

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Notas para una evaluación histórica del protestantismo entre la I y II Ceta (1949-1960) [Notes for a historical assessment of Protestantism between I and II Ceta (1949-1960)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Míguez Bonino, José
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-10 18:50:33
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155947

II. HACIA UN PROTESTANTISMO ECUMENICO

NOTAS PARA UNA EVALUACION HISTORICA DEL PROTESTANTISMO ENTRE LA I Y II CELA (1949-1960)

por José Miguez Bonino

Al caracterizar con el adjetivo ecuménico el proceso del Protestantismo latinoamericano de 1949 a 1960, nos veremos obligados a precisar históricamente el sentido que damos al término. En efecto, "oikoumene" representó originalmente un concepto geográfico y cultural: la tierra habitada y de alguna manera históricamente integrada: el mundo cultural griego o la tierra penetrada por la ley y el poder romano. En este primer sentido, como veremos, el término cuadra al proceso histórico latinoamericano en el período al que nos referimos. Pero es evidente que, en el tema que nos atañe, la acepción moderna que connota las relaciones intereclesiásticas, la integración de las comunidades cristianas, es la que más nos interesa. Y aquí la "ecumenicidad" del Protestantismo latinoamericano en el período en cuestión tiene perfiles propios.

Tal vez en términos generales podemos llamar "ecuménico" a este período en todo el Protestantismo, a nivel mundial. Pero en sentidos distintos. En **Europa**, el largo proceso de acercamiento iniciado en las primeras décadas del siglo con los movimientos de 'Vida y Obra' y 'Fe y Constitución' y mantenido en un 'Consejo Mundial de Iglesias en vías de formación' a lo largo de la II Guerra Mundial, cristaliza en la formación definitiva de ese Consejo (Amsterdam, 1948) y se consolida, incorporando nuevas iglesias y convergiendo finalmente con el Consejo Misionero Internacional hacia el fin del período (Nueva Delhi, 1960). En **Asia** se aceleran los proyectos y realizaciones de uniones de iglesias que, paralelamente a la descolonización, busca formas más autóctonas y autónomas de vida y testimonio cristiano (Unión de iglesias en India, 1947; en Filipinas, 1948 y planes en India del Norte, Sri Lanka y otros países). La situación es más compleja en los **Estados Unidos de N. A.**, pues si bien un número considerable de los mayores cuerpos eclesiásticos protestantes comparten el proceso ecuménico que vimos en Europa, hay otras (muy significativas para América Latina) como amplios cuerpos bautistas, luteranos y 'conservadores' que quedan fuera de esa dinámica. Para ubicar a América Latina debemos llevar en cuenta estos hechos, pero ubicarnos primeramente en la historia secular latinoamericana.

América Latina en la "oikoumene" de post-guerra

No es difícil demostrar la dependencia económica, política, cultural, incluso eclesiástica que caracterizó la historia latinoamericana desde la época de la Conquista¹. Pero la post-guerra aporta al menos tres elementos nuevos: el primero es la creciente conciencia del hecho de esa dependencia, la visibilización de la misma, no sólo por algunos pioneros sino por grupos cada vez más amplios de la población; la segunda es la integración de todos los sectores de la población (aun las poblaciones rurales o alejadas) al sistema económico y —cada vez más— a la influencia cultural e ideológica de los centros de poder extra-latinoamericanos; la tercera es la concentración del "centro" en los USA, con la progresiva declinación de otros centros europeos, como Gran Bretaña, que habían ejercido influencia en algunas regiones latinoamericanas. Económica, política y hasta culturalmente, América Latina deviene, indiscutiblemente, parte de 'la oikoumene norteamericana'.

Importa decir aunque más no sea dos palabras sobre las características económicas, sociales y políticas de esta 'integración dependiente' de América Latina que caracteriza este período. **Económicamente**, durante e inmediatamente después de la II Guerra Mundial surgen en varios países americanos "industrias sustitutivas", manufactura 'liviana', que reemplazan importaciones (tejidos, industrias alimenticias, artículos de consumo, industria liviana). Se trata, por cierto, de una industria dependiente y a menudo en manos de capitales extranjeros, pero de todos modos tiene ciertas consecuencias sociales que importan para nuestro tema. En lo **social**, pues se produce un crecimiento de la proporción de población urbana (la proporción de 70 a 30 % en favor de la rural, que existe a principios de siglo ya será favorable a la urbana a mitad de siglo y sigue variando hasta llegar casi a invertirse al presente). Esta emigración masiva (de causas muy complejas) crea una nueva realidad social: una sociedad de masas, formada principalmente por un subproletariado marginal hacinado en torno a las grandes capitales de los países latinoamericanos. Hay que remarcar también, en la estratificación social, el surgimiento en algunos países (Argentina, sur de Brasil, Chile) de proletariados en el sentido clásico y de una pequeña clase media (mayor precisamente en estas regiones), por cierto dependiente, principalmente en el comercio, profesiones liberales y servicios). Finalmente, la post-guerra aporta también una ola inmigratoria, proveniente de Europa (para algunas regiones como el Río de la Plata, sur de Brasil, partes de Chile, Costa Rica, se trata de una segunda ola inmigratoria, pero también de gran importancia).

¹ Recomendamos para este tema el librito de Gustavo Beyhaut, **Raíces contemporáneas de América Latina** (Buenos Aires, EUDEBA, 1964), que historia e interpreta el proceso hasta mitad del siglo XX.

Políticamente, nuestro período se abre con la guerra fría y concluye con la coexistencia pacífica de los dos grandes circuitos de poder. La inclusión de América Latina es, como hemos dicho, muy clara. Pero el cambio en la situación internacional, el aflojamiento de las tensiones y la aparición de los sectores sociales internos que hemos mencionado favorecen la aparición de los populismos, que se ligan a la ideología del 'desarrollismo' que preside la política de los EE.UU. hacia América Latina en los momentos en que se cierra nuestro período (Kennedy lanza su *Alliance for Progress* en 1960).

Religión en la América Latina dependiente

Es aquí, donde debería desarrollarse más cuidadosamente nuestro trabajo, donde más carecemos de los elementos para ello. El escaso desarrollo de la investigación histórica en el Protestantismo latinoamericano y la dificultad de acceder a los pocos estudios que se han llevado a cabo, hace que nos veamos rodeados de lagunas. Faltan casi completamente las investigaciones de detalle y por consiguiente las tesis interpretativas son a menudo poco más que "intuiciones". Más aún cuando, como en el caso del autor, las arriesga alguien que no es historiador. Es cierto que poco a poco va surgiendo en el Protestantismo latinoamericano una nueva conciencia histórica, que a su tiempo dará frutos en una historiografía adecuada. Por el momento, tengo que limitarme a estas breves notas, más producto de la experiencia propia en una historia que he transitado —y en muchos casos sufrido— que de un conocimiento analítico.

1. En muchos sentidos, por razones fácilmente comprensibles, el Protestantismo latinoamericano nació y se desarrolló en una relación —mayormente conflictiva— con el Catolicismo Romano. Es, pues, importante tener en cuenta los cambios significativos que se produjeron en éste durante el período en cuestión. El mismo comienzo dentro del período que Dussel ha llamado con razón "de la nueva Cristiandad", (desde 1930 a 1961), en el que el Catolicismo trata de superar la crisis que se ha venido ahondando desde la Independencia y que lo llevó a perder la adhesión de las élites intelectuales latinoamericanas. Crea grupos de intelectuales, desarrolla la Acción Católica en sus diferentes ramas; en fin, se propone reconquistar su rol rector en la sociedad latinoamericana, no de una manera directa sino mediante la formación de laicos que, guiados por la doctrina de la Iglesia y la orientación directa de la jerarquía, penetren todos los ámbitos de la vida secular (educación, trabajo, política). Es el programa de Pío XI, que encuentra finalmente en la filosofía y articulación programática de Maritain un instru-

mento fecundo¹. Sin embargo, cuando se cierra este período, ya han entrado otras corrientes en el Catolicismo latinoamericano. En efecto, desde la década del cincuenta ingresan a América Latina fuerzas de renovación que venían desarrollándose en Francia de tiempo atrás. El propio modelo francés de Acción Católica, más autónoma y menos clerical que el italiano que había sido seguido hasta entonces, se hace cada vez más influyente. Más importante, comienza a cobrar fuerza la renovación bíblica y litúrgica, el nuevo humanismo del padre Lebreton, que abre la problemática del desarrollo y la justicia en forma nueva, preanunciando las encíclicas de Juan XXIII y aun la "Populorum Progressio" de Pablo VI. Hacia el final de ese período han entrado también las nuevas corrientes teológicas, "la nueva teología", de Francia, Holanda, Alemania, que supera el esquema tomista para aceptar el desafío de un pensamiento existencial e histórico. Estamos a las puertas del Vaticano II. Han comenzado a aparecer las nuevas evaluaciones católicas de la Reforma y de la teología protestante. América Latina empieza a experimentar la presencia de un Catolicismo **aggiornato**, ávido de la Biblia, que busca el encuentro y el diálogo con las demás comunidades cristianas².

2. Los movimientos pentecostales que marcarán el perfil del Protestantismo latinoamericano ya habían echado sus raíces al comienzo del período. Pero el decenio que consideramos marca el mayor ritmo de crecimiento³. Las numerosas investigaciones de tipo sociológico y de sociología de la religión que se han venido sucediendo en torno a este crecimiento que ha merecido el calificativo de 'fenomenal', difieren en las interpretaciones, pero parecen concordar al apuntar a la nueva clase social de desarraigados producida por las migraciones internas o de un país a otro y del ámbito rural al urbano como el suelo del que se nutre el crecimiento pentecostal.

Para el pentecostalismo apenas comienza a asomar en este período la posibilidad ecuménica, no por oposición doctrinal o institucional a la misma sino porque su propia dinámica interna de crecimiento y su composición social lo mueve en otra dirección. En

¹ Sobre este proyecto de 'Nueva Cristiandad', véase E. Dussel, **Historia de la Iglesia en América Latina** (Barcelona, Nova Terra, 1972), pp. 124-147. En cuanto a las relaciones Catolicismo-Protestantismo, he tratado con más amplitud el tema en "Das Verhältnis des Katholizismus zum Protestantismus", en **Explosives Lateinamerika** (Berlín, Lettner-Verlag, 1969), pp. 112-120.

² Cf. Dussel, *op. cit.*, pp. 149-294.

³ La literatura sobre el pentecostalismo en A.L. ha crecido vertiginosamente en los últimos años. La más amplia bibliografía se halla en la obra de Walther Hollenweger, **Die Pfingstkirchen**: Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1971 (3 vols.) Abreviado, **El Pentecostalismo**, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

las iglesias pentecostales de mayor arraigo, como las de Chile, sin embargo, se advierten las señales de un nuevo interés. Dos de ellas ingresarán al final de este período al Consejo Mundial de Iglesias. De los 15 concilios y federaciones de iglesias en América Latina que consigna Damboriena en 1962, sólo 6 tienen participación pentecostal. Pero en tanto en la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (Buenos Aires, 1949), sólo 2 de los 54 delegados latinoamericanos registrados fueron pentecostales (y ambos de Chile), en la Segunda Conferencia (Lima, 1961) no menos de 6 de las 17 delegaciones nacionales incluían pentecostales en su composición y el Rev. David Du Plessis participó como delegado del pentecostalismo internacional. Sin embargo, sólo casi dos décadas después, en la Conferencia de Oaxtepec (1978), el Pentecostalismo ingresaría masivamente a la vida ecuménica evangélica latinoamericana.

3. Nos hemos acostumbrado a utilizar el título muy impreciso de '**iglesias conservadoras**' para ese vasto sector del Protestantismo norteamericano influido por los avivamientos del siglo pasado y por el 'fundamentalismo teológico'. La designación es tanto sociológica como teológicamente inadecuada. Pero también lo son la de '**iglesias no-históricas**' o '**evangélicas**' que a veces se han propuesto; en la nomenclatura de la designación sociológica propuesta por Lalive d'Epinay correspondería a las categorías de "secta conversionista establecida"⁴ y si nos atenemos a criterios de sociología religiosa, tal vez tendremos aquí un instrumento de trabajo para referirnos a una realidad que, si no es totalmente aislable del resto del Protestantismo, constituye un elemento muy importante en la comprensión del cristianismo latinoamericano.

Se trata de iglesias nacidas de la obra misionera de sociedades o grupos norteamericanos, particularmente del sur y oeste de aquel país, que ingresaron a América Latina luego de la Primera Guerra Mundial, pero que incrementaron su labor, tanto en el número de dichas sociedades como en la intensidad de su tarea, en el período que nos ocupa. Se ha señalado frecuentemente que el cierre de campos misioneros en Asia luego de la guerra (fundamentalmente la China y en menor escala restricciones en India y otros lugares) resultó en una transferencia masiva de personal y recursos misioneros, particularmente norteamericanos, a América Latina. Algunas cifras, que recoge Damboriena, son ilustrativas. El número de misioneros aumenta de 3.821 a 6.451 entre 1949 y 1961. Tomando el año 1952 como base (100), mientras el número de extranjeros que trabajan en América Latina en 1960 es 114, el de misioneros de USA se eleva a 146,52. A su vez, la estadística de 1958 muestra que un 28,49 % de todos los misioneros de USA en el mundo corresponden a Amé-

⁴ Chr. Lalive d'Epinay, **Les protestantismes latino-américains: un modèle typologique** (mimeografiado), Gênevè, 1969.

rica Latina (sólo superado por Africa, 35,07 % en tanto que el este de Asia sólo llega al 10,40 %). Finalmente, si tomamos los dos países latinoamericanos con mayor presencia de misioneros extranjeros, Brasil y Perú, veremos que, en 1960, sobre un total de 1.428, sólo 243 corresponden a iglesias que no entran en la categoría que estamos considerando en Brasil, y en Perú la cifra es de 19 sobre 733. En otros términos: hay un aumento espectacular del número de misioneros extranjeros; la mayor parte de ellos proviene de los Estados Unidos de Norteamérica y pertenecen al sector eclesiástico que estamos considerando.

Tanto la experiencia del cierre de la obra misionera en la China como el clima de la 'guerra fría' y posteriormente la guerra de Corea marcan fuertemente a estas iglesias en lo ideológico, hecho que se ve fortalecido por el casi total dominio misionero en el liderazgo doctrinal, pastoral y administrativo de estas iglesias. En lo ecuménico, como es de suponer, su participación es muy escasa. Lo hacen, sin embargo, en la mayor parte de los concilios o federaciones nacionales (órganos interdenominacionales en los que la defensa de la libertad religiosa ocupa un lugar muy importante) y en la realización de "campañas unidas de evangelización", frecuentemente con predicadores (evangelistas) norteamericanos, actividad que en este período cobra gran auge. Tal vez menos espectacular pero más significativo es el surgimiento y crecimiento en este período de un ministerio nacional. Si el número de misioneros extranjeros se duplica entre 1949 y 1961, el de obreros nacionales se multiplica por 5. Mientras que el porcentaje de responsables nacionales es del 65 % en 1949, asciende al 84 % en 1961. Sólo en Brasil se consagran en ese período más de 13.000 nuevos pastores. Estas cifras no desmienten lo que dijimos anteriormente sobre la dirección extranjera, puesto que los puestos directivos en la administración, la educación teológica, la producción de literatura, la supervisión, están casi exclusivamente ocupados en estas iglesias por misioneros extranjeros. Pero de esta importante base de obreros nacionales comienza a insinuarse ya el surgimiento de un liderazgo capacitado y con cierto arraigo en la realidad latinoamericana, que se constituirá en un factor importantísimo en el período siguiente.

4. Tan equívoco como el calificativo de "conservadoras" para las iglesias que venimos de considerar es el de **iglesias liberales** para lo que Lalive incluye en sus tipos A ("ecclesia de inmigración protestante transplantada"), B ("denominación establecida entre inmigración protestante") y C ("denominación misionera" o "protestantismo tradicional"). La consideración del desarrollo de estas iglesias durante el período que nos ocupa escapa a las posibilidades de este breve ensayo. Corresponde, sin embargo, hacer algunas breves observaciones que ayuden a establecer el panorama ecuménico. (1) Como sabemos, estas iglesias tienen dos orígenes netamente diferenciados: la

inmigración protestante (o en los contados casos de 'C', la labor misionera desarrollada por ella o en ella) y la obra misionera del "protestantismo tradicional", predominantemente anglosajón; en ambos casos la iniciación data generalmente de antes de 1914 y el crecimiento y la consolidación tuvo lugar antes del período que consideramos. (2) las iglesias de inmigrantes han permanecido mayormente limitadas a su comunidad étnica y lingüística: sólo hacia el final de este período, al impulso de nuevas generaciones y también de corrientes de renovación en los países de origen, se insinúa en algunas de ellas un proceso de integración al protestantismo de habla hispana y portuguesa, con la creación (en Brasil y Argentina, por ejemplo) de seminarios para la preparación de iglesias autónomas, aunque aún culturalmente un tanto aisladas. En la medida en que se produce esta aculturación, estas iglesias tienden a converger con el tipo "C", preanunciando una relación ecuménica que se consolidará en el período siguiente. (3) un factor que contribuye a esta convergencia es la similitud de composición sociológica; en efecto, el ascenso social ha llevado a las iglesias misioneras del protestantismo tradicional a la clase media (profesionales, comerciantes, empleados administrativos), sector al cual (aunque a veces en rubros distintos) pertenecen también las generaciones posteriores de los grupos de inmigración. Hay así una afinidad cultural que los torna receptivos a las mismas corrientes teológicas e ideológicas, constituyendo otro factor del acercamiento ecuménico que mencionamos más arriba.

(4) La mayor parte de las iglesias misioneras del protestantismo tradicional desarrollan en este período su estructura institucional propia, sea con el carácter de una autonomía total de las iglesias de origen o con relación orgánicas pero bajo liderazgo nacional. Es este liderazgo el que comienza la producción de una reflexión propia, que quiere arraigarse en la situación latinoamericana y dar expresión a la problemática social y misionera en que viven. A riesgo de pecar por omisión, importa mencionar los nombres de Alberto Rembao, Gonzalo Báez Camargo, Erasmo Braga, Sante U. Barbieri y de misioneros como Juan A. Mackay o B. Foster Stockwell, cuyas obras principales caen dentro de este período y que ejercen una influencia decisiva más allá de los límites de sus iglesias y aún del Protestantismo.

(5) Las iglesias protestantes, misioneras tradicionales, mayormente de origen norteamericano en América Latina, comienzan a recibir en la década del cincuenta el impacto europeo, tanto mediante el movimiento ecuménico como por la influencia teológica. Así la llamada "teología neortodoxa" ingresa tímidamente a los seminarios más influyentes de América Latina y logra hacia el final del período un predominio muy marcado. Bajo su influencia se forma un liderazgo ministerial y laico en diversos lugares (Brasil, Río de la Plata,

México, Puerto Rico, Cuba) que irrumpe en diversas manifestaciones al final de esta etapa y que constituirá uno de los polos de desarrollo ecuménico en la década del sesenta ⁵.

Ecumenismo protestante en América Latina ⁶

Diversas razones explican el carácter dividido, divisivo y fisiparo que ha caracterizado al Protestantismo latinoamericano durante buena parte de su historia: las características de muchas de las iglesias (disidentes) que iniciaron la obra, las condiciones religiosas de América Latina que impulsaron un carácter polémico a la obra misionera; los distintos orígenes (misionero e inmigratorio), los conflictos entre iglesias madres y filiales y ciertas "variables independientes latinoamericanas" tales como las distintas condiciones sociales de unas y otras iglesias, las tensiones entre regiones del continente y las polarizaciones ideológicas. No ha faltado el reflejo de los conflictos extranjeros, como el conflicto modernismo-fundamentalismo y, justamente en nuestro periodo, ecuménico-antiecuménico que, aunque importados en nuestra situación, quedaron superimpuestos a la vida del Protestantismo latinoamericano hasta el día de hoy.

Esto no significa que no haya habido una preocupación ecuménica o esfuerzos significativos en esa misma historia por superar los conflictos y las divisiones. Juan A. Mackey incluso destaca una línea ecuménica que se remonta a los mismos orígenes del Protestantismo latinoamericano, con figuras como las de Erasmo Braga y Arcadio Morales, y lamenta que influencias y presiones externas hicieran abortar la promesa de unidad de esa temprana época. Pero no son estos hechos aislados, y así conviene recordar algunos elementos de la búsqueda de unidad en nuestras épocas.

(1) La creación de federaciones o concilios de iglesias se remonta a la época inmediata a la Conferencia Misionera de Panamá (1916). Pero hay varios (Costa Rica, 1950; Argentina y Uruguay, anteriormente en unión rioplatense, 1959; Bolivia, 1955; Colombia, 1950; Ecuador, 1949; Guatemala, 1953) fundados en el periodo que nos ocupa y otros (Brasil, México, Panamá, Puerto Rico, Colombia) que se reorganizaron a comienzos de la década del 50. Los propó-

⁵ Nos falta con urgencia una historia del desarrollo teológico en el Protestantismo latinoamericano, que abarque los distintos sectores y épocas. Entre otras cosas remito al lector a un breve ensayo sobre "The theological Spectrum of Protestantism in Latin America" (CICOP Publications, 1967) del autor y a varios artículos recientes de O. Costas en Publicaciones de INDEP.

⁶ Resumo aquí algunas observaciones hechas más detalladamente en *Integración humana y unidad cristiana* (Puerto Rico, La Reforma, 1969).

sitos explícitos en sus constituciones nos permiten comprender el carácter de la visión ecuménica que los inspiraba: la cooperación, la representación ante las autoridades nacionales y la defensa de la libertad religiosa, la colaboración en la evangelización, la educación cristiana y el servicio. La mayor parte excluye explícitamente la discusión doctrinal y varios se refieren a "una unidad espiritual" como su objetivo. En la práctica, la defensa de la libertad religiosa ha sido uno de los vínculos más potentes. Si estudiamos la composición de estos concilios, veremos que tienen una amplísima representación; todos los sectores del protestantismo están representados, aunque en la época que tratamos todavía no es conspicua la presencia pentecostal.

(2) La multiplicación de "movimientos ecuménicos" con tareas especializadas, ya sea vinculados al Consejo Mundial de Iglesias o a las iglesias "conservadoras" corresponde al período subsiguiente (de 1960 en adelante). Pero desde el comienzo de este período se inician las actividades de la Federación Mundial Cristiana de Estudiantes (MECs en varios países) de la Juventud para Cristo en la década del '50, y de "Evangelismo a fondo", que pronto halla difusión no sólo en el subcontinente sino en Africa y Asia. Tal vez sea interesante advertir que el movimiento que mayor arraigo pudo reclamar en cuanto a participación de pueblo evangélico, ULAJE (Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas) alcanzó durante este período el apogeo de su actividad (señalado tal vez por las reuniones de pero comienza también su declinación.

(3) Nos hemos referido varias veces a relaciones ecuménicas internacionales. Ellas han constituido un factor crítico para el Protestantismo latinoamericano. En las décadas del '30 y '40 un buen número de federaciones o concilios internacionales estaban vinculados al Consejo Misionero Internacional y al Comité de Cooperación para América Latina del Consejo Nacional de Iglesias de los EE.UU., entidades ambas que forman parte de la corriente central de lo que ha sido llamado "el movimiento ecuménico" y que hallaría su cristalización, precisamente al comienzo de nuestro período, en el Consejo Mundial de Iglesias (constituido en 1948). Pero en el período que nos toca muchas posiciones se polarizan a nivel internacional. Surge el Concilio Internacional de Iglesias (McIntire) que lanza una ofensiva antiecuménica en América Latina logrando un impacto en varias iglesias evangélicas (particularmente en Chile, Brasil, Perú) y algunas iglesias evangélicas "conservadoras" se vinculan a la Alianza Evangélica Mundial y otras organizaciones que se proponen nuclear al protestantismo "conservador". La tirantez se refleja en la decisión de varios consejos o federaciones latinoamericanos constituidos o reorganizados en esta época, de "no vincularse con ninguna organización internacional" (escrito en la Constitución de algunos de ellos). La distinción entre iglesias "ecuménicas" y "no ecuménicas"

viene a sumarse, pues, a otros factores de tensión en el protestantismo latinoamericano.

(4) Hemos dejado para último término las dos reuniones que marcan los límites de este período. Una breve comparación de la Primera Conferencia Evangélica (1949) y la Segunda (Lima, 1961) completarán este breve cuadro. Con respecto a la composición, no hay demasiados contrastes: la proporción de extranjeros entre los delegados oficiales pasa del 23 % al 20 %; el número de denominaciones representadas asciende de 18 a 42; el de países de 15 a 28. Advertimos una mayor presencia pentecostal y de las iglesias conservadoras. Pero esa presencia no se refleja ni en la comisión organizadora (aunque en la de Lima hay un pentecostal chileno y dos personas más de iglesias que podrían ubicarse en esta designación) ni en los ponentes o autores de materiales preparatorios. Aquí la presencia de las iglesias del "protestantismo tradicional", vinculadas al movimiento ecuménico, es prácticamente exclusiva. En realidad habrá que esperar a la reunión de Oaxtepec en 1978 para advertir un vuelco significativo de esta situación.

Es más importante señalar algunos desplazamientos del énfasis entre ambas conferencias. Se advierte ya en el tema central. La primera se centra en "El Cristianismo Evangélico en América Latina". Es una afirmación de la realidad del protestantismo evangélico: se regocija en su crecimiento, afirma su derecho pleno a ser parte integrante de América Latina y representar una fuerza vital en la vida de sus pueblos. Se presenta con firmeza —y hasta cierta agresividad— frente a posibles cercenamientos de su libertad y como alternativa a un Catolicismo formal y estático. Las obras preparatorias de Báez Camargo, Rembao, Mergal, Hoffett y Merle Davies (estas dos últimas son traducciones) tienen este mismo sentido. En Lima, en cambio, la temática es menos autoconsciente. "Cristo, la esperanza para América Latina" es un llamado a la evangelización y a la inserción en la problemática humana del subcontinente. No hay apologética protestante sino afirmación de fe y de misión. Los materiales preparatorios se mueven en la misma dirección: explotación del contenido teológico del evangelio, de la realidad del hombre y de los pueblos latinoamericanos.

Valdría la pena internarnos en un análisis más profundo de las secciones teológicas de ambas conferencias. En la imposibilidad de hacerlo nos limitamos a algunas "pistas". (1) Como hipótesis sugeriríamos que la teología de 1949 puede denominarse "liberalismo evangélico" y la de 1961 "neortodoxia evangélica". Es necesario subrayar ambas caracterizaciones: "liberalismo" y "neortodoxia" representan la estructura teológica de una y otra respectivamente. Pero en ambos casos el adjetivo "evangélico" es decisivo, el carácter cristocéntrico, el énfasis misionero, la insistencia en el testimonio bíblico impiden que se trate de una mera articulación de distintas corrientes teológicas y marcan una continuidad innegable. (2) La

relación entre teología y situación se hace mucho más marcada en 1961. Es interesante advertir que la primera parte del "Mensaje" de 1949 es casi una reproducción de la declaración de una conferencia asiática de poco antes; la segunda, en que se define la misión en América Latina, tiene poca relación directa con aquélla. En la sección correspondiente de 1961 se procura fundamentar la totalidad de la comprensión de la situación y de la misión en una cristología construida sobre los conceptos de "encarnación" y "señorío" de Jesucristo, ubicando en esas coordenadas los temas clásicos del mensaje de la evangelización: la redención del pecado y la experiencia del Cristo viviente. (3) La problemática de la unidad se plantea también en forma teológicamente más orgánica. El "Mensaje al pueblo evangélico" de 1949 parece esforzarse principalmente en garantizar que no se esconde tras la Conferencia el intento de producir una unión orgánica de las iglesias. Se insiste en la "cooperación" y la "unidad espiritual", se pondera la libertad y la diversidad y se expresa explícitamente: "No hemos buscado, ni consideramos imprescindible, la unidad orgánica, eclesiástica o administrativa"... "Las entidades denominacionales y las iglesias locales son tan importantes como lo ecuménico y universal...". La sección correspondiente de la Conferencia de 1961 también declara que "la unidad estructural no debe ser considerada... como una meta absoluta", pero añade: "debemos ubicarla cuando, donde y en la medida en que nos sea ordenada en el cumplimiento de nuestra tarea". Estas afirmaciones se fundamentan en dos énfasis teológicos. En primer lugar, donde 1949 hablaba de "unidad espiritual", 1961 utiliza el concepto paulino de cuerpo, planteando así, entre una concepción "espiritualista" y una "estructural" de la unidad una tercera visión en base a la idea de "organismo" —visible pero viviente. Por otra parte, se acentúa más la afirmación (ya presente en 1949) de la dimensión misionera de esta búsqueda: "El pueblo de Dios no vive... para sí mismo... Las estructuras que asume [la comunidad] están al servicio de esa tarea [la misión]".

(4) Tal vez una de las diferencias más marcadas tiene que ver con la actitud frente a la Iglesia Católica Romana. El tono general de 1949 es apologético: la distinción entre fe y religión —por ejemplo, como se advierte en el libro de Rycroft— subyace a las secciones correspondientes. Se hace una evaluación crítica del Catolicismo latinoamericano, casi sin distinciones ni matices, en las líneas clásicas del anticlericalismo liberal (tal como campea, por ejemplo, en la colección de testimonios de J. P. Howard "¿Libertad religiosa en América Latina?"). La Conferencia de 1961 no desconoce ese cuadro. Pero el enfoque es distinto. Se evitan los juicios tajantes. Cuidadamente, se "perciben ciertas señales de la acción divina en movimientos que hoy tienen lugar en el seno del catolicismo...". En lugar de comparar méritos y deméritos de catolicismo y protestantismo se

busca una perspectiva teológica: todos estamos igualmente bajo el juicio del Señor. "No somos guiados ni por la aversión al Catolicismo ni por la atracción a él. En nuestra relación con la Iglesia Católica Romana no ha de guiarnos otra cosa que la fidelidad al Evangelio". Sobre esa base se habla de una disposición al diálogo "sin falso orgullo ni vano sentido de superioridad, sin amarguras ni rencores" pero también "sin compromisos de la verdad" (frase que es aclarada en relación con doctrinas católicas inaceptables desde el punto de vista evangélico). El Protestantismo parece haber dejado de buscar su justificación en las falencias de la Iglesia Católica; se siente llamado a una misión propia y comienza a mirar a la Iglesia Católica no meramente como adversario sino en su diversidad interna también como posible interlocutor.

(5) Finalmente, podemos señalar un desplazamiento en el análisis de la situación latinoamericana. La visión de 1949 se encuadra totalmente en una perspectiva liberal, en la línea del Congreso de Panamá. Aunque no se utiliza el término, los males que se perciben son los del 'subdesarrollo', atribuidos casi exclusivamente a factores morales, a su vez vinculados a la falta de una religión movilizadora. La tesis de Hoffett —uno de los libros que se tradujo en preparación a la Conferencia— describe a cabalidad esta visión. También el subdesarrollo —ahora explícitamente— constituye la categoría básica de análisis en 1960. Pero la caracterización se concentra ahora más en elementos de la estructura social y económica: escaso desarrollo industrial (y monoproducción), inversiones, condiciones de trabajo, distribución de la riqueza, problema agrario (referencia a la necesidad de una reforma agraria). Se mira con optimismo la progresiva conciencia política de las masas y las ansias de transformación social. "Nuestra América Latina se nos presenta como un continente inquieto por la evolución y transición de sus estructuras y hambrienta de una transformación total", dice el Informe sobre "Nuestro Mensaje". Pero tampoco se penetra en Lima más allá de esta descripción y no hay precisiones sobre las características de esta transformación. Más bien, la Conferencia ve el aporte del cristianismo en la creación de "una humanidad auténtica", que entiende como el sentido último de esta búsqueda⁷.

* * *

⁷ Las citas provienen de los informes oficiales: **El Cristianismo Evangélico en América Latina** (Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana), Buenos Aires, Julio 1949, Editorial "La Aurora" y **Cristo, la esperanza para América Latina**, II Conferencia Evangélica Latinoamericana, Lima, Perú, 1961.

Sin duda se podrían aportar muchos otros datos pertinentes ^o. Ni mi capacitación ni la índole de este ensayo lo permiten. Pero estas observaciones tal vez permiten una palabra provisional de interpretación. El período que estudiamos me parece de importancia decisiva para 'la posibilidad de un Protestantismo latinoamericano'. Estudiando la implantación del Catolicismo en México, el R. P. Ricard decía que no se había implantado allí una iglesia propiamente mexicana, sino que se había trasplantado una española. **Mutatis mutandi**, algo semejante debería decirse de los orígenes del protestantismo latinoamericano. La década de 1949-1960 constituye, a mi ver, un momento de transición. En las primeras iglesias protestantes latinoamericanas de índole misionera, la búsqueda es, como hemos visto, explícita: la segunda y tercera generación de protestantes latinoamericanos ingresan al liderazgo laico y pastoral y asumen la reflexión teológica o la consideración de la problemática social con plena conciencia de sus raíces en la cultura y la sociedad, asumiendo la responsabilidad de la enajenación cultural de sus comunidades y buscando activamente su transformación. Las iglesias de inmigrantes comienzan también a tomar conciencia de esa situación, aunque los movimientos más decisivos sólo comenzarán en los últimos años de este período. El pentecostalismo aporta su propia existencia: su autenticidad no es producto de reflexión, de un reencuentro, sino su misma naturaleza de 'pueblo' latinoamericano, de ese pueblo que se gesta en las condiciones económicas, sociales, espirituales de la América Latina posterior a la década del treinta. El mundo 'conservador', dominado por la conducción misionera se consolida en estos años, pero ese mismo hecho permite el surgimiento de un creciente liderazgo nacional que, no sin conflictos y dificultades, y con entera fidelidad a su propia herencia evangélica, procura una transformación del protestantismo 'conservador' en un sentido análogo al que el primer grupo inició una década atrás. Sin duda, algunas de las formas de relación ecuménica gestadas en el 'protestantismo dependiente' han perdido su vigencia y hemos visto ya en nuestra década un debilitamiento que se acentuará posteriormente: los concilios y federaciones. En cambio, se prepara el nacimiento de una serie de movimientos con finalidades específicas y constitución interdenominacional —lo que posteriormente se llamarán los 'grupos ecuménicos'—

^o Cuando casi había concluido de redactar este ensayo llegó a mi poder la obra de Hans-Jürgen Prien, **Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika** (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1978). Es sin duda el trabajo de recopilación más ambicioso. En cuanto al período que nos corresponde, reúne una abundantísima información y bibliografía. Aunque es escaso en interpretación, es interesante advertir que titula la consideración del Protestantismo en el período 1948-1961: "La cooperación protestante interconfesional en Latinoamérica 1948-1961: desde la fundación del Consejo Mundial de Iglesias hasta el Vaticano II". (Véase obra cit., pp. 924-934).

que inyectarán una dinámica nueva tanto en el protestantismo de más antigua data como en el más reciente. Poco a poco, las iglesias irán asumiendo directamente algunas de estas responsabilidades y tareas. Tal vez en esta dialéctica —a momentos más conflictiva, en otros más convergente— se está plasmando un Protestantismo latinoamericano, verdaderamente ecuménico, es decir, que proclama y vive en la carne del pueblo latinoamericano, la Buena Nueva de la salvación plena en Jesucristo.