁹ El darse cuenta de que el Protestantismo ha jugado este papel produce lo que en otro de sus libros Míguez llama una «crisis de conciencia». El mismo reconoce que dicho papel fue importante para romper el poder de la mentalidad colonial tradicional, pero se siente obligado a preguntar: «¿en realidad no hemos ofrecido autorización religiosa a un nuevo colonialismo? ¿no hemos contribuido a crear una imagen benevolente e idealizada de las potencias coloniales (especialmente USA), disfrazando el carácter letal de su dominación?»⁸⁰

⁷⁷ José Míguez Bonino, *Towards a Christian Political Ethics*, Philadelphia: Fortress Press, 1983. Ver también el primer capítulo de *La fe en busca de eficacia*.

⁷⁸ José Míguez Bonino, *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, San José: DEISEBILA, 1983» Este librito incluye también trabajos de Carmelo Alvarez y Roberto Craig.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁸⁰ Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, p. 42.

En diversos grados otros intérpretes del protestantismo han adoptado este acercamiento crítico y muchas veces abiertamente condenatorio. La distorsión más grave de esta metodología es la selectividad de datos a la que conduce. Ya se ha mencionado como el historiador suizo Jean Pierre Bastían utilizó esta clave en su breve historia del Protestantismo en América Latina,⁸¹ especialmente en su periodificación y en su tratamiento de la tercera época (1959-1983). También este acercamiento lleva a ciertos estudiosos a visibles extremos de hostilidad metodológica para con su objeto de estudio. Un ejemplo de esto lo encontramos en la obra de Rosa del Carmen Bruno-Jofré, sobre la labor educativa de los metodistas en el Perú.⁸² Este trabajo que revela falta de familiaridad con la historia de ese país, provee abundantes datos valiosos sobre el metodismo peruano, ya que tuvo acceso a valiosas fuentes primarias. Pero el afán de insertar la dinámica del avance protestante en el designio imperialista de fuentes norteamericanas desfigura la riqueza de la propia realidad que ha sacado a luz.

Cuando este tipo de análisis se aplicó al estudio del Protestantismo popular que iba creciendo en las últimas décadas resultó interesante la coincidencia entre los sectores católicos tradicionalistas con sus teorías de conspiración y los sectores más progresistas que utilizaban el análisis marxista. Como es sabido, en la agitada década de los años sesenta se empezó a dar la confluencia entre católicos y protestantes vinculados a las teologías de la liberación y diversos sectores de la izquierda latinoamericana. Por una parte todo análisis se hacía partiendo del concepto de clase.⁸³ Por otra parte, con la fe de que la historia marcha hacia el socialismo por

⁸¹ Bastían *op. cit.*, especialmente la tercera parte de su obra.

⁸² Rosa del Carmen Bruno-Jofré, *Methodist Education in Perú. Social Gospel, Politics, and American Ideological and Economic Penetration, 1888-1930*, Waterloo, Cañada: Wilfrid Laurier University Press, 1988.

⁸³ La sistematización de este acercamiento la ofrece Otto Maduro en *Religión y lucha de clases*, Caracas: Ed. Ateneo, 1979.

la vía de la revolución se juzgaba el hecho religioso según su relación con esa marcha de la historia. Interesaba especialmente la posibilidad de que el fervor religioso pudiese incorporarse a las llamadas «luchas populares», poniéndose «al servicio de la revolución».⁸⁴ Tal opción política se convirtió en la clave para juzgar la validez, la legitimidad y aun el derecho a la existencia de las iglesias y comunidades cristianas. Así por ejemplo, en la Nicaragua sandinista se realiza un estudio sobre el Pentecostalismo de Nicaragua, en el cual se reconoce su profundo arraigo en el pueblo, aun en contraste con cierto desarraigo de las Comunidades de Base católicas. Sin embargo al llegar a la evaluación final se concluye con un juicio negativo porque el efecto social y político del Pentecostalismo sería «la desmovilización de importantes contingentes de nicaragüenses»⁸⁵ Lo que se entiende como "desmovilización" es que los Pentecostales no se hayan sumado en forma entusiasta a los proyectos sandinistas.

El enfoque que usa la teoría de la dependencia o «análisis neo-marxista latinoamericano», como lo llama Mainwaring⁸⁶ tiene dos elementos que son igualmente importantes. Es analítico y emplea datos económicos y sociales para describir la dinámica de las sociedades, pero también es proyectivo. Su análisis del presente siempre se hace a la luz de una propuesta sobre el futuro. Otto Maduro lo ha expresado con mucha claridad como sigue:

Presuponemos la posibilidad de una América Latina sin opresión — sin opresores u oprimidos. Desde la perspectiva de este dato y de esta posibilidad, nuestro examen sociológico preferirá orientarse hacia aquellos procesos socio-religiosos que parecen

⁸⁴ Véase por ejemplo, las propuestas de Richard Shaull y Sergio Arce Martínez en el sentido de poner a la iglesia al servicio de la revolución socialista, en *De la Iglesia y la Sociedad*, Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

⁸⁵ Luis Samandú, «El pentecostalismo en Nicaragua: sus raíces religiosas populares», *Pasos*, San José, Costa Rica, No. 17, Mayo-Jun. 1988, p. 9.

⁸⁶ Mainwaring, op. cit., pp. 12-13

haber contribuido a generar y reforzar la situación de opresión, y también, complementariamente, hacia aquellos otros procesos socio-religiosos que parecen haber debilitado las relaciones de opresión y haber contribuido al desarrollo de las clases populares en tanto clases autónomas y combativas.⁸⁷

La aplicación de este tipo de análisis se percibe, por ejemplo, en un artículo de José Míguez Bonino acerca de la piedad popular en América Latina. El teólogo argentino examina por igual la piedad popular católica y la protestante, y una de las conclusiones a las que llega es: «Tanto en una perspectiva teológica como en una política, la piedad popular que existió y aun predomina en América Latina no puede ser considerada sino como una piedad profundamente alienada y alienante, una manifestación de una conciencia esclava y a la vez un instrumento disponible para la continuación y consolidación de la opresión.»⁸⁸

Esta manera de entender el significado del Protestantismo en América Latina también se ha aplicado al estudio del papel e importancia del Protestantismo en Europa. Dentro de la tradición metodista, José Míguez Bonino, Mortimer Arias y otros han aplicado este método de interpretación a lo que proponen como una re-lectura de la significación del metodismo en los países de habla inglesa, lo cual equivale a una re-lectura de su propia herencia eclesiástica.⁸⁹ Las conclusiones de Míguez Bonino se resumen en la siguiente declaración: «Históricamente, el metodismo parece haber servido para incorporar sectores significativos del proletariado británico que surgía a la ideología liberal burguesa que sostuvo la consolidación del sistema capitalista y reforzó su expansión imperialista».⁹⁰

⁸⁷ Maduro, Otto, *Religion and Social Conflict*, Maryknoll: Orbis, 1982, p. 35.

⁸⁸ José Míguez Bonino «La piedad popular en América Latina», en *Concilium*, No. 96, Madrid, 1974: p. 446.

⁸⁹ Véase los trabajos de estos autores en el libro editado por José Duque, *La tradición protestante en la teología latinoamericana*, San José, Costa Rica: DEL, 1983- El subtítulo de esta obra es «Primer intento: lectura de la tradición metodista».

⁹⁰ Duque, *op. cit.*; p. 72.

Una parte importante del análisis de Míguez Bonino y Arias es la aclaración que ofrecen respecto a las connotaciones sociales y políticas de algunas doctrinas básicas de la herencia wesleyana. Este ejercicio puede ser de gran utilidad porque por lo general las doctrinas se entienden sólo en términos de su importancia intelectual en relación con otras doctrinas e ideologías de un determinado momento histórico. Desde una perspectiva pastoral y misiológica, la comprensión de la herencia doctrinal en su contexto histórico y social puede contribuir a formular con mayor consistencia las prácticas pastorales que los nuevos tiempos demandan. Esta correlación entre doctrina y contexto en su génesis histórica ayuda también a tomar más en serio el contexto actual de la vida de la iglesia.

Por otro lado, el análisis corre el riesgo de caer en el reduccionismo al establecer de manera simplista y mecanicista correspondencias entre la vida de la comunidad cristiana y las empresas imperialistas de un momento particular. Se tiende a ver la vida y el comportamiento religiosos como si estuviesen regidos únicamente por las motivaciones económicas y políticas que estos intérpretes les atribuyen. Este enfoque tiende a ignorar algunos hechos, y el análisis se empaña por la selectividad de los datos. Eso es precisamente lo que sucede hoy cuando se emplea el acercamiento reduccionista para formular una nueva «leyenda negra» en América Latina, esta vez sobre el protestantismo popular.

Uno de los excesos de la «leyenda negra» sobre la obra misionera católica de España y Portugal en América Latina durante los siglos dieciséis y diecisiete, es precisamente que no dice mucho sobre las acciones misioneras que evidentemente no fueron motivadas por intereses imperialistas, o que incluso se opusieron a los mismos. Paralelamente, en lo que se refiere a la moderna leyenda negra contra el Protestantismo nos parece importante señalar los excesos a que puede llevar la reacción

contra el liberalismo político en América Latina. Se da la extraña contradicción de que algunos historiadores y estudiosos protestantes adopten las mismas posturas y categorías del fundamentalismo católico hispanista. Es lo que señalaba H.C.F. Mansilla:

...existe una paradójica similitud entre posiciones conservadoras, que se sienten naturalmente inclinadas a la defensa del legado socio-cultural y religioso de la era colonial, y líneas de pensamiento izquierdistas consagradas, por varias razones, a desacreditar la tradición liberal-democrática y anti-absolutista, que, evidentemente, tiene sus orígenes y representantes más connotados en las áreas culturales británica y francesa.⁹¹

Posiblemente ese tipo de revisionismo histórico y sus excesos llevan a un teólogo como Míguez Bonino a aclarar que no es su propósito juzgar al protestantismo en un sentido «simplista o maquiavélico».^{91 92 93} Además, refiriéndose a protestantes jóvenes que repudian su pasado afirma: «Tal reacción es comprensible pero no es ni histórica ni espiritualmente fructífera o adecuada. Para superarla necesitamos dos elementos: una evaluación histórica madura del proyecto liberal en América Latina y un nuevo proyecto histórico vinculado a nuestra misión»⁹³

Por su parte, el ya mencionado historiador suizo Bastían ha ido corrigiendo las exageraciones de su interpretación inicial, especialmente en trabajos publicados con posterioridad a su breve historia. Por ejemplo, su trabajo sobre las sociedades de disidentes en México, es resultado de un estudio cuidadoso de numerosas fuentes primarias que no habían sido tocadas antes por los historiadores. Nos parece que su análisis institucional más detallado del protestantismo de fines del siglo pasado y comien-

⁹¹ H.C.F.Mansilla, «La herencia ibérica y la persistencia del autoritarismo en América Latina», en *Cristianismo y Sociedad*, No. 100, 1989, p» 86.

⁹² Míguez Bonino, *Protestantismo y liberalismo*, p. 20.

⁹³ Id. pp. 29-30.

zos del actual, provee para el estudio del protestantismo histórico y evangélico mexicano la misma clase de base empírica y documental que Willems proveyó para la interpretación del pentecostalismo en Brasil y Chile.⁹⁴ Bastían ha ofrecido también una crítica más sistemática de algunos enfoques contemporáneos, como los de Huntington y Domínguez⁹⁵ que han reducido las explicaciones del protestantismo a una versión actualizada de la teoría de la conspiración.⁹⁶

Un nuevo enfoque en la interpretación del Protestantismo popular

En 1990 aparecieron dos libros que ofrecen un aporte nuevo a la interpretación del protestantismo popular en América Latina. Se trata de los trabajos del antropólogo norteamericano David Stoll⁹⁷ y del sociólogo británico David Martín.^{98 99} Ambos trabajos ofrecen claves nuevas de particular interés para quienes se acercan al tema desde la perspectiva misiológica. La bibliografía y los estudios de campo en que se basan los estudios globales de estos dos autores demuestran que el extraordinario crecimiento de iglesias evangélicas y pentecostales a lo largo de América Latina ha estado hace tiempo ya bajo la lupa de historiadores e investigadores sociales, y que hay un conjunto impresionante de investigaciones parciales que pueden servir de base adecuada para plantear nuevas interpretaciones del fenómeno.

⁹⁴ Jean Pierre Bastían, *Protestantismo y Sociedad en México*, México: CUPSA, 1983; *Los Disidentes: Sociedades Protestantes y Revolución de México*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

⁹⁵ Enrique Domínguez y Deborah Huntington, «The Salvation Brokers: Conservative Evangelicals in Central América- en AC4CL4 *Report on the Americas*, Vol. 18, No. 1, 1984.

⁹⁶ Bastían, Jean Pierre, «Para una Aproximación Teórica del Fenómeno Religioso Protestante en América Central-», en *Cristianismo y Sociedad*, No. 85, 1985, p. 61.

⁹⁷ Stoll., op. cit.

⁹⁸ David Martín, *Tongues of Fire*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Como mencionábamos antes, se ha dado un desarrollo paralelo con enfoques nuevos y más eclécticos en el estudio del Catolicismo Romano en América Latina, de lo cual sirve como ejemplo el trabajo de Mainwaring." Este autor está consciente de las limitaciones de un enfoque funcionalista que utiliza el análisis institucional, pero también intenta utilizar lo mejor que éste provee ya que explica temas que de otra forma quedarían ocultos. Al mismo tiempo, aunque critica el «acercamiento neo-marxista» que nace de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, toma algunas ideas del mismo y también de las fuentes clásicas weberianas.

En cuanto al estudio de este tema, David Martín advierte a sus lectores que «el tema todo está plagado de propaganda y el investigador está expuesto a verse atrapado en un fuego cruzado, sin importar cuál sea el bando que adopte».¹⁰⁰ En la introducción de su libro, Martín hace una aclaración que puede tomarse como una condición metodológica importante, especialmente en este momento de la vida latinoamericana:

Añadiría que también deseo evitar «encasillar- estos mundos donde viven los latinoamericanos pobres usando los términos de una velada hostilidad política, o encajonarlos dentro de grandes conceptos de cuál sea el camino correcto o principal de la evolución social. Es una perversión extraña de nuestra cultura intelectual que tan frecuentemente queirantos encasillar a personas y a movimientos de esta manera a fin de que nos digan si son políticamente correctos. Demandamos una versión secular del «juicio final- aquí y ahora. Esto no quiero ni puedo hacerlo».¹⁰¹

Las interpretaciones que hemos examinado brevemente hasta ahora, ilustran algunas formas en que los estudiosos han encasilla-

⁹⁹ Mainwaring, op. cit.

¹⁰⁰ Martín, op. cit., p. 292

¹⁰¹ Ibid., p. 1

do el Protestantismo latinoamericano, encajonándolo dentro de sus esquemas ideológicos. Por un lado la visión católica que teológicamente presupone que su propia iglesia es la única verdadera y que trata a las demás iglesias como fenómenos que se desvían de la norma, pasando luego a usar este criterio de normalidad como norma no sólo teológica sino también sociológica. Por otro lado la visión futurista y utópica derivada de la opción ideológica marxista, que juzga todo fenómeno social a partir de su noción de liberación y futura sociedad sin clases, y que analiza los fenómenos a partir de un determinismo materialista. Estas visiones en el caso del protestantismo latinoamericano han producido estudios marcados por una encubierta hostilidad religiosa o política.

El efecto deformante de estas visiones tiene que ser identificado y corregido. Por un lado América Latina marcha en dirección a un pluralismo cultural en el cual le será cada vez más difícil al Catolicismo pretender el monopolio de la verdad religiosa. Por otro lado, los recientes sucesos de Europa Oriental colocan un gran signo de interrogación en torno a las presuposiciones marxistas sobre la marcha general de la historia en las cuales se enmarcan la teoría de la dependencia, las teologías de la liberación, y la clase de análisis social propuesto por Otto Maduro. Las condiciones básicas de opresión e injusticia no han cambiado gran cosa en América Latina y la misión de la Iglesia no puede obviar las preguntas que plantean. Existe también una larga tradición cristiana de identificación con los pobres y con las víctimas del conflicto social. Sin embargo, la visión de una sociedad deseable que encarne los valores del Reino de Dios en el contexto latinoamericano se reformulará centrándose en la verdad bíblica, en la doctrina cristiana y en las lecciones de la práctica de los creyentes, más que en el materialismo histórico y su pretendida visión científica de la realidad social.

David Martin ofrece una descripción del Protestantismo latinoamericano mostrando que para entenderlo dentro de la dinámica histórica del continente es necesario ubicarlo dentro de un marco más amplio y global. Tomando en cuenta factores culturales y religiosos además de políticos, escoge como marco «el choque de cuatrocientos años entre el imperio hispano y el anglosajón»,¹⁰² y «las formas drásticamente diferentes en que las culturas católica y protestante han entrado en lo que llamamos modernidad».¹⁰³ Como marco general de referencia éste resulta más adecuado a la naturaleza del objeto de estudio, que el enfoque reduccionista del análisis, de clase. Es un hecho también, como señala Mainwaring, que los analistas neo-marxistas «tienden a subestimar la autonomía de la religión y de la iglesia respecto al esquema de clases sociales. La religión puede ser una fuerza poderosa para determinar la orientación política, incluso suele ser más poderosa que el mismo concepto de clase».¹⁰⁴

Martin también elabora una interpretación sociológica de la evolución del protestantismo en Europa, y especialmente en el mundo anglo-hablante. Muestra las transiciones que van del movimiento puritano al metodismo y luego al movimiento pentecostal, examinando factores eclesiásticos y teológicos tanto como sociales. Así fundamenta el uso que hace del Metodismo wesleyano como modelo para comprender el movimiento pentecostal en el caso latinoamericano y los posibles caminos de su efecto social a largo plazo. Aquí Martin ofrece una forma de análisis que puede compararse con la reflexión contextual que había realizado antes Gonzalo Báez-Camargo acerca del significado social de la renovación espiritual wesleyana.¹⁰⁵

¹⁰² Ibid., p. 9.

¹⁰³ Ibid., p. 26.

¹⁰⁴ Ibid., p. 12.

¹⁰⁵ *Genio y espíritu del metodismo wesleyano*, México: Casa Unida de Publicaciones, 1962.

Martín y David Stoll se interesan específicamente en el efecto social y político de la presencia y mensaje de los evangélicos. Martín explica el pentecostalismo como un proceso por medio del cual «millones de personas son absorbidas dentro de una cápsula social protectora donde adquieren nuevos conceptos de sí mismos y nuevos modelos de iniciativa y organización voluntaria».¹⁰⁶ En esto coincide con el análisis anterior de Willems. Martín opina que, al igual que el metodismo al inicio de la revolución industrial en Gran Bretaña, el pentecostalismo florece hoy en América Latina como «un surgimiento temporal de religiosidad voluntaria que acompaña a una etapa de industrialización y urbanización».¹⁰⁷ Sin embargo, es cauteloso al señalar que la experiencia europea quizás no provea necesariamente un paradigma universal.

Por otro lado, Stoll considera que «la historia de movimientos sociales está llena de cambios desde un énfasis redentor (la salvación del alma) hacia uno transformativo (la transformación del mundo), o viceversa, con frecuencia después de la primera generación de participantes».¹⁰⁸ Especula sobre el efecto social futuro de los evangélicos y pentecostales en América Latina y prevé tres posibles contextos. Uno sería el de confrontación con el estado, que los convertiría en una fuerza redentora; otro el de una movilidad social que crearía un sector dinámico y creciente para transformar la sociedad mediante la negociación y la capacidad de liderazgo; o en tercer lugar, una incapacidad para convertirse en fuerza importante de cambio social, debido al sectarismo y a la negación de asumir responsabilidades políticas.

Aunque considera que la tercera posibilidad «es el escenario más defensible al momento», cree también que «los evangélicos están dando a los latinoamericanos una nueva forma de organiza-

¹⁰⁶ Ibid., p. 284.

¹⁰⁷ Ibid., p. 294.

¹⁰⁸ Stoll, *¿América Latina...?*, p. 390.

ción social y una nueva forma de expresar sus esperanzas»,¹⁰⁹ actuando, por tanto, como «vehículos de supervivencia» en un tiempo de grave crisis social. «En donde la organización social tradicional se está resquebrajando -concluye Stoll- las iglesias evangélicas constituyen grupos más flexibles en los cuales la participación es voluntaria y el liderazgo es carismático. Por lo tanto, son más adaptables a los cambios rápidos».¹¹⁰ Estas observaciones de Stoll pueden compararse con la experiencia pentecostal y la reflexión teológica acerca de ella que ofrece Juan Sepúlveda, quien ha intentado interpretar la evolución teológica de los pentecostales y la posibilidad de que salgan del conservadurismo social que el movimiento adoptó en cierto punto de su historia reciente.¹¹¹

Tanto Stoll como Martín señalan también que el crecimiento pentecostal a nivel popular es una alternativa que atrae mucho más a las masas que las teologías de la liberación. Según Martín, aunque los liberacionistas manejan un lenguaje de «opción por los pobres» e identificación con las masas, «tienen un acento de clase media y radicalismo intelectual ajeno a las necesidades localizadas de los pobres».¹¹² Para Stoll los esfuerzos de conscientización de los liberacionistas no consiguen tocar las necesidades reales de los pobres sino «versiones idealizadas de esas necesidades». Lo que es peor, por sus elaboraciones intelectuales que insisten en cambios revolucionarios, muchas veces han empujado a los pobres a acciones suicidas. Los evangélicos en cambio han conseguido mejor atraer a los pobres emocionalmente y consolarlos: «A medida que las visiones revolucionarias se desvanecían en la amarga realidad de violencia política sin fin, los gobiernos alentaban a los evangélicos para que recogieran los pedazos.»¹¹³

¹⁰⁹ Ibid., p. 392.

¹¹⁰ Ibid., p. 393-

¹¹¹ Sepúlveda, Juan, «Pentecostal Theology in the Context of the Struggle for Life- en Kirkpatrick (1988), 1988.

¹¹² Martín, op. cit., p. 290

¹¹³ Stoll, op. cit., pp. 373-374.

Varias de estas notas del análisis de Martín y Stoll aparecen también como elementos importantes de nuevos enfoques provenientes de misionólogos católicos, es decir especialistas que aportan al estudio preocupaciones informadas por la teología y la historia de las misiones, y por la vida de las iglesias en sentido más amplio que lo estrictamente político. Son autores que parecen más abiertos a aceptar la situación de pluralismo religioso en América Latina y en consecuencia se acercan al protestantismo popular con una actitud menos hostil. Franz Damen,¹¹⁴ consultor de los Obispos Católicos de Bolivia, aporta un ejemplo interesante de cómo es posible pasar de lo que llamaríamos un enfoque «policial-, que ve al protestantismo como una anomalía que hay que eliminar o corregir, a un enfoque «pastoral-, que emplea los datos de estudios serios, y procura aprender las lecciones misionológicas que minorías religiosas pueden luego enseñar a las formas institucionalizadas de la mayoría religiosa.

Un estudioso del episcopado católico ecuatoriano reconoce este punto, aunque sin dejar de ser crítico del Protestantismo. Señala que frente al crecimiento desmedido de la población de América Latina, el catolicismo se enfrenta con su propia escasez de sacerdotes y su práctica pastoral limitada por «excesiva concentración de responsabilidades en los sacerdotes-. En contraste con ello:

las sectas tratan de responder con métodos propios a la demanda religiosa de los sectores marginados. Estos encuentran en aquellas un espacio de vida comunitaria y fraterna, un lugar donde celebrar la fe dando rienda suelta a la parte sensible y emocional, una comunidad que les hace descubrir su misión evangelizadora y hasta les permite alcanzar protagonismo religioso sobre la base de la Palabra de Dios, una visión religiosa de la existencia acorde

¹¹⁴ Damen es un sacerdote pasionista belga que ha sido misionero en Bolivia, especializado en el estudio de las minorías religiosas. Es Secretario Ejecutivo del Departamento de Ecumenismo de la Conferencia de Obispos de ese país.

con el sentido de dependencia hacia lo sagrado que experimenta el pueblo y una ayuda fraterna ante las necesidades de orden material.¹¹⁵

Estos factores que serían «los que explican en primer lugar la penetración creciente de las sectas- sólo pueden ser percibidos por un criterio que toma en serio la dimensión de lo sagrado. En este sentido Damen y Salvatierra coinciden con los análisis misiológicos de Roger Aubry y José L. Idígoras.

Martín nos ofrece en su comprensión del efecto social de la experiencia pentecostal, la posibilidad misiológica de una interpretación que evita los reduccionismos. Citamos una de sus conclusiones por extenso.

Al entrar en este proceso migratorio la gente se ‘independiza’ no tanto construyéndose ciertas seguridades modestas sino al contrario: mediante la pérdida de todos los lazos que la atan sean éstos familiares, comunales o eclesiales. El Pentecostalismo en particular renueva estos lazos en una atmósfera de esperanza y anticipación más bien que de desesperación. Provee una nueva célula tomada de un tejido lastimado y roto. Sobre todo renueva la célula más íntima de la familia y protege a la mujer de los estragos de la desertión y la violencia del varón. Una nueva fe puede implantar nuevas disciplinas, re-ordenar las prioridades, combatir la corrupción y el machismo destructivos, e invertir las jerarquías indiferentes e injuriosas del mundo exterior. Dentro del refugio cerrado de la fe se puede instituir una fraternidad bajo un liderazgo firme que libera fuerzas para la mutualidad, el calor humano y la practica de nuevos papeles en la sociedad.¹¹⁶

Martin cree que el notable crecimiento protestante debe llevar a una «conversión- de los sociólogos, á una valiente revisión de las presuposiciones con las cuales trabajan. Afirma que la teoría

¹¹⁵ Angel Salvatierra, «Retos y características especiales de la nueva evangelización-, en CELAM, *Nueva Evangelización*, Bogotá: Documentos CELAM, 1990, p. 90.

¹¹⁶ Martín, ib id.

con los cuales se mira al mundo en forma «estrábica», y que por ello no pudo anticipar hechos como la revolución estudiantil, el surgimiento de los fundamentalismos islámicos y ahora el crecimiento explosivo del protestantismo popular en América Latina. Según Martín. «Para la visión ilustrada y marxista la religión evangélica en América Latina es una intrusión que no estaba programada, estaba fuera de lugar porque había cumplido de una vez por todas su papel en la sociedad Anglo-Americana, y estaba fuera de tiempo porque a esta altura la esfera religiosa debería haber sido sustituida por la política»¹¹⁷ A este tipo de presupuesto sociológico que predomina en el mundo académico, atribuye Martín el hecho de que con tanta facilidad los sociólogos hayan adoptado las teorías conspiratorias de los hispanistas y los católicos conservadores.

Una crítica interesante de las ideas de David Martín proviene del ya mencionado historiador suizo Bastían, quien cuestiona la existencia de una continuidad entre la religión evangélica del mundo de habla inglesa y el tipo de protestantismo popular que se ha extendido en América Latina. Desde su perspectiva europea ilustrada Bastían ve como distintivos del Protestantismo el hecho de ser una religión de la palabra escrita, del civismo y la racionalidad, mientras que el protestantismo popular sería una religión de la oralidad, el analfabetismo y el entusiasmo. Señala que en las estructuras del Protestantismo popular se nota la presencia del autoritarismo y el corporativismo propios de la cultura religiosa católica. Concluye Bastían: "En tanto que los principios protestantes ya no están presentes en estas formas populares de Protestantismo, se trata aquí no tanto de un fenómeno religioso protestante sino de una colección de nuevos movimientos religiosos no católicorromanos."^{117 118}

¹¹⁷ David Martín, «Evangelicals and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress», *Social Compass*, Vol. 39, No. 1, 1992; p. 10.

¹¹⁸ Jean Pierre Bastían, «Protestantism in Latin America», en Enrique Dussel, Ed., *The Church in Latin America 1492-1992*, Maryknoll: Orbis, 1992; p. 346.

Quedan abiertos así nuevos aspectos de viejas preguntas que los estudiosos evangélicos hispanoamericanos como Juan Orts González, Angel M. Mergal, Gonzalo Báez-Camargo y Alberto Rembao plantearon en su tiempo, respecto a las diferentes formas de cristianismo en la península ibérica, la identidad del protestantismo latinoamericano, y su significación social y política. Los nuevos elementos aportados por el crecimiento y diversificación del Protestantismo obligan a la corrección de las viejas teorías interpretativas que hasta ahora han dominado. Cada esfuerzo de interpretación hizo aportes que se pueden tomar en cuenta de manera que hoy es posible recuperar la historia del Protestantismo latinoamericano e interpretarla, haciendo más justicia a los hechos, y aplicando un auténtico criterio ecuménico que expresa la universalidad de la misión cristiana en el tiempo y en el espacio.

En realidad, la comprensión del protestantismo popular en América Latina no puede separarse de la toma de conciencia de un fenómeno global a fines del siglo XX. Por fin el cristianismo es de veras una realidad universal en toda la extensión del planeta. La fuerza del cristianismo está hoy en los continentes del sur: América Latina, África, Asia. Las iglesias que han ido surgiendo en estas tierras que en siglos anteriores fueron «tierras de misión» son las que continuarán la misión cristiana en el siglo XXI. No son copias en papel carbónico de los modelos de iglesias europeas y norteamericanas. Su legitimidad como expresiones del Evangelio de Jesucristo no se les dará ni la sanción eclesiástica de un tribunal infalible en Roma, ni la sanción académica de algunos catedráticos universitarios en Suiza, Inglaterra o California. El genio de la fe cristiana ha sido su capacidad para encarnar en una variedad de culturas sin perder su espíritu aunque sus formas se contextualicen. El Protestantismo fue el mismo, en cierto modo, la contextualización de la fe en el mundo del norte europeo, rompiendo con la hegemonía romana y latina y regresando para ello a una percepción renovada de las fuentes de la fe. Fue también un movimiento múltiple y casi caótico con expresiones cultas y populares cuyas líneas sólo

advertimos, distinguimos y hasta aceptamos como normativas hoy por la perspectiva de los siglos que han pasado.

También es importante recordarle especialmente al estudioso evangélico, que la comprobación del crecimiento protestante y los análisis que le hacen justicia no deben ser la base para una actitud de triunfalismo fácil. Martín y Stoll ofrecen muchos ejemplos de la ingenuidad o el oportunismo político de ciertos evangélicos y de los intentos de manipulación provenientes especialmente de Norteamérica, en los cuales los fundamentalistas y carismáticos caen con más facilidad. Quienes por nuestro conocimiento de la historia hemos criticado las alianzas entre las peores tiranías latinoamericanas y las jerarquías católicas conservadoras, nos sentimos avergonzados del apoyo *incondicional* de ciertos sectores evangélicos a gobiernos militares, autoritarios como los de Ríos Montt en Guatemala o Pinochet en Chile.¹¹⁹

Conclusión

Hemos pasado revista a las claves más frecuentes de interpretación de la presencia protestante en América Latina, señalando sus aportes y sus limitaciones. Desde la óptica particular de una preocupación misiológica es posible plantearse la posibilidad de un acercamiento más ecléctico que parta de una adecuada teología de la misión, que haga justicia a la riqueza de los hechos, con una clave autocrítica forjada por los valores del Reino de Dios.

¹¹⁹ El caso de Ríos Montt lo documenta Stoll en el cap. 7 de su libro. Respecto al caso chileno, ver los trabajos de Humberto Lagos Schuffeneger, especialmente *Crisis de la esperanza*, Santiago de Chile: Presor-Lar, 1988.