Globethics Repository



Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970) [Genesis of the new Latin American Protestant theology (1949-1970)]

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	Cervantes-Ortiz, Leopoldo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-06 02:38:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155287

Cuadernos de Teología
Vol. XXIII, 2004. p 221-250

INSTITUTO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS - BIBLIOTECA - CAMACUA 252 (1406) BS. AS.

Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970)

Leopoldo Cervantes-Ortiz

Resumen: Este ensayo pasa revista al período en el que surgieron los primeros indicios de una teología protestante genuinamente latinoamericana que superase por fin sus antecedentes misioneros. Se pone énfasis en la contribución de diversos movimientos eclesiásticos, juveniles y educativos en la conformación de un perfil teológico propio, especialmente las conferencias evangélicas continentales, además de los nombres primordiales cuyas aportaciones marcaron hitos fundamentales en este proceso. El período estudiado va de 1949 a 1970, época en que fueron apareciendo los primeros brotes de reflexión teológica que buscaron el diálogo con el ambiente y la cultura latinoamericanos. Por último, se agrega un cuadro cronológico de la producción teológica latinoamericana (1949-1997).

Palabras clave: Teología. Teología latinoamericana. Historia. Protestantismo latinoamericano.

Abstract: This essay takes a look at the period in which the first indications of a genuinely Latin American protestant theology arose which would finally surpass its missionary antecedents. Emphasis is put on the contributions of diverse ecclesiastic, youth, and educational movements in the formation of a unique theological profile, especially the continental evangelical conferences, as well as the primordial names whose contributions marked fundamental high points in this process. The period under study goes from 1949 to 1970, the time period in which were appearing the first shoots of theological reflection that sought dialogue with the Latin American environment and culture. Finally, a chronological table of the production of Latin American theology is added (1949-1997).

Key words: Theology. Latin American Theology. Latin American Protestantismo. History.

1. La teología protestante latinoamericana hasta 1949: características y líneas generales

Cuando Peter Wagner publicó en 1969 un libro sobre teología latinoamericana, señaló la extrañeza que significaba entonces, y más para un misionero norteamericano como él, hablar de teología producida desde nuestro continente por latinoamericanos[1]. Y

[1] P. Wagner, *Teología latinoamericana: ¿Izquierdista o evangélica? La lucha por la fe en una iglesia creciente*. Miami, Vida, 1969.

es que sólo podía hablarse de "teología misionera" en casos como el de John A. Mackay, el insigne misionero presbiteriano escocés. *El otro Cristo español* (1933), quizá su obra fundamental, cuya versión española (1952)[2] vino a ser uno de los puntos de arranque de la teología protestante en nuestro continente, concentra en sí misma mucho de aquella extrañeza, la de escribir con parámetros protestantes en castellano, algo que solamente se había visto en los tiempos de Cipriano de Valera y Juan de Valdés.

José Míguez Bonino se quejaba amargamente de la esterilidad teológica prevaleciente en América Latina luego de casi 500 años de presencia cristiana. Señalaba:

> "La Iglesia cristiana tiene una larga deuda con América Latina: cuatro siglos y medio de Catolicismo Romano y uno de protestantismo no han producido el mínimo de pensamiento creador que estos pueblos tienen derecho de esperar de quienes sostienen haber recibido la misión de anunciar la Palabra de Dios a los hombres.
> La escasa literatura producida hasta hace pocos años no ha hecho más que traducir, reproducir o imitar la de otras latitudes como si no hubiera nada en el hombre y la circunstancia latinoamericanos que evocara aunque más no fuera un vocabulario nuevo para comunicar el mensaje de Cristo.
> La falta de una teología en un continente en el que la Iglesia ha dispuesto de tan amplia base humana no puede menos que resultar sintomática. ¿Dónde está el vigor y la creatividad que dejó huellas imborrables en la cultura y el pensamiento en cada crisis histórica a partir del primer siglo? ¿Qué ha pasado con la Iglesia de Orígenes y Agustín, de Tomás y Calvino, del Puritanismo o Pascal? Con la excepción de tímidos intentos aislados y periféricos, ni las crisis de la conquista y la colonización, ni las de la independencia y las nacionalidades latinoamericanas han evocado una interpretación teológica.
> Nos hace falta una interpretación de la historia del cristianismo en América Latina que permita entender este hecho curioso. Permítasenos sugerir una hipótesis: *ni el Catolicismo Romano ni el Protestantismo han tenido (como iglesias) el arraigo necesario en la realidad humana latinoamericana para alumbrar un pensamiento creador. En otros términos, ambas iglesias han permanecido marginales a la historia de nuestros pueblos*"[3].

La teología misionera se pensaba desde los países misioneros y se reproducía sobre todo en los seminarios, espacios naturales para propiciar y promover la tarea teológica. El énfasis biblicista-pietista marcó a muchas generaciones de pastores y teólogos, como testifica Emilio Castro:

> "Llegamos a la primera conceptualización de nuestra fe en el marco de un pietismo a-histórico de gran subjetividad personal. La palabra experiencia es dominante. Y con relación a la lectura del texto bíblico, se insiste en una empatía con

[2] J.A. Mackay, *El otro Cristo español*. 2a. ed. México, CUPSA-Semilla, 1989.

[3] J. Míguez Bonino, Prólogo a Rubem Alves, *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* Montevideo, Tierra Nueva, 1970, p. I-II (Cursivas de L.C.). Cf. también "Historia y misión", en *Protestantismo y liberalismo en América Latina*. San José, DEI, 1983, y *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación-Eerdmans, 1995.

> los personajes del mismo, de tal manera que pudiera haber una transposición de su situación personal, existencial, a nuestra propia situación. Valiosa desde el punto de vista emocional, psicológico, desencarnada, difícilmente tomaba en consideración ni la historia real bíblica, ni la historia de nuestros pueblos"[4].

La teología protestante latinoamericana, heredera más de la tradición misionera que de la Reforma, se caracterizaba, durante toda la primera mitad del siglo XX, por repetir celosamente los contenidos evangelizadores del discurso misionero. La relación de éste con el liberalismo de los gobiernos latinoamericanos propició un estrecho maridaje ideológico que ha sido identificado como una de las claves que explican el tono y el estilo "extranjerizantes" del pensamiento cristiano heterodoxo. La repetición de fórmulas, centrada sobre todo en la práctica homilética y en la propaganda, difícilmente podría ser calificada como "teología", aun cuando esos mismos vehículos ideológicos podían ser identificados como ejercicios teológicos llevados a cabo por los núcleos nacionales de las iglesias organizadas por los misioneros[5].

Los debates en las iglesias norteamericanas y la inclinación misionera a no entender como trabajo teológico el esfuerzo por presentar coherentemente el discurso religioso se encontraban separados tendenciosamente para que los misioneros pudieran pasar por todo, menos por teólogos[6]. La reflexión teológica era vehiculada mediante proyectos evangelizadores o civilizadores dedicados a introducir los valores estadounidenses, entendidos como sinónimos del Evangelio o del progreso. De ahí que durante mucho tiempo no se hablara de *teología* propiamente dicha, sino de *pensamiento* protestante[7].

La dependencia económica de las nuevas iglesias se traducía en una dependencia ideológica que duró muchos años. Así, cuando Estados Unidos puso en marcha la agresiva campaña del panamericanismo, contemporánea de la primera Guerra Mundial, la cual encontró su eco misionero en el Primer Congreso Evangélico de Panamá (1916), esta nueva bandera ideológica era como una puesta al día del liberalismo del siglo anterior. La recepción acrítica y ahistórica de esta nueva avanzada ideológica proponía una renovación de la mentalidad evangélica latinoamericana al aglutinar los esfuerzos evangélicos con un énfasis regional, apelando a la cultura

---

[4] E. Castro, "La creciente presencia de criterios de interpretación histórica en la evolución de la hermenéutica bíblica", en AA.VV., *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Montevideo, Tierra Nueva, 1972, p. 213.

[5] Julio de Santa Ana hace un excelente resumen de esta situación en "The influence of Hromadka's thinking in Latin America", en M. Opocensky, ed., *From the Reformation to tomorrow. In memory and aprreciation of Joseph L. Hromádka (1889-1969)*. Ginebra, Alianza Reformada Mundial, 1999, p. 98-102.

[6] Jean-Pierre Bastian dice que el misionero "podía ser un pastor, un médico, un enfermero, un maestro de escuela, o también, a menudo, una misionera, una enfermera o una institutriz", *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, FCE, 1994, p. 112. "Además de reformador moral y religioso, el misionero llegaba a ser [...] fuente de información económica y política". Era, también, un "expositor de los fundamentos teológicos del nuevo orden social, fruto de un pacto entre Dios y los hombres", p. 113.

[7] Incluso organismos como la Fraternidad Teológica Latinoamericana, con todo su esfuerzo por pensar y vivir contextualmente la fe, ha incurrido en la debilidad de reducir lo "teológico" a ciertos aspectos de la misionología.

común de las iglesias locales, pero siempre bajo el control norteamericano, como se evidencia en la existencia del Comité de Cooperación Latinoamericano (CCLA). Como señala Bastian: "No se debió al azar que el congreso se celebrara en Panamá, símbolo reciente de la hegemonía norteamericana en el continente. Los dirigentes misioneros lanzaron un proyecto más ambicioso que el que únicamente buscaba administrar lo adquirido, o renovarlo dándole una orientación social"[8].

A los protestantes nacionales les costaba mucho trabajo percibir que las raíces del panamericanismo no se encontraban en una política desinteresada "de buenos vecinos" sino en la Doctrina Monroe. El presbiteriano brasileño Erasmo Braga se refirió a estos desarrollos como "el aspecto religioso del panamericanismo"[9]. Estudios recientes de jóvenes historiadores reconocen implícitamente que durante unos 40 años, aproximadamente (entre dicho Congreso y durante la publicación de la revista *La Nueva Democracia*), no fue posible hablar de teología protestante propiamente latinoamericana[10]. Por ello, es posible llevar a cabo, como lo hace Carlos Mondragón, un perfil de "las ideas protestantes" presentes en el debate cultural latinoamericano de esa época, en el que la revista mencionada cumplió un papel relevante.

Este reconocimiento, coincidente con la crítica de Míguez Bonino, compromete la pregunta por la necesidad de una genuina reflexión teológica en el continente que deje atrás las polémicas internas del protestantismo en los países misioneros, particularmente entre "fundamentalistas" y "modernistas". El desgaste producido por ella en el seno del protestantismo latinoamericano se ha perpetuado hasta la fecha, haciendo crónica la dificultad para expresarse teológicamente en los nuevos cuadros intelectuales. Esto debido, entre otras cosas, a que la mayor parte de las instituciones bíblico-teológicas siguen repitiendo los esquemas doctrinales de los manuales usados en las iglesias conservadoras norteamericanas. Paradójicamente, tuvieron que ser algunos teólogos posgraduados en el exterior quienes comenzaran a articular discursos más contextuales.

La trayectoria de Míguez Bonino muestra una admirable evolución hacia énfasis completamente latinoamericanos ya presentes en textos suyos de 1958. En 10 años llegó a ser uno de los precursores de la teología de la liberación. Santa Ana, por su parte, evolucionó desde una visión sociocultural un tanto limitada hasta fundamentar sólidamente las bases de un ecumenismo de base amplia, impensable para gente que compartía sus postulados doctrinales elementales[11]. Ya

---

[8] J. P. Bastian, *op. cit*, p. 156.

[9] E. Braga, *Panamericanismo, aspectos religiosos*. Nueva York, Sociedad para la Educación, 1917. Braga fue uno de los principales dirigentes protestantes de la época. Cf. Júlio Andrade Ferreira, *Profeta da unidade*. Río de Janeiro, Tempo e Presença, 1975.

[10] Cf. C. Mondragón, "Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional", en Roberto Blancarte, comp., *Identidad y cultura nacional*. México, Conaculta-FCE, 1993. Además, Rubén Ruiz Guerra, "Protestantismo y latinidad: el caso de México", publicado también en Tomás Gutiérrez S., ed., *Protestantismo y cultura en América Latina*. Quito, Clai-Cehila, 1995.

[11] Nos referimos especialmente al arco que va desde su primer libro *Cristianismo sin religión*. Montevideo, Alfa, 1969, hasta *Ecumenismo y liberación*. Madrid, Paulinas, 1987.

desde el Congreso de Panamá, según él, se buscó establecer las grandes líneas estratégicas para el movimiento evangélico en nuestros países sin abandonar todavía la concepción de que la culpable de los males del continente era la Iglesia Católica. Al observar lo anterior, Santa Ana sugiere que los protestantes creyeron que la evangelización, a su estilo, era la única solución para remediar los males del continente[12]. ¿Cómo pudieron estos teólogos alcanzar una evolución de este tipo si ellos mismos han hablado de sus raíces evangélicas tradicionales? Tal vez sea Míguez Bonino quien lo resume con mayor agudeza:

> "La generación de 1960 percibe claramente el fracaso del modelo desarrollista y, ante el nudo gordiano que representa el entrelazamiento del ideal humanista y el capitalismo dependiente, acude a la técnica de Alejandro Magno: desenvaina la espada y corta el nudo: libertad, democracia, desarrollo vienen a ser términos peyorativos; una interpretación unilateral de la 'teología de la crisis' y una aplicación igualmente parcial del análisis marxista alimentan lo que llamaré, más modestamente, la 'estrategia de la ruptura'. Sin duda, intervienen también factores psicológicos en la dureza con la cual la ruptura se manifiesta en algunos sectores del protestantismo (y también del catolicismo): la toma de conciencia de que la búsqueda de justicia a la que la realidad humana del continente y la fe cristiana los había impulsado había sido ideológicamente manipulada en un sistema de opresión, produce una crisis personal, precisamente en las personas más lúcidas y comprometidas de esta generación [...] Desechado el 'protestantismo liberal' y vedado teológica e ideológicamente el 'protestantismo conservador', se produce en este protestantismo una crisis eclesial y teológica que aún no hemos superado"[13].

El carácter eminentemente *querigmático* de la teología protestante latinoamericana, basada en el poder de la predicación y en el celo evangelizador, se evidencia en el trabajo de Emilio Castro, quien ha manifestado en la evolución de su trabajo estos intereses. Desde sus más tempranos libros, recopilaciones de sermones predicados a finales de la década de 1950[14], hasta sus esfuerzos por aglutinar las fuerzas evangélicas en un solo frente (como secretario general de Unelam), sin dejar de mencionar sus empeños por canalizar una transformación en la concepción de la evangelización y las misiones (en su papel de editor de la *International Review of Missions* y, más tarde, en el de director de la Comisión de Evangelización y Misión Mundial del CMI) y sus contribuciones a la renovación de la pastoral[15], Castro ha sobresalido por encarnar en su persona la trayectoria de toda una generación evangélica forjada al calor de las incertidumbres marcadas por la herencia misionera y los nuevos desarrollos teológicos de la época. El

[12] J. de Santa Ana, "La reflexión teológica en las iglesias de América Latina", en *Protestantismo, cultura y sociedad: Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires, La Aurora, 1970, p. 110.

[13] J. Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, p. 29-30.

[14] Cf. E. Castro, *Cuando molesta la conciencia* y *Evangelio y estilo de vida*, ambos: Buenos Aires, La Aurora, 1962.

[15] Cf. E. Castro, comp., *Pastores del pueblo de Dios en América Latina*. Buenos Aires, La Aurora, 1974; y *Hacia una pastoral latinoamericana*. San José, INDEF, 1974.

tiempo que pasó cerca de Karl Barth influyó decisivamente. Su acceso al cargo de secretario general del CMI representó la forma en que dicha generación asumió el compromiso por la renovación eclesiástica a través de una sólida convicción ecuménica.

Como consecuencia, tratar de entender lo sucedido en los años anteriores al despegue de la teología latinoamericana implica reconocer su perfil mimético y repetitivo de las fórmulas prevalecientes en "el primer mundo teológico". Su consolidación se llevaría a cabo en las décadas posteriores en medio de un fuerte debate ideológico acerca de la fidelidad a la Palabra de Dios, de la persistencia en dar testimonio de la obra redentora de Jesucristo y de las conflictivas obligaciones generadas por los acelerados cambios que tendrían lugar en las décadas siguientes. La deuda teológica evangélica persiste aún, pero adquiere otros matices a medida que se observan los logros, escasos, pero visibles, de las generaciones de teólogos que han arriesgado su palabra y su sobrevivencia eclesial para responder coherentemente a dichos desafíos.

2. Situación de las iglesias y coyunturas sociopolíticas del continente: una relación polémica

> *"Hemos callado demasiado frecuentemente cuando habríamos debido hablar y hemos hablado demasiado cuando habríamos debido callar."*
> Martin Niemöller[16]

La cita de Niemöller expresa la manera en que se han comportado las iglesias protestantes latinoamericanas de cara a la compleja realidad sociopolítica, económica y cultural en la que viven. Julio Barreiro, al citarla, se identificaba plenamente con una corriente teológica de vanguardia y entendía la enorme dificultad de las iglesias para responder con pertinencia a las exigencias sociopolíticas del momento. Efectivamente, cuando las iglesias debieron hablar, como cuando abundaron las dictaduras en la década de los 70, no lo hicieron suficientemente (lo cual no quiere decir que no lo hicieran de manera aislada). Por el contrario, cuando 20 años después obtuvieron el reconocimiento jurídico y una aceptación social generalizada, se han lanzado, muchas veces irresponsablemente, ya sea en campañas abiertamente políticas (por medio de partidos "evangélicos") o abanderando causas dudosas (como en el caso de Fujimori en Perú).

El propósito de este apartado es indagar, dentro de un marco general, algunas de las relaciones que se han dado entre la vida y la autoconciencia de las iglesias evangélicas latinoamericanas y las coyunturas sociopolíticas en los países e incluso en el continente. La identificación de dichas coyunturas ha sido también

[16] Cit. por Julio Barreiro, "Nuevas dimensiones para la misión de la Iglesia en América Latina", en "El futuro del ecumenismo en América Latina". Separata de *Cristianismo y sociedad* 52-53, 1977, p. 5.

un problema para las iglesias, puesto que durante mucho tiempo se ha usado un lenguaje reiterativo referido a "la crisis de nuestro tiempo". La observación de los hechos relevantes y la manera específica en que desafían a las comunidades implica asumir una dialéctica entre la fe y la realidad que cuesta trabajo llevar a cabo, sobre todo si se sigue aceptando que la principal y unívoca misión de la iglesia es la evangelización individual. Rubem Alves, por ejemplo, en su tesis doctoral, intentó discutir las corrientes teológicas que informan "los lenguajes de la comunidad de la fe y los paradigmas de liberación humana que ellos contienen"[17], algo muy complicado porque es proverbial la distancia que existe entre las instituciones teológicas y la vida de las comunidades. Tal vez, en un período comprendido entre los años 20 y 40, esta distancia se redujo por medio de las lecturas que muchos estudiantes y pastores tenían a su alcance gracias a traducciones de obras teológicas como el *Bosquejo de dogmática*, de Karl Barth y *Nuestra fe*, de Emil Brunner[18]. Naturalmente, se trata de apreciaciones referidas al ámbito del protestantismo histórico, clásico, liberal, más ligado a la herencia del siglo XVI.

En este sentido, resulta útil el seguimiento de Bastian de los elementos ideológico-teológicos que influyeron sobre los dirigentes misioneros y las primeras iglesias nacionales, como el "evangelio social", al grado de que aquéllos "quisieron lanzar una pastoral de los pobres y de los indígenas para responder al reto 'de la revolución industrial que ya se acerca a América Latina'"[19]. A dicho interés le siguió más tarde el "apoyo protestante a los movimientos democráticos", algo que puede rastrearse en varios de los países latinoamericanos[20].

Míguez Bonino, a su vez, analiza la evolución posterior de las ideas teológicas protestantes en relación con el cambio social. Para él, el pensamiento protestante remonta sus orígenes a la línea liberal (más tarde, del "evangelio social") y a la llamada "evangélica", debido a la influencia de las iglesias libres de Inglaterra y de Estados Unidos, excluyendo "las formas más crudas de la teología del *revival*, por una parte, y las más humanistas del liberalismo, por otra"[21]. De los componentes del liberalismo resalta más el "social" que el "científico". Así, la crisis de este pensamiento teológico, que ya se anunciaba desde 1960, implicó la quiebra del proyecto histórico liberal-modernista, de la ideología liberal burguesa y de la teología liberal. Míguez hace un excelente resumen cronológico de la situación teológica occidental aplicada al continente:

---

[17] R. Alves, *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* Montevideo, Tierra Nueva, 1970, p. 51.

[18] Hay que consignar la notable contribución de los españoles Manuel y Claudio Gutiérrez Marín, quienes en años tan tempranos pusieron al día, con sus traducciones, a los interesados en la mejor teología protestante de la época.

[19] J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 155. La cita proviene de una de las resoluciones del Congreso de Panamá: *Christian Work in Latin America*, 1917, t. I., p. 183.

[20] *Ibid*, p. 176-182.

[21] J. Míguez Bonino, "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no católicas", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1973, p. 190.

> "Las corrientes teológicas post-liberales europeas (Barth, Brunner y el neoortodoxo norteamericano Niebuhr) se hicieron sentir en el protestantismo latinoamericano [...] desde la década del 50. Aparece en las discusiones, aunque no en los documentos de 1949 [CELA I], pero ya se ha hecho dominante en 1961 [CELA II]. Y en 1969 [CELA III] incluso se ha avanzado sobre ella a una teología de la encarnación [...] Por otra parte, la segunda y tercera generación evangélica comienza a sentirse suficientemente arraigada en la realidad nacional como para asumir la problemática de ésta, dejarse influir por corrientes de pensamiento que la agitan y mirar críticamente su propia tradición religiosa"[22].

Emilio Castro también observó la influencia de la teología europea en el desarrollo de la conciencia teológica latinoamericana:

> "Es mérito de la teología Barthiana y Bonhoeferiana que nos hayan impulsado a la participación en el quehacer histórico de nuestra América Latina, aun cuando a partir de puntos de partida teóricos diferentes. Barth en su énfasis de lo ya hecho de una vez para siempre en Jesucristo nos dio la seguridad interior, el coraje de abrirnos al mundo exterior, en particular al mundo marxista, sin temor, preconceptos ni afán proselitista, ya que tanto ellos como nosotros, estábamos a partir de Jesucristo condicionados por el 'sí' de Dios a la humanidad y en consecuencia liberados para nuestra colaboración. Igualmente a partir de Bonhoeffer ya teníamos una aceptación de la secularidad como el campo de lucha de los cristianos, independientemente de cualquier necesidad de aprobación o sanción religiosa [...] más tarde Moltmann nos produce una total implicación en la historia"[23].

Ante los comportamientos eclesiásticos mencionados, parece insuficiente el abordaje que algunos analistas protestantes han llevado a cabo[24]. Muchos manejaron el asunto únicamente desde una perspectiva histórica, dejando de lado el análisis de las razones teológicas de dichos comportamientos. Algunos se expresaron como si con ellos hubiera empezado la preocupación por el diálogo y la interacción entre la fe y la política. Así, muchas veces se realizaron recuentos cronológicos de períodos clave de la historia reciente latinoamericana sin arriesgar interpretaciones sólidas. Hay que mencionar aquí dos ejemplos. En la "Primera consulta evangélica sobre ética social", Samuel Escobar esbozó un cuadro resumido acerca de lo que denominó "la década turbulenta", comprendida entre 1960 y 1970, y cuyos hechos más relevantes fueron, en su opinión:

---

[22] *Ibid*, p. 192.

[23] E. Castro, "La creciente presencia de criterios de interpretación histórica en la evolución de la hermenéutica bíblica", en AA.VV., *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Montevideo, Tierra Nueva, 1972, p. 216.

[24] Entre ellas, hay que citar, sobre todo, las iniciativas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), que han producido cuando menos tres volúmenes de importancia: C. René Padilla, ed., *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires, Certeza, 1974; Pablo Deiros, ed., *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación-Eerdmans, 1986, y C. René Padilla, comp., *De la marginación al compromiso: Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires, FTL, 1991. Más recientemente, Tomás Gutiérrez, *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe*. Lima, CEHILA, 1996.

1) el fracaso de la Alianza para el Progreso,
2) la creciente toma de conciencia de la dependencia,
3) la toma de conciencia de la existencia de una *Pax Americana*,
4) la militarización del continente, y
5) el surgimiento de un nuevo nacionalismo[25].

Basándose en Escobar, Orlando Costas señalaba que las principales coyunturas del continente, hasta 1976, eran las mismas, pero agregaba otras dos: la desintegración de la Democracia cristiana y el impacto de la Revolución cubana (a la cual refería Escobar como una especie de inicio anticipado de la década mencionada)[26].

Cuando estudiosos como Escobar y Costas se impusieron como voceros autorizados de algunas iglesias evangélicas y presentaron estos análisis[27], se pasaba por alto el hecho de que otros evangélicos ya habían intentado análisis de la realidad continental. Luis Odell, Hiber Conteris y Ricardo Couch habían trazado un panorama de la misma en una guía de estudios publicada en 1964[28] y la Junta latinoamericana de iglesia y sociedad publicó un manual con el título de *Realidad social de América Latina*[29]. Con más aliento y proyección, en 1966, Leonardo Franco identificó tres líneas de análisis coyuntural: el endurecimiento de los defensores del *statu quo* (Estados Unidos y los gobiernos de la región), las consecuencias de la situación internacional (congelamiento de la misma, desmoronamiento del tercer mundo) y la crisis en la dirección de las izquierdas[30]. Estos autores pertenecían al protestantismo identificado con el movimiento ecuménico. En esa misma línea, ISAL publicó también la versión castellana del libro *Cristianismo y política* de Phillipe Maury, de fuerte impacto entre la juventud, el cual afirmaba, entre otras cosas, que es imposible "para el cristiano testificar de Jesucristo sin involucrarse en la lucha política" y tampoco "funcionar responsablemente sin tratar de inyectar a la esfera política principios cristianos"[31]. La postura de estos materiales era bastante más crítica a cerca de las instancias sociopolíticas identificadas con las clases dominantes.

---

[25] S. Escobar, "La situación latinoamericana", en C. René Padilla, comp., *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*. Buenos Aires, Certeza, 1974, p. 19-31.

[26] O.E. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America: Missiology in Mainline Protestantism: 1969-1974*. Amsterdam, Rodopi, 1976, p. 61-69.

[27] Hay que reconocer un avance en el pensamiento de Escobar al respecto, puesto que cuando estudió con más detalle las teologías de la liberación, su análisis coyuntural es más afinado. Cf. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso, CBP, 1987, p. 28-32.

[28] *La responsabilidad social del cristiano. Guía de estudios*. Montevideo, Iglesia y Sociedad en América Latina, 1964, 140 p.

[29] *Realidad social de América Latina. Manual para institutos de líderes*. Montevideo, ISAL, 1965.

[30] L. Franco, "La coyuntura histórica", en *América hoy. Acción de Dios y responsabilidad del hombre*. Montevideo, ISAL-Tauro, 1966, p. 21-36.

[31] Citado por A.P. Neely, *Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation*. Tesis doctoral, Washington, American University, 1977, p. 173.

Muchos años atrás, la Unión latinoamericana de juventudes evangélicas (Ulaje) manifestó una clara preocupación política en los temas que trataba en sus reuniones. El lema escogido en el momento de su organización (1941) fue "Un mundo nuevo con Cristo". Bastian señala que el nuevo movimiento empezó a reflexionar sobre la coyuntura, buscó reunir las fuerzas protestantes, condenó el sistema capitalista del momento, llamó a la implantación de un sistema económico de cooperación y manifestó su deseo de apoyar todas las iniciativas tendientes a incorporar a los indígenas a la vida de los países[32]. En 1946, el segundo congreso realizado en La Habana tuvo como tema central "La juventud cristiana y la libertad". Según Dafne Sabanes Plou, entre 1956 y 1966:

> "[...] se acentuó lo que ya había sido una característica de Ulaje: su reflexión y compromiso social y su preocupación por la justicia. Ante los movimientos populares que surgían en el continente propugnando importantes cambios sociales y políticos, los jóvenes evangélicos comenzaron a ampliar su visión e inserción en este sentido adoptando posturas en favor del cambio y la transformación sociales y realizando una denuncia significativa de la injusticia económica a la cual consideraban que estaba sometida buena parte de la población del continente"[33].

En 1966, en el quinto congreso, el tema central fue aún más explícito, "Viviendo entre los tiempos", y reflejaba el interés de las juventudes evangélicas por expresar un testimonio en los días convulsionados que vivía el continente, particularmente en Brasil, donde muchos jóvenes eran víctimas de la dictadura militar. Para Waldo César, ex presidente de dicho movimiento, en esa época éste experimentó muchos problemas "fundamentalmente porque la misma juventud de las iglesias entra en crisis, haciendo imposible contar con un movimiento continental vigoroso que continuara en la tradición que había manifestado hasta entonces debido a que las bases no representaban una realidad que lo justificara"[34]. Carlos Sintado, secretario ejecutivo entre 1973 y 1976, afirma, por su parte, que aquel "fue un período en el que se hacía una gran polarización entre la iglesia y los movimientos populares, como si cada uno tuviera que andar por carriles distintos", lo cual "podía ser cierto en algunas situaciones, pero la historia ha demostrado que la iglesia estuvo en la vanguardia de la lucha por la vida"[35].

El desencuentro propició el abandono de las iglesias por parte de muchos contingentes juveniles, lo cual no frenó el avance ideológico ni el compromiso del movimiento, que en 1970 modificó el adjetivo "Evangélicas", por "Ecuménicas". Este distanciamiento no impidió que surgiera una genuina preocupación teológica, al grado de que se organizó una consulta sobre "Teología juvenil", la cual enfatizó

---

[32] J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 196.

[33] D. Sabanes Plou, *Caminos de unidad: Itinerario del diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991*. Quito, Clai-HELA, 1994, p. 89-90.

[34] *Ibid*, p. 90.

[35] *Idem*.

la postura de Ulaje en términos de un compromiso más definido por "la liberación sociopolítica de los pueblos de nuestro continente como inseparable de la redención total que Cristo ofrece"[36], postura que, lamentablemente, no apoyaban las escasas bases eclesiásticas, dada la distancia que se dio a causa del elitismo de los núcleos más avanzados.

El Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), entre 1953 y 1964, menos ligado a las iglesias e incluso a contracorriente de ellas[37], desarrolló líneas de reflexión específicas sobre este tema en sus comisiones locales sobre política, como la brasileña, presidida por Richard Shaull, y en *Testimonium*, su órgano oficial. Si en sus inicios esta revista se mostraba muy tradicional, experimentó una radicalización política que no coincidía con lo que sucedía en las iglesias, a la cual le siguió el desencanto luego del golpe militar en Brasil.

La polarización ideológica que siguió al fuerte distanciamiento de las facciones de los protestantismos históricos se expresó con claridad en la opción teológico-práctica que llevaron a cabo algunas: "Los herederos del movimiento original que continuaban buscando nuevas aplicaciones del 'Evangelio social' y los sectores que, ante la explosión pentecostal y el 'peligro comunista' se replegaban en un fundamentalismo teológico y en un despertar pietista"[38]. En otras palabras, los sectores mayoritarios de las iglesias siguieron creyendo durante mucho tiempo que la única solución para los problemas de América Latina era la evangelización masiva. Prueba de ello fue el aparente éxito de un movimiento como "Evangelismo a fondo", que se presentaba como el movimiento "verdaderamente revolucionario" del momento, en los días más agudos de los años 60[39].

La situación en que desembocaron estos acontecimientos en las elites intelectuales protestantes, permeó en esos años el permanente desencuentro entre las prácticas de las comunidades y la realidad tan cambiante de la región. Bastian describe este proceso:

> "Los antiautoritarios protestantes latinoamericanos de finales de los años cincuenta se oponían tanto al poder de las oligarquías como a la dictadura del proletariado, dentro de un socialismo para el cual la religión era el opio del pueblo y estaba condenada a desaparecer. La crisis de los años sesenta condujo al fortalecimiento autoritario de los regímenes políticos latinoamericanos y al debilitamiento —incluso la desaparición— de la cultura política del liberalismo. El protestantismo histórico entraba en crisis: había perdido sus escuelas, y sólo contaba con una

[36] N. Míguez, "De Rosario a Oaxtepec: Los movimientos ecuménicos y la búsqueda de la unidad cristiana en América Latina", en *Oaxtepec 1978: Unidad y misión en América Latina*. San José, Clai (en formación), 1980, p. 123.

[37] Feliciano V. Cariño opina al respecto que: "Las contribuciones más creativas que han hecho a la vida y misión de la Iglesia, han sido forjadas en esta relación dialéctica de 'ser de la Iglesia', pero no parte integrante de ésta; entre su compromiso con la misión de la Iglesia y su rechazo a ser atrapados y aprisionados dentro del *statu quo* de la vida de las iglesias", "Notas históricas sobre la relación del MEC y las iglesias", en *Nuestro siglo* N 32, México, Cecope (ene-mar 1986), cit. por D. Sabanes Plou, *op. cit.*, p. 92.

[38] J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 233.

[39] Cf. Dayton Roberts, *Los auténticos revolucionarios: La historia de Evangelismo a Fondo*. San José, Caribe, 1969.

base social restringida, sin dinamismo demográfico; veía que los jóvenes intelectuales protestantes se dejaban seducir por los llamamientos revolucionarios de las guerrillas, mientras que la generación que había forjado un 'protestantismo de civilización' cedía el lugar a un protestantismo evangélico y al pentecostalismo"[40].

3. Primeros brotes teológicos: la obra de Richard Shaull en Brasil e ISAL. La *teología de la revolución*

Julio de Santa Ana ha dado testimonio de la importancia de Richard Shaull para su pensamiento y para el surgimiento de una auténtica teología genuinamente latinoamericana. Así describe la aparición de Richard Shaull en el escenario teológico latinoamericano:

> "La primera vez que lo encontré fue en agosto de 1952, cuando yo era estudiante en la Facultad evangélica de teología en Buenos Aires. Venía de una reunión latinoamericana de la Federación mundial cristiana de estudiantes, que tuvo lugar en Brasil. El Dr. B. Foster Stockwell era rector de la Facultad y con su buen olfato supo detectar en aquel joven pastor presbiteriano a una persona que podría dirigirse a los estudiantes sobre cuestiones relativas a los desafíos que el proceso social le presentaba a la fe cristiana. Durante aquel ciclo de conferencias, los estudiantes pudimos percibir inmediatamente la solidez de la formación académica de Shaull. Más aún, lo que más nos impresionó fue su valor para afirmar, a través de la predicación de la Palabra, cómo estaba presente Dios en nuestra situación, y al mismo tiempo indicar, con la fuerza de un profeta moderno, la manera por la cual la comunidad de creyentes podría expresar su fe y obediencia a Dios en las circunstancias que le tocaba vivir. Llegar a hacer tal cosa de manera convincente, como hizo Shaull durante aquellos días que convivió con la comunidad estudiantil de Buenos Aires, significaba un conocimiento de la historia de nuestro tiempo que solamente es posible para quien, de una o de otra manera, participa en ella de modo significativo. Y, más allá de eso, llegar a afirmar la acción de Dios en la historia exigía aquella capacidad de intérprete, de hermeneuta [...]
> Por eso, muchos de nosotros, estudiantes evangélicos de teología, debemos a Shaull esta lección inolvidable: tener la percepción, en un momento dado, de lo que significa intentar ser fieles al Dios vivo buscando explicitar el contenido de nuestra fe"[41].

Shaull recuerda que aquellas conferencias en realidad formaron parte de un curso sobre el tema enunciado en el título del volumen que recogió el texto de las mismas[42] tres años después[43]. Este desfase temporal no resta importancia al hecho

---

[40] *Ibid*, p. 221.

[41] J. de Santa Ana, "A Richard Shaull: Teólogo e pioneiro ecuménico- Um testemunho reconhecido", en R. Alves, ed., *op. cit.*, p. 35-36. (Trad. de L.C.)

[42] Eliseo Pérez Álvarez, "Richard Shaull, sobre la marcha" (Entrevista), en *Cencos. Iglesias* XIX, 218 (mayo/1997), p. 29.

[43] R. Shaull, *El cristianismo y la revolución social*. México-Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones-La Aurora, 1955.

de que, como el mismo Shaull reconoció, dichas exposiciones fueron consecuencia de lo que él había observado en su estancia de casi diez agitados años como misionero y pastor en Colombia. Allí, según sus palabras, encontró "una nueva generación de jóvenes con una búsqueda de fe más actualizada, una teología más al día que no se hallaba en la iglesia"[44]. Shaull intentó, con algunos de estos jóvenes, una labor de concientización con respecto a los problemas sociales más agudos, invitándolos a acompañarlo "a las *favelas* y a las zonas rurales y a participar en campañas de alfabetización, entrenamiento de laicos y evangelización"[45]. Pero su labor fue muy limitada y en 1950 abandonó el país para ir a Estados Unidos a profundizar en el análisis del comunismo, bajo la dirección de Reinhold Niebuhr. Luego pasó a Princeton para doctorarse bajo la dirección de Paul Lehmann.

Las conferencias de 1952 en Buenos Aires fueron el pórtico de la participación que Shaull tendría más tarde, como protagonista casi central, en lo que habría de suceder en Brasil durante toda esa década, especialmente en el área de trabajo que escogió como suya: el acompañamiento y la reflexión teológica con grupos de universitarios cristianos mientras ejercía la docencia en un seminario presbiteriano.

Santa Ana afirma que Shaull fue el primero en sugerir a los estudiantes brasileños las implicaciones políticas de la vida y el pensamiento teológico de Dietrich Bonhoeffer. Agrega que incluso el desarrollo del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina podía ser trazado con base en la actividad de Shaull. En ese sentido, afirmó que la existencia de ISAL:

> "[...] se debió principalmente a la formación de una generación ecuménica en América Latina por medio del programa de entrenamiento para líderes de la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC). Fue durante uno de estos seminarios en Sitio de Figueiras, Brasil, en 1952, que Richard Shaull comenzó a hablar acerca de la obra de Bonhoeffer; en ese tiempo sólo se mencionaba su *Nachfolge* (el precio de la gracia). Las palabras de Shaull tuvieron un considerable impacto sobre los estudiantes, quienes expresaron un fuerte deseo de saber más acerca de la vida y obra del teólogo-mártir. Ellos veían en él a alguien diferente, cuyo pensamiento y acción podían ayudarles a superar el dualismo de la vida protestante de la época"[46].

Neely expresa una opinión similar acerca del efecto del pensamiento de Shaull sobre los estudiantes que habrían de destacarse posteriormente como teólogos: "Él amplió sus horizontes intelectuales, sociales y religiosos. Los inspiró y los animó. Actuó como catalizador y ayudó en la concientización de estudiantes,

---

[44] Eliseo Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 27.

[45] R. Shaull, "Entre Jesus e Marx: Reflexões sobre os anos que passei no Brasil", en Rubem Alves, ed., *op. cit.*, p. 187.

[46] J. de Santa Ana, "The Influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation", en *The Ecumenical Review*, XXVIII, 2 (abril/1976), p. 188. (Trad. de L.C.) Cf. Beatriz Melano, "La presencia de Bonhoeffer en América Latina", en *Cátedras Carnahan 1995*, Buenos Aires, ISEDET, 1998, p. 6-23. En inglés: "The Influence of Dietrich Bonhoeffer, Paul Lehmann, and Richard Shaull in Latin America", en *The Princeton Seminary Bulletin*, XXII, N 1 (2001), p. 64-84.

al mismo tiempo que era concientizado por ellos"[47]. Sus recuerdos también son elocuentes, referidos sobre todo a su estancia en Brasil:

> "Lo más importante fue la experiencia en Campinas y el contacto con una nueva generación que estaba buscando una orientación teológica y social que no encontraba en ningún lugar [...] lo que yo pude hacer fue abrir espacios para lo que en ese tiempo era una teología dinámica, neoortodoxa, poniendo al estudiante en contacto con el pensamiento ecuménico [...] En Campinas tuve la oportunidad de trabajar con estudiantes fascinantes"[48].

Calificar a Shaull como el iniciador de una teología verdaderamente latinoamericana puede parecer atrevido porque parecería que antes de él no había habido signos que mostraran el intento por "autoctonizar" la tarea teológica desde América Latina. Acaso la influencia ejercida por John Mackay (en su interés por este continente) y su rechazo a establecerse como un pastor común y corriente en los Estados Unidos fueron factores que coadyuvaron para que su orientación se definiera con claridad y, en el mediano plazo, su labor teológica no se limitara a repetir lo que hacían casi todos los pastores o misioneros, salvo honrosas excepciones.

En 1952 apareció la traducción castellana de *The Other Spanish Christ*. Quizá Mackay, a pesar de su interés por la riqueza cultural de la América hispánica y la relevancia de su trabajo entre los estudiantes hispanoamericanos de su época, no encarnó el ideal o el inicio de la genuina reflexión teológica latinoamericana[49]. Si Shaull lo consiguió, se debió tal vez a la inédita amalgama de elementos que llevó a cabo: hacer dialogar a la teología neo-ortodoxa, en la versión "historizada" de Paul Lehmann, con las exigencias de la realidad latinoamericana.

Algunos consideran a Shaull como una especie de "profeta maldito" que desencaminó a muchos para descarriarlos por la senda de la preocupación social. Les duele, sobre todo, el manejo que hizo del concepto "revolución" que anacrónicamente se equipara con el que manejó más tarde la teología de la liberación. René Padilla enjuicia la influencia de Shaull en ISAL poniendo el énfasis, desde el punto de vista metodológico, en su supuesto relegamiento del testimonio bíblico. Critica que, siguiendo a Lehmann, encuentra que "el hecho central del mensaje bíblico" sea "lo que Dios hace a fin de otorgar y mantener la condición humana del hombre"[50]. Padilla no advierte que Shaull no hacía una afirmación categórica

---

[47] A. P. Neely, *op. cit.*, p. 256.

[48] E. Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 29.

[49] Sobre J.A. Mackay, véase L. Rivera-Pagán, "Myth, Utopia and Faith: Theology and Culture in Latin America", en *Essays from the Diaspora*. México, Centro Basilea de Investigación y Apoyo-Centro Luterano de Formación Teológica-Lutheran School of Theology at Chicago-El Faro, 2002, p. 9-18. Este texto fue expuesto en las Conferencias Mackay en el Seminario de Princeton, en febrero de 2000.

[50] C. R. Padilla, "Iglesia y Sociedad en América Latina", en C. R. Padilla, comp., *op. cit.*, p. 123. Padilla se basa en la ponencia "... y un Dios que actúa y transforma la historia", presentada por Shaull en El Tabo, Chile, en enero de 1966, recogida y adaptada en *América hoy: Acción de Dios y responsabilidad del hombre*. Montevideo, ISAL-Tauro, 1966, p. 57-70.

con respecto a dicho "mensaje central", sino que más bien lo manejaba (igual que Lehmann) como una posibilidad. Shaull intentaba relacionar la herencia bíblica con la situación contemporánea. Reconocía la gran dificultad para hacerlo, debido precisamente a que "no hay otra posibilidad que llevar a cabo esta tarea, porque de otro modo nos limitaremos a seleccionar aquellas parábolas, conceptos o paradigmas de la Biblia que parecen más adecuados a nosotros y a nuestra situación"[51], que es lo que Padilla le reprocha, y desembocaba en una pregunta inquietante: "¿Hay posibilidad de encontrar este criterio hermenéutico que nos permita relacionar la totalidad del testimonio bíblico con nuestra situación humana presente? El profesor Paul Lehmann ha sugerido *una* posibilidad"[52].

Shaull fue identificado con cualquier acercamiento a las relaciones entre fe, iglesia o teología con la revolución. No obstante, y como ya se señaló, Shaull utilizaba el concepto "revolución" al menos en dos formas distintas. Una de ellas la expresa él mismo, no sin manifestar cierta extrañeza por dicha identificación:

> "Yo no sé de dónde vino todo eso. Lo cierto es que en la trayectoria que va lo que allí escribí (*El cristianismo y la revolución social*) y en escritos posteriores, junto con la Conferencia de Iglesia y Sociedad, que di en Ginebra en 1966, yo usaba la palabra revolución como instrumento de análisis social. La comprensión de la sociedad en que estábamos viviendo, como un sistema total y la necesidad de una sociedad más justa, exigía una transformación sistémica, en este sentido usaba la palabra revolución. Parece que el hecho (de) que yo usara este término contribuyó para que entrara en un vocabulario más amplio. Cuando Helmut Gollwitzer, el teólogo alemán que había trabajado más a Marx, estaba en Princeton en los sesenta, lo invité a la clase que estaba enseñando. *Él empezó su presentación reconociendo que yo era la persona que le había dado a la palabra revolución un sentido teológico*"[53].

La segunda le hacía plantearse a la revolución *el* problema del momento para la fe cristiana como una realidad transformadora que demandaba de los cristianos un esfuerzo por reaccionar creativamente en su tarea de testificar acerca del mensaje de Jesucristo[54]. El socialismo se veía a sí mismo como el gran competidor del cristianismo que pretendía cubrir las áreas de la vida humana que aquél había descuidado. Después de sus años en Colombia, Shaull consideró la necesidad de examinar todo lo que había pensado acerca del marxismo. En las conferencias de *El cristianismo y la revolución social*, reconoce la influencia de Reinhold Niebuhr, para quien "el marxismo, como una doctrina total, como un sistema cerrado, era

---

[51] R. Shaull, *op. cit.*, p. 61.

[52] *Idem.* (Subrayado de L.C.)

[53] E. Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 28-29. (Subrayado de L.C.)

[54] Para J. Andrés Kirk, en *¿Una teología de la revolución?* Buenos Aires, Certeza, 1972, la revolución no ameritaba ser tratada como un tema teológico legítimo. Su crítica de autores como Lehmann y Sergio Arce (por su ensayo "¿Es posible una teología de la revolución?", en AA.VV., *De la Iglesia y la sociedad*. Montevideo, Tierra Nueva, 1971, p. 227-254) gira alrededor del supuesto uso discriminatorio de la Biblia que da "por sentado que el concepto de la revolución es el único principio hermenéutico válido para nuestros días", p. 5.

en esencia totalitario y, por tanto, no había posibilidad de relacionarse con esa filosofía política totalitaria. Según él, el marxismo era un sistema absoluto y sacro de verdad, lo que quería decir que el diálogo con el marxismo, y cualquier movimiento de cambio social en el que participaran marxistas, debería ser excluido"[55].

Con todo, la influencia de Niebuhr le permitió percibir la necesidad de que los cristianos comprometidos encontraran alternativas al marxismo. Las ideas que presidían ese libro eran, según Shaull:

a) Una fe viva y una teología dinámica pueden y deben servir como motivación y constituir la base de la acción de una sociedad orientada hacia los cambios fundamentales;
b) en América Latina esto significa participar en los movimientos políticos más progresistas, avizorando una sociedad más justa e igualitaria, esto es, una alternativa tanto al capitalismo como al comunismo;
c) los estudiantes cristianos deben involucrarse en esa lucha con un sentido de vocación. La lucha se vuelve la causa propulsora de sus vidas; esa lucha se expresa a través de la identificación con los pobres, la participación en los movimientos políticos y el uso de la profesión propia para servir al prójimo, cambiando las estructuras sociales injustas[56].

Al respecto, y tratando de aplicar estas ideas a la vida de cada creyente, afirma:

> "Estoy llamado, como siervo de Jesucristo, a estar presente en esas áreas como un instrumento voluntario en las manos de Dios para hacer su voluntad. La vida cristiana no es un aislamiento del mundo en que uno vive tranquilamente de acuerdo con principios que pueden llegar a hacer imposible la acción. Es cuestión de una diaria sumisión y obediencia a un Señor viviente que me ha puesto en el mundo y quiere que *allí* cumpla yo mi vocación cristiana"[57].

De este modo Shaull emprendió un diálogo apasionado con el marxismo y con su bandera, la revolución, que mostraba lo que Rubem Alves ha observado atinadamente acerca de la manera en que Shaull veía venir los cambios sociopolíticos y eclesiásticos: se trataba de anunciar y prepararse para la venida de un huracán.

> "El problema es que Shaull decía otra cosa: 'Ustedes buscan a Dios donde todas las cosas están tranquilas ¿no? Les sugiero que busquen a Dios en el ojo del huracán' [...] Para él, era justamente en los problemas del mundo donde se encuentran las señales de Dios. Dios aparece como hombre en el lugar donde es vivida la vida humana común: este es el sentido de la encarnación [...] Por

[55] *Ibid*, p. 28.
[56] R. Shaull, "Entre Jesus e Marx", p. 200.
[57] R. Shaull, *El cristianismo y la revolución social*, p. 93.

causa de esto comenzó a usar una palabra terrible, conocida y temida, alejada de las multitudes y de los campos de batalla. Él decía: 'revolución'. No, no se asusten. Él no estaba proponiendo la revolución. Porque sólo se propone algo que todavía no existe. No se invoca a la lluvia debajo de la tromba. Shaull sólo decía: '¿Ven? Miren sólo las señales de los tiempos... Quiten los ojos de las piedras, dejen de meditar sobre las fuentes tranquilas, salgan del abrigo de los subterráneos... Por todas partes hay indicios de que algo grande y terrible va a suceder. Los cimientos del mundo se estremecen. Los poderosos construyen fortalezas de dinero y de armas. Se hicieron ricos y su orgullo creció sobre los muertos. Los banqueros, los dictadores, los países ricos, los ejércitos de derecha y de izquierda... Pero, por todo el mundo se levanta un gran gemido, el gemido de los pobres, de los oprimidos... Y este gemido es más que un gemido humano: es el gemido del propio Dios. El grito de los que sufren: venganza de nuestro Dios...' Y así, Shaull apuntaba su dedo, hablaba y pedía que viéramos las señales de Dios donde nunca las habíamos soñado. Señales de Dios: aquellas cosas que van aconteciendo, indicando que el huracán está en camino. Dios, el gran huracán. Oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va [...]
Pienso que la teología de Shaull fue esto, una meditación sobre el huracán. Y lo que llama la atención es que él hablaba sin miedo, como si el huracán no fuese algo ruin: el huracán como señal de esperanza"[58].

En opinión de Nelly, en su segundo libro[59] "se movió incuestionablemente del compromiso con la evangelización hacia el de la justicia social"[60]. Esto se percibe en afirmaciones como la siguiente:

"Este nuevo hecho de la Iglesia Mundial entendido a la luz de los propósitos de Dios para la historia es lo más revolucionario que la comunidad cristiana estadounidense podría imaginar, y puede solamente conducir a una total reorientación de la vida, del pensamiento, y del programa de cualquier iglesia local que se atrevan a tomarlo en serio. El destino último del mundo, y de cada país, descansa sobre la fortaleza de las iglesias jóvenes y de su voluntad para actuar en el mundo y crucificarse por él, de modo que Dios pueda actuar a través de ellas. Si esto es así, nuestra misión primaria como cristianos estadounidenses es dedicar los tremendos recursos humanos y económicos que tenemos para el fortalecimiento de estas iglesias"[61].

Como se ve, estas ideas cambiaban radicalmente de eje la tarea tradicional de las misiones. Neely señala también que "probablemente una de las afirmacio-

[58] R. Alves, *op. cit.*, p. 22-23. Alves desarrolló muchos planteamientos de Shaull sobre la revolución en su tesis de maestría presentada en el Union Seminary, Nueva York, 1963. Cf. R. Alves, *Teologia da libertação em suas origens. Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil*. Trad. A. Vidal Nunes y C.F. Tavares. Vitória, Instituto de Filosofía y Teología de la Arquidiócesis de Vitória, 2004 (*Redes. Revista Capixaba de Filosofia e Teologia*, I, ed. Esp., febrero/2004).

[59] R. Shaull, *Encounter with Revolution*. Nueva York, Association Press, 1955.

[60] A.P. Neely, *op. cit.*, p. 259. Este autor se refiere específicamente a los dos últimos capítulos del libro: "The Witness of the American Christian Community" ("El testimonio de la comunidad cristiana estadounidense"), p. 115-131; y "The World Mission of the Church and the Destiny of the World" ("La misión mundial de la Iglesia y el destino del mundo"), p. 132-145.

[61] R. Shaull, *Encounter with Revolution*, p. 137. (Trad. de L.C.)

nes más proféticas que Shaull escribió durante este período tuvo que ver con el tema de la liberación, al referirse a lo que calificó como una 'manera irresponsable de hablar acerca de la liberación'"[62] de quienes se encontraban bajo regímenes comunistas. Concluía diciendo: "La perspectiva profética cristiana condenará cualquier lucha por la liberación que devuelva el poder a aquellas fuerzas cuyo fracaso dio oportunidad al comunismo. ¿Qué esperanza le ofrecemos al mundo si la única alternativa que tenemos contra la tiranía comunista es el restablecimiento de los grupos privilegiados a quienes estos pueblos han rechazado?"[63].

Al inicio de la década de los 60, Shaull estaba plenamente comprometido con alguna forma de revolución para América Latina y había dejado de ver al marxismo como un adversario, describiéndolo más bien como una ideología que fascinaba precisamente por ofrecer la esperanza "de un cambio estructural y un desarrollo nacional en medio de la confusión y desorientación presente"[64]. Shaull siguió en esa línea, prediciendo, analizando y promoviendo una esperanza revolucionaria durante algunos años, en los que se ganó el mote de "apóstol de la violencia". Esta tarea teológica, alimentada por la labor realizada en Brasil, tuvo dos momentos culminantes, uno de ellos fue su participación en la Conferencia mundial de teología, en Estrasburgo, Francia (1960). Según lo recuerda un ex alumno suyo,

> "El objetivo de la conferencia era establecer un diálogo entre los grandes teólogos de Europa y del resto del mundo, con la juventud pensante de la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos. El punto más alto de la conferencia fue el diálogo colectivo con el teólogo suizo Karl Barth. Pero el honor del primer mensaje (¡y qué honor!), el honor del discurso de apertura nos perteneció a nosotros, los brasileños, en la voz de Richard Shaull. Para nosotros era un momento de gloria. Era un momento histórico no sólo porque nuestro profeta estaba siendo escuchado con gran interés por una asamblea de tal envergadura, sino porque estábamos hablándole al mundo a través de él. Todos los miembros de la Unión Cristiana de Estudiantes habíamos participado en la elaboración de aquel mensaje"[65].

El otro momento fue la Conferencia mundial sobre iglesia y sociedad (julio de 1966), la cual tuvo una importante participación de latinoamericanos, sobre todo de algunos miembros o colaboradores de ISAL, como Emilio Castro, Orlando Fals Borda, Leopoldo J. Niilus, Julio de Santa Ana, Gonzalo Castillo Cárdenas, Hiber Conteris, Mauricio López y Valdo Galland. En total, asistieron 42 representantes de la región[66]. Shaull presentó una de las ponencias principales:

---

[62] A.P. Neely, *op. cit.*, p. 259. Cf. Shaull, *Encounter with Revolution*, p. 91.

[63] R. Shaull, *Encounter with Revolution*, p. 93.

[64] R. Shaull, "El nuevo espíritu revolucionario de América Latina", en *Cristianismo y sociedad*, I, 3 (1963), p. 37.

[65] Jovelino Ramos, "'Voce não conhece o Shaull'", en R. Alves, ed., *op. cit.*, p. 31.

[66] A.P. Neely, *op. cit.*, p. 105.

"El cambio revolucionario en una perspectiva teológica"[67], en la que desafió la idea prevaleciente de que los cristianos no deben emplear nunca la violencia en su lucha contra la opresión. La no-violencia puede ser un error, porque "pueden haber, de hecho, algunas situaciones en las cuales sólo el uso de la violencia puede poner en movimiento el proceso de cambio"[68]. Agregaba que la decisión estaría determinada por el hecho de que la iglesia deseara o no "proveer el contexto en el cual la gente esté libre y estimulada para aceptar este compromiso revolucionario, y se le ayude a elaborar una perspectiva teológica y una ética para la revolución"[69]. Para Neely, esta participación de Shaull en Ginebra señaló también la declinación de su influencia en América Latina[70].

Su idea acerca de "la nueva diáspora de la Iglesia en medio de la vorágine revolucionaria"[71], en opinión de Carmelo Álvarez, "es la más prometedora y desafiante cuestión para la teología contemporánea"[72]. Según este autor, son varios los puntos clave en relación con esta "nueva diáspora", esto es, que Shaull:

a) percibió la llegada de una nueva época "para la iglesia que toma en serio el propósito de Dios en crear un nuevo pueblo a través de su presencia activa en una comunidad basada en Cristo y su encarnación";

b) "ve la acción del Espíritu como un elemento correctivo y un constante cuestionamiento para la Iglesia". Dios llama a la iglesia a una nueva diáspora luego de dos mil años y, en medio de la crisis y el desafío, "le convoca a renovar sus formas de existencia y a proclamar nuevas formas con mayor autenticidad";

c) observó que la iglesia en esta nueva diáspora "asume una solidaridad concreta para poder luchar y buscar nuevos caminos para la vida digna"[73].

La conclusión de Shaull en el ensayo mencionado, es elocuente:

> "Si la iglesia otorga más atención a la comunidad de testigos entregados a la lucha del hombre de hoy, algo nuevo y excitante puede ocurrir. Para los que se hallan en esa lucha, los medios tradicionales de gracia pueden tomar nuevas formas; pueden llegar a convertirse en el mismo sostén de la vida. Más aún, cuando llegamos a ver que la gracia se halla 'en todas partes', nos sentiremos libres para transitar en el aire fresco del mundo moderno, y encontrar allí las formas que harán más visible a Jesucristo en una sociedad secular [...]

---

[67] R. Shaull, "Revolutionary Change in Theological Perspective", en J. C. Bennett, ed., *Christian Social Ethics in a Changing World*. Nueva York, Association Press, 1966. "El cambio revolucionario en una perspectiva teológica", en *Cristianismo y sociedad* IV:12 (1966), p. 49-70; "Perspectiva teológica de los cambios revolucionarios", en *Hacia una revolución responsable. Ensayos sobre socio-ética cristiana*. Buenos Aires, La Aurora, 1970, p. 11-36.

[68] *Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time*. World Conference on Church and Society, Ginebra, 12-16 julio 1966, p. 15.

[69] *Idem*.

[70] A.P. Neely, *op. cit.*, p. 261.

[71] Esta frase es una combinación de los títulos de dos ensayos de Shaull: "La forma de la Iglesia en la nueva diáspora", en *Cristianismo y sociedad* 2, 6 (1964), p. 3-17; e "Iglesia y teología en la vorágine de la revolución", en VV.AA., *De la Iglesia y la sociedad*. Montevideo, Tierra Nueva, 1971, p. 23-48.

[72] C. Álvarez, "La Iglesia en diáspora de Ricardo Shaull: Un aporte protestante a la teología de la liberación", en *Vida y pensamiento* 10, 1 (1990), p. 45.

[73] *Ibid*, p. 45-46.

> *Debemos estar dispuestos a asistir a la muerte de nuestras más preciadas formas de vida eclesiástica, para que la Iglesia pueda vivir.* Esto es lo que ha sucedido dentro y a través de la dispersión judía; también puede suceder en nuestra época. Y puesto que es el mismo Señor de la Iglesia el que actúa dentro y por medio de ella de esa manera, no hay razón para que nos hallemos indebidamente trastornados si descubrimos que él nos está llamando a servirle en una nueva diáspora"[74].

Morir para vivir, resurrección de la verdadera iglesia, indicios de un nuevo fermento del pueblo de Dios. Shaull avizoró una nueva forma de eclesiogénesis en una línea muy cercana a la que después desarrolló Leonardo Boff. De ahí el posterior aprecio y reconocimiento del propio Shaull hacia las comunidades eclesiales de base, que saludó como "heraldos de una nueva Reforma"[75].

4. Las CELA, Unelam e ISAL y su relación con la nueva teología

La vanguardia protestante latinoamericana estuvo representada entre 1949 y 1978 por tres movimientos cuya vitalidad puso de manifiesto lo expresado por John Mackay en *Prefacio a la teología cristiana*: la teología verdadera se hace no "desde un balcón", sino "en el camino". Este marco cronológico va desde la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA, Buenos Aires, 1949), hasta la reunión preparatoria para la organización del Consejo Latinoamericano de Iglesias, fruto de los esfuerzos del Movimiento para la Unidad Evangélica Latinoamericana (Unelam), en Oaxtepec, México, 1978. El tercer movimiento fue Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), surgido en 1961.

Al incluir a estos movimientos en el análisis del surgimiento de la nueva teología protestante, es decir, aquella que se niega a repetir los moldes de la teología misionera, no se pretende demostrar que unívocamente expresaron o manifestaron por sí mismos esta nueva teología. Se trata de exponer cómo constituyeron un caldo de cultivo en el cual comenzaron algunos brotes personales o colectivos de esta nueva orientación teológica. Esto significa que no todos los participantes e incluso ni siquiera muchos de sus dirigentes u organizadores estuvieron plenamente conscientes de su contribución específica.

En la primera CELA, en una situación de posguerra, y sólo un año después de la organización del Consejo Mundial de Iglesias, las iglesias evangélicas latinoamericanas afrontaron la necesidad de desarrollar el movimiento aglutinador iniciado en 1916 con el Congreso de Panamá, que fue seguido por las reuniones

---

[74] R. Shaull, "La forma de la Iglesia en la nueva diáspora", p. 17. Subrayado de L. C. Rubem Alves profundizó en estos planteamientos eclesiológicos en varios ensayos. Véase L. Cervantes-Ortiz, *Series de sueños. La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. México-Quito, Centro Basilea de Investigación y Apoyo-CLAI-UBL-Lutheran School of Theology at Chicago, 2003, p. 50-52.

[75] Cf. R. Shaull, *Heralds of a New Reformation: The Poor of South and North America*. Maryknoll, Orbis, 1984, p. 119-137; *La Reforma y la Teología de la Liberación*. San José, DEI, 1993, p. 37-44. Posteriormente, Shaull vio con enorme simpatía al pentecostalismo, al cual dedicó un libro escrito en colaboración con Waldo César.

de Montevideo (1925) y La Habana (1929). En los 20 años transcurridos entre este último congreso y la primera CELA, se presentaron algunas iniciativas que intentaron cubrir la falta de continuidad de la cooperación protestante latinoamericana. Al no poder concretarse la creación de una Federación Internacional Evangélica, como se acordó en La Habana, los nuevos consejos, federaciones y uniones nacionales y regionales recogieron aquel impulso. Como ejemplo de ello, ya se mencionó a Ulaje (1941), resultado de la iniciativa de un grupo de uniones juveniles sudamericanas[76].

Durante la Conferencia Misionera Internacional (1938), los 20 representantes de la región insistieron en "la creciente importancia de América Latina en la vida del mundo y de las jóvenes iglesias latinoamericanas en la comunión cristiana universal"[77]. Esta comprensión no necesariamente pasaba por el filtro de la teología ni se refería al quehacer teológico como tal, algo que sí llegó a sostener, aunque no con esas palabras ni orientación explícita, el escritor mexicano Alberto Rembao, en su *Discurso a la nación evangélica*[78].

El énfasis de la primera CELA, como cabía esperar, recayó en la evangelización. Mackay, presidente del Consejo Misionero Internacional, presentó una de las ponencias principales. Algunos latinoamericanos son mencionados como autores de "trabajos literarios preliminares": Ángel M. Mergal, por ejemplo, con *Reformismo cristiano y alma española*[79]. Según el informe de la conferencia, Mergal calificó su libro como un "'prontuario' para la interpretación de la reforma religiosa en España en el siglo XVI", y como una "obra en la cual, con profusión de citas originales se muestra cuán vigorosa fue la respuesta que en España halló el movimiento inicial del protestantismo"[80]. Sobre el libro de Rembao, se dice que "en sus páginas el conocido director de *La Nueva Democracia* presenta al movimiento evangélico en la América Latina como una entidad con vida propia y promisorias esperanzas"[81]. Y de Gonzalo Báez-Camargo se menciona su ensayo "La nota evangélica en la poesía hispanoamericana".

Aunque hubo algunas referencias a la responsabilidad cristiana en el área social, los diagnósticos y las orientaciones fueron superficiales. Se dijo, por ejemplo, que "la falta de aplicación de los principios cristianos" a la realidad social era una de las causas de los violentos conflictos ideológicos. Además, se seguía viendo a la Iglesia Católica como uno de los grandes males, puesto que "no había logrado ofrecer un sentido cristiano de la existencia"[82]. Según Neely, la primera

[76] J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 196.

[77] *La misión mundial de la Iglesia. Informe oficial del Consejo Misionero Internacional*, 1939, p. 231, cit. por Bastian, *op. cit.*, p. 202.

[78] A. Rembao, *Discurso a la nación evangélica*. México, Casa Unida de Publicaciones, 1949.

[79] A.M. Mergal, *Reformismo cristiano y alma española*. Buenos Aires, La Aurora, ¿1948?

[80] *El cristianismo evangélico en América Latina*. Informe de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA I). México-Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones-La Aurora, 1949, p. 17.

[81] *Idem*.

[82] J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 207.

CELA "tendió a ver los problemas sociales en términos de los siempre presentes 'pecados de la carne' y de la ausencia de la tan mencionada ética protestante del trabajo y el ahorro"[83]. Bastian no duda en calificar esta conferencia como "expresión del fin del proyecto protestante liberal, impotente ante las transformaciones económicas estructurales de los países latinoamericanos"[84]. No obstante, la conferencia no dejó de lado su herencia teológica y su atención hacia la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), y afirmó:

> "A la luz de las enseñanzas y el ejemplo de Jesucristo, proclamamos la dignidad y el valor imponderable del ser humano como criatura de Dios. Todos los hombres son iguales ante el Creador y, por lo tanto, deben tener las mismas oportunidades y los mismos derechos ante las leyes y la sociedad. 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.
> Las libertades de conciencia, pensamiento y religión, con sus consecuentes expresiones individuales y colectivas, son inherentes a la personalidad humana y tienen sus bases más profundas en el Evangelio de Jesucristo"[85].

Míguez Bonino rescata los matices teológicos básicos de la conferencia: "el amor universal de Dios, la centralidad de la persona (incluyendo enfáticamente vida y enseñanza) de Jesucristo, la salvación cabal del hombre, la valoración de la personalidad humana, el sentido ético de la religión cristiana"[86], lo mismo que los elementos de su análisis histórico. Para demostrar que el Evangelio de Jesucristo es la única fundamentación posible de una sociedad justa y democrática, la conferencia afirmó: "En la implantación de 'los principios del reino de Dios' está la garantía de la nueva sociedad humana, la fuente de la verdadera democracia, el sentido más profundo de la reverencia por la personalidad humana y la inspiración para la vida ética"[87].

Unos días antes de la CELA II, ISAL llevó a cabo su primera consulta. Este movimiento sería reconocido como "la vanguardia en el intento por relacionar la responsabilidad social con la teología cristiana"[88]. Aunque en realidad su efecto fue muy reducido en las iglesias evangélicas, su impacto se hizo sentir más allá de ellas. Tuvo su origen en dos vertientes bien definidas: una juvenil, proveniente de las iniciativas de Ulaje, y la otra, como resultado del estudio promovido en 1954 por el Consejo Mundial de Iglesias sobre el tema "La responsabilidad de la Iglesia frente a los rápidos cambios sociales". Dicho estudio causó revuelo en las juventudes protestantes de Brasil y el Río de la Plata. Alrededor de 1956 se comenzó a publicar un boletín que

[83] A.P. Neely, *op. cit.*, p. 148.
[84] J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 207.
[85] *El cristianismo evangélico en América Latina*, p. 11.
[86] J. Míguez Bonino, "Visión del cambio social...", p. 184.
[87] *El cristianismo evangélico en América Latina*, p. 45.
[88] A.P. Neely, *op. cit.*, p. 165-166.

contribuyó a crear comisiones nacionales de "Iglesia y Sociedad" en las federaciones evangélicas de Argentina y Uruguay, que en 1957 celebraron una consulta[89]. En Brasil, la Confederación Evangélica realizó reuniones en 1955, 1957, 1960 y 1962[90].

El tema de la primera consulta fue "La acción cristiana evangélica latinoamericana ante la cambiante situación social, política y económica"[91]. Asistieron Míguez Bonino, Shaull, Hiber Conteris y Luis Odell, quienes más tarde serían dirigentes del movimiento. Míguez presentó la ponencia de apertura[92]. La consulta afirmó que en medio de la revolución social la iglesia es llamada a participar en los cambios mediante un diálogo creativo con una sociedad tecnificada y la promoción de un espíritu comunitario en áreas urbanas donde la vida se había despersonalizado, apoyando también la liberación de las mujeres e identificándose con los sindicatos en sus esfuerzos por fortalecer su presencia y la conciencia de su responsabilidad social en la vida nacional. Desde esta perspectiva se identificaba el problema de la secularización: "La revolución auténtica debería considerar seriamente el problema de la secularización; es decir, el alejamiento del hombre frente a Dios y a su prójimo. Comprender este alejamiento y ocuparse espiritual y socialmente de superarlo, quizás constituya la mayor contribución que la iglesia pueda hacer al proceso revolucionario"[93].

Arias llama la atención a que en esa reunión asomó "la pauta encarnacional", como puede apreciarse en expresiones como la siguiente:

> "A base de nuestra profunda convicción de que Dios es Cristo, Señor de la historia, está *presente* con su amor, justicia y poder *en medio de los conflictos* y la cambiante realidad social, estimamos que la iglesia debe *ubicarse con realismo en el mundo* de la 'paciencia de Dios' y anunciar también, *a través de su vida*, 'el mundo por venir', cuyo punto de partida está en la resurrección de Cristo. Como cristianos debemos acercarnos con arrepentimiento y oración al estudio de la realidad temporal, buscando su sentido y dando nuestro testimonio en medio de la sociedad"[94].

No obstante, como advierte Santa Ana: "aún persistía el esquema de separar la iglesia del mundo, la realidad social de la vida eclesiástica [...] De ahí que fue surgiendo poco a poco la conciencia de que no sólo había que observar el proceso de cambios sociales [...], sino que había que participar en el mismo"[95]. Este camino lo recorrería ISAL en su desarrollo posterior.

---

[89] D. Sabanes Plou, *op. cit.*, p. 94.

[90] W. César, "Do individualismo à comunidade: Uma reflexão sobre os anos do Richard Shaull no Brasil", en R Alves, ed., *op. cit.*, p. 45.

[91] Cf. *Encuentro y desafío. La acción cristiana evangélica latinoamericana ante la cambiante situación social, política y económica*. Montevideo, ISAL, 1962.

[92] J. Míguez Bonino, "Fundamentos bíblicos y teológicos de la responsabilidad cristiana", en *Encuentro y desafío*, p. 19-26.

[93] *Encuentro y desafío*, p. 34.

[94] *Ibid*, p. 28. Bastardillas de M. Arias, *op. cit.*, p. 51.

[95] J. de Santa Ana, "La reflexión teológica de las iglesias evangélicas...", p. 126-127.

En la CELA II (Lima, 1961) se utilizó como categoría teológica la encarnación, un eje alrededor del cual se articularon las observaciones, reflexiones y resoluciones. Esto se nota en las tres ponencias principales: J. Míguez Bonino, "Nuestro mensaje"[96]; E. Castro, "Nuestra tarea inconclusa"[97]; y Tomás J. Liggett, "La situación actual de la obra evangélica en América Latina"[98]. Míguez trasladó el énfasis cristocéntrico, tan abstracto en la CELA I, hacia dos aspectos más concretos, hasta ese momento inéditos en el protestantismo latinoamericano: la encarnación y la soberanía presente de Cristo. En su exposición, Míguez lanzó una serie de preguntas con respecto a la encarnación:

> "¿No nos ha faltado en nuestra obra evangélica un sentido de identificación con el hombre latinoamericano que corresponda al mensaje de la encarnación, un sentido de solidaridad con los perdidos, con los pecadores, con los desorientados? ¿No hemos querido nosotros salvar a la gente desde afuera, sin acercarnos demasiado a ellos por temor de contaminarnos? ¿No hemos despreciado incluso un tanto a nuestros pueblos sintiéndonos nosotros superiores, demasiado santos para mezclarnos con sus turbios problemas y pasiones? ¿No es eso parte del problema de nuestras misiones?"[99]

Sostuvo, además, que "el Cristo que proclamamos responde a la ansiedad de transformación de nuestro pueblo. Él es el que hace en verdad todas las cosas nuevas. Él no está nunca lejos de los que sufren, de los que buscan o de los que anhelan"[100].

Castro, por su parte, dijo: "La tarea que se impone en nuestra generación es la encarnación del Evangelio en todas las capas de nuestra comunidad local o nacional" y mencionó tres áreas fundamentales en las que se requería hacer realidad la encarnación: la evangelización, la edificación de la iglesia y el reconocimiento del señorío de Cristo en todos los ámbitos en los que se mueven los creyentes, "en el ámbito de su conducta personal y en el ámbito de su conducta social", subrayó[101].

Liggett alentó a la conferencia sobre el verdadero peligro: "Toynbee nos recuerda que el futuro siempre está en las manos de las minorías creadoras. Nuestro peligro no está en ser pocos sino en no ser creadores. Creadores de un nuevo testimonio íntimamente relevante a esta situación actual"[102]. La creatividad evangélica sería una forma de sintonizar con la encarnación de Jesucristo. Las nuevas formas de testimonio permitirían encarnar con más pertinencia el mensaje de Jesucristo.

En general, en la CELA II se hizo notar una decidida toma de distancia del liberalismo y una clara huella de la teología neo-ortodoxa, especialmente en la

---

[96] *Cristo, la esperanza para América Latina. Ponencias, informes, comentarios de la II Conferencia Evangélica Latinoamericana, 28 de julio a 6 de agosto de 1961. Lima, Perú.* Buenos Aires, Confederación Evangélica del Río de la Plata, 1962, p. 67-92.

[97] *Ibid*, p. 92-110.

[98] *Ibid*, p. 49-67.

[99] *Ibid*, p. 73-74.

[100] *Ibid*, p. 84.

[101] *Ibid*, p. 94.

[102] *Ibid*, p. 66.

afirmación de la acción divina. Se luchó así, sin menospreciarlos, contra el subjetivismo pietista, el individualismo y el dualismo del avivamentismo. Con ello se pudieron mencionar los problemas socioeconómicos y políticos por su nombre, evadiendo las tendencias trascendentalistas de la neo-ortodoxia. Se comenzó a asumir el subdesarrollo y se percibió una conciencia de la necesidad de cambios estructurales, aun cuando no se abandonara la perspectiva desarrollista. No era poca cosa para los 12 años que habían pasado desde la primera CELA.

Como consecuencia de esta conferencia se crearían (o se integrarían más orgánicamente) tres movimientos: Unelam, ISAL y la Comisión Evangélica Latinoamerica de Educación Cristiana (Celadec), y se alcanzó una formidable conciencia ecuménica. Santa Ana explica que esta "creciente definición positiva hacia el movimiento ecuménico" no se dio sin las consabidas fricciones intradenominacionales[103].

Constituido formalmente en 1962, ISAL continuó su trabajo de varias formas: fomentó la organización de más movimientos nacionales y creó la revista *Cristianismo y Sociedad* (1963), que publicó múltiples trabajos teológicos y consolidó los nombres de los teólogos más influyentes del movimiento[104]. En este trayecto se celebró la segunda reunión continental en El Tabo, Chile (1966), y la tercera en Montevideo (1967). En El Tabo, ISAL continuó la línea encarnacional, como se advierte en el análisis coyuntural de L. Franco, quien expresó: "Jesucristo se encarna en el mundo real, tal como éste se nos presenta, no en el mundo ideal que debiera ser"[105].

El libro que recoge las ponencias de la consulta registra la necesidad de encontrar "una categoría teológica que permitiese interpretar, desde el punto de vista de la iglesia, la naturaleza y el significado de este cambio profundo, la revolución social. La noción surge del concepto de *historia*, y se resuelve, en cierto modo, en una teología de la historia"[106]. ISAL emprendió así una "reflexión total sobre la historia". La revolución social fue vista como "la revolución de la iglesia"[107]. La búsqueda de humanización determinaba el sentido actual de la misión de la iglesia. Míguez Bonino advertía, a su vez, contra el uso superficial del criterio encarnacional:

> "Aquí nos hace falta una teología de 'Iglesia y Mundo' que sea fiel a la totalidad del testimonio bíblico. Nos debatimos entre dos herejías: la fundamentalista, que tiende a ignorar el hecho de que Cristo reconcilió al mundo consigo, y otra corriente —que se insinúa— que desconoce, a su vez, el llamado a la fe, a la conversión, a la decisión [...] se habla de identificación y encarnación irresponsablemente, en forma 'impresionista', sin buscar el significado real de esas afirmaciones bíblicas. La lectura de Filipenses 2 puede ayudar a comprender los peligros de esta situación"[108].

---

[103] J. de Santa Ana, "La reflexión teológica de las iglesias evangélicas en América Latina", p. 139.
[104] Ver el índice de la revista por autores, hasta los años 90, que aparece al final de este trabajo.
[105] *América hoy*, p. 36.
[106] *Ibid*, p. 16
[107] *Ibid*, p. 17.
[108] *Ibid*, p. 54.

Años más tarde señaló las etapas por las que pasó ISAL:

> "(1) Durante los primeros años (1960-1965), el análisis de la situación, que osciló en un comienzo entre un enfoque desarrollista y otro revolucionario, alcanzó mayor consistencia, adoptó la 'sociología de la dependencia' (estructurada en torno a las categorías de neocolonialismo y dependencia) y una estrategia revolucionaria vinculada a una opción socialista. (2) Esta clarificación fue seguida en los años 1966-1968 por una transformación de la perspectiva teológica, que deriva de una teología predominantemente barthiana a una 'teología de la acción transformadora de Dios en la historia', fuertemente infuenciada por la teología de Paul Lehmann y Richard Shaull, hasta que Rubem Alves le dio una expresión creadora *en diálogo crítico con Marcuse por una parte y con Moltmann por otra*"[109].

Para Álvarez, en la teología de ISAL se destacan tres elementos sustantivos: la acción de Dios en la historia, la acción de los cristianos en la sociedad para la humanización de la misma y el papel de la iglesia en la sociedad[110]. La reunión de 1966 planteó abiertamente que la meta de la actividad de Dios en la historia es la humanización y que el hombre sólo puede ser humano si es libre para ejercitar su humanidad. Aquí se puede rastrear la influencia de Bonhoeffer en ISAL, bien observada por Santa Ana, al enumerar los problemas teóricos que afrontó, en las tres etapas que distingue:

> "ISAL comprendió que la Iglesia tenía que aceptar la emancipación del mundo respecto del control intelectual e institucional de los dogmas y la autonomía de la cultura, de la razón humana, la economía, la política y la organización social. Este reconocimiento de la autonomía de lo secular respondió básicamente al hecho de que lo dicho por Bonhoeffer se confirmaba por las experiencias del movimiento. En un intento por ser coherentes en sus demandas, los miembros del movimiento intentaron enmarcar su acción como testimonio de Cristo más allá de las fronteras de la Iglesia. Así, comenzaron a actuar en la vida cultural, económica, política y sindical de sus países, una pauta de acción inusual para los protestantes latinoamericanos de su época"[111].

Padilla reaccionó a este deslizamiento teológico-ideológico considerando que con él "quedó superado por completo el intento de que el movimiento proyectara una actitud cristiana 'desposeído de todo contenido político e ideológico'"[112]. Esto demuestra que Padilla no sitúa dicho deslizamiento en el marco del desarrollo teológico de la época, con lo que defiende la idealizada postura evangélica que pretende estar por encima de cualquier opción teórica[113]. ISAL se anticipó a este

[109] J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 80-81.

[110] C. Álvarez, *op. cit.*, p. 48.

[111] J. de Santa Ana, "The influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation", en *The Ecumenical Review*, XXVIII, 2 (abril/1976), p. 190.

[112] R. Padilla, *op. cit.*, p. 120-121.

[113] Cf. Emilio Núñez, *Teología de la liberación*. Miami, Caribe, 1986, quien absolutiza las posturas evangélicas tradicionales como *la* definición cristiana ante los problemas sociopolíticos. Escobar (*La fe evangélica y las teologías de la liberación*) no llega a tanto, pero depende por completo de las opiniones de Padilla. Cf. las reseñas de Mortimer Arias a ambos libros, en *Vida y pensamiento* 10, 1, 1990, p. 90-102; y 8, 1, 1988, p. 69-73, respectivamente.

tipo de críticas cuando, asumiendo explícitamente el tema de la encarnación, evaluó en 1967 sus logros y desaciertos[114].

En El Tabo se discutió la oportunidad para la fe cristiana de articular "la palabra liberadora"[115]. La Iglesia y sus miembros deberían ser una vanguardia liberadora. ISAL había arribado al tema de la liberación y a la lucha por su consecución al lado de los movimientos revolucionarios. Esta última redefinición produjo que, entre 1967, cuando celebró su tercera asamblea, y 1969, se acentuara la distancia que separaba a ISAL de las iglesias, aun cuando en 1967 apareció el fantasma del desencanto por la extrema lentitud del proceso de liberación. En 1969, los editores de *Cristianismo y Sociedad* consideraron necesario un acercamiento al elaborar un documento para los delegados de la CELA III, el cual fue recibido con sospechas[116]. Allí se exhortaba a las iglesias a sumarse a las luchas de Dios y a renovarse como una forma de acceder a la resurrección:

> "Es preciso morir para vivir. Verdad que se aplica no sólo a las personas sino también a las instituciones y estructuras de nuestro mundo. Esta es la razón por la cual no hay un camino para un nuevo hombre y un nuevo mundo que no necesite primero la muerte del viejo hombre y de las viejas estructuras. La Iglesia es la institución que debe vivir del coraje de morir diariamente, para entonces resucitar, comenzando a vivir de nuevo, junto a su Señor[117]".

La CELA III (Buenos Aires, 1969), cuyo lema fue "Deudores al mundo", ha provocado los análisis teológicos más concienzudos ya que, como observa Míguez Bonino, desde el lema se advirtió su sentido de autocrítica, a causa de las deudas contraídas por el protestantismo latinoamericano: falta de arraigo, insuficiente compromiso con la realidad de la región, divisionismo y un excesivo celo por la polémica[118]. A pesar de que se reiteran algunas convicciones evangélicas como la participación esencialmente individual para cambiar las estructuras, la idealización de la democracia convencional y el rechazo de toda definición ideológica o partidaria, aparecen tres nuevas líneas teológicas:

a) el reconocimiento de la situación revolucionaria y de las justas demandas de los oprimidos, resistidas por un sistema político, económico y social represivo e injusto, es decir, el hecho de la conflictividad;

b) la afirmación de que el evangelio no se refiere únicamente a la vida personal (y sólo por medio de ella a las estructuras) sino a las estructuras mismas de la sociedad [...]

c) la posibilidad de un compromiso revolucionario de los cristianos[119].

---

[114] "ISAL, un intento de encarnación", en *Cristianismo y Sociedad* 5, 14 (1967), p. 113-119.

[115] R. Shaull, "... y un Dios que actúa y transforma la historia", p. 67, 69.

[116] "Sobre la vida de las iglesias y el movimiento ecuménico en América Latina", en *Cristianismo y sociedad*, 7, 19, 1969, p. 5-15.

[117] *Ibid*, p. 15.

[118] J. Míguez Bonino, "Visión del cambio social...", p. 186.

[119] *Ibid*, p. 188. De manera parecida, O. Costas traza el perfil de esta mentalidad social protestante latinoamericana. Cf. *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, p. 86-88.

Es decir, se estaba produciendo un avance hacia una teología de la encarnación, en el mismo rumbo que anticipó Justo L. González desde 1965[120], al afirmar que la participación social como cristianos depende de nuestra cristología, rompiendo así con el docetismo y el ebionismo tan expandidos. La encarnación es una intervención de Dios en la historia y no un hecho aislado, pues se trata de una realidad permanente que debe expresarse "en el sacramento del servicio al prójimo en su integralidad espíritu-mente-cuerpo". Según esta doctrina y el imperativo del servicio, "el cristiano debe participar en la revolución latinoamericana"[121].

Siguiendo esta línea, Costas encuentra que emergía una "nueva conciencia protestante", desde el punto de vista teológico, caracterizada por: una misiología encarnacional (la noción de encarnación se presenta como "modelo misional"[122]); una eclesiología orientada hacia el servicio; una cristología latinoamericana; una antropología liberadora; y una preocupación por el Espíritu (influida por la creciente importancia del pentecostalismo)[123].

La CELA III constituyó, así, una sólida respuesta al Vaticano II y a la II CELAM (Medellín, 1968), que habían comenzado a cambiar el rostro del catolicismo latinoamericano. La CELA III sirvió para reformular la misión del protestantismo, "buscando así responder a la miseria y al hambre que se padece en Latinoamérica, apoyar las reformas agrarias y comprometerse en 'el proceso de transformación social, económica y política de nuestros pueblos'"[124]. Todo ello sin definir las formas del compromiso más allá de las opciones individuales.

Lamentablemente, las fisuras y tensiones que se advirtieron en la conferencia, sobre todo en relación con la juventud, que obligó a incluir un "dictamen de la minoría"[125], no dejaron de influir en que, a pesar de los avances mencionados en la mentalidad teológica, se presentara una fuerte discrepancia en la manera en que se asimilaba el trabajo eclesiástico tradicional y la apertura a la situación del momento. Se podría decir que al tomar una postura abiertamente revolucionaria, la conferencia contribuyó a consumar el distanciamiento entre los núcleos de vanguardia y las comunidades protestantes más moderadas o francamente conservadoras, cuyos líderes se confundían, sobre todo a la hora de intentar poner en marcha los planteamientos finales. El mensaje final aludió a que muchos de los participantes asistieron con "aprensiones y temores fruto de la incomunicación en que vivimos" y que habiendo "confrontado en acuerdo y discrepancia, respectivas opiniones" se anhelaba "cumplir en fidelidad con la deuda que tenemos los unos

[120] J.L. González, *Encarnación y revolución*,. Río Piedras, Seminario Evangélico de Puerto Rico, 1965.

[121] M. Arias, "El itinerario protestante hacia una teología de la liberación", en *Vida y pensamiento* 8, 1, 1988, p. 52. Cf. J. L. González, *op. cit.*, p. 72-80.

[122] O. Costas, "Una nueva conciencia protestante: La III CELA", en AA.VV., *Oaxtepec 1978: Unidad y misión en América Latina*. San José, Clai (en formación), 1980, p. 85.

[123] O. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, p. 92-102.

[124] J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 235. La cita procede de: *Deudores al mundo. III Conferencia Evangélica (CELA)*. Montevideo, Unelam, 1969, p. 22.

[125] *Ibid*, p. 44-45.

para con otros como miembros del cuerpo de Cristo, para habilitarnos así para un mejor cumplimiento de nuestra deuda como pueblo de Dios"[126] Se dijo que:

> "Debemos a América Latina un ministerio integral; una tarea evangelizadora que llame al hombre a alistarse como discípulo de Jesucristo; 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; un servicio inteligente y eficaz en la búsqueda de formas de organización social más justas y humanas; todo ello expresado en la vida de una comunidad liberada de toda esclavitud por la resurrección de Jesucristo y convocada a expresar esa libertad en gozosa búsqueda del mañana de Dios para nuestro continente"[127].

Con estas palabras se resumió muy bien el espíritu de una teología encarnacional como "fundamentación, poder y modelo de presencia cristiana"[128].

Unelam desarrolló dos iniciativas especialmente importantes para la tarea teológica latinoamericana: la consulta "El rol de la mujer en la iglesia" (1967)[129] y, sobre todo, las consultas-encuestas dedicadas al tema "¿Quién es Jesucristo hoy?" proyectadas en 1972, calificadas como su proyecto más ambicioso[130], celebradas en Brasil (1973) y Perú (1974), ésta de carácter continental, que produjeron dos libros: uno, limitado a Brasil[131], y otro, cuyas ponencias aparecieron en *Cristianismo y Sociedad*[132].

En su cuarta reunión continental realizada en Ñaña, Perú (1971), ISAL reconoció su alejamiento de las iglesias al mismo tiempo que se orientó resueltamente hacia la lucha política. El volumen que recoge las discusiones prácticamente no contiene ninguna aportación teológica en sentido estricto, excepto la de Hugo Assmann[133], que no menciona la especificidad protestante en el proceso de concientización y lucha revolucionaria[134].

Míguez Bonino ubica lo sucedido en Ñaña como "una clara definición ideológica y estratégica (que) demanda una teología que no se proponga una explicación sistemática y global (y por consiguiente hay gran desconfianza hacia las teologías importadas) sino que se entienda a sí misma como reflexión nacida de un activo compromiso cotidiano"[135]. Es mediante esta aparente "renuncia a la teología" que, curiosamente, se da un retorno a las iglesias, "como campo y como instrumento de acción"[136]. La desconfianza con respecto a las teologías importa-

---

[126] *Ibid*, p. 49.

[127] *Ibid*, p. 50.

[128] M. Arias, *op. cit.*, p. 54.

[129] *El rol de la mujer en la Iglesia y la sociedad*. Montevideo, Unelam, 1968.

[130] Cf. O. Costas, *Theology of the Crossroads in contemporary Latin America*, p. 168-173.

[131] Jasci C. Maraschin, ed., *Quém e Jesus Cristo no Brasil?* São Paulo, ASTE, 1974.

[132] J. Míguez Bonino (comp.), *Jesús: Ni vencido ni monarca celestial*. Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977. En *Cristianismo y sociedad*, 13, 43 y 44, 1975.

[133] H. Assmann, "Aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina", en *América Latina: Movlización popular y fe cristiana*. Montevideo, ISAL, 1971, p. 73-96.

[134] O. Costas analiza las discusiones e implicaciones de la reunión de Ñaña, en *Theology of the Crossroads*..., p. 199-222.

[135] J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, p. 82.

[136] J. Míguez Bonino, "Visión del cambio social...", p. 201.

das, subraya Míguez, condujo a una "toma de conciencia teológica", en el sentido de que la teología debe brotar, verdaderamente, "de la propia lucha del pueblo": "La reflexión teológica *debe ser secretada*" no desde una abstracción, "sino a nivel estratégico, como una crítica de la propia conciencia cristiana comprometida a su propia praxis liberadora y en ella"[137]. La teología se entiende como "la intercomunicación de la reflexión en la marcha, y no (como) la reflexión abstraída y sistemática que se sostiene a sí misma"[138], siendo esta última práctica la más común en el seno de las iglesias tradicionales. De aquí surge la "aporía" en la cual insiste Míguez, es decir, la indefinición eclesiástica, al darse cuenta de la toma de partido que debían realizar mientras que sus acciones no manifiestan dicha opción:

> "Los problemas que se plantean en la vía de la concreción, son evidentes en el plano teológico. ¿No se subordina allí de tal manera la especificidad cristiana a la opción ideológica-estratégica que el dato teológico, la continuidad y universalidad del pueblo de Dios, quedan totalmente absorbidos? En términos eclesiológicos, la teología 'confesional' a nivel de lo estratégico-táctico, resulta una fragmentación sectaria sin límite casi"[139].

Estas tensiones estratégico-tácticas fueron bien percibidas por el núcleo principal de ISAL en el encuentro llevado a cabo en Buenos Aires, en 1971, previo a la reunión de Ñaña y cuyas ponencias se recogieron en el volumen *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Hay que recordar el debate entre Julio de Santa Ana y Hugo Assmann[140]. De modo que cuando ISAL se disuelve en 1975, se cierra un ciclo y se consuma lo que Bastian describe dramáticamente:

> "El rompimiento de los teólogos protestantes con la herencia del liberalismo social anterior, unida a su estrecha colaboración con los teólogos católicos, les hizo perder, en parte, sus nexos con las iglesias protestantes. Poco después, durante los años ochenta [...] la especificidad protestante, ahogada en la teología católica de la liberación, desapareció del escenario teológico latinoamericano"[141].

Fecha de recepción: 23.3.04 Fecha de aceptación: 15.5.04

Leopoldo Cervantes-Ortiz es profesor de Teología y pastor de la Iglesia Nacional Presbiteriana de Méjico.

---

[137] *Idem.* Subrayado de L.C.

[138] *Idem.*

[139] *Ibid.*, p. 201-202.

[140] J. de Santa Ana, "Teoría revolucionaria, reflexión a nivel estratégico-táctico y reflexión sobre la fe como praxis de liberación"; y H. Assmann, "¿Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico", en *Pueblo oprimido, señor de la historia*, p. 225-242 y 243-248, respectivamente.

[141] J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 240.