



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 11

CT 120 VIDA Y PENSAMIENTO DE LAS IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA

Sabanes Plou, Dafne. “Iniciativas y cooperación continentales”, “Las conferencias continentales”. En *Caminos de unidad: Itinerario del diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991*, 45-82. Quito: CLAI, 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.

CAPÍTULO 3

INICIATIVAS Y COOPERACIÓN CONTINENTALES

De las recomendaciones sobre cooperación inmediata que surgieron en el Congreso de Panamá, las primeras en ponerse en marcha tuvieron que ver con la capacitación de pastores nacionales y la difusión de literatura evangélica. También se aceleraron las conversaciones sobre la cuestión de evitar la superposición geográfica de las obras misioneras principales, lográndose con el correr de los años algunas decisiones importantes en Puerto Rico y Cuba, Colombia y Venezuela, Argentina y Paraguay.

LOS PRIMEROS SEMINARIOS INTERDENOMINACIONALES

Los esfuerzos para lograr rápidamente la cooperación en materia de educación teológica tuvieron sus primeros frutos en Puerto Rico. En ese país existían varios institutos denominacionales que, en 1919, se unieron en lo que es hoy el Seminario Evangélico de Puerto Rico con sede en la localidad de Hato Rey. A partir de entonces la gran mayoría de los líderes de las iglesias fundadoras han recibido su educación teológica en esta institución que también ha recibido alumnos de Cuba, Guatemala, México, El Salvador y Ecuador.

Son cinco las denominaciones que auspician esta institución en la actualidad: las Iglesias Bautistas Americanas en los Estados Unidos (en Puerto Rico, las Iglesias Bautistas de Puerto Rico); la Iglesia Cristiana Discípulos de Cristo (en Puerto Rico, la Convención de Iglesias Cristianas, Discípulos de Cristo); la Iglesia Metodista Unida (en Puerto Rico, Conferencia Anual de Puerto Rico); la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos de América (en Puerto Rico, Sínodo Presbiteriano de Puerto Rico); y la Iglesia Unida de Cristo (en Puerto Rico, la Iglesia Evangélica Unida).

Pero la tarea educativa no se limita a formar alumnos de estas denominaciones solamente, sino que alrededor de doce denominaciones cristianas envían a sus estudiantes para recibir formación teológica.

En 1979, el Seminario declaró a la preparación del laicado como "prioridad institucional" y creó en 1980 el grado de Maestría en Artes en Religión, carrera diseñada especialmente para la capacitación en ministerios laicales. En la última década se ha dado énfasis también a la educación continua para los ministros activos. La biblioteca de esta institución, "Juan de Valdés", es la biblioteca teológica más grande de las Antillas, con 46.000 volúmenes. Alberga el archivo histórico del Protestantismo en Puerto Rico.

Para la misma época, en 1917, comenzó la cooperación en el Seminario de Teología Unión Evangélica de Buenos Aires. Esta institución había sido reorganizada en 1901 bajo los auspicios de la Iglesia Metodista Episcopal luego de esfuerzos de cooperación entre metodistas y valdenses liderados por Thomas Woods y Daniel Armand Ugón. En sus primeros años de vida su sede se había visto trasladada en varias oportunidades entre Montevideo y Buenos Aires. En 1917, se integró al Seminario la Iglesia de Los Discípulos de Cristo. Las clases comenzaron a dictarse en común para los alumnos de ambas iglesias y la administración de la institución fue compartida. Dada la escasez de alumnos, se optó por integrar al Seminario una Escuela Preparatoria para Obreros Cristianos, con el objetivo de capacitar instructores de escuela dominical, predicadores laicos y diaconisas.

Este último aspecto del trabajo quedó, cuatro años más tarde, a cargo del Instituto Modelo de Obreras Cristianas fundado por la misionera estadounidense Zona Smith, de la Iglesia de Los Discípulos de Cristo. Dos sociedades misioneras contribuyeron desde un principio para el sostén de esta institución: la Sociedad Misionera Extranjera de Mujeres de la Iglesia Metodista Episcopal y la Sociedad Misionera de la Iglesia de los Discípulos de Cristo. La Liga Nacional (hoy Argentina) de Mujeres Evangélicas prestó su apoyo y tuvo representación en la comisión directiva. En poco tiempo, seis denominaciones enviaban sus estudiantes a este Instituto y cuatro denominaciones habían designado profesores. Las alumnas provenían principalmente de Argentina y Uruguay, pero pronto comenzaron a recibirse estudiantes de Chile, Perú y Bolivia. No tardó en iniciarse la colaboración con el Seminario de Teología Unión Evangélica y comenzaron a trazarse actividades y programas en común para ambas instituciones.

En 1925, comenzaron a integrarse al Seminario alumnos y profesores pertenecientes a la Iglesia Valdense, ampliándose así el número de iglesias que auspiciaban la tarea. El objetivo era exclusivamente la capacitación de pastores quienes a partir de 1929, pudieron acceder a la Licenciatura en Teología. Los alumnos organizaron en ese año la Sociedad Estudiantil de Obreros Cristianos que también incluía a las alumnas del Instituto Modelo de Obreras Cristianas. Realizaban actividades espirituales, culturales y recreativas, vinculándose con los grupos de jóvenes de las iglesias.

En 1942, se decidió la unión de las dos instituciones educativas, creándose así la Facultad Evangélica de Teología. En esa época comenza-

ron a recibirse alumnos de países limítrofes y la institución comenzó a adquirir un prestigio académico importante bajo el impulso del misionero Dr. B. Foster Stockwell. En 1971, se produjo la unión de la Facultad Evangélica de Teología con la Facultad Evangélica Luterana, que tenía su sede en el gran Buenos Aires, y nueve iglesias comenzaron a auspiciar la gestión del ahora Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET). Son ellas: Iglesia Luterana Unida, Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata, Iglesia de Los Discípulos de Cristo, Iglesia Reformada Argentina, Iglesia Anglicana, Diócesis Argentina, Iglesia Evangélica Metodista Argentina y la Iglesia Presbiteriana San Andrés.

En la actualidad estudian en ISEDET alumnos de más de quince denominaciones e incluso católicos que se interesan principalmente por aprender los idiomas bíblicos. En la casa de estudios se pueden cursar además el Doctorado en Teología, la Licenciatura en Música Sacra, el curso de capacitación para ministros laicos y alrededor de 400 alumnos accedieron en los últimos años a la capacitación teológica a través del plan de Educación Teológica a Distancia.

En 1921, llegó a Costa Rica la Misión Latinoamericana, auspiciada por una junta misionera independiente, cuyos representantes fueron los misioneros Enrique y Susana Strachan. Este matrimonio impulsó la creación de varias instituciones y ministerios, entre ellos una institución de capacitación bíblica para mujeres. La Escuela Bíblica, que inició el dictado de clases en 1923, fue el origen del Instituto Bíblico, que desde sus comienzos contó con la participación interdenominacional. En él se formaron varias generaciones de pastores, no sólo de Costa Rica, sino de otros países centroamericanos.

En 1963, se modificaron los planes de estudio y la organización interna de la entidad, surgiendo así el Seminario Bíblico Latinoamericano (SEBILA). En 1971, se logró la autonomía de la Misión Latinoamericana y a partir de allí el Seminario tuvo un cambio académico significativo con perspectiva latinoamericana. En la actualidad, son 19 las iglesias evangélicas que dan su auspicio a la entidad. Como parte de su apertura ecuménica, alumnos católicos toman cursos en el seminario y profesores católicos son invitados a dictar materias, cursos y seminarios.

A partir de 1976, se creó el Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS), que permitió la capacitación teológica de alumnos en lugares alejados del centro de estudios. En la actualidad se está ejecutando un nuevo programa que combina el programa de estudios a distancia con el anterior PROENSE (Programa de Estudios en la sede del Seminario). Esto significa que un estudiante de teología puede hacer sus estudios en cualesquiera de los 25 centros regionales existentes ya en 11 países del continente y cursar parte de los mismos en la sede central. Este programa ya ha alcanzado la cifra de 1.000 alumnos diseminados en distintos centros que cuentan con 17 profesores de tiempo completo y 120 profesores ad-

juntos. Se han implementado 12 modalidades de estudio distintas que brindan diversas posibilidades de capacitación. También se han organizado 30 convenios con distintas instituciones educativas latinoamericanas, la mayoría privadas o eclesiales, para la realización de estudios anexos o de postgrado.

Pero no todos los intentos cooperativos en el campo de la educación teológica tuvieron éxito. Impulsados por las resoluciones del Congreso de Panamá, varios líderes ecuménicos brasileños iniciaron gestiones para concretar el funcionamiento de un Seminario Unido en Río de Janeiro. Erasmo Braga, Alvaro Reis y Samuel Gammon fueron algunos de los impulsores de este proyecto, que comenzó a discutirse en una reunión celebrada en la localidad de Lavras, en 1918. El debate se centró sobre si debían cerrarse los seminarios denominacionales ya existentes, o si debía hacerse una fusión de los mismos para dar lugar a la nueva entidad. Las presiones externas también se hicieron sentir. Según lo expresaba Erasmo Braga, "el Comité [de Cooperación en América Latina] coloca a este Seminario en un plano por encima de todos los planes de acción conjunta en Brasil".¹

En 1921, el Seminario Unido alcanzó la adhesión oficial de la Iglesia Presbiteriana do Brasil, la Iglesia Presbiteriana Independiente Brasileira, la Iglesia Metodista Episcopal do Sul del Brasil, la União das Igrejas Cristas Evangélicas, la Junta de Misiones en el Extranjero de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos, el Comité de las Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana, la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Metodista Episcopal. El Seminario comenzó a funcionar en un predio cedido por la Iglesia Presbiteriana en Río de Janeiro y buena parte de los alumnos y de los profesores desde el inicio, fueron presbiterianos.

Pero el seminario era pobre y no lograba el sostén necesario. Sus aulas pasaron algo más tarde al Instituto Nacional del Pueblo, hecho que fue considerado como una contribución metodista. No obstante, las discusiones internas prosiguieron y finalmente, en 1932, la asamblea del seminario decidió cerrarlo. Según testimonios de la época, se discutió mucho sobre los métodos para la cooperación, pero no sobre el significado de la cooperación en sí. Esto parece haber contribuido al fracaso de la experiencia.

En general, las experiencias en el campo de la educación teológica lograron los objetivos fijados inicialmente en el sentido de que existe hoy en día, en América Latina, un liderazgo evangélico con formación ecuménica, abierto al diálogo y al trabajo mancomunado en todo el continente.

LA LITERATURA EVANGÉLICA

Los esfuerzos de cooperación también se concentraron en la producción de literatura evangélica que pudiera difundir doctrinas e ideales, así como también posibilitar la capacitación del laicado. En las primeras décadas del siglo fueron los colportores de las Sociedades Bíblicas los primeros difuso-

res de literatura evangélica. "Algunos misioneros viajan periódicamente recorriendo pueblos y aldeas con una cantidad de libros, y siempre venden todo lo que pueden llevar, y su declaración es que encuentran entre el pueblo común un gran deseo de leer y a veces verdadera hambre del conocimiento de la verdad".²

El primer proyecto unido de literatura cristiana nació en Buenos Aires el 1 de setiembre de 1926, con la constitución de la Librería La Aurora. Esta entidad surgió sobre la base de la tarea de la Imprenta Metodista, que en 1903 se había transformado en editorial al publicar sus tres primeros libros. Esta imprenta había alcanzado su mayor esfuerzo editorial en 1924 cuando llegó a editar 9 libros, además de folletos y revistas.

La Librería La Aurora nació con carácter interdenominacional al quedar constituida por la Iglesia Metodista, los Discípulos de Cristo, la Iglesia Presbiteriana, la Asociación Cristiana Femenina y la Sociedad Religiosa de Tratados de Londres. En los primeros meses compartió el local con la Sociedad Bíblica Americana en Buenos Aires.

También en la década de los veinte se gestó un proyecto similar en México que dio como resultado el nacimiento de la Casa Unida de Publicaciones. Lo interesante es que estas dos editoriales evangélicas trabajaron de manera conjunta para la publicación de numerosos libros. De esta manera se dividían la distribución de la literatura evangélica en todo el continente, uno de los factores más difíciles de encarar en este ministerio.

En julio de 1941, el Comité de Cooperación para América Latina (CCLA) organizó la Primera Conferencia de Literatura que se celebró en la ciudad de México. En el informe preliminar se tuvieron en cuenta las respuestas a un cuestionario enviado a más de cien misioneros y obreros nacionales en todo el continente. Si bien hubo diferencias en cuanto a la clase o tipo de literatura más necesaria, todos estuvieron unánimes en cuanto a la oportunidad del empleo de la literatura como medio de evangelización. Como resultado de esa Conferencia se creó el Comité de Literatura Cristiana dentro de la estructura del CCLA que encaró la preparación de un cuidadoso plan de producción y distribución de largo alcance. Entre 1941 y 1944, este Comité ayudó en la publicación de alrededor de 70 libros en colaboración con los comités de literatura nacionales de Chile, México, Argentina y Uruguay.

En cuanto al tipo de literatura, se establecieron dos grandes grupos generales: para evangélicos y no-evangélicos. Para los primeros se estableció la necesidad de "libros para la profundización de la vida espiritual; folletos sobre cuestiones tales como la mayordomía, el hogar, la vida familiar y los problemas sociales; literatura devocional; biografías cristianas y literatura cristiana en general relacionada con las cuestiones de la época". Para los no-evangélicos, la idea era "poner el mensaje del Evangelio al alcance de toda clase de personas, desde profesionales y estudiantes, hasta obreros y empleados de clase media, de mediana cultura, y humildes aldeanos y paisanos prácticamente desprovistos de toda instrucción".³

La preocupación mayor en el momento era poder abrir la mayor cantidad de locales de expendio en el continente. A comienzos de la década de los cuarentas Rycroft, quien recién comenzaba a ocupar el cargo de secretario ejecutivo del CCLA, se quejaba de que ni siquiera había una librería evangélica en cada una de las ciudades capitales. Datos existentes en 1952 sostienen que el CCLA había logrado abrir 40 librerías.⁴

El proyecto de Literatura Evangélica para América Latina (LEAL)

En 1948, con motivo del 25 aniversario del Instituto Bíblico Latinoamericano de Costa Rica, el director de la Misión Latinoamericana, Kenneth Strachan, decidió convocar a un congreso continental con la presencia de líderes de todo el continente, en su mayoría graduados de la institución, para tratar el tema de la evangelización. A este evento asistieron 165 delegados y visitas de 15 países, además de un número importante de misioneros interesados en la obra en América Latina.

Entre ellos estaban Kenneth Taylor, de la Editorial Moody, Robert Van Kampen, de la Editorial Van Kampen, y Pablo Sheetz, de la Editorial Alianza Escandinava. Estas tres personas formaron un comité de trabajo que elaboró, junto a directivos de la Misión Latinoamericana, un proyecto de literatura evangélica.

Así nació Editorial Caribe, que llegaría a ser uno de los sellos más importantes en la difusión de literatura evangélica en lengua castellana. Su primer director fue W. Dayton Roberts, y durante su primer año de existencia publicó varios manuales trimestrales para escuelas dominicales y comenzó una serie de libros para capacitación de maestros evangélicos. En 1950, Editorial Caribe contaba con un programa propio de publicaciones.

En 1955, dos organizaciones misioneras interesadas en la difusión de literatura evangélica en el continente convocaron a una Conferencia Preliminar sobre Literatura, en San José, Costa Rica, con el auspicio de la Misión Latinoamericana. Según relata Dayton Roberts⁵, la idea era que pudieran participar en esta conferencia la mayor cantidad de líderes nacionales interesados en la promoción de la literatura evangélica.

Durante la Conferencia se discutió sobre la producción y publicación de literatura, la distribución, cursos de correspondencia y la publicación de una revista popular. El resultado fue la creación de Literatura Evangélica para América Latina (LEAL), cuya comisión organizadora quedó presidida por Dayton Roberts e integrada por representantes de 14 países. La asamblea constituyente de esta entidad se celebró en mayo de 1956, en Placetas, Cuba. Entre las organizaciones que enviaron representantes había casas editoriales, talleres de imprenta, librerías, denominaciones y organizaciones misioneras.

La tarea de LEAL en la difusión de la literatura cristiana fue realmente importante y se caracterizó no sólo por su tarea en la publicación y

distribución de libros, sino también por organizar talleres de capacitación, servicios de catálogos, directorios y manuales.

Al realizarse una evaluación sobre el proyecto LEAL se pudo apreciar que todavía debían enfrentarse problemas en la producción y distribución de las publicaciones, y que existían otras cuestiones importantes que debían ser resueltas.

Para revertir esta situación, se propuso la preparación de buenos escritores nacionales, y la eliminación de “una censura inconsciente, muchas veces aplicada por editores evangélicos bien intencionados”. Consideraban que esto había frenado en el pasado la creatividad y las obras originales. “Si queremos que nuestra literatura tenga impacto para los latinos, se les debe otorgar libertad de expresión a los escritores cristianos”, agregaban.⁶

El ministerio de LEAL debió afrontar momentos difíciles por cuestiones financieras. Al llegar a la década de los setentas, su ministerio podía darse por cumplido después de quince años de trabajo. Según Dayton Roberts, “su fallecimiento fue sin dolor, y podía mirarse atrás a quince años de impacto fuerte y creativo en la vida de la comunidad evangélica de la América de habla hispana”.⁷

LA COOPERACIÓN EN LA RADIODIFUSIÓN EVANGÉLICA

En el congreso celebrado en 1948 en San José, Costa Rica, con motivo del 25 aniversario del Instituto Bíblico Latinoamericano, también surgió la voluntad de cooperar en un esfuerzo de evangelización que uniera el tradicional el método de las campañas masivas con conciertos, películas y radiofonía.

En ese momento ya existían la emisora HCJB, “La Voz de los Andes”, en Quito, Ecuador, y la TIFC, “Faro del Caribe”, en San José, Costa Rica. Ambas fueron las primeras radios misioneras del continente y su ejemplo fue seguido poco después por emisoras en Guatemala, Panamá y Bolivia.

El CCLA decidió encarar este tipo de esfuerzo y encargó al Dr. Manuel Garrido Aldana para que iniciara un ministerio radial en Lima, Perú, pero no había una estrategia continental que lo respaldara. El Dr. Clarence Jones, co-fundador de la emisora HCJB, tomó la iniciativa de convocar a los que estuvieran interesados en integrar un comité de estrategia para discutir la cuestión de la cooperación radial.

El resultado de esta convocatoria fue la creación de la Cadena Cultural Panamericana, que celebró su primera reunión en setiembre de 1951, en Quito, Ecuador. Asistieron a esta reunión representantes de las emisoras existentes y de los sectores ecuménicos del CCLA. Sin embargo, en poco tiempo los ministerios no-ecuménicos eran mayoría y representaban principalmente a la obra evangélica en Centroamérica y el Caribe. En pocos años la tarea de la cadena se concentró en la reproducción y distri-

bución de programas grabados, de modo que los difusores en estaciones comerciales superaron al número de estaciones evangélicas.

EL PROYECTO DE EVANGELISMO A FONDO

El director general de la Misión Latinoamericana, Kenneth Strachan, trabajó para que el proyecto de cooperación en la evangelización fuera encarado por la División de Evangelización de la Misión Latinoamericana, que había dado nacimiento en 1960, a la organización Evangelismo a Fondo (EVAF). Durante una década esta organización estimuló la actividad evangelística en once países del continente: Nicaragua, Costa Rica, Guatemala, Honduras, Venezuela, República Dominicana, Bolivia, Perú, Colombia, Ecuador, Paraguay y partes de México. Promovió el surgimiento de una conciencia evangélica con líderes nacionales.

Strachan elaboró una estrategia evangelizadora expansiva, ya que consideraba que el crecimiento eficaz dependía de que todos los miembros de una iglesia fueran evangelizadores. “Dios no quiere que la congregación local se caracterice por una forma de existencia estática”, decía, y sostenía que era necesario que los cristianos dieran testimonio público de su fe de tanto en tanto, uniendo fuerzas para llegar a todos los sectores sociales con el mensaje del Evangelio.⁸ Más allá del debate que generó este programa en las filas ecuménicas, Evangelismo a Fondo reflejó las inquietudes por la evangelización de una parte de los evangélicos latinoamericanos y ofreció un programa de acción organizado, que permitió la cooperación.

En 1970 la Misión Latinoamericana comenzó un proceso de “latinización”⁹ que culminó en la organización de la Comunidad Latinoamericana de Ministerios Evangélicos (CLAME). El Seminario Bíblico Latinoamericano se convirtió en una facultad de teología autónoma (adquirió su personería jurídica en 1972) y el equipo de Evangelismo a Fondo se reorganizó bajo el nombre de Instituto de Evangelización a Fondo. Ya para ese entonces este movimiento se había extendido a Asia, África, Norteamérica y Europa.

Como parte de la nueva tarea de este Instituto, se creó en diciembre de 1973 el Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP), con sede en Costa Rica. La iniciativa de crear este Centro surgió de un grupo de profesores y estudiantes del Seminario Bíblico Latinoamericano que encontraron en Orlando Costas un buen vocero para plantear la iniciativa. En el reglamento del CELEP se estableció que esta entidad fuera un “foco” catalizador de reflexión y experimentación pastoral y se consideró desde sus inicios como “un esfuerzo por movilizar a la Iglesia en todas sus estructuras y con todos sus recursos para una acción evangelizadora pertinente, multifacética, de profundo contenido teológico, comprometida con la Iglesia, contextual y con objetivos globales”.¹⁰

Este organismo trabajó como foco de reflexión crítica sobre la pastoral, teniendo en cuenta la contextualización del lenguaje de la pastoral, la reflexión al nivel de las bases pastorales, la problematización de la evangelización a fondo y una nueva conceptualización de la teología pastoral. A lo largo de estos años, publicaciones como *Pastoralia* han realizado importantes aportes a la reflexión y el debate evangélicos en el continente.

ORGANIZACIONES DE COOPERACIÓN ENTRE LA JUVENTUD

La Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE)

En 1947, se celebró en los Estados Unidos la asamblea constitutiva de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE) que nucleó a movimientos estudiantiles evangélicos que habían surgido en distintos países con el objetivo de realizar una tarea de evangelización en las universidades. Estos grupos se caracterizaban por el estudio sistemático de la Biblia, como norma de doctrina y vida, y por el énfasis evangelizador y misionero basado en el compromiso personal de los propios estudiantes.

En 1958, la CIEE auspició un congreso en Cochabamba, Bolivia, donde nació la Asociación Universitaria de Grupos Evangélicos (AUGE). En esa oportunidad se decidió dividir al continente en cuatro regiones de trabajo, a cargo de un equipo de cuatro dirigentes sostenidos por la Comunidad. En este congreso se decidió también crear un órgano editorial con el sello de *Certeza*.

John White, médico misionero inglés que trabajaba en un leprosario en Bolivia, fue invitado a hacerse cargo de la coordinación general del equipo de AUGE y fijó la sede central en la ciudad de Córdoba, Argentina, pero en 1960 se trasladó a Buenos Aires porque desde esta ciudad era más fácil comunicarse con el resto del continente. Mientras tanto, la editorial siguió teniendo su sede en Córdoba y Alejandro Clifford fue nombrado director.

Samuel Escobar, para ese entonces, había asumido la responsabilidad de coordinador regional para los países de Argentina, Paraguay, Bolivia, Chile y Uruguay. Fijó también la sede en Buenos Aires y junto con White comenzó a publicar materiales para la misión en la universidad. *Intercesor* se publicaba mensualmente y tenía carácter informativo; *Trimestre* contenía guías de estudio bíblico y sugerencias organizativas.

La CIEE se proponía estimular el surgimiento de grupos de universitarios evangélicos en todos los países del continente, trabajando con una estrategia continental. Su filosofía misionera se basaba en tres principios: autogestión, autogobierno y autosostén.¹¹

En este movimiento se formaron numerosos líderes evangélicos que llegaron a tener importancia continental por la tarea desarrollada posteriormente. Además de Samuel Escobar, ya mencionado, en el Congreso de Cochabamba participaron Pedro Arana y René Padilla, que llegarían a

cumplir tareas importantes dentro de la CIEE. En 1959, Padilla fue nombrado secretario viajero para Venezuela, Colombia, Ecuador y Perú. En 1966, fue designado secretario general para el área de América Latina.

Padilla señala al respecto que su preocupación era “el desarrollo de una pastoral universitaria que no solo respondiera a las inquietudes intelectuales que se planteaban en el ámbito académico, sino que a la vez encarara el desafío social, político y económico de América Latina desde una perspectiva cristiana”. Llegó a la conclusión de que la tarea de este movimiento estudiantil en el continente no podía limitarse al “entrenamiento de estudiantes en métodos de evangelización” sino que debía capacitar a la juventud a “vivir la fe en medio de realidades terrenales concretas”. Al recordar este debate, Padilla señala que su convicción era que “los asesores estudiantiles debíamos tener la libertad institucional que nos permitiera trabajar creativamente sin sentirnos obligados a producir una copia xerox de los movimientos que existían en los países del Norte”.¹²

La Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo

En 1962 se inició en México el Movimiento Alfa y Omega, más conocido como Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo.

Su fundador fue Sergio García Romo quien contó con el apoyo económico del movimiento *Campus Crusade for Christ*, de origen estadounidense, que era presidido por Bill Bright. Partiendo de México, el movimiento emprendió una evangelización agresiva en las universidades utilizando medios de difusión masiva escritos y audiovisuales. Estos grupos crecieron con más firmeza en la región de Centroamérica, México y Caribe, aunque llegaron a extenderse a 30 países del continente.

Por su manera de organización, su prédica y los modelos de liderazgo adoptados, estuvieron siempre ligados a la Asociación Billy Graham y a la Cruzada Evangelística de Luis Palau y otros evangelistas sostenidos por organizaciones fundamentalistas estadounidenses.¹³

LA FRATERNIDAD TEOLÓGICA LATINOAMERICANA (FTL)

Según Orlando Costas, el protestantismo latinoamericano tiene tres grandes corrientes: el protestantismo histórico, el protestantismo evangélico y el protestantismo pentecostal.¹⁴

Al analizar el protestantismo evangélico, considera que se define por tres características que son predominantes en sus progenitores anglosajones: la autoridad de la Biblia en todos los asuntos de fe y práctica; la conversión como experiencia distintiva de fe en Cristo como Señor y Salvador, hecho que distingue al cristiano del no-cristiano; y la práctica de la evangelización como la dimensión fundamental de la misión de la fe cristiana.

Este énfasis en la evangelización distingue a un amplio sector del protestantismo latinoamericano y se refleja en varios de los movimientos

y esfuerzos ya citados en éste y en otros capítulos. Es esta creencia en la fuerza de la misión evangelizadora y en la necesidad de apoyar movimientos de cooperación en el área de evangelización en el continente, la que impulsó la celebración de un congreso de evangelización que reuniera a las fuerzas protestantes evangélicas. Si bien numerosos líderes de esta corriente habían participado de las conferencias evangélicas latinoamericanas —CELA I, II y III— convocadas por el movimiento de cooperación ecuménica, vieron la necesidad de asistir a un congreso al que concurrirían fuerzas propias para debatir la cuestión de la evangelización desde una perspectiva de crecimiento numérico y de avance más expansivo y entusiasta.

El Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización

Entre el 21 y el 30 de noviembre de 1969 se llevó a cabo en Bogotá, Colombia, el Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I) que reunió a 920 delegados de todo el continente y de las iglesias hispanas de los Estados Unidos bajo el lema: *“Acción en Cristo para un continente en crisis”*.

Al realizar una evaluación de este Congreso, Dayton Roberts señala que fue “una experiencia valiosa” porque reconoció la realidad masiva del pentecostalismo, estimuló un poco de autocrítica y tomó nota de los cambios que se estaban produciendo en el catolicismo romano en el continente, luego del Vaticano II y la Conferencia de Medellín, celebrada en 1968 por el episcopado católico latinoamericano. Pero también considera que “muchos quedaron desilusionados de su miopía social y su poca profundidad teológica”. En este sentido, señala que CLADE I falló “al no darles prioridad a los problemas de la pobreza, la opresión y la corrupción social, económica y política” como así también al enfatizar “los riesgos en vez de las oportunidades” de los cambios que se producían en el catolicismo romano.¹⁵

Algunos de los líderes latinoamericanos que asistieron a CLADE I no estaban totalmente conformes con lo que consideraban excesiva presencia de misioneros en la reunión. Hubo un hecho que significó un detonante para la reacción de un grupo de pastores y teólogos que deseaban ver al trabajo del protestantismo evangélico echando raíces en el continente y fue la circulación del libro de Pedro Wagner *Teología latinoamericana, ¿Radical o evangélica?*, donde se criticaba a la corriente protestante ecuménica latinoamericana.

Otros protestantes evangélicos como Pedro Savage, misionero en Bolivia, sostenían una concepción de evangelización integral, donde la predicación de la Palabra y el crecimiento de la obra no estuvieran ajenas a la preocupación social. Muchos como él sintieron durante el transcurso de CLADE I que no deseaban que un misionero hablara de esa manera en nombre de los latinoamericanos y se manifestaron preocupados por la amplia difusión que tenía el libro mencionado.¹⁶

Este grupo, al que se adhirieron otros líderes evangélicos, tuvo en mente iniciar una reflexión más amplia sobre la ética social desde una perspectiva evangélica comprometida. Meses después, celebraron una consulta sobre ética social de la cual se publicó el libro *Fe cristiana y América Latina hoy*, editado por René Padilla.

Cochabamba: Nace la Fraternidad Teológica Latinoamericana

Se señala que uno de los beneficios marginales de CLADE I fue la creación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, que surgió del empeño de teólogos y pastores jóvenes que deseaban ser parte de una organización que les permitiera dedicarse al estudio y la reflexión teológica con los pies puestos en América Latina.

Según señala Samuel Escobar, uno de los líderes que participó en CLADE I y que reaccionó a la prédica de la escuela de Crecimiento de la Iglesia, el grupo de pastores, evangelistas misioneros y profesores de seminarios que se reunieron durante el transcurso de CLADE I para proyectar una fraternidad que permitiera ese tipo de reflexión, estaba convencido de que “hacia falta un punto de encuentro y una plataforma que nos permitieran entender mejor el Evangelio y su pertinencia, ante la crítica situación de nuestros países. Queríamos unirnos y ayudarnos mutuamente a escuchar con claridad la voz del Espíritu Santo para su pueblo latinoamericano”.¹⁷

Escobar continúa diciendo que “no nos sentíamos representados por la teología elaborada en Norteamérica o en Europa e impuesta a través de seminarios e institutos bíblicos cuyos programas y literatura eran traducción servil y repetitiva, formada en una situación totalmente ajena a la nuestra. Tampoco nos sentíamos representados por la teología elitista, generalmente repetitiva de moldes europeos y alejada del espíritu evangelizador y las convicciones fundamentales de las iglesias evangélicas mayoritarias del continente”.¹⁸

Pedro Savage fue el que tomó la iniciativa del grupo para que, una vez finalizado CLADE I, comenzara a gestarse la posibilidad de crear el espacio de reflexión deseado. Fue así como en 1970, se realizó la primera consulta de la Fraternidad en la ciudad de Cochabamba, Bolivia. El punto de encuentro para la discusión en esa oportunidad fue la Palabra de Dios y esta búsqueda de una plataforma común está reflejada en el libro que resultó del encuentro, *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, editado por Pedro Savage.

En esta reunión quedó constituida la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Sus principales objetivos se fijaron en promover la reflexión teológica en América Latina y en estimular la producción y publicación de literatura cristiana en el continente. La plataforma fue muy abierta y no existió vinculación oficial con ninguna iglesia, pues sus miembros eran personales. Durante los primeros diez años, la mayoría de

éstos eran teólogos, pastores o evangelistas. Luego de CLADE II la membresía adquirió un carácter interdisciplinario y muchos laicos profesionales accedieron a la FTL con su reflexión desde la fe a partir de la tarea concreta en su campo específico de trabajo.

Durante la década de los setentas, la FTL celebró una serie de consultas sobre temas como "El Reino de Dios y América Latina" (Lima, 1973); "La familia" (Quito, 1974); "El aborto" (Buenos Aires, 1976); "El pueblo de Dios" (Itaici, 1977), "Pobreza, riqueza y quehacer teológico" (Buenos Aires, 1978). El pensamiento de esta organización se vio reflejado en el *Boletín teológico*, editado por la FTL desde su creación. También sus libros han sido publicados por la misma Fraternidad o por otras editoriales evangélicas, manteniendo siempre una línea independiente.

Es esta independencia la que le ha permitido tener entre su membresía a líderes evangélicos pertenecientes a distintas corrientes de pensamiento y trabajo en el continente. Así, algunos de sus miembros participan activamente en el CLAI, mientras que otros lo hacen en otros grupos, como las iglesias pentecostales que están creciendo con fuerza en el continente. Todos ellos encuentran en la FTL un espacio para el diálogo y la reflexión. La entidad también envía observadores a las reuniones continentales del CLAI y de otras manifestaciones del movimiento ecuménico como manera de marcar su apertura y pluralismo.

La Fraternidad Teológica Latinoamericana y el Pacto de Lausana

Miembros de la FTL tuvieron una activa participación en el Congreso Internacional de Evangelización Mundial que se realizó en Lausana, Suiza, en 1974. Este Congreso era continuación del celebrado en Berlín en 1966 y estaba organizado principalmente por la Asociación Evangelística Billy Graham y otras entidades fundamentalistas de Estados Unidos y Europa. Samuel Escobar integró la comisión de programa del Congreso y en la organización del mismo, tuvo oportunidad de participar con teólogos y líderes evangélicos de países del Norte que tenían una profunda preocupación social.

No obstante, las corrientes conservadoras y fundamentalistas del protestantismo norteamericano eran mayoritarias. Al respecto recuerda Escobar que "con tristeza comprobé, más de una vez, los manejos político-eclesiásticos poco limpios de algunos de los ejecutivos de las grandes instituciones evangélicas".¹⁹

Samuel Escobar y René Padilla fueron invitados a tener a su cargo sendas exposiciones durante el Congreso. Las mismas provocaron un alto impacto en la concurrencia y un sostenido debate posterior. Padilla disertó sobre "La evangelización y el mundo" y Escobar sobre "La evangelización y la búsqueda humana de la libertad, la justicia y la realización personal".

Sobre esta participación, señala Padilla:

allí el movimiento se extendió rápidamente dando origen, de manera directa o indirecta, a la mayoría de las denominaciones pentecostales principales de los Estados Unidos.

En Chile, el misionero metodista Willis Hoover, médico cirujano, comenzó una tarea de avivamiento espiritual en la Iglesia Metodista de Valparaíso en la primera década del siglo. En poco tiempo el movimiento se extendió a otras dos iglesias metodistas de la ciudad de Santiago. Pero la jerarquía de la Iglesia Metodista no estaba dispuesta a aceptar a este movimiento en el seno de esta denominación y el 12 de setiembre de 1909 se produjo la salida de buena parte de la membresía de las tres iglesias. El Dr. Hoover y un líder nacional, el pastor Víctor Pavez Toro, constituyeron tres nuevas congregaciones que pasaron a formar la Iglesia Metodista Pentecostal, en la actualidad una de las iglesias evangélicas de mayor membresía en Chile.

En Brasil, el movimiento pentecostal comenzó por la acción de un artesano mosaiquero de origen italiano, Luigi Francescon, y dos misioneros bautistas de origen sueco, Gunnar Vingren y Daniel Berg. Francescon provenía de los Estados Unidos y había fundado en Chicago la primera congregación presbiteriana italiana. En Brasil comenzó a trabajar dentro de esta denominación en la ciudad de Sao Paulo, y en 1909 se dieron los primeros bautismos en el Espíritu. En 1910, Francescon fue expulsado de su iglesia y decidió fundar con sus seguidores la Congregação Crista no Brasil. Por su parte, el misionero Vingren, que había recibido el bautismo del Espíritu en Chicago, en 1909, y era de origen bautista, comenzó su obra dentro de su iglesia en la ciudad de Belem, pero fue expulsado por sus autoridades en 1911, dando nacimiento a las iglesias de la Asamblea de Dios en Brasil.

Según el historiador Jean Pierre Bastian, las iglesias pentecostales en América Latina surgen de cuatro maneras distintas. El ejemplo de Hoover corresponde a los movimientos que nacen en las denominaciones históricas. Los de Francescon y Vingren, a los movimientos que surgieron por la obra de misioneros independientes entusiasmados por el avivamiento espiritual ocurrido a principios de siglo en los Estados Unidos.

Luego están las iglesias pentecostales que nacen por la obra de migrantes latinoamericanos al sur de los Estados Unidos que regresan a sus países predicando el mensaje pentecostal. Por último, figuran los movimientos que se iniciaron por la obra de connacionales que se convirtieron por la acción de algún misionero extranjero o pastor nacional en algún centro religioso y retornaron a su lugar de origen estableciendo con su testimonio una obra evangélica vinculada a la denominación.²⁵

Podría hablarse entonces, de que en América Latina existe un pentecostalismo criollo, como el que nació en Chile y en Brasil, y otro que es fruto del trabajo misionero de iglesias pentecostales estadounidenses. El primero se caracteriza por una mayor autonomía financiera y misionera y por expresar una religiosidad fuertemente arraigada en la cultura e identi-

dad populares. El segundo grupo manifiesta una mayor dependencia financiera, cultural y teológica de sus iglesias de origen y su enraizamiento en la cultura autóctona es más débil. En los últimos años ambos grupos han entrado en contacto a través de campañas de evangelización interdenominacionales o de los seminarios o institutos bíblicos.²⁴

El crecimiento y la latinoamericanización del movimiento pentecostal

Las primeras décadas del siglo vieron la expansión territorial de las iglesias fundadas, así como también el surgimiento de nuevas comunidades. Se puede decir que en la década de los sesentas las iglesias pentecostales representaban a la mayoría del cristianismo evangélico latinoamericano y su crecimiento continuaba no sólo en número de miembros, sino también por la presencia de comunidades pentecostales en muchos de los pueblos y ciudades del continente. Proyecciones realizadas para el año 2000 consideran que el pentecostalismo representará una mayoría considerable de los cristianos evangélicos de toda América Latina y el Caribe hispano.

Algunos sostienen que el crecimiento del pentecostalismo se ha dado también por el proceso de subdivisión celular dentro de las comunidades ya organizadas. A veces, por diferencias de interpretación doctrinaria, otras por diferencias en el liderazgo pastoral, las congregaciones se separan, fundándose nuevos movimientos. El carácter proselitista con que se encara la predicación y el énfasis dado al testimonio personal de la acción del Espíritu Santo y al sacerdocio universal de los creyentes, permite que las nuevas iglesias formadas ganen nuevos adeptos rápidamente y se fortalezcan numéricamente como comunidades de fe gracias al testimonio personal de sus miembros que se sienten llamados a predicar el Evangelio donde les toca actuar.

El pentecostalismo y el movimiento ecuménico

Walter Hollenweger analiza en su libro *El Pentecostalismo* las objeciones que el movimiento pentecostal puso a nivel mundial para su integración al Consejo Mundial de Iglesias cuando éste fue fundado en 1948.

Por un lado, en muchas iglesias miembros del Consejo, continuaban vigentes las objeciones que las principales ramas del protestantismo ponían al movimiento pentecostal por lo que consideraban su "fundamentalismo teológico", su "tendencia eclesial separatista", y por su acción proselitista. Por otro, las objeciones pentecostales podían resumirse en cinco: criticaban la comprensión eclesiológica del Consejo, sus débiles fundamentos bíblicos, su acercamiento al catolicismo romano, su compromiso social y político, y su "autoestima en exceso".²⁵

No obstante, en la Tercera Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias celebrada en Nueva Delhi, en 1961, cuatro iglesias pentecosta-

les ingresaron como miembros plenos del Consejo y también lo hicieron varias iglesias africanas con características pentecostales. De las iglesias recibidas como nuevos miembros, dos eran latinoamericanas: la Iglesia Pentecostal de Chile y la Misión Iglesia Pentecostal, también de Chile. Ambas participaban del Concilio Evangélico de Chile y habían estado presentes en reuniones ecuménicas regionales relacionadas con el Comité de Cooperación en América Latina.

Sí bien eran las primeras iglesias que como cuerpo daban un paso de esta importancia, el diálogo entre los pentecostales y las otras denominaciones protestantes ya era para ese entonces bastante fluido a nivel de líderes y autoridades, aunque variaba de un país a otro, y muchas veces dependía del grado de apertura ecuménica que tuvieran estas personas.

En distintos países del continente las iglesias pentecostales comenzaron a establecer su adhesión a las federaciones o consejos de iglesias nacionales que fueron espacios importantes para la iniciación de un diálogo necesario, para que se derribaran barreras y prejuicios y se lograra la participación en tareas mancomunadas. En la década de los setentas fueron muchas las iglesias pentecostales que comenzaron a participar en organismos ecuménicos de servicio a la comunidad, de defensa de los derechos humanos y de trabajo por la paz y la justicia.

Cuando se decidió la formación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en la asamblea celebrada en Oaxtepec, México, en 1978, la presencia de delegados pentecostales alcanzaba el 25% de la concurrencia. En la Asamblea Constitutiva del CLAI, cuatro años más tarde, las iglesias pentecostales estuvieron presentes con 28 delegados con voz y voto, que representaban el 20,75% de la asamblea, siendo la delegación mayoritaria. En la Segunda Asamblea General del CLAI, celebrada en Indaiatuba, Brasil, en 1988, el 30% de las iglesias que fueron recibidas como nuevos miembros del organismo ecuménico pertenecían a la tradición pentecostal. Líderes pentecostales de distintos países e iglesias han integrado la junta directiva del CLAI desde que comenzó su organización.

Pero no todas las iglesias o movimientos pentecostales que existen en el continente tienen apertura ecuménica hacia otras denominaciones protestantes. Con todo, dentro del mismo movimiento pentecostal hay líderes dispuestos a trabajar para que existan espacios donde el diálogo y el acercamiento sean posibles.

Aportes del pentecostalismo al movimiento ecuménico

El Dr. Gabriel Vaccaro, primer vicepresidente del Consejo Latinoamericano de Iglesias, expresa:

El pentecostalismo, en el momento de su nacimiento, era sumamente ecumenista. En esos días, no había barreras denominacionales sino que el Espíritu Santo no era ni es posesión de ninguna denominación particular. Lamentablemente, a

través del tiempo y mientras el movimiento pentecostal se extendía, se fueron manifestando espíritus exclusivistas.²⁶

El Dr. Vaccaro explica que hubo razones para que los pentecostales fueran cerrando su movimiento y le dieran un tono exclusivista. Los factores que los llevaron a ese punto fueron principalmente: la persecución religiosa y eclesiástica por parte de las iglesias ya instituidas, tanto protestantes como el catolicismo romano; el miedo a la desviación de lo que los pentecostales consideraban la sana doctrina; el celo espiritual no bíblico; la falta de preparación teológica; y factores económicos sociales, ya que el movimiento creció y se desarrolló entre los sectores obreros, pobres y con poca instrucción formal y sus líderes fueron subestimados por su poca preparación teológica y por no tener estudios completos.

Con el tiempo, comenzaron a abrirse canales de diálogo, a los que ya hemos hecho referencia en esta sección. Las denominaciones pentecostales han comenzado a contribuir al movimiento ecuménico desde su propia identidad.

En un análisis de esta contribución, también realizada por el Dr. Vaccaro, se disciernen dos aspectos en los cuales el movimiento pentecostal está realizando aportes a la cristiandad ecuménica: “La vivencia del Reino como experiencia comunitaria y presente y la revalorización del sacerdocio universal del creyente”.²⁷ La fuerza renovadora del pentecostalismo en materia de expresión cultural y litúrgica ya es perceptible en las grandes reuniones ecuménicas. El canto, el batir de palmas, la danza, y las expresiones “aleluya” y “gloria a Dios” son parte natural y esperada de las celebraciones ecuménicas.²⁸

En este diálogo ya abierto, los pentecostales dispuestos al mismo esperan enriquecer su propia identidad al relacionarse de manera renovada con las diversas tradiciones confesionales de las cuales emergió el movimiento a principios del siglo XX. De esta manera desean proyectar su vocación cristiana común, compartiendo “los aportes teológicos más ricos del pentecostalismo para la renovación de la práctica misionera cristiana”.²⁹

Diálogo dentro del pentecostalismo latinoamericano

La diversidad y el número creciente de iglesias, movimientos y grupos pentecostales en el continente latinoamericano llevaron a que un grupo importante de líderes decidiera comenzar a dialogar entre sí de manera ordenada y sistemática en busca de puntos y criterios en común que permitieran iniciar un proceso hacia la unidad pentecostal en la región.

El movimiento se inició en 1971, con una reunión que se celebró en Buenos Aires, Argentina, y que contó con la participación de 15 líderes. En marzo de 1979, la iniciativa tuvo eco en la organización del I Congreso Pentecostal Bolivariano, celebrado en Santa Fe de Bogotá, que reunió a representantes de Venezuela y Colombia y a observadores de iglesias de

otros países. En esa oportunidad, los participantes enviaron una carta a las iglesias expresando que

el Espíritu nos proveyó la oportunidad de establecer una profunda confraternidad con hermanos de otras denominaciones. Las conferencias presentadas en la mañana nos ofrecieron temas diversos y nos estimularon al diálogo. Los actos de adoración fortalecieron nuestro espíritu y nos confrontaron con el compromiso en la comunidad donde Dios nos ha puesto para ser sus testigos.³⁰

La reflexión conjunta, la discusión de ponencias y la adoración y el estudio bíblico, fueron claves para ir allanando caminos de entendimiento entre los pentecostales.

Un paso importante en este proceso de entendimiento fue la reunión que se celebró en 1988 en Salvador, Bahía, Brasil, con el tema "Identidad y diversidad pentecostal", donde muchos descubrieron el tamaño, el empuje y la potencialidad del movimiento pentecostal latinoamericano. Nuevos encuentros se desarrollaron en La Habana, Cuba, en febrero de 1989, y en Buenos Aires, en abril de ese mismo año. Este Encuentro Pentecostal Latinoamericano (EPLA), con la presencia de 140 delegados de todo el continente, brindó la oportunidad de realizar un recuento histórico de las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas de América Latina. Se analizó la presencia pentecostal en el continente, expresándose la esperanza en la unidad, la comunión y la solidaridad dentro de este gran movimiento.

El último encuentro de pentecostales celebrado hasta el momento fue un seminario sobre el tema "Pentecostalismo y liberación", auspiciado por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de Costa Rica, que se llevó a cabo en Santiago, Chile, en diciembre de 1990. Veinte teólogos, pastores y laicos pentecostales se reunieron para reflexionar sobre el tema central, fortalecer el enriquecimiento de la identidad pentecostal y hacer un aporte al ecumenismo y a la misión de la Iglesia, propiciando un espacio para debatir los problemas, los desafíos y la contribución del movimiento pentecostal en el contexto latinoamericano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Julio Andrade Ferreira, "Uma Experiência em Educação Teológica", ponencia realizada en el Seminario Teológico Independiente de Sao Paulo, 28 mayo 1985.
2. W. Stanley Rycroft, *Sobre este fundamento, Realizaciones y oportunidades de la obra evangélica en la América Latina*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, y Casa Unida de Publicaciones, México, 1944, p. 127.
3. *Ibid.*, p. 128.
4. Dayton Roberts, "El movimiento de cooperación evangélica", *Oaxtepec 1978*, CLAI, San José, 1980, p. 55-64.
5. *Ibid.*, p. 53.

C A M I N O S D E U N I D A D

6. Leslie Thompson y John Keyton, "It's not too late", *Latin American Evangelist*, San José, Costa Rica, mayo-junio 1963.
7. Dayton Roberts, op. cit., p. 56.
8. Dayton Roberts, op. cit., p. 58.
9. Hans Jürgen Prien, "Crisis de la identidad misionera de la Iglesia", *La historia del cristianismo en América Latina*, p. 1100.
10. Orlando Costas, "Teólogo en la encrucijada", *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, Fraternalidad Teológica Latinoamericana, Costa Rica, 1984, p. 24.
11. Adriana Powell, "Años pioneros", *Una familia en misión, la historia de la Asociación Bíblica Universitaria Argentina*, ABUA, Buenos Aires, 1988, pp. 9-15.
12. Orlando Costas, op. cit., p. 116.
13. Jean-Pierre Bastian, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1986, pp. 162-163.
14. Orlando Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, Rodopi, Amsterdam, 1976, p. 40.
16. Dayton Roberts, op. cit., p. 60.
17. Samuel Escobar, "Espíritu y mensaje de CLADE II", *América Latina y la evangelización en los años 80*, informe oficial de CLADE II, Fraternalidad Teológica Latinoamericana, 1980, p. ix.
18. Ibid.
19. Samuel Escobar, "Herederos de la reforma radical", *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, Fraternalidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, p. 68.
20. René Padilla, *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, p. 117.
21. Samuel Escobar, *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, p. 68.
22. Ibid., Informe oficial de CLADE II, p. xvi.
23. Jean Pierre Bastian, "Protestantismo y populismo: 1929-1949", *Breve historia del protestantismo en América Latina*, pp. 129-130.
24. Juan Sepúlveda, "Reflexiones sobre el aporte pentecostal a la misión de la iglesia en Chile", *Pentecostalismo, sectas y pastoral*, Comisión Nacional de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal de Chile, Santiago, 1989. Ponencia presentada por el autor, miembro de la Misión Iglesia Pentecostal de Chile, en el Encuentro Pentecostal Latinoamericano, Buenos Aires, 19-22 abril 1989.
25. Walter Hollenweger, *El pentecostalismo*, cap. 26: "No organización, sino organismo. La eclesiología", Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1976, p. 447.
26. Gabriel Vaccaro, "La paradoja de ecumenismo y exclusivismo", *Identidad Pentecostal*, Consejo Latinoamericano de Iglesias, Quito, Ecuador, 2a. ed., junio 1990, p. 39.
27. Gabriel Vaccaro, "Aportes del pentecostalismo al movimiento ecuménico", trabajo fotocopiado, p. 2. Ponencia presentada por el autor durante el Encuentro Pentecostalismo y Liberación, Santiago, diciembre 1990.
28. Hollenweger, op. cit., p. 444.
29. Juan Sepúlveda, op. cit., p. 57.
30. Carta del Primer Congreso Pentecostal a las Iglesias, marzo 1979. Documento firmado por el Rev. Exeario Sosa L. (presidente) y P. Amor R. Silva R. (secretario).

CAPÍTULO 4

LAS CONFERENCIAS CONTINENTALES

1949: PRIMERA CONFERENCIA EVANGÉLICA LATINOAMERICANA

Si bien no pudo concretarse la creación de una Federación Internacional Evangélica que fuera aprobada por el Congreso de La Habana¹ en 1929, entre ese Congreso y la década de los cuarentas surgieron uniones, consejos y federaciones nacionales cuya tarea dio impulso al diálogo y acercamiento entre las denominaciones protestantes en el continente, tal como vimos en el capítulo anterior. Podría decirse que la idea de crear una Federación Internacional Evangélica fue un tanto prematura; sin embargo, el ideal persistió y permitió que a comienzos de la década de los cuarentas comenzara a hablarse de la necesidad de tener una nueva reunión a nivel latinoamericano que contribuyera a un acercamiento mayor entre las fuerzas evangélicas del continente.

Es así que una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, el Concilio Nacional Evangélico de México lanzó la convocatoria a una conferencia, sugiriendo como primera fecha para su realización el mes de agosto de 1946. Si bien la conferencia logró concretarse recién tres años después de lo planeado, se destaca que la idea fue apoyada con entusiasmo por los concilios, asociaciones y confederaciones evangélicas nacionales existentes. De inmediato se constituyó una comisión organizadora que se encargó de llevar adelante el proyecto.

La oportunidad de dar un importante impulso a la organización de esta conferencia la dio una reunión del Concilio Misionero Internacional que se realizó en Whitby, Canadá, en julio de 1947. En esta reunión participaron como delegados latinoamericanos, cinco de los ocho integrantes de la comisión organizadora de la conferencia. Durante el evento aprovecharon para celebrar ocho reuniones en las cuales se estudió a fondo el alcance de la idea, se bosquejó el desarrollo de la conferencia y se estudió el aspecto financiero de la iniciativa.

Basado en los acuerdos tomados en Whitby, se estableció que la conferencia debía ser patrocinada por los consejos, confederaciones, aso-

ciaciones y sínodos nacionales evangélicos existentes en América Latina. La fecha fijada fue el mes de julio de 1949, eligiéndose a la ciudad de Buenos Aires como sede. Se decidió también que los participantes no fueran más de 100 y que las ponencias fueran encomendadas a comisiones de trabajo de diferentes países.

Los temas elegidos y las comisiones nombradas fueron los siguientes: "La realidad latinoamericana y la presencia del protestantismo", a cargo de una comisión radicada en México; "Mensaje y misión del protestantismo en América Latina", a cargo de comisiones en Argentina y Chile; "Estrategia fundamental del protestantismo", en manos de una comisión en Brasil y "Prioridades en la acción" que fue elaborado por comisiones en Cuba y Puerto Rico. Se dejó en manos de las asociaciones de cada país la integración de estas comisiones.

Finalmente, la comisión organizadora quedó presidida por el pastor Rodolfo Anders, de Brasil, quien fue secundado por dos vicepresidentes: el Dr. Hipólito Marcano, de Puerto Rico, y el pastor Pedro Zóttele, de Chile. Fue nombrado secretario general de la conferencia el Dr. Jorge Federico Wenzel, de Argentina y como tesorero colaboró el Dr. W. Stanley Rycroft. También se nombró una comisión local presidida por el pastor Adam Sosa para arreglar los detalles técnicos de la conferencia.

El desarrollo de CELA I

Si bien no se desconocía la importancia de los congresos celebrados con anterioridad, los organizadores decidieron darle a esta reunión el nombre de Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I) porque consideraban que era la primera vez que una reunión de esta índole tenía su origen en una iniciativa propia de las iglesias latinoamericanas y estaba totalmente organizada por éstas, tanto en su temario como en la modalidad de trabajo que se adoptaría y los mensajes que produciría.

La reunión se realizó en las instalaciones del actual Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires (entonces Facultad Evangélica de Teología) entre el 18 y el 30 de julio de 1949. Las sesiones se realizaron en la biblioteca de la institución y se organizaron reuniones públicas durante seis noches en la Iglesia Central de Buenos Aires, para dar participación al pueblo evangélico local que seguía con interés y expectativa el transcurso de las deliberaciones y colmó noche a noche el templo y la capilla de esta iglesia. "¡Y había que oír cantar a esta multitud!", señala una de las crónicas de este evento.²

CELA I estuvo integrada por 56 delegados oficiales, provenientes de 15 países latinoamericanos, 1 de España y 2 de los Estados Unidos. Asistieron también 47 visitantes. La mayor parte de los delegados provenían de Argentina, Chile y Brasil. En total estaban representadas 18 denominaciones evangélicas, desde episcopales y luteranas, pasando por congregacionalistas y bautistas, hasta nazarenos y pentecostales.³ Fue la pri-

mera vez que se reunían en el continente representantes de iglesias tan diversas, aunque algunos comentaristas señalan que la Conferencia no era suficientemente representativa del espectro protestante latinoamericano, ya que las denominaciones que trabajaban en el continente eran muchas más.⁴

No obstante, la representación era lo suficientemente amplia ya que participaban iglesias protestantes históricas, de la corriente evangélica y pentecostales. Según el informe oficial, “los delegados actuaban no como representantes de tal o cual tradición denominacional u organización eclesiástica, sino como siervos del Señor Jesús, para cuya honra y gloria y el extendimiento de su Reino estábamos reunidos”.⁵

En el primer día de trabajo se eligieron a las autoridades que presidirían esta Conferencia. Fueron designados presidente: Dr. Sante U. Barbieri, de Argentina; vicepresidentes: Dr. José Borges do Santos, de Brasil y el pastor Silvio Long, de Uruguay; secretarios: Henry Parra, de Colombia, el Rev. Humberto Reyes R., de Chile, y el Rev. Gustavo Velazco, de México.

Las sesiones eran plenarias, de comisiones y públicas. En las plenarias se daba lectura a las ponencias preparadas por las comisiones de trabajo nombradas con anterioridad a la reunión. Las comisiones las discutían y presentaban sus despachos, mientras que las reuniones públicas se realizaron para divulgar el pensamiento que guiaba a esta Conferencia.

Dos invitados especiales se destacaron en CELA I: el Dr. Juan A. Mackay, quien había sido misionero en el continente durante más de 30 años y en ese momento era presidente del Seminario Teológico de Princeton, en los Estados Unidos, y el Dr. Marc Boegner, Presidente de la Federación Protestante de Francia y uno de los presidentes del recientemente constituido Consejo Mundial de Iglesias. Ambos tuvieron a su cargo los devocionales diarios y también participaron en sendas reuniones en la Iglesia Metodista Central. En la oportunidad, el Dr. Mackay habló sobre “Nuestra herencia evangélica” y el Dr. Boegner disertó sobre “El problema espiritual de nuestro mundo contemporáneo”.

Otros temas presentados en estas reuniones públicas fueron “Espíritu y acción del cristianismo evangélico en Brasil”, que estuvo a cargo de la delegación brasileña; “La respuesta del alma latinoamericana al mensaje evangélico”, con mensajes breves a cargo de pastores de distintos países y denominaciones; “El cristianismo evangélico latinoamericano ante el mundo de hoy”, por Gonzalo Báez-Camargo. En el culto de clausura el mensaje “Palabras de marcha”, fue presentado por el obispo Sante U. Barbieri.

CELA I y el énfasis en la evangelización

En el despacho de la Comisión de Trabajo II se lee: “Nuestro mensaje para América Latina y para el mundo es Jesucristo y su Evangelio”. Agrega

a esto que “la misión de las iglesias evangélicas es ante todo la de ser miembros verdaderos del Cuerpo de Cristo”, proclamando el mensaje y “declarando con claridad la voluntad divina frente a las situaciones humanas, a medida que les sea declarada por medio de la Biblia, la oración y la meditación”.⁶

Los delegados consideraban que esta proclamación debía realizarse “por medio de la predicación ya oral, ya escrita, por medio de la acción servicial y colectiva de la Iglesia, y por medio del ejemplo, tanto de los creyentes en particular como de la vida común de la Iglesia”. El informe destaca la preponderancia de la difusión de la Biblia, del culto, del fortalecimiento de las bases del hogar y del testimonio ante la comunidad circundante. También hace énfasis en la necesidad de fomentar campañas de evangelización organizadas por varias iglesias “bajo un plan coordinado y en cooperación”. Estas campañas podrían propiciarse “en carpas, al aire libre, en barrios apartados, en hogares así como también en teatros y otros lugares públicos apropiados, recurriendo a medios de difusión tales como los amplificadores y la radiofonía”.⁷ Es interesante que en este plan evangelizador se incluyera, junto a la difusión de literatura evangélica, el uso de la radiofonía y medios audiovisuales como herramientas de evangelización. La Conferencia recomendó el amplio uso de estos medios en la acción evangelizadora.⁸

El espíritu que reinó en la Conferencia se percibe claramente en su mensaje: “Carta al pueblo evangélico”. Siempre guiados por el énfasis en la evangelización, los delegados agradecen a Dios, en la carta a los fieles, por “el vigoroso crecimiento de las iglesias evangélicas en América Latina” y reconocen el “creciente espíritu de cooperación y unidad espiritual entre las iglesias evangélicas”. Pero también señalan que “nuestro amor y confraternidad no han de ser un fin en sí”, sino que los mismos los llevan a “ser fieles al Evangelio revelado por Dios en las Sagradas Escrituras, y a consagrar por entero nuestras vidas a su propagación”. Finalizan la carta con un llamado a ejercer el sacerdocio universal de los creyentes con espíritu evangelizador.⁹

La inserción en América Latina

En la declaración oficial dirigida “a nuestros pueblos”,¹⁰ CELA I hace una presentación ante la opinión pública del pueblo evangélico allí reunido. La declaración comienza con una afirmación de fe y con una descripción del carácter de la comunidad evangélica en el continente que se siente “amante de nuestras respectivas patrias” y heredera “de la tradición evangélica de la España de tiempos pasados, la de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera... y de tantos otros que en aquella edad de oro del cristianismo hispánico hallaron y confesaron hasta el propio sacrificio su fe en Jesucristo”.

Los delegados también fijan su posición ante hechos políticos re-

cientes, como la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ocurrida en 1948, manifestando su alegría porque los pueblos del mundo “hayan reconocido ampliamente estos derechos proclamados y defendidos por las iglesias evangélicas”. Reconocen que “la libertad de conciencia y de culto debe ser considerada como la base misma de toda otra libertad, y la reclamamos tanto para profesar una religión como para cambiar de religión o no profesar ninguna. La conciencia es inviolable y el ejercicio del culto que le da expresión externa, no puede reconocer más limitaciones dentro de las leyes, que las que obedezcan a la defensa de la moral y el orden público”. Sostienen que “cualquier sistema político, social o económico que rebaje la personalidad humana, la utilice en cualquier sentido como un mero instrumento o impida su libre expresión, es anticristiano y antihumano”.

Los delegados también expresan su apoyo a la creación de la Organización de las Naciones Unidas diciendo “dentro de la libertad política y económica de los pueblos, bregamos por un amplio sentido de interdependencia y de buena voluntad, en la inteligencia de que los valores que la vida nos da como individuos y como naciones, no son para enseñorearnos de nadie, sino para servir a todos y en forma especial a los más débiles y necesitados”.

El tema de la paz no está ausente de este documento y se manifiesta diciendo que “miramos con dolor todo sistema económico, social o político que entrañe la coerción o la explotación del hombre por el hombre, especialmente cuando para ello se invocan, en cualquier forma, el nombre de Dios y la doctrina de Jesucristo”. Finaliza con un llamamiento a experimentar la verdadera vida “con un corazón limpio por el poder del Evangelio”.

Algunos señalaron críticamente que el fuerte acento puesto en la evangelización por CELA I convertía a este tema en “una cuestión de vida o muerte para la Iglesia”.¹¹ Otros consideran que los protestantes de clase media reunidos en la Conferencia “tenían conciencia nacionalista pero no encontraron un discurso y un proyecto de evangelización que respondiera a los desafíos de las masas miserables”. Para éstos, CELA I “más que el principio de un protestantismo latinoamericano expresó el fin del proyecto evangélico liberal para el continente”.¹² Por otro lado, otra opinión considera que “toda la tónica de la Conferencia, o sea, el temario y las conclusiones dejaron claro que el protestantismo había ya adquirido su mayoría de edad y que por lo tanto se había ganado un lugar definitivo y sólido en la vida del continente”.¹³

La cooperación entre las iglesias

CELA I adoptó una resolución muy completa sobre el tema de la cooperación entre las iglesias evangélicas en el continente, pero no tomó ninguna resolución en el sentido de darle continuidad a la tarea emprendida,

aunque se manifestó la idea de tener una reunión similar en 1954, que finalmente no se concretó hasta 1961.

La preocupación por la cooperación a la que llama a las iglesias evangélicas latinoamericanas no incluye la unidad orgánica, ya que los delegados expresan que “cuando hablamos de cooperación no pensamos en la unidad orgánica de las diversas denominaciones, y mucho menos en la creación de una superiglesia, sino en la coordinación de nuestros esfuerzos y recursos a favor de los intereses generales de la causa de Cristo. Creemos que ello es una expresión de la unidad fundamental que en Cristo tenemos”. El llamado se dirige a instar a las iglesias a integrarse en federaciones o asociaciones de iglesias, a apoyar financieramente a los organismos de iglesias locales y a comprender que la colaboración interdenominacional, “lejos de disminuir el celo misionero y evangelizador, lo estimula, motivando una mayor profundización de la vida espiritual de las iglesias y de la fraternidad cristiana”.¹⁴

1961: SEGUNDA CONFERENCIA EVANGÉLICA LATINOAMERICANA

Debido a que CELA I no había establecido mecanismos ni organización alguna para que se llevara adelante la continuación de la tarea de acercamiento ecuménico retomada en 1949, la realización de una segunda conferencia continental se vio retrasada más de lo previsto inicialmente. No obstante, la preocupación de un grupo de consejos y asociaciones nacionales de iglesias permitió que, hacia mediados de la década de los cincuenta se reiniciaran los contactos para celebrar una nueva reunión continental. La iniciativa se concretó con la invitación del Concilio Nacional Evangélico del Perú para que la reunión se realizara en la ciudad de Lima, donde iglesias e instituciones locales se ofrecieron para hospedar a las delegaciones.

La Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA II) fue entonces auspiciada por once consejos y asociaciones nacionales de iglesias de diversos países e incluyó a delegados que representaban a 42 denominaciones evangélicas, de 28 nacionalidades diferentes, incluyendo a representantes de las Antillas británicas y holandesas. Estuvieron ausentes solo los representantes de Panamá y Nicaragua. En total fueron 220 personas, entre delegados, visitantes y observadores oficiales, las que participaron de las sesiones que se celebraron en el Colegio María Alvarado, entre el 29 de julio y el 6 de agosto de 1961.

Con anterioridad a este evento se habían realizado dos consultas en la localidad de Huampaní, cerca de Lima, que en base de resoluciones de la Conferencia, dieron origen a dos organismos continentales. De la Consulta sobre Educación Cristiana nació la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), que fue integrada por 17 consejos, iglesias e instituciones eclesiales. De la Consulta sobre Iglesia y Sociedad surgió la Comisión Latinoamericana de Iglesia y So-

ciudad (ISAL) que surge de la preocupación social de un sector importante de la juventud evangélica ecuménica.¹⁵

CELA II fue convocada bajo el lema "*Cristo, la esperanza para América Latina*" y la comisión organizadora presidida por el Dr. Wenceslao Bahamonde de Perú había planeado un interesante programa de actividades que incluía estudios bíblicos guiados por el obispo Leslie Newbiggin, secretario del Consejo Misionero Internacional, y por el Dr. Juan A. Mackay. El culto público inaugural estuvo a cargo del obispo Newbiggin y el servicio de clausura a cargo del obispo Sante U. Barbieri, quien predicó en el templo Maranatha de la Iglesia Evangélica Peruana. Además de sesiones plenarias, ponencias y reuniones en comisiones, el programa incluyó visitas a las iglesias locales y conferencias públicas sobre el tema "La Biblia en América Latina" que permitieron la participación del pueblo evangélico local que, al igual que en 1949 en Buenos Aires, seguía con interés el desarrollo de la reunión.

En el primer plenario se eligieron a las autoridades de CELA II. El Dr. Benjamín Moraes, de Brasil, fue electo presidente. El Dr. Moraes era pastor presbiteriano y profesor de derecho penal y vicerrector de la Universidad de Río de Janeiro. Le secundaban en la mesa directiva cuatro vicepresidentes: Dr. José Ferreyra, diputado del Congreso peruano; Sr. Franklin Cabezas, de Costa Rica; pastor Víctor Pavez, de Chile y el pastor Adam F. Sosa, de Argentina. Fue secretaria general la pastora Jorgelina Lozada, de Argentina, y secretarios de actas los pastores Samuel D'Amico (Perú), Alberto Alvarado Bianchi (México) y Manuel Da Silveira Porto Filho (Brasil). El tesorero fue Luis E. Odell.

Las principales ponencias y la preocupación por el cambio social

En esta oportunidad se pidió a tres oradores que presentaran los temas principales que luego serían discutidos en comisiones y sobre los cuales se trabajaría para obtener las resoluciones finales. Los temas y los oradores fueron los siguientes: "La situación actual de la obra evangélica en América Latina", por Tomás J. Liggett, rector del Seminario Evangélico de Puerto Rico; "Nuestro mensaje", por el Dr. José Míguez Bonino, entonces rector de la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires; y "Nuestra tarea inconclusa", por el Rev. Emilio Castro, de Uruguay, pastor de la Iglesia Metodista.

El Dr. Liggett analiza en su exposición el rápido crecimiento que han experimentado, en la última década, las iglesias evangélicas, calculando que el número de fieles en ese momento ronda los 9 millones, o sea un 5% de la población latinoamericana. En relación con la situación que viven internamente estas iglesias, el crecimiento numérico ha permitido que crezca también el interés por la capacitación de obreros y pastores, existiendo unas 300 escuelas bíblicas o seminarios que preparan líderes para la obra evangélica. También señala que miembros evangélicos

están alcanzando cargos de influencia en distintos países y que si bien “la Iglesia no ha tenido la intención de constituirse en un bloque de poder dentro de cada país... está presente en áreas de vida nacional, en esferas culturales y en posiciones de importancia estratégica como nunca ha estado antes en su historia”.¹⁶

La presentación del Dr. Liggett también analiza los cambios que están afectando la misión de las iglesias en el continente latinoamericano. En primer lugar, menciona el aumento de la libertad religiosa y el fin de gobiernos dictatoriales, que califica “de orientación conservadora de derecha y con tendencia de intolerancia hacia la Iglesia Evangélica”. Esto ha permitido un avance evangélico, pero trae aparejada la preocupación por la diversidad de expresiones que tiene el movimiento evangélico que, a la larga, impide dar una respuesta conjunta al desafío que plantean los rápidos cambios sociales que se están dando en el continente y a la situación de pobreza y marginalidad que sufre gran parte de su población.

“¿Tenemos una palabra pertinente y clara en cuanto a los dilemas y las decisiones que confrontan a la América Latina?”, se pregunta el disertante. “Los programas sociales, económicos y culturales han de producir radicales cambios en la sociedad total”, afirma, para recordar luego que siendo los evangélicos el 5% de la población del continente deberían recordar las palabras del historiador Arnold J. Toynbee cuando señala que el futuro está en manos de las minorías creadoras. “Nuestro peligro no está en ser pocos”, dice Liggett, “sino en no ser creadores. Creadores de un nuevo testimonio íntimamente relevante a esta situación actual”.¹⁷

Al iniciar su exposición sobre “Nuestro mensaje”, el Dr. Míguez Bonino afirma que, al igual que lo expresado en CELA I, “Jesucristo es nuestro mensaje; este mensaje está en la Biblia”. Pero el énfasis en esta oportunidad pasa a tratar dos aspectos que según el orador “han sido muy poco considerados en el protestantismo latinoamericano”: la encarnación, “Cristo es Dios en la carne, Dios hecho verdaderamente hombre para nuestra salvación” y “la soberanía presente, actual de Jesucristo sobre el universo entero”. Además sostiene que “el Cristo que proclamamos responde a la ansiedad de transformación de nuestro pueblo. El es el que hace en verdad todas las cosas nuevas. El no está nunca lejos de los que sufren, de los que buscan o de los que anhelan”.¹⁸ La ponencia finaliza con un llamado a las iglesias evangélicas a buscar un testimonio unido en el continente, con una inserción mayor de la comunidad evangélica en la realidad que la rodea.

Al pastor Emilio Castro le tocó encarar la tarea inconclusa que enfrentan las iglesias en el continente. Mencionó tres tareas fundamentales: la continuación de la tarea de evangelización, la tarea de edificación —de formación de la Iglesia— y reconocer el Señorío de Cristo en todos los ámbitos en los que se mueve el creyente, “en el ámbito de su conducta personal y en el ámbito de su militancia social”.¹⁹

Las conclusiones de CELA II señalan la mayor inserción en la rea-

lidad social del continente que van teniendo las iglesias y el movimiento ecuménico. Se considera en ellas los cambios sociales, políticos y culturales que vive el continente, así como también las situaciones de injusticia por las que atraviesa buena parte de su población. Se recomiendan acciones para las iglesias y sus laicos considerando que "la completa transformación" hacia la cual avanza el continente exige "un esfuerzo serio y permanente por descubrir las consecuencias del mensaje del Evangelio en la vida global de nuestros pueblos".²⁰

En el mensaje final, además de enfatizarse la necesidad de continuar con la tarea evangelizadora, los participantes se solidarizan con "las ansias de libertad integral de América Latina", considerando que los creyentes son llamados a "un ministerio profético... a defender la plena dignidad del hombre" hecho que compele a "reclamar los derechos de la justicia sin la cual la libertad es una palabra vana".²¹

Al analizar CELA II, el pastor bautista Orlando Costas considera que en esta oportunidad "hubo un esfuerzo por ser más contextuales y concretos en el análisis de la realidad continental. Había una conciencia general de la situación de subdesarrollo, de la necesidad de cambios estructurales ante la opresión y un compromiso por ponerse del lado de la libertad y la justicia".²²

La cooperación entre las iglesias

CELA II adoptó una resolución sobre la cooperación entre las iglesias evangélicas que marcó un avance significativo. En el texto resolutorio de la Conferencia se expresa de una manera precisa la vocación de unidad y se hacen sugerencias para que las iglesias del continente logren una mayor cooperación.

En este documento se dan las bases sobre las cuales debe fundamentarse la cooperación entre las iglesias y, además de puntualizarse algunas posibles pautas para el trabajo conjunto, se da pie para que se forme una comisión continuadora de la tarea emprendida con la idea de que organice la próxima CELA, que se realizaría en Brasil en un término no mayor de cinco años. Esta comisión tendría como primera sede la ciudad de Lima, para luego pasar a otros países.

En realidad, en un momento dado llegó a aprobarse por gran mayoría la creación de una Confederación Evangélica Latinoamericana, pero como luego se advirtió que la idea en la práctica iba a ser resistida por parte de algunos grupos, se reconsideró lo anteriormente aprobado, "en la convicción de que cualquier organización formal era mantener la unidad espiritual manifiesta en la Conferencia".²³

La crónica de la época continúa diciendo que "no fue extraña la creación de esta ligera fricción en el seno de la asamblea".

Según algunos comentarios, esta idea no prosperó "debido a la fuerte oposición que ejercieron los grupos fundamentalistas dirigidos des-

de los Estados Unidos".²⁴ Un líder antiecuménico, Carl MacIntire, pastor estadounidense de una iglesia presbiteriana independiente, promovía esta oposición.

En la entrevista al Dr. Míguez Bonino para este libro, él relata que "ya en 1949 hubo un conato de problemas con la gente de MacIntire cuando intentaron entrar a las sesiones de CELA I. Esto no les fue permitido e incluso algunos tuvimos que formar una especie de 'tropa' de guardaespaldas para no dejarlos entrar".

Durante CELA II, el pastor Carl MacIntire organizó una serie de conferencias públicas en las que combatió al movimiento ecuménico. Sus declaraciones tuvieron amplia repercusión en la prensa local. En lo que Jürgen Prien califica como "anticonferencia", MacIntire acusó de "modernismo" y de "comunismo" a CELA II. La prensa lamentablemente destacó la imagen de división del protestantismo latinoamericano".²⁵

Las acusaciones de MacIntire tuvieron su efecto. Relata Míguez Bonino:

a los dos días de iniciada la conferencia se presentó la policía con orden de arresto para los tres ponentes del día anterior bajo acusación de infiltración marxista. Mackay, Liggett y yo fuimos arrestados. Nos llevaron ante el jefe de la policía y Mackay no hizo más que presentarse. El día anterior el Ministerio de Educación peruano le había otorgado una condecoración de alta distinción, "Las Palmas Magisteriales", en reconocimiento a la tarea educativa que se había realizado en el Perú. "Soy el Dr. Mackay. Usted me habrá visto ayer en el diario porque fui condecorado por el gobierno", dijo al presentarse. Fue divertido.²⁶

Los arrestados fueron dejados en libertad de inmediato y el hecho "redundó realmente en propaganda para la Conferencia", ya que las autoridades se apresuraron en presentar sus excusas y la prensa diaria "abundó en expresiones de aprecio de la personalidad y la obra del tan injustamente inculpado".²⁷

La explicación a este tipo de controversia se encuentra en el hecho de que durante la década de los cincuenta, cientos de misioneros estadounidenses, muchos de ellos después de haber trabajado en China, fueron enviados a América Latina, provocando lo que el Dr. Míguez Bonino califica en la entrevista como "un recrudescimiento de la presión conservadora de las misiones norteamericanas". Según estudios estadísticos, en 1958 el 25% de todos los misioneros enviados por las iglesias y misiones protestantes, estaban en América Latina y de ellos, el 82% pertenecía a "misiones de fe" o sea, grupos conservadores.²⁸

Siguiendo con el relato del Dr. Míguez Bonino, estos misioneros tenían "una formación teológica conservadora y una especie de militancia antisocialista muy visceral que venía de la experiencia de la Guerra Fría. Presionaron sobre las iglesias nacionales creándoles una problemática que ellas no tenían originalmente. El macartismo y el antimacartismo se proyectaron sobre nosotros complicando nuestro panorama".²⁹

1969: TERCERA CONFERENCIA EVANGÉLICA LATINOAMERICANA

En CELA II se nombró a la comisión organizadora que debía poner en marcha el proceso para la celebración de una Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana en Brasil, a más tardar en 1965.

A fines de 1964, según se detalla en el capítulo 6 de este libro, surgió una nueva organización para la cooperación ecuménica que recibió el nombre de Comisión Provisional Pro Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM)³⁰, que adoptó como bases de acción las recomendaciones en torno a la cooperación evangélica acordadas en CELA II, asumiendo de hecho la organización de la conferencia proyectada. Para ello, comenzó a colaborar con la Confederación Evangélica del Brasil, a cuyo cargo estaba en ese momento el comité de planificación. Pero el golpe militar ocurrido en dicho país en marzo de 1964, como también las divergencias internas surgidas entre los organizadores, dificultaron la organización de CELA III para 1965. En diciembre de 1968, la reunión fue definitivamente cancelada.

Según Orlando Costas en su análisis de CELA III³¹, estas sucesivas postergaciones se debieron a dos posibles factores: a divergencias entre la Confederación Evangélica del Brasil, influida por una fuerte coalición evangélico-pentecostal, y los miembros de UNELAM pertenecientes a las iglesias "progresistas", o a que las iglesias brasileñas temían las consecuencias políticas que podía acarrearles la celebración de una conferencia en la que se esperaban intervenciones radicalizadas. Para Costas, el retiro de los brasileños como organizadores "es, por tanto, explicable (solo) por razones ideológicas".³²

Ante esta situación, la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas actuó con rapidez, y a pedido de UNELAM asumió la organización de la Conferencia, fijándose la fecha entre los días 13 al 19 de julio de 1969. El lugar elegido fue el Colegio Ward, en las afueras de la ciudad de Buenos Aires, con amplias instalaciones para albergar a las delegaciones y para desarrollar todo el trabajo necesario.

Participaron en este evento 206 personas provenientes de 23 países de América Latina, el Caribe (incluyendo a delegados del Caribe inglés) y España, y observadores de otros países. Los delegados representaban a consejos o federaciones de iglesias y a iglesias individuales de países donde no existían organismos nacionales. Los participantes pertenecían a unas 40 denominaciones y organismos eclesiásticos "abarcando todo el espectro de posiciones teológicas y tipos de organización dentro del campo evangélico".³³ Por primera vez la Iglesia Católica Romana fue invitada a una reunión evangélica, enviando a dos observadores designados por la Comisión Ecuménica de la Iglesia Católica Argentina. Esta invitación se realizó en retribución a la recibida para la segunda conferencia general que el episcopado católico latinoamericano había celebrado en Medellín en 1968 (ver apéndice sobre ecumenismo con la Iglesia Católica).

El tema elegido para centralizar las deliberaciones fue “Deudores al Mundo”, inspirado en Romanos 8:12, y el objetivo de esta elección fue que se enfocara el pensamiento de la Conferencia “sobre la obligación de las iglesias evangélicas hacia los diversos sectores de la sociedad latinoamericana en esta época de efervescencia y transformación acelerada en casi todos los países”.³⁴ Bajo el mismo se alinearon los siguientes subtemas: “Nuestra deuda y responsabilidad específica como Iglesia Evangélica en América Latina”, a cargo del Rev. Daily Resende França, de Brasil; “Nuestra deuda evangélica en las transformaciones sociales, económicas y políticas latinoamericanas” por el Dr. José Ferreira García, de Perú; “Nuestra deuda evangélica en la transición de una sociedad rural a urbana en la América Latina”, por el obispo Enrique Chávez, de Chile; “Nuestra deuda evangélica para con la mujer latinoamericana”, por Olga B. de Ramírez, de Guatemala; “Nuestra deuda para con la juventud latinoamericana”, por Rubén P. Rivera, de México y “Nuestra deuda evangélica para con la comunidad católico-romana”, por José Míguez Bonino, de Argentina.

Los organizadores de la Conferencia cuidaron que en el transcurso del programa participaran representantes de las distintas corrientes que existían dentro de las iglesias evangélicas en ese momento. Así, el pastor Rubén Lores, de Costa Rica, uno de los líderes de Evangelismo a Fondo, tuvo a su cargo los devocionales, mientras que el pastor Francisco Anabalón Duarte, pentecostal de Chile, presidió cuatro paneles de carácter informativo con el título común de “Dialogando con...” en los que se expuso sobre la acción evangélica en diversas regiones del continente. El pastor Juan Carlos Ortiz, de Buenos Aires, tuvo a su cargo dos presentaciones sobre el deber de la evangelización. El mensaje de clausura fue predicado por el obispo Dr. Sante Uberto Barbieri, de Argentina.

Las autoridades elegidas por CELA III fueron: presidente: Rev. Luis P. Bucafusco, de Argentina; vicepresidentes: Daniel Saavedra, de México, Rev. Daily Resende França, de Brasil, y Enrique Mercado, de Puerto Rico; secretario: pastor Rubens Cintra Damiao, de Brasil; y secretarios adjuntos: Julia Campos, de Uruguay, Samuel Muñoz Paredes, de México, y Rev. Iván Espindola de Avila, de Brasil.

El pensamiento evangélico manifestado en CELA III

Si bien las ponencias presentadas en esta conferencia no fueron publicadas en el informe final, por las conclusiones de las seis comisiones que trabajaron durante la misma se ve claro el surgimiento “de una nueva visión de la realidad social en el cristianismo latinoamericano. Se tomó conciencia de la situación general de subdesarrollo en la que se hallaba sumido el continente, de la necesidad de cambios estructurales ante la opresión y de un compromiso para ponerse de lado de la libertad y la justicia”.³⁵

C A M I N O S D E U N I D A D

Para algunos observadores, CELA III se vio obligada a discutir “unos problemas políticos y socioeconómicos completamente cambiados y, sobre todo, a vérselas con una Iglesia Católica profundamente transformada por el Vaticano II y Medellín”.³⁶ Otros consideraron que para esta asamblea, “la necesidad imperiosa de responder a la miseria y al hambre de las masas del continente, de promover reformas agrarias, de involucrarse en el proceso de transformación social, económico y político de los pueblos debían ser los elementos determinantes de la misión profética de la Iglesia en el continente”.³⁷

Para Costas, CELA III significó el surgimiento de una nueva teología, basada “en la noción de la encarnación como modelo misional”, que se manifiesta en el informe al enfatizarse la vida de compromiso como “un modo de vida estructurado en conformidad con su Encarnación”. Esta perspectiva de la misión de la Iglesia lleva a señalar que “la Iglesia no puede encontrarse en sí misma sino en su servicio a Jesucristo en el mundo” y a exigir “la encarnación de la iglesia en la vida y conflictos de la sociedad”.³⁸

El mismo autor también encuentra en esta Conferencia la búsqueda de una cristología autóctona, de una antropología liberadora al señalarse autocriticamente la deuda que tienen las iglesias con las mujeres latinoamericanas y con la juventud, y una preocupación por la acción del Espíritu Santo, incorporando la visión teológica fundamental del movimiento pentecostal. Para este autor, “CELA III logró con ello ser la primera reunión continental protestante que dio prueba de tomar en serio la contribución teológica de ese sector que, a pesar de ser el grupo mayor y más representativo del protestantismo autóctono latinoamericano, ha sido tratado con frecuencia como un paria”.³⁹ El pentecostalismo latinoamericano comienza así a realizar su aporte al movimiento ecuménico latinoamericano.

Luis Bucafusco, presidente de CELA III, en su evaluación de la reunión considera que “el sentirnos deudores hace que nos preguntemos con seriedad y sinceridad sobre el sentido de la presencia evangélica y nuestra acción en estos momentos de cambio, de intensa búsqueda... la deuda como misión nos hace estar ahí, en el campo de batalla para luchar por ese orden nuevo, más humano y más pleno de la presencia del Señor. La soberanía de Jesucristo debe expresarse en la totalidad de la vida del hombre y dentro del contexto político, económico, social, cultural y religioso”.⁴⁰

El mensaje dado a conocer por CELA III, y dirigido al “pueblo evangélico latinoamericano” resume lo vivido durante la reunión a la que algunos asistieron con “aprensiones y temores fruto de la incomunicación que vivimos”. Señala el mensaje que “debemos a América Latina un ministerio integral... una identificación con los dolores y esperanzas del hombre latinoamericano que exprese la misma identificación de Jesucristo con su pueblo en su peregrinar hasta la cruz”. También considera que “El Espíritu

Santo, cuya presencia en medio nuestro confesamos con alegría, nos recuerda que nuestra deuda es con el mundo al cual debemos la proclamación de la Palabra y la participación en la creación de una sociedad justa".⁴¹

El debate en CELA III

Tal como lo señala su mensaje, esta Conferencia vivió un importante debate interno. Se reflejó en las discusiones de las distintas comisiones que finalmente pudieron llegar a conclusiones de consenso y quedó en evidencia en el tema referido a "Nuestra deuda evangélica para con la juventud latinoamericana", donde el despacho incluyó un dictamen por mayoría y otro por minoría, dándose a conocer las opiniones divergentes que existían. En la misma, un grupo reaccionó "contra la Iglesia por su postura sociopolítica conservadora" y su informe reflejó "una línea claramente revolucionaria"; mientras que otro, la minoría, se sentía deudor "de los valores por largo tiempo reconocidos como intrínsecamente relacionados con la fe cristiana y preocupados por los desafíos del momento" y daba gracias a Dios por los "buenos grupos de jóvenes espirituales y a la vez con deseo de soluciones justas para los problemas de América Latina".⁴²

El Dr. Míguez Bonino, al referirse a CELA III en la entrevista para este libro, consideró que hubo en ella dos temas conflictivos que marcaron una etapa de mayor dificultad: la apertura del catolicismo al diálogo con los evangélicos y un documento de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina).

En relación al catolicismo romano, Míguez Bonino relata que "una cantidad de iglesias, y no solo las tradicionalmente conservadoras, decían que no se podía establecer ningún tipo de diálogo con la Iglesia Católica, ya que todos sus cambios eran meramente exteriores. Algunos llegaban a sostener que eran "solamente una treta para atraernos". En cuanto al documento de ISAL, El Dr. Míguez Bonino señala que este documento se había publicado inmediatamente antes de la Conferencia, como si se tratara de una ponencia no oficial para la misma. "En ella ISAL realiza una crítica muy dura a las iglesias, pero que sonaba en buena parte unilateral, exagerada, colocando a todas las iglesias como reaccionarias, como punta de lanza o apoyo ideológico o legitimador del imperialismo estadounidense. Esto también provocó una discusión muy fuerte en la Conferencia".

En un análisis final de CELA III, tanto el Dr. Míguez Bonino como Orlando Costas consideran que si bien la conferencia mostró el surgimiento de una nueva conciencia protestante, ésta era aún congruente con el protestantismo tradicional. No obstante hay tres líneas en este pensamiento que son totalmente nuevas: el reconocimiento de la situación revolucionaria que se mueve en el continente y de las justas demandas de los oprimidos, la afirmación de que el Evangelio no se refiere úni-

camente a la vida personal sino a las estructuras mismas de la sociedad y la posibilidad de un compromiso revolucionario de los cristianos. "CELA III introdujo una nueva perspectiva socio-analítica, con la posibilidad concomitante de un nuevo curso de acción".⁴³

La cooperación ecuménica en CELA III

CELA III recomendó la celebración de CELA IV y para ello aconsejó la creación de un organismo de continuación que debía ser auspiciado por las iglesias presentes en la conferencia de Buenos Aires. Finalmente, recomendó la continuación de esta tarea a UNELAM que debía, además, divulgar de manera inmediata las conclusiones de la Conferencia. También solicitó a esta entidad que se encargara de celebrar encuentros a nivel regional para fortalecer las relaciones entre las iglesias. En ese momento se esperaba que CELA IV fuera celebrada en la región norte de América Latina.

En la práctica, UNELAM dejó de ser un organismo provisional. En junio de 1970 se instituyó como organismo regional de cooperación ecuménica (ver capítulo 6).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Ver capítulo 1, pp. 16-17.
2. "La Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana", *El Estandarte Evangélico*, Buenos Aires, septiembre 1949, p. 7.
3. *El cristianismo evangélico en América Latina*, Informe de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I), Editorial La Aurora, Buenos Aires, y Casa Unida de Publicaciones, México, septiembre 1949.
4. Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, p. 888.
5. *El cristianismo evangélico en América Latina*, op. cit., p. 20.
6. *Ibid.*, p. 37.
7. *Ibid.*, p. 48.
8. *Ibid.*, pp. 81-85.
9. *Ibid.*, pp. 5-8.
10. *Ibid.*, pp. 9-13.
11. Oscar Bolioli, "Una historia de unidad", *El futuro del ecumenismo en América Latina*, Editorial Tierra Nueva, Buenos Aires, 1977, p. 36. Separata de *Cristianismo y Sociedad*, Nos. 52-53.
12. Jean Pierre Bastian, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1986, p. 138.
13. Luis Odell, "Comienzo, desarrollo y consolidación del movimiento hacia la unidad cristiana en América Latina", documento mimeografiado de 15 pp., Montevideo, Uruguay, 1965, p. 9.
14. Informe CELA I, op. cit., pp. 60-68.
15. La historia de estas comisiones forma parte del capítulo 5 de este libro.

C A M I N O S D E U N I D A D

16. *Cristo, la esperanza para América Latina*, Informe de la II Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA II), Confederación Evangélica del Río de la Plata, Buenos Aires, 1962, p. 54.
17. *Ibid.*, p. 66.
18. *Ibid.*, p. 84.
19. *Ibid.*, p. 94.
20. *Ibid.*, p. 127.
21. *Ibid.*, pp. 23-26.
22. Orlando Costas, "Una nueva conciencia protestante", *Pastoralia*, Año 1, No. 2, 1978, pp. 52-53.
23. *Cristo, la esperanza para América Latina*, op. cit., p. 19.
24. Luis Odell, "Setenta y cinco años de ecumenismo en América Latina (1913-1988)", diciembre 1988. Trabajo mimeografiado de 17 pp.
25. Jürgen Prien, op. cit., p. 889.
26. José Míguez Bonino, en la entrevista realizada especialmente para este libro.
27. *Cristo, la esperanza para América Latina*, op. cit., p. 20.
28. Bastian, op. cit., p. 136.
29. José Míguez Bonino, *ibid.*
30. La historia del nacimiento y desarrollo de UNELAM se encuentra en el capítulo 6 de este libro.
31. Costas, op. cit., p. 62.
32. Costas, op. cit., p. 63.
33. *Deudores al mundo*, Informe de la III Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III), Comisión Provisoria Pro-Unidad Evangélica Latinoamericana, Montevideo, 1969, p. 11.
34. *Ibid.*
35. Odell, "Setenta y cinco años...", op. cit., p. 14.
36. Jürgen Prien, op. cit., p. 892.
37. Bastian, op. cit., p. 151.
38. Costas, op. cit., pp. 56-57.
39. Costas, op. cit., p. 61.
40. *Deudores al mundo*, op. cit., p. 14.
41. *Deudores al mundo*, op. cit., pp. 49-51.
42. *Deudores al mundo*, op. cit., pp. 38-45.
43. Costas, op. cit., pp. 67-68.