

RELIGIÓN Y POLÍTICA PROTESTANTISMO EN AMÉRICA LATINA



ROBERTO SIMBAÑA

Religación
Siglo XXI



Ensayo

**Religión y Política
Protestantismo en América Latina**

Roberto Simbaña

**Religión y Política
Protestantismo en América Latina**

Simbaña, Roberto

Religión y Política: Protestantismo en América Latina. - 1a ed.- Quito,
Ecuador

Religación Siglo XXI Ediciones, 2015

E-Book

1. Religión. 2 Ciencias Políticas

© Religación Siglo XXI

Diseño de la cubierta: Carolina Díaz

Religación
Siglo XXI



Editorial Religación Siglo XXI
Quito, Ecuador
www.religacion.com

ÍNDICE

Introducción.....11

I

La nueva religión en América Latina15

Capítulo 1

Protestantismo y proyecto Liberal de modernidad16

1. Independencia y nueva república18

2. Proyecto liberal moderno23

3. Contribuciones para consolidar el proyecto liberal occidental.....27

4. Sector evangélico invitado por sectores liberales35

Capítulo 2

Panamericanismo y la búsqueda de Identidad latinoamericana.....42

1. Panamericanismo.....43

2. Identidad evangélica latinoamericana51

II

Religión y guerra fría en América Latina.....56

Capítulo 3

Guerra fría y políticas de desarrollo en América Latina.....57

1. Evangélicos conservadores anticomunistas58

2. Pentecostalismo y Huelga Social.....75

Capítulo 4

Sectores progresistas evangélicos.....83

1. Revolucionando la teología84

2. Iglesia y sociedad en América Latina (ISAL).....90

Capítulo 5

Neoliberalismo y mercado empresarial99

1. Neoliberalismo en América Latina.....100

2. Mercado religioso y neopentecostalismo104

Capítulo 6

Hacia el final del siglo XX.....108

1. Misión integral.....109

2. Desarrollo y tipología de la diaconía caritativa.....111

3. Período de transición.....113

III	
Gobiernos progresistas Latinoamericanos	117
Capítulo 7	
Cambio de época en américa latina	118
1. La triste y larga noche neoliberal.....	119
2. Descontento del pueblo y movilización social.....	122
3. Cambio de modelos hegemónicos	123
4. Consenso sin washington.....	124
5. Protestantismo en el “cambio de época”	127
6. El continente de la esperanza.....	128
IV	
Protestantismo y nuevos tiempos	133
Capítulo 8	
Protestantismos y gobiernos populistas.....	134
1. ¿Democracia en América Latina?	138
2. Desafío superar la desigualdad.....	139
3. Nuevos movimientos políticos.....	140
Capítulo 9	
Potencialidad del protestantismo en Latinoamérica.....	144
1. Protestantismo y la apuesta por la Democracia	146
2. Protestantismo y lucha por la justicia.....	153
3. Profetismo de cornel west.....	161
Bibliografía.....	166

INTRODUCCIÓN

En el siglo XXI las iglesias protestantes y la Iglesia cristiana en general se encuentran ante una realidad distinta a la de los siglos pasados. Desde que cayó el muro de Berlín, como diría José María Mardones, hemos entrado en un tiempo que señala *el fin de la política de las grandes visiones e ideologías*. El capitalismo en cierto sentido logró construir un mundo unipolar donde prevaleció una superpotencia hegemónica, imperialista. Sin embargo, al terminar el primer quinquenio del siglo XXI, la historia nos da cuenta de la falacia de la tesis de Fukuyama sobre el Fin de la Historia y más bien podríamos hablar del fin del capitalismo y de fase más radical y contradictoria: el neoliberalismo.

En la actualidad hasta el modelo de los Estados de Bienestar europeos tambalea por la agudeza de la crisis mundial. Aquella democracia de consenso de Habermas tampoco responde a los intereses de las mayorías que cada vez son más empobrecidas y excluidas, de ahí el surgimiento de otras democracias. Como alternativas, a pesar de las tesis de Fukuyama, han surgido los llamados gobiernos progresistas, también populistas que, en América

Latina luego de experimentar gran auge y cambios positivos para las diferentes naciones, comienzan a tener problemas y hay quienes pronostican su fin.

La globalización capitalista escenifica un nuevo orden mundial y plantea nuevos desafíos a las sociedades y por lo tanto también a la Iglesia en América Latina, entre ellos: la presencia de una cultura afectada producto de la mundialización, una Iglesia con falta de incidencia pública, una acentuada crisis de valores y de ideologías, el pluralismo religioso, el diálogo ecuménico, el problema socio-económico, la cada vez más marcada brecha entre ricos y pobres, la crisis ecológica, modelos de desarrollo, entre otros. Estos son temas que han tomado por sorpresa a una Iglesia que en su mayoría se encuentra sin saber cómo responder ni actuar en una sociedad donde el tiempo se escapa porque nada concluye, y todo, incluido uno mismo, se experimenta como efímero y fugaz, donde cada instante es igual al otro y no existe ni un ritmo ni un rumbo que dé sentido y significación a la vida.

América Latina que vivió, y vive todavía, las consecuencias de los modelos económicos y de desarrollo provenientes del extranjero, que no hicieron más que ahondar la pobreza y exclusión en el continente; al final llevaron a la región, cansada de esta situación, a buscar nuevos caminos, nuevos estilos de gobiernos que no reproduzcan las mismas líneas de manejo neoliberal de la economía y del capitalismo como ideología política a seguir.

Jung Mo Sung dice acerca de este siglo XXI que *no es sólo una época de cambios sino que es un cambio de época*, así también lo dicen algunos presidentes de corte progresista/populista en la región, quienes motivados por la consecución de un consistente cambio radical, profundo y rápido del sistema político, económico y social vigente, afrontaron la dura tarea de refundar la democracia, la institucionalidad del Estado, de buscar alternativas a los modelos económicos de desarrollo globales y lograr la tan anhelada unidad regional y soberanía popular.

Así, América Latina se presenta hoy como una realidad cambiante, los indicadores económicos hablan de una mayor estabilidad que permite incrementar la inversión social en educación, salud, vialidad. Los procesos de unidad regional por fin comienzan a despegar, la democracia vuelve a ser restaurada, la identidad latinoamericana comienza a ser revalorizada.

Ante esta realidad es importante analizar el aporte de la Iglesia, específicamente de las iglesias protestantes para la consecución de estos grandes logros para la región y cómo ésta puede actuar, si no lo ha hecho, en la construcción de una nueva sociedad, esa de la que Rubem Alves y otros tantos teólogos daban cuenta en la denominada *teología latinoamericana de la liberación*.

I
LA NUEVA RELIGIÓN EN AMÉRICA
LATINA

CAPÍTULO 1
Protestantismo y proyecto
Liberal de Modernidad

La búsqueda de sentido y la búsqueda de raíces históricas por parte de una nación, pueblo, raza, están estrechamente entrelazadas. Esto nos invita a reflexionar en el hecho de que para proyectarse hacia el futuro es necesario tomar impulso volviendo al pasado. Por lo tanto, se entiende como necesario volver al pasado y hacer un recuento histórico del transitar de la iglesia protestante entre los siglos XIX y XX, para así poder ejercitar la fe de mejor manera en el presente y proyectarse al futuro respondiendo de una manera eficiente y responsable, en medio de tantos cambios que viven nuestras sociedades latinoamericanas.

Hay que señalar un par de observaciones en cuanto al *hacer* historia que bien resume José Míguez en su artículo “Los estudios históricos del cristianismo en América latina con referencia a la búsqueda de liberación” (Míguez, 1983:9). En primer lugar hay que tener en cuenta que no es posible una neutralidad interpretativa de la historia, puesto que todo trabajo o estudio forma parte de presuposiciones hermenéuticas y de un marco ideológico o filosófico. En segundo lugar, que la historia es un momento del proceso histórico mismo, pues, es el sujeto histórico que toma conciencia de sí en función de su proyecto vital, que se mira desde su realidad presente y desde su esperanza, que inevitablemente re-hace su pasado al rememorarlo, en cuanto le propone a ese pasado un futuro distinto.

Por lo tanto, la intención es no dejar como extinto el pasado de la Iglesia, renegar de éste, o echarlo al

olvido, sino, hacer de ese pasado la raíz del futuro, reconociendo los graves errores que ésta cometió y también los aportes que hizo a la sociedad, procurando así entrar en una nueva perspectiva que sea objetiva, en búsqueda de un nuevo sentido y misión que nos comprometan con el Reino de Dios de una manera más concreta y efectiva en la sufrida Abya Yala.

1. Independencia y Nueva República

Desde finales del siglo XVIII las clases criollas de las ciudades, que fueron el nervio de la lucha emancipadora, estaban prestas a efectuar el relevo del poder americano y a operar una transformación política en consonancia con sus intereses. Al quedar paralizada la capacidad de reacción de España por la invasión francesa y las crisis subsiguientes, se lanzaron a una misma guerra de independencia en la multiplicidad e inmensidad de los escenarios latinoamericanos.

Estas revoluciones de principios del siglo XIX arrancaron el poder a los españoles y dieron paso al surgimiento de las nuevas nacionalidades, repúblicas. En medio de esta situación y ante el vacío de poder, rápidamente las burguesías urbanas entraron en disputa con el afán de demarcar el espacio geopolítico.

Dussel asegura que el liberalismo que nació de las luchas de emancipación de inicios del siglo XIX, En un primer momento fue reconocido como

un Estado metropolitano externo al estado español, francés, inglés, etc., exactamente al contrario que el liberalismo clásico. Por lo tanto, el liberalismo latinoamericano tiene en el siglo XIX muchas de las características del republicanismo y debió al mismo tiempo afirmar los derechos públicos del Estado para poder extender la propiedad privada como institución no tradicional ante el pueblo de los pobres, a fin de crear las condiciones del capitalismo dependiente de exportaciones, preindustrial, y ante la única institución que pervive desde la Colonia: la Iglesia católica. Siendo la oligarquía terrateniente las minorías liberales las que fundan el Estado, se ocuparán ante todo de conservar privilegios ante el pueblo de indígenas, afro-latinoamericanos, campesinos empobrecidos o marginales poscoloniales, a los que se les disminuirán los derechos consuetudinarios comunitarios para reducirlos a la miseria en un régimen de propiedad excluyente (Dussel, 2002:205)

Estas repúblicas independientes, como resalta Jean Pierre Bastian, al nacer fueron inspiradas por los principios de igualdad, libertad y fraternidad, forjados por las revoluciones francesa y norteamericana. Empero, aún mayor importancia tuvo la constitución liberal española de Cádiz (Bastian, 1990:97). Esta constitución presentaba un modelo político que buscaba reconciliar republicanismo y catolicismo, manteniendo el catolicismo como religión oficial.

Así, se intentaba romper con el viejo orden colonial caracterizado por una estructura política y social fundamentalmente monárquica y corporativa, y se buscaba erigir un nuevo orden político y social asentado en las nuevas constituciones que reivindicaban el *principio de la soberanía popular*. Además, la nueva sociedad buscaba internacionalizar sus mercados, dejando de lado el monopolio español y portugués, abriéndose paso a las economías europeas y posteriormente norteamericanas.

No obstante, los resabios del pasado colonial, como la esclavitud o la subsistencia de la estructuras corporativistas especialmente de la Iglesia Católica, frenaban la búsqueda del nuevo orden republicano. Aunque también se puede decir que el temor a las chusmas y a las posibles naciones indígenas o negras, eliminó todo motivo democrático de este primer liberalismo. (Bastian, 1997:63)

Bastian señala que del lado de la Iglesia Católica, ésta vio mermar su clero español por la migración, aunque su poder y privilegios seguían presentes en la región. Es importante resaltar que a pesar de su estrecha relación con los antiguos colonizadores, el catolicismo estaba considerado como el *guardián de las unidades nacionales* aún precarias. De hecho, la Iglesia Católica era la *única fuerza ideológica capaz de cohesionar las incipientes nacionalidades* sometidas a potentes fuerzas centrífugas (Bastian, 1997:98).

De ahí que las primeras generaciones liberales independentistas buscaron una reforma del catolicismo puertas adentro y no la aplicación de principios liberales en cuanto a *tolerancia religiosa, libertad de culto y conciencia*, debido a que los estados nacientes buscaban consolidarse como naciones homogéneas y encontraban en el catolicismo su *única garantía*. Por este hecho es entendible que la constitución de Cádiz inspirara las nuevas constituciones latinoamericanas, más que la francesa y norteamericana.

Así, las reformas de la primera generación de liberales independentistas en cuanto a la religión se dieron tomando como referente a las reformas borbónicas, colocando a los nuevos Estados en la modernidad de un cristianismo católico que buscaba ser reformado desde dentro.

Resume Bastian que, en materia religiosa las independencias latinoamericanas no implicaron un cambio verdadero, sino más bien una continuidad con el catolicismo ilustrado (Bastian, 1997:99). Este catolicismo se mostraba revigorizado por la ampliación de las nunciaturas, elevación a prelatura de clérigos latinoamericanos conservadores y las visitas episcopales. Con el Papa Pío IX se nota el auge del ultramontanismo romano en contra de la modernidad liberal.

Pronto surgieron los conflictos debido a la pugna de poderes entre la Iglesia Católica y los estados nacientes por controlar la sociedad civil. Esta pugna

se pudo notar de manera especial en el ámbito de la educación. Esto era muestra de que la América Latina independiente nacía a la modernidad jurídica antes de nacer a la modernidad religiosa.

Esto dio paso a la actuación de la segunda generación de liberales. La segunda generación liberal intentó imponer por la fuerza nuevas constituciones más radicales en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado. Esta segunda generación liberal no pudo controlar el *pais real* (católico y corporativista) debilitando a largo plazo el liberalismo radical medio secular y provocando la búsqueda de alianzas y conciliaciones con la Iglesia Católica por parte de las élites liberales.

La Iglesia Católica reaparecía como “el árbitro de las situaciones conflictivas intra-liberales, asegurando el triunfo de las facciones liberales moderadas sobre las radicales, en la medida en que las primeras moderaban en la práctica el espíritu de las constituciones y aún aceptaban al *status quo ante*.”

Ese fue el escenario en donde el Protestantismo ingresó en América Latina de manera más dinámica, quizá uno de los momentos de mayor auge en alianza con el liberalismo, asociaciones obreras, logias de intelectuales, sociedades parapolíticas. Aunque también se podría decir que el liberalismo en su momento de mayor auge se sirvió de las sociedades religiosas nuevas (protestantes, espíritas, teosóficas, positivistas en Brasil) o parareligiosas (sociedades francmasones), que surgieron desde los espacios geográficos liberales entre minorías transi-

ción de la sociedad rural hacia su integración en las redes de economía de mercado, como instrumentos para conseguir sus grandes objetivos en la región y provocar un cambio real en el paso de una sociedad tradicional-feudal a una sociedad moderna y capitalista.

2. Proyecto Liberal Moderno

Antes de hacer la relación Liberalismo y Protestantismo es importante partir de lo que significó el Liberalismo para América Latina en el siglo XIX y XX y también cómo el tema del Destino Manifiesto influyó el quehacer político, económico, social, pero también teológico.

La clase criolla que había heredado el poder tras la independencia abolió muchas de las instituciones, impuestos y derechos de aduana en concordancia con el liberalismo del siglo XIX, pero sus grandes esperanzas se desvanecieron con la crisis política y la decadencia económica que caracterizaron los primeros años de la mayoría de las nuevas naciones. Se debe recordar que a mediados del siglo XIX los caudillos liberales tomaron las riendas del poder político, económico y social en casi toda la región.

Carmelo Álvarez argumenta que el liberalismo aparece en América latina como la opción a la modernidad de los sectores avanzados (Álvarez, 1983:42), puesto que se acentúa la tendencia urbanizadora, aparece con mayor fuerza la pequeña burguesía comercial y la mentalidad portuaria es abierta y receptiva al liberalismo. Es claro que

existió una influencia grande de las ideas europeas en América Latina pues el liberalismo absorbió las ideas del iluminismo francés, tomando posiciones deístas, racionales y anti-clericales. De esta manera favoreció a la masonería, el libre pensamiento y el advenimiento del protestantismo (Álvarez, 1983: 42).

El liberalismo jugó un rol determinante en niveles democráticos, ideológicos, económicos y políticos. En el ámbito económico patrocinó una forma distinta de organización contraria a los intereses de los ya existentes terratenientes, además, promovió un fuerte intercambio comercial y la industrialización del sector artesanal, favoreció la movilidad social, la educación e indujo al desarrollo civilizador, esto conllevó la transformación de las instituciones políticas. Pero, el liberalismo no pudo cambiar el modelo que el sector económico estableció, esa relación colonia-metrópoli, haciendo así depender una vez más a las naciones latinoamericanas del capital extranjero, esta vez ya no se trataba de España o Portugal sino de Inglaterra, y que al pasar de los años éstas ingresarían en una crisis que convulsionaría la región.

2.1 Destino Manifesto

La economía norteamericana se consolidaba luego de la guerra civil, la producción comenzaba a aumentar y se miraba hacia mercados externos. Cabe resaltar que las crisis económicas (1873-1897) se presentaron con depresiones económicas cíclicas por la sobreproducción, por lo tanto la expansión se

convirtió en una alternativa. De esta manera se dio un proceso imperialista de penetración económica y religiosa. Dentro de este mecanismo el Destino Manifiesto es el elemento ideológico, concebido como una misión moral asignada por la Providencia (Lorres, 1990:15).

El Destino Manifiesto es una filosofía estadounidense con la que se trata de justificar la manera en que ese país ha entendido su lugar en el mundo y la forma de relacionarse con otros pueblos. A lo largo de su historia, desde las 13 colonias hasta la actualidad, el Destino Manifiesto ha sustentado la convicción de que Dios eligió a ese pueblo para ser una potencia política y económica, una nación superior al resto del mundo. Y que la forma de demostrarlo es extenderse por todo el continente que ha sido asignado por la -Divina- Providencia, para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno (Garza, 2003). El crecimiento, el expansionismo, el imperialismo, el colonialismo como destino.

Muy pronto, políticos y líderes de opinión aplaudieron el Destino Manifiesto, que fue pensamiento y visión del entonces presidente James Knox Polk (1795-1849), sobra recordar que fue quien impulsó la guerra contra México (1846-48), conflicto bélico que anexó a Estados Unidos más de la mitad del territorio mexicano.

Se propagó la convicción, de que la misión que dio Dios al pueblo estadounidense fue explorar y conquistar nuevas tierras, con el fin de llevar a to-

dos los rincones la luz de la democracia, la libertad y la civilización. Esto, por supuesto, implicaba la creencia de que la república democrática era la forma de gobierno favorecida por Dios.

Al respecto dice Álvarez, citando a Walter Merck:

Aunque originalmente esta doctrina se oponía al uso de la violencia, desde 1840 se usó para justificar el intervencionismo en la política de otros países, así como la expansión territorial mediante la guerra. La historia estadounidense está plagada de ejemplos de intervencionismo, de expansión y de guerra (Álvarez, 1983:43).

El desarrollo industrial y tecnológico fueron elementos indispensables para la expansión comercial. El aspecto ideológico-religioso lo vemos con un marcado elemento teológico de la doctrina de la elección calvinista. La clave para la expansión, según muchos, estaba en que el comercio seguiría al misionero.

Como afirma Carmelo Álvarez es evidente que la doctrina del destino manifiesto se inscribe como parte del proyecto liberal de expansión económica, religiosa y política del siglo XIX (Álvarez, 1983:42). Su concepto de civilización cristiana y su clara coincidencia con una propuesta imperialista hace que incida sobre el proyecto misionero, dándole sustento ideológico.

El tema del Destino Manifiesto siempre se verá reflejado en la historia de las relaciones políticas y económicas entre los Estados Unidos de Norteamérica y las naciones latinoamericanas.

3. Contribuciones para consolidar el proyecto Liberal Occidental

El interés que mostraron las naciones protestantes en América Latina, al comienzo del siglo XX, estuvo muy estrechamente relacionado con la nueva apreciación de los Estados Unidos sobre la importancia comercial y geopolítica de este parte del continente.

Arturo Piedra sostiene que en el siglo XIX las sociedades misioneras creían que el protestantismo no ganaría mayor terreno en Latinoamérica mientras esos países estuvieran bajo la influencia de España (Piedra, 2000:80). Esta forma de pensar incluso se trasladó después de la Independencia, debido a que un sector del liderazgo político latinoamericano seguía ligado a España, haciendo que por más que existiese el interés de parte de las misiones protestantes de dirigirse al sur, estas no tendrían éxito, porque era un campo cerrado.

En cierto sentido esa afirmación fue correcta porque España dio muestras de resistir toda influencia del protestantismo, dentro de la península ibérica y en sus colonias alrededor del mundo. Es por esto que los protestantes vieron como positiva la rebelión contra España, pues creían que así se les abrirían las puertas. La historia nos demuestra que no re-

sultó ser así, sino que además se necesitaba que los gobiernos estén bajo el dominio de la clase liberal para que esto sucediera, y solo cuando se cumplieron esas condiciones estos sectores lograron romper ideológicamente con el antiguo orden colonial.

A su vez, las misiones e individuos protestantes norteamericanos entendieron que el control militar, económico y político no era suficiente. Estos sectores veían necesaria la introducción de los *valores* norteamericanos en la región y para esto era necesaria la ayuda del trabajo protestante. Puesto que, así como el clero español siguió a los conquistadores, los protestantes estaban convencidos de que sólo la conquista espiritual podía hacer efectivo el control de los Estados Unidos en estos países (Piedra, 2000:81).

La guerra de los Estados Unidos con España en 1898 presigió el inicio de una posible penetración mayor de las sociedades misioneras protestantes en la región. América latina poco a poco fue vista con otra mirada geopolítica y religiosa. El estallido de la revolución mexicana, la construcción del canal de Panamá, así como la Primera guerra mundial sirvieron de factores para la reconsideración de la región.

Esto representó el paso de una era del *continente abandonado* a la era del *continente de oportunidad*. Arturo Piedra señala que esta expresión “continente de oportunidad” representó claramente el nuevo trato que, según los misioneros y algunos estrategas protestantes, los Estados Unidos darían a la América Latina, tanto a nivel político y comercial como

religioso.

Es así como los sectores protestantes descubren que América Latina se estaba convirtiendo en el continente de la “oportunidad” para las misiones protestantes así como para los intereses económicos de los Estados Unidos. El fundador en Norteamérica del Movimiento de Esfuerzo Cristiano, Dr. Francis Clark escribe en su libro “*El continente de la oportunidad*” un resumen de su visión de Latinoamérica, luego de un viaje largo que él hiciera para comprobar de primera mano aquello que ofrecía el continente:

Sudamérica es hoy por hoy el continente de oportunidades por excelencia en todos los campos: el espiritual, sus minas y manufacturas, sus bosques, su riqueza pesqueras, comercio y agricultura sus escuelas, sus iglesias, su política. (Clark, 1907: 5)

De igual manera se pronunciaría la Sociedad Misionera Sur Americana (SAMS) expresando que el continente abandonado había llegado a ser el *continente de las oportunidades*. Así mismo la Unión Evangélica de Sur América (EUSA) reconoció los nuevos tiempos en América Latina viendo en ella la *oportunidad de la Iglesia*.

La guerra de Estados Unidos contra España fue analizada en parte importante dentro de la esfera religiosa y vista como la gran oportunidad para extender el protestantismo, así lo entendieron también las sociedades bíblicas.

Posteriormente el crecimiento de la presencia

neocolonial de los Estados Unidos en América Latina sirvió para que las sociedades misioneras justificaran la expansión de su trabajo. El nuevo papel geopolítico que asumió los Estados Unidos en el siglo XX fue continuamente reconocido como una ventaja para el trabajo protestante. Por ejemplo, el ya mencionado Francis Clark alabó el tratado de 1903 que legalizaba el control permanente de los Estados Unidos sobre el Canal de Panamá y afirmó que la República de Panamá ha sido de interés para los bautistas del sur, metodistas y presbiterianos, de esta manera Arturo Piedra cita a Samuel Inman:

Antes del congreso de Panamá (1916) los misioneros norteamericanos que ya estaban en la región, entendieron que el futuro de sus empresas religiosas estaba relacionado, en gran medida, con una mayor presencia política y comercial de los Estados Unidos. Desde esta motivación los misioneros harían todo lo posible por la llegada del capital de su país al continente. Así, estos misioneros se encargarán de hacer notar la variada riqueza material de estos países, entre ellos, Samuel G. Inman (misionero norteamericano en México desde 1906) quien hablaba de la riqueza del nitrato de Chile, del trigo de Argentina, del petróleo de México, del café de Brasil, del azúcar de Cuba, del estaño de Bolivia y de la producción bananera de Costa Rica. (Piedra, 2000:91)

Se habló de la “tierra del dorado”, la tierra que económicamente hablando fluía leche y miel o una tierra gloriosa en sus rasgos materiales. El misionero Stuntz fue más gráfico en su descripción de la riqueza de América Latina. Estos países, como en

ninguna otra parte, habían sido dotados por Dios:

Ahí se encuentra prácticamente todos los minerales útiles, y muchos de ellos en abundancia. El oro es encontrado en cada estado de Sudamérica. Las montañas de las Guyanas tienen aún vetas del metal amarillo. Incluso en Tierra del Fuego, los indígenas ganan buenos salarios lavando oro. Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela son ricos en este precioso metal. Suramérica produce anualmente 15 millones de onzas de plata. Allí hay más cantidad de cobre que lo que tienen las minas de Michigan, Montana y Arizona. Una mina del Perú tiene suficiente plata para pagar los costos de explotación y el transporte del mineral a la costa, y de la costa a los hornos de fundición en los Estados Unidos. Colombia tiene los depósitos más grandes de esmeraldas que se conocen. El petróleo se encuentra en diferentes lugares (Stuntz, 1916:5-9)

Así, Stuntz llega a afirmar que Sudamérica aparece como un campo para la inversión de capital, llega incluso a ofrecer consejos y respuestas a las preguntas que se hacían los hombres de negocios sobre el cómo aquellos comerciantes podían obtener ese comercio. Stuntz ofreció tres recomendaciones:

Que los hombres de negocios tenían que comprender que desde Norteamérica no era posible entender los mercados extranjeros. Es decir, que debían estudiarse en el terreno donde se encontraban.

Que las empresas norteamericanas debían tener almacenes de depósitos en el lugar de trabajo/explotación.

Que las empresas debían de constituir en América Latina una agencia de habla hispa-

na. (Stuntz, 1916:15)

Esto explica el por qué los misioneros protestantes fueron siempre ponderados por las compañías comerciales. Los misioneros no sólo llegaron a ser pioneros del protestantismo sino también de la introducción de algunos artículos comerciales.

En la búsqueda de apoyo económico algunas empresas misioneras anhelaron tener contacto con compañías comerciales que ya tenían presencia en la región o que buscaban abrir mercados, ejemplo de esto fue el buscar financiamiento para el Congreso protestante de Panamá en firmas comerciales. La Misión Centroamericana (CAM) fue la empresa misionera que se aprovechó de esta situación, su trabajo fue financiado por una productora de maquinaria agrícola de Tennessee. En compensación la CAM promovió la venta de esos productos entre los finqueros centroamericanos. (Piedra, 1990:95)

La democracia, la libertad, la integridad moral, la ciencia y la cultura: esas fueron las metas que la nueva religión creyó ayudar a alcanzar. La lectura de las actas y documentos de los congresos evangélicos latinoamericanos y los relatos de los misioneros no dejan dudas de que el protestantismo aceptó esta tarea.

Con todo esto, el protestantismo le dio aprobación religiosa al proyecto liberal. Dios no estaba atado al mundo medieval, pre-científico, feudal y aristocrático. Era el Dios de la libertad, la cultura, la democracia y el progreso, el Dios a quien se enal-

tecía con la inteligencia, el trabajo y la honradez. El *ethos* protestante operaba en la dirección liberal.

Ejemplo de aquello es como un campesino u obrero de las nuevas secciones industriales, al convertirse al protestantismo, dejará de beber, comenzará a trabajar regularmente, estabilizará a su familia, aprenderá a leer y escribir y ganará *status* económico y social. Sus hijos ascenderán, con toda probabilidad, hacia los sectores *progresistas* es decir sectores medios de la sociedad, esa fue su idea original.

Para Míguez Bonino el protestantismo estuvo claramente ligado al impacto ideológico, cultural, económico y político del Atlántico Norte que comienza en el siglo XIX y continúa hasta el presente. Tanto por su origen histórico como por su *ethos*, el protestantismo ingresó en nuestro mundo latinoamericano como el acompañamiento religioso de la democracia liberal y la libre empresa capitalista, el *aroma religioso del mundo burgués* (Míguez, 1983:35-42) El liberalismo se convirtió en instrumento de dominación aliado al imperialismo y al neocolonialismo.

Así, el desarrollo de la expansión del protestantismo en América Latina no puede entenderse al margen de la expansión colonial de los Estados Unidos. Los estrategas de las misiones protestantes se percataron de la realidad de que el éxito de sus actividades dependía parcialmente del insumo de la influencia cultural y social del Norte sobre el Sur. *El continente de la oportunidad* llegó a ser una

expresión metafórica, que para los protestantes implicaba tanto oportunidad comercial como religiosa. No fue sino después de la conclusión de la guerra de Estados Unidos contra España, que América Latina como realidad religiosa tuvo su significado. Antes de este evento, fueron mayormente las actividades de individuos que promovieron el trabajo protestante.

Aunque ingenuos en su comprensión de la contribución de los Estados Unidos, en particular de sus valores religiosos, los líderes de las misiones creyeron que eran los garantes de una nueva y mejor relación entre el Norte y el Sur. De esta manera, el protestantismo debía hacer todos los esfuerzos para resistir el secularismo que acompañaría el supuesto beneficio económico que obtendría el Sur de sus relaciones con el Norte. Para responder este desafío se tenía la impresión de que América Latina debía pasar por toda una renovación religiosa, que sólo el protestantismo era capaz de ofrecer.

La perspectiva sobre la Iglesia Católica era que ésta había dejado de ser un poder influyente en las sociedades latinoamericanas, y que estaba dejando espacio para la llegada de un gran movimiento protestante.

Así, queda evidenciado el acompañamiento del protestantismo a los sectores liberales de las sociedades latinoamericanas, además de su consciente o inconsciente trabajo ligado al Destino Manifiesto. El resultado de esto fue una categorización parcial de las empresas extranjeras con los misioneros pro-

testantes, y que fue el inicio de la teoría de la sospecha.

Pero, no se puede afirmar que el actuar de este tipo de protestantismo fue enteramente negativo, apoyando o exponiendo la figura de entreguistas a las potencias foráneas, sino que su trabajo fue trascendental en otros temas que aportaron a un desarrollo importante para Latinoamérica, estos son los temas de educación, democracia.

Estos son los antecedentes del aspecto religioso, social y económico del Panamericanismo, tema que se estudiará más adelante y que marcará la tendencia de la relación protestantismo y sociedad.

4. Sector evangélico invitado por sectores liberales

Las redes escolares fue uno de los aportes esenciales del protestantismo a las sociedades liberales latinoamericanas. Hay que reconocer que esta pedagogía liberal no se redujo a la transmisión y elaboración de métodos pedagógicos modernos, sino que fue en su totalidad un proyecto educativo. Nunca existió un divorcio entre el templo y la escuela, que por lo general era construida al lado de éste, y sino el templo se utilizaba como escuela y viceversa.

Bastian argumenta que, el proyecto protestante fue considerado como un medio y un fin:

...como un medio, para lograr una mayor aceptación entre los sectores liberales de la población y un reconocimiento interesado,

si no entusiasta, por parte de los gobiernos o de las autoridades políticas locales, y como un fin, el de difundir más allá del templo los valores protestantes y liberales radicales, democráticos, cuya base moral y religiosa debían encontrarse en la difusión del protestantismo (Bastian, 1990:143).

Las escuelas protestantes pronto serían las únicas que competirían con las escuelas católicas en el sector privado. Estas escuelas primarias fueron diurnas, nocturnas, rurales y urbanas, ubicadas en el templo, al lado del templo, en los edificios municipales, cuando los gobernantes eran liberales. Las escuelas fueron pioneras en la pedagogía preescolar, enseñanza técnica, las escuelas agrícolas, industriales o de arte y oficio. Es interesante notar que las escuelas llevaban el nombre de algún prócer liberal anticatólico.

Así las escuelas primarias se articularon con las escuelas secundarias, preparatorias, normales, comerciales y teológicas formando una red escolar de alto nivel, cubriendo entre 1880 y 1920 casi todo el continente latinoamericano. Cuba, Brasil y México fueron atendidas de manera especial por la educación protestante. Estas escuelas fueron fundadas y organizadas por maestros normalistas y misioneros norteamericanos en estrecha colaboración con los mejores pedagogos latinoamericanos.

Rápidamente fueron ganando calidad y prestigio, por ejemplo en México se escribe la *Historia Patria* de Guillermo Sherwell, pastor metodista, que sería utilizada como libro de texto por la revolución

trionfante de 1917. También, Emilio Fuentes se destacó como cofundador de la prestigiosa revista *México Intelectual* (1887). La labor de Andrés Osuna es notable al dirigir la educación pública revolucionaria entre 1916 y 1918 en México. Pero fue el presbiteriano Moisés Sáenz (1888-1941) la figura por excelencia al ser director de la escuela preparatoria de México y posteriormente subdirector y director de la educación pública entre 1924 y 1928, además de ser el pionero en el trabajo educativo en el sector indígena, y llegar a convertirse en uno de los principales pensadores del mestizaje y fundador del Instituto Indigenista Iberoamericano en 1940 (Bastian, 1990:147).

En Argentina la anglicana Juana Manso, fue quien inspiró la política educativa de Domingo F. Sarmiento. En la región andina se levantaron obras pioneras, ese es el caso de los Institutos Americanos de La Paz, Cochabamba. En Lima, el colegio Anglo-Peruano fundado por John A. Mackay, misionero de la iglesia libre de Escocia donde enseñaba el destacado antiimperialista Raúl Haya de la Torre. Alumnos de renombre también pasaron por las aulas de la educación protestante; el poeta Pablo Neruda, el dirigente sindicalista Vicente Lombardo Toledano. Por lo tanto, la pedagogía protestante desde un inicio estuvo en contra del proyecto oligárquico, promoviendo la pedagogía iniciada por la vieja guardia liberal.

Sin embargo la relación privilegiada que llegó a mantener el proyecto pedagógico protestante con los gobiernos liberales fue decayendo a partir de 1930, la pérdida tanto de la cultura liberal como de las escuelas contribuyó a la desaparición de ese tipo de protestantismo y abrigó un amplio espacio para la cultura subalterna y anómica del pentecostalismo que impregnó incluso a las sociedades protestantes históricas desprovistas de sus escuelas nacionalizadas y de sus intelectuales desaparecidos.

Para los maestros, pastores y misioneros protestantes, América Latina debía también buscar el camino del progreso mediante las transformaciones promovidas por el liberalismo. Sin embargo, el capitalismo tenía que fundarse en la democracia y ésta en el individuo como ciudadano, sujeto de una soberanía nacional por construir y afirmar en la práctica del voto.

Otra de las contribuciones notables del protestantismo hacia la sociedad latinoamericana ha sido en el ámbito de la democracia. Aquí una de las fuentes imprescindibles fue el periódico protestante *La Nueva Democracia* que salió a circulación en Nueva York desde 1920 para toda América Latina y que sirvió de portavoz para el proyecto panamericanista norteamericano que articuló, en cierta manera, a los sectores políticos democráticos-reformistas latinoamericanos, entre los intelectuales que trabajaron esta publicación se encontraban Manuel Gamino, José de Vasconcelos y la respetable Gabriela Mistral. Desde allí se produjo un espacio de trabajo desde donde se planteaba el deseo reformista de la

región, aunque esto cambió de rumbo bajo el mismo Samuel Guy Inman que resultó ser un gran amigo del Departamento de Estado e informante oficial de la CIA.

A pesar de estas contradicciones, hay que rescatar que por lo general (1920-1930) la posición política de las sociedades protestantes latinoamericanas fue nacionalista y democrática apoyando proyectos políticos reformistas y progresistas en continuidad con las opciones liberales radicales constitutivas. Los protestantes llegaron a simpatizar y tener acercamiento con sectores revolucionarios que buscaban extender al conjunto de la sociedad civil los principios antioligárquicos y anticorporativistas que provenían tanto de su liberalismo radical de origen así como del modelo organizacional asociativo protestante que ponía el acento sobre una democracia eclesiástica representativa con regímenes de asamblea o de convenciones mientras el catolicismo mantenía al contrario controles verticales.

Con especial atención se debe recordar el apoyo de los sectores protestantes a la revolución cubana, muchos protestantes, más que nunca antes, asumieron posiciones en el nuevo gobierno: el médico Faustino Pérez ministro de recuperación de bienes mal versados; el ingeniero Manuel Ray, ministro de obras públicas; José Naranjo, ministro de Gobernación; José Aguilera, subsecretario de Educación.

El quehacer político democrático del protestantismo en América latino se experimentó entre la persecución y la revolución, sin duda su trabajo fa-

voreció la libertad de cultos, la creación del Estado laico, de la Educación Laica, de la apertura del registro civil y cementerios al Estado y ya no como instituciones de competencia católica.

CAPÍTULO 2
Panamericanismo y la búsqueda de
identidad latinoamericana

1. Panamericanismo

Es indudable el nexo existente entre el protestantismo y el panamericanismo, podemos ver esta relación reflejada en el trabajo de las misiones norteamericanas en suelo latinoamericano a inicios del siglo XX. Para poder explicar esta relación es necesario realizar un recorrido histórico e ideológico del panamericanismo y de la postura que asumió gran parte del protestantismo.

Se puede decir que la estrategia panamericanista es un movimiento que buscó la cooperación entre el Norte y el Sur del continente americano, esto, después de la independencia de España en el siglo XIX. A breves rasgos podemos afirmar que la corriente panamericanista pasó por fases diferentes, dentro de las cuales podemos resaltar tres.

La primera, extendida hasta 1888 y que estaba marcada básicamente por un proyecto que buscaba la cooperación de las naciones latinoamericanas. Muchos han llamado a este el *panamericanismo viejo*, cuyo objetivo era alcanzar cierto tipo de seguridad territorial y la defensa de la independencia recientemente conseguida. El máximo exponente, aunque no el único, fue el libertador Simón Bolívar. Vemos que esta primera fase intenta protegerse de la amenaza europea desde la unión latinoamericana.

La segunda fase se ubicó entre el 1889 y 1932, ésta fue conocida como *panamericanismo nuevo* y cuyo

objetivo fue la unión latinoamericana en búsqueda de un desarrollo económico y político. A diferencia de la primera fase, quien lideró este movimiento fue Estados Unidos, que tenía como propósito el defender sus intereses geopolíticos y comerciales, la política exterior de los Estados Unidos controló y promovió el panamericanismo de esta fase.

Entre 1933 hasta 1945 se produce la tercera fase del panamericanismo, ésta tuvo regida por la política del *buen vecino* (good neighbor) y se caracterizó por una expansión significativa de los aspectos de seguridad de la cooperación interamericana y su implementación durante la II Guerra Mundial. La historia panamericanista, tuvo varias conferencias, la primera en Washington en 1889 seguida por las de: México (1901, 1945), Rio de Janeiro (1906), Buenos Aires (1910), Santiago de Chile (1923), La Habana (1928, 1940), Montevideo (1933), Lima (1938), Guatemala (1938) hasta llegar a la Conferencia de Bogotá en 1948 donde la Unión Panamericana fue sustituida por la Organización de Estados Americanos (OEA).

Desde su fundación la Unión Panamericana encontró objetores a lo largo y ancho de América Latina. Muchos críticos la veían como un instrumento más al servicio del gobierno norteamericano en su política imperialista (Mondragón, 1996:48). La historia de las intervenciones políticas y militares que los Estados Unidos realizaron en Latinoamérica durante la primera mitad del siglo XX justificaba esta desconfianza, ya que el gobierno norteamericano

negaba en los hechos lo que a nivel de su discurso se expresaba como política de buena vecindad.

Gracias a esta incongruencia, todo aquello que se relacionaba con Estados Unidos y el movimiento panamericanista fueron vistos con sospecha y temor en Latinoamérica. Esta sospecha recayó también sobre las iglesias protestantes por sus vínculos con organismo misioneros de ese país del Norte, iglesias que, por estas relaciones eclesiales, *fueron acusadas de ser punta de lanza del imperialismo norteamericano* y promotoras de una religión que ponía en peligro la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos. Identidad que, para muchos, estaba sustentada en el catolicismo romano.

En ese sentido, y en palabras de Arturo Piedra, los protestantes fueron acusados de filibusteros, por sus vínculos con las empresas comerciales y por su apoyo a las acciones militares de los Estados Unidos (Piedra, 2000:2-9). A la identificación misionera protestante con los intereses del Norte se añadía el cuestionamiento sobre el acercamiento entre los misioneros y las empresas comerciales norteamericanas. Piedra afirma que los misioneros protestantes aprovecharon algunos recursos de empresas y negocios comerciales de sus coterráneos, lo cual explica la relación que, desde un principio, trataron de establecer con compañías ferrocarrileras, mineras, industriales y bananeras.

Por su parte, estas transnacionales vieron a las misiones protestantes como recursos idóneos, y trataron a sus representantes con cierta preferen-

cia. Según Piedra, los archivos misioneros dan fe y agradecen el trato recibido. Castell, de la Sociedad Bíblica Británica, cuenta que recibió de la compañía del ferrocarril de Costa Rica, en 1897, un ticket de seis meses para que viajara en primera clase. Aquí algunos ejemplos más:

... más tarde, Castell informa de que le fue concedido un pasaje gratis desde Costa Rica a Belice. Otros misioneros dan cuenta de situaciones similares y exaltan la relación con compañías comerciales estadounidenses como importante para su trabajo religioso. Hay, incluso, referencias de que empresas bananeras, como la United Fruit Company (UFCO), pagaron por ciertos trabajos que los misioneros protestantes realizaron a cambio en sus fincas. También cuando algunos misioneros se veían imposibilitados de regresar a su país para tratamiento médico, la UFCO les facilitó recursos. Esa relación hizo posible que A.E. Bishop fuera operado de una hernia en el hospital de la UFCO en Honduras. En algunos casos parece que la relación fue aún más allá, como cuando Bishop, de la Misión Centroamericana en Honduras, usó para sus propios fines el papel membretado de la UFCO (Piedra, 2000:5)

Así, estos acercamientos entre representantes religiosos de las misiones protestantes y compañías comerciales, por cierto, criticadas por su injerencia en la política y en la explotación de los recursos nacionales, afianzó el recelo sostenido por décadas según el cual el protestantismo no era una religión confiable. Habría que mencionar también que, estos misioneros no se percataron, al principio, de la situación laboral que imponían estas empresas, ni

de la miseria que la empresa de ferrocarriles y la compañía bananera traían a los trabajadores. Tampoco entendieron el poder político que tuvieron para quitar y poner autoridades que les garantizaran la tranquilidad y continuidad de sus actividades comerciales. Pero, es sabido por todos que estos negocios fueron verdaderos poderes detrás del trono de la política nacional en estas naciones.

En cuanto al apoyo a las acciones militares por parte de los Estados Unidos, podemos decir que existió poca voluntad de parte de los misioneros de “reaccionar” en contra de las acciones militares que afectaban intereses de América Latina. Esto aumentó las sospechas en cuanto al trabajo protestante en la región. La reacción de los protestantes muy por el contrario, fue la de justificar y defender las incursiones de su nación. En los relatos históricos, correspondencia y conferencias se puede notar que este tema no es tratado y cuando es mencionado se lo hace como si fuera un parte militar.

Las guerras que se producían en los países latinoamericanos por las injusticias sociales y por invasiones del ejército estadounidense fueron minimizadas por parte de los misioneros, claro a menos que afectara el trabajo misionero y la vida de estos. Los misioneros mostraron muy poca sensibilidad frente al gran dolor que significaba la guerra. En uno de los registros del Central American Bulletin de 1915 se menciona que:

...las tropas estadounidenses sacaron a los revolucionarios de Masaya y Granada y tomaron León. Más o menos 5000 fueron muertos en la revolución. Personalmente, nosotros no hemos sufrido ningún daño en el bombardeo; agradecemos a Dios por su cuidado. (Piedra, 2000:7)

Por otra parte, lamentable fue la opinión y análisis de Eduardo Haymaker, director de la Misión Presbiteriana en Guatemala, quien a propósito de la política del “buen vecino” decía que no era el momento para tratos suaves, más bien abogaba por opciones mucho más radicales. La política del gran garrote (big stick), según él, era la única manera de bregar con América Latina, “el único método que la diplomacia estadounidense podía usar para ser entendida”.

Así fue como este tipo de comentarios incrementaron la sospecha que hicieron que los latinoamericanos comprometidos con el cambio social mostraran enojo hacia las misiones protestantes, sentimiento que creció a medida que los estadounidenses implementaban sus políticas en la región.

Quizá para las misiones norteamericanas el trabajo emprendido en la región fue lo que Estados Unidos llamó internacionalismo, pero no comprendieron que lo *internacional* no era otra cosa que imperialismo disfrazado y que el éxito de la expansión *internacional* de las misiones se ligaba al logro de las políticas expansionistas de las naciones protestantes. Fue entonces que, el internacionalismo de las misiones a ratos se fusionó con el imperialismo

de la potencia occidental.

Sin embargo de parte de los Estados Unidos existió el deseo de cambiar la imagen que el Sur tenía de ellos, fue así como el liderazgo del recientemente creado Comité de Cooperación en América Latina (CCLA) - organismo creado a partir del congreso de Edimburgo (1910) en la ciudad de Nueva York por representantes de juntas misioneras protestantes que ya tenían gente trabajando en Latinoamérica y cuyo objetivo inicial fue: bregar con el tema del trabajo protestante en América Latina y especialmente con el asunto de la cooperación e informar a las juntas misioneras- no dudó en convertirse en *aliados de este afán y en ser participantes activos en la promoción de una nueva imagen.*

La imagen presentada por las políticas imperialistas norteamericanas quería ser cambiada y los protestantes del CCLA utilizaron a su revista *La Nueva Democracia* como uno de los medios de propaganda para sus propósitos. Pronto saldrían las acusaciones, debido a posiciones como estas, señalando a las misiones protestantes como punta de lanza de fines políticos ocultos.

Entre las figuras que más se destacaron por mantener esta posición está Raúl Haya de la Torre. Para este peruano la propuesta panamericanista no era más que una nueva fachada que posibilitaría la fácil incursión del imperialismo en la región.

De esta forma se llega al Congreso de Panamá, evento realizado en 1916 y que se considera como un acontecimiento que marcó una nueva era con respecto a la presencia y expansión del protestantismo en América Latina. Dicho congreso eliminó la idea católica de pensar que el continente, al ser ya ocupado por el cristianismo católico hacía del trabajo misionero protestante ilegítimo. Las más grandes iglesias y misiones protestantes de los Estados Unidos se reunieron en Panamá para entablar un diálogo y agenda sobre el trabajo realizado ya y por el trabajo que restaba por hacer en la región.

Pero, este Congreso también sirvió para expresar la forma religiosa del panamericanismo. Y es que, los misioneros del CCLA tenían mucha simpatía con la propuesta panamericana y en las *buenas intenciones* del Norte para con las necesidades del Sur del continente. Convencidos de que la unión entre el Norte y el Sur beneficiaría a este último, tenían la necesidad de crear un *panamericanismo espiritual*, reconociendo así que la situación religiosa era un asunto que tenía que ver con los logros económicos que estas naciones anhelaban. Estos misioneros veían el desarrollo económico estadounidense como consecuencia del tipo de religión cristiana, por eso, tenían como prioridad el expandir esta religión que asentaría las bases del tan anhelado progreso y desarrollo económico para la región.

Sin embargo para la sociedad latinoamericana el panamericanismo seguía siendo la mentira favorita del imperialismo; pues esta no estaba lejos de la memoria de lo que fue la Doctrina Monroe, *América*

para los americanos. En la era del panamericanismo se traducía como, América Latina para los Estados Unidos.

El CCLA jugó un papel muy importante en la expansión protestante en América Latina y en expandir la doctrina panamericanista, pues en su camino por conseguir sus objetivos religiosos se asociaría con entidades y movimientos con propósitos estrictamente seculares, que según la historia lo demuestra, absorbieron sus esfuerzos y objetivos propiamente religiosos. En el desarrollo de esta organización se pudo ver el interés político abierto para apoyar las relaciones interamericanas que tanto necesitaba EEUU.

Las aspiraciones socio-políticas se entremezclaron con los propósitos religiosos, tanto que lo político llegó casi a opacar lo religioso. Esto, debido a que ellos estaban convencidos de que el interés de parte de los Estados Unidos de relacionarse con los países del Sur era correcta y que el éxito del trabajo protestante en América Latina dependía, en gran medida, de la influencia política de EEUU.

2. Identidad Evangélica Latinoamericana

Hacia 1925 las iglesias protestantes experimentaron un incremento en su membresía hasta alcanzar un total aproximado de 712.444 bautizados. Con un liderazgo nacional emergente, siguió siendo un fenómeno urbano en continuo crecimiento, en parte, debido a la inmigración o traslado de iglesias ex-

tranjeras en territorios del Sur.

Luego de 10 años de haberse realizado el congreso de Panamá, el CCLA planteó convocar dos congresos continentales, el primero de ellos fue celebrado del 29 de marzo al 8 de abril de 1925 en Montevideo. En este congreso, que fue organizado por Robert Speer y Samuel Guy Inman, todavía se notaba una marcada mayoría de la presencia misionera extranjera, pues de los 165 delegados tan solo 45 procedían de Latinoamérica y por lo tanto el idioma mayormente utilizado fue el inglés.

En el congreso se pudo constatar el progreso del protestantismo desde lo sucedido en Panamá, a pesar de la hostilidad de la Iglesia católica y de las élites religiosas. Nuevos temas surgieron en Montevideo, además de los temas propuestos en la agenda y trabajados con anterioridad por parte de los congresistas, fue el caso del imperativo del protestantismo de salir de las ciudades y dirigirse a los campos, hacia el interior del continente, de manera especial a las comunidades indígenas. De ahí que se resaltó el tema de la situación de marginación en que vivían los indígenas y se planteó la necesidad de evangelizar estos pueblos desde la educación, con la finalidad de integrarlos a sus naciones.

La irrupción del *evangelio social* y el enfoque social por parte del evangelio en América del Sur marcaron el congreso de Montevideo. En el continente, debido a los problemas socio-económicos producidos por el capitalismo, surgió la necesidad

de proclamar un evangelio práctico, que respondiera no solamente a las necesidades espirituales de su feligresía sino también a las necesidades físicas. Se tenía presente la idea de que el evangelio no sólo llama a la regeneración de vidas individuales sino a la regeneración del grupo. Se miró con cercana atención a los movimientos sociales, obreros, feministas, provocando la reacción de parte de la Iglesia católica y de parte de algunas misiones independientes ligadas al fundamentalismo que se mostraron contrarias a la teología social protestante.

Si bien se trataron los temas de transferencia de la autoridad y de la influencia y el rol de los misioneros extranjeros a los nacionales, este cambio no se concretaría sino hasta el congreso de la Habana, sin embargo se sentarían las bases para un protestantismo con identidad latinoamericana.

El congreso de la Habana en 1929 es un evento clave en la historia del desarrollo del protestantismo en América Latina, pues fue allí que se comenzó a mostrar un protestantismo latinoamericano con conciencia propia. Su organización estuvo a cargo de latinoamericanos y tuvo un impacto grande en toda la región. Un liderazgo nacional consolidado, la revolución mexicana y el concilio de Jerusalén (1928) fueron factores que alimentaron esta nueva conciencia y momento de la Iglesia latinoamericana.

El periodista mexicano y ex guerrillero Gonzalo Báez-Camargo sería el encargado de dirigir este evento que gravitó en cuatro temas; solidaridad evangélica, educación, acción social y literatura. La responsabilidad social ocupó grandes espacios, así como un mejor entendimiento entre nacionales y extranjeros que produjo mayor confianza y conciencia para enfrentar la realidad del contexto de trabajo misionero. Se “cuestionó” abiertamente la relación entre el protestantismo y las empresas comerciales norteamericanas y que ésta debía hacerse indígena si quería provocar verdadero impacto en la región. La iglesia protestante estaba siendo nacionalizada.

II
RELIGIÓN Y GUERRA FRÍA EN
AMÉRICA LATINA

CAPÍTULO 3
Guerra fría y políticas de desarrollo en
América Latina

El tercer momento histórico para analizar se desarrolla en primer lugar en torno a las políticas conservadoras sociales y anticomunistas por parte de ciertos sectores de las iglesias evangélicas a mediados del siglo XX. Por otra parte, la irrupción del pentecostalismo, alterará el panorama religioso en la región, así como movimientos ecuménicos de l estilo de CLAI y revolucionarios como ISAL aparecerán para analizar la cambiante situación de América Latina. Tiempos difíciles y notables divisiones, no sólo denominacionales sino también ideológicas marcarán este período de la historia de la iglesia evangélica en la región.

1. Evangélicos conservadores anticomunistas

Al pasar de los años, en la historia latinoamericana y mundial se produjeron grandes cambios, producto de importantes sucesos como lo fue Guerra fría y el intervencionismo norteamericano en nuestro continente.

Para 1940 la presencia de la iglesia evangélica en Latinoamérica se veía conformada solamente por iglesias metodistas, luteranas, presbiterianas, bautistas, episcopales, es decir de un protestantismo más histórico, que a través del CCLA habían luchado por construir un protestantismo con un sentido más autónomo de tipo nacionalista. Esta perspectiva del CCLA dio un giro tornándose más “evangélica” y “eclesial”, esto, bajo la dirección de Alberto Rembao al frente de *La Nueva Democracia*.

La fundación de la OEA (apoyada abiertamente por el CCLA) y la política de la “buena vecindad” abrieron el camino para una segunda etapa de la penetración del capitalismo norteamericano, esto dentro del ámbito económico, político, pero también dentro del sector religioso.

Bastian menciona que, a partir de 1949 varios factores van a contribuir para que las misiones de fe se desplieguen por todo el continente, ganen miles de adeptos e incluso rompan con sus iglesias de procedencia. Un factor de estos, la segunda guerra mundial, que, había preparado el camino para un mundo totalmente nuevo en el cual los acuerdos de Yalta habían establecido la supremacía norteamericana y la rivalidad con la Unión Soviética que alimentaba la guerra fría de los años 1950 (Bastian, 1990:199).

Y es que, después de la segunda guerra mundial el panorama geopolítico, económico, social y religioso cambiaría de una manera radical, fue desde aquel momento donde comenzarían a gestarse las teorías y políticas de desarrollo.

El discurso bélico se desplazó al campo social y hacia un nuevo territorio geográfico: el Tercer Mundo, atrás quedó la lucha contra el fascismo. En la rápida globalización de la dominación mundial por Estados Unidos, la *guerra a la pobreza* en el Tercer Mundo comenzó a ocupar un lugar destacado. Para justificar la nueva guerra se utilizaron varios experimentos, nacidos de la “buena intención” de terminar con la pobreza y el *subdesarrollo*.

Uno de los experimentos fue la llamada Doctrina Truman, cuyo propósito era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos.

De esta manera, se revitalizaban temas como el Destino Manifiesto y de manera clara la Doctrina Monroe al invocar como llamado a Estados Unidos a “resolver” los problemas de las *áreas subdesarrolladas* del globo. Porque, como explica Arturo Escobar, en vez del reino de abundancia prometido por teóricos y políticos de los años cincuenta, el discurso y la estrategia del desarrollo produjeron lo contrario: miseria y subdesarrollo masivos, explotación y opresión sin nombre. La crisis de la deuda, la hambruna (saheliana), la creciente pobreza, desnutrición y violencia fueron y son apenas los síntomas más patéticos del fracaso de cincuenta años de desarrollo (Escobar, 2007:442). En el cumplimiento de este y otros experimentos, la religión jugaría un rol preponderante en la expansión imperial de los Estados Unidos de Norteamérica.

Con gran sospecha se debe recordar un aspecto para destacar en aquella década (50), esto es, el cierre de China a la influencia misionera norteamericana, suceso que provocó una migración fuerte de mi-

sioneros en el continente americano. Políticamente en esta década se hizo de América Latina el lugar de “trabajo y ensayo” privilegiado para las políticas intervencionistas de parte de Estados Unidos, así como el espacio “reservado” para la confrontación entre bloques ideológicos (EEUU-URSS). En medio de tal circunstancia, estos misioneros traían un claro mensaje anticomunista, claramente colonizadores y apoyados fuertemente por los lobbies extranjeros.

Las siguientes décadas mostrarían un protestantismo fragmentado, claramente dividido en dos líneas de acción: por un lado quienes acentuaban su campo de acción en obras de civilización y por otro lado quienes ponían especial énfasis en la “evangelización”.

Es en este período donde ocurriría la mayor penetración registrada de grupos misioneros independientes de tinte fundamentalista y con una eclesiológia congregacionalista, con una agenda paralela. No fue por nada que a estos misioneros llegaron a identificarlos con misiones encubiertas de la CIA o como punta de lanza del imperialismo capitalista norteamericano.

A su vez, las misiones evangelizadoras provenientes de los Estados Unidos incurrirían en graves distorsiones de la fe, al servir a los intereses de los lobbies norteamericanos. Prueba de ello, por ejemplo, las tareas misioneras del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desarrolladas en varios países del

mundo y su conexión con las empresas transnacionales y demás, a partir de los años 1950 en adelante. En el caso específico del Oriente ecuatoriano, se tienen claras evidencias de los nexos entre el ILV y empresas petroleras.

Hay que recordar que los primeros contactos pacíficos entre los Huaorani (en su idioma originario: la gente) y los cowode (caníbal no humano, extranjero) ocurrieron en 1958. Los cowode en ese entonces eran los misioneros fundamentalistas del ILV, o Summer Institute of linguistics Wycliffe Bible Translator y de las Misiones Cristianas en Muchas Tierras, Christian Missions in Many Lands, ambas con sede en los EEUU.

La mayoría de los Huaorani no tuvo ningún contacto pacífico con gente extraña hasta comienzos de la década de los setenta, cuando los misioneros del ILV establecieron contacto con ellos, y lograron convencerles que abandonaran sus hogares y se reunieran con otros Huaorani que ya habían sido evangelizados, y que residían para ese entonces en el rincón occidental del territorio tradicional de los Huaorani.

Las actividades del petróleo acababan de iniciarse en las regiones pertenecientes a las poblaciones recientemente contactadas y varios Huaorani y trabajadores petroleros habían sido asesinados en dicha región. Las compañías petroleras extranjeras, como la Texaco, Shell y Gulf, colaboraron con los misioneros del ILV para pacificar a los Huaorani y

otros pueblos del Oriente (Kimerling, 1993:96).

Se tiene registro de un informe realizado por la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) describió a dicha colaboración de la siguiente forma:

...un proceso híbrido de intereses religiosos mezclados con ambiciones petroleras, que aseguraron un efectivo vasallaje cultural-religioso para dominar a las nacionalidades indígenas y utilizar su fuerza de trabajo y explorar la riqueza de sus territorios (Kimerling, 1993:17)

Esta política etnocida buscaba forzar a los pueblos indígenas a abandonar sus territorios, base fundamental de su economía para sumirlos en una situación de miseria en la cual fácilmente podrían crearse los nuevos lazos de dependencia.

Este hecho invita a reflexionar también sobre una historia lamentable, que fue ampliamente difundida por la prensa y por la misma iglesia evangélica. Para este suceso se toma una postura muy crítica en este trabajo. Se trata del caso de los cinco misioneros estadounidenses muertos por los Huaorani en 1956, relatos en los que los misioneros fueron elevados a la categoría de mártires.

A este hecho hace referencia Jorge Trujillo, de la siguiente manera:

...nadie pensó que fueron cinco hombres con armas de fuego [que fueron disparadas] contra lanzas y flechas de madera. Nadie dijo que fue un desigual encuentro entre la

civilización occidental, cristiana e imperialista, cargada de la sofisticada tecnología de postguerra y una sociedad cuyas formas de organización productiva, social, política e ideológica apenas si podían ser vislumbradas desde la cosmovisión etnocéntrica de la Wycliffe Bible Translator (Trujillo, 1981:35)

A raíz de la muerte de los cinco misioneros el ILV pudo explotar ampliamente su vieja imagen de abnegación sin límites y de sacrificio llevado hasta la muerte en nombre de dios y la civilización. Pudieron entonces elevar a categoría universal su misión de redimir a los “salvajes indígenas” de su estado de depravación moral, de su retraso cultural y espiritual, del pecado y de la ignorancia. Pudieron decir abiertamente que ellos, los campeones de la pureza moral y la verdad religiosa, iban a salvar a los buenos salvajes de la superstición, el vicio y del poder de Satanás (Trujillo, 1981:49).

Su misión fue consagrada y bendecida por el capital puesto que tras el discurso alienado y alienante, espiritual y moralista de los Wycliffe asociados, se montaba la gran empresa de la destrucción de las economías naturales de los grupos indígenas. Por razones como éstas fueron expulsados de Ecuador en 1980. También en los 80 fueron expulsados de Brasil, México y Panamá, y su presencia fue restringida en Colombia y Perú.

Por los años sesenta nuevos elementos dieron cuenta de la íntima relación entre algunas (mayoría) misiones evangélicas norteamericanas y empresas transnacionales, intereses político y económicos

venidos del norte civilizado y rico.

Dado que la década de los sesenta y años siguientes fue una época de gran efervescencia social, animada por ideales de resistencia a la injusticia y la promoción de la solidaridad con los oprimidos, en donde, como dice Arturo Piedra, la Revolución Cubana jugó un papel trascendental en mantener viva la esperanza de construir sociedades más justas, es sabido que sectores protestantes tradicionales a lo largo de América Latina se nutrieron de lo acontecido en Cuba, para oponer toda orientación eclesial que venía de dirigentes de iglesias que anhelaban una participación social de los creyentes en los problemas que aquejaban a las sociedades latinoamericanas.

En 1969 un informe producido por Nelson Rockefeller no dejaba lugar a dudas de los intereses norteamericanos y del rol de la religión en ese afán de llegar a hacer realidad aquella famosa frase de la doctrina Monroe: “América para los americanos”. Este documento, que fue elaborado luego de que Rockefeller realizara en 1969 cuatro viajes sucesivos acompañado de una nutrida delegación de expertos de toda índole. La idea consistía en aprovechar las entrevistas del viajero y sus expertos con los gobernantes de la subregión, así como la recopilación de documentación de cada país, para a partir de allí elaborar un diagnóstico que a su vez permitiese un eventual nuevo proyecto, presumiblemente mejorado en reemplazo del casi fracasado, para ese entonces, Alianza para el Progreso presentado por

JF Kennedy, de los sesenta.

Este informe Rockefeller que llevó el título de *Quality of life in the Americas* también hace referencia a aspectos relacionados con la Iglesia, entre otras cosas se menciona que:

Modern communications and increasing education have brought about stirring among the people that has had a tremendous impact on the Church, making it a force dedicated to change –revolutionary change if necessary. Actually, the Church may be somewhat in the same situation as the young – with a profound idealism, but as a result, in some cases, vulnerable to subversive penetration; ready to undertake a revolution if necessary to end injustice but not clear either as to the ultimate nature of the revolution itself or as to the governmental system by which the justice it seeks can be realized. (Rockefeller, 1969:17)

En época de revolución, el informe propició el ver a la Iglesia Católica, específicamente a la Teología de la Liberación, como peligrosa y contraria para sus intereses, un centro peligroso de revolución potencial. El informe afirmaba que era preciso remplazar a los católicos latinoamericanos por “otro tipo de cristianos”, recomendando a su gobierno la promoción de las llamadas “sectas” fundamentalistas de marcado carácter anticomunista, estas sugerencias encontraron apoyo en el presidente Nixon.

Un hecho fundamental en esta “nueva” forma de hacer política en Estados Unidos fue la aprobación del Congreso de ese país al plan de envío sucesivo y

creciente de misioneros a América Latina, para debilitar la unidad de la Iglesia Católica popular; destinando millonarias sumas de dinero para alimentar los presupuesto misioneros de algunas sectores evangélicos para tareas como la construcción de templos evangélicos, misioneros y misiones evangélicas, envío de “tele-evangelistas” especialmente para organizar campañas masivas de evangelización a nivel regional. El objetivo claramente era el de contrarrestar la acción de la iglesia popular con un tipo de cristianismo fabricado en la mente de políticos conservadores, republicanos.

Para 1975 un nuevo informe saldría a la luz, se trataría del Documento Santa Fe que se encargaría de catalogar a la teología de la liberación y a la iglesia popular como “no confiables” y continuarían sugiriendo acciones concretas para impulsar el envío de misiones evangélicas como método de contrarrestar la fuerza de cohesión de cierto sector de la iglesia católica latinoamericana.

Nuevamente los recursos económicos estarían a disposición de las iglesias evangélicas conservadoras y con capacidad organizativa. Estos recursos fueron canalizados para neutralizar la acción de movimientos revolucionarios. Instrumentalizando a las iglesias en gigantescas cruzadas como la de Luis Palau, quien sostenía que la única ideología que podía detener al marxismo en la región era el cristianismo evangélico. Palau tomó ese camino al bendecir regímenes dictatoriales, violentos como el de Ríos Montt en Guatemala; Hugo Banzer, Juan

Pereda Asbun, Luis García Meza en Bolivia.

Ante estos eventos “anticristianos” la iglesia evangélica no dijo nada, pero sí actuaron cuando el famoso tele evangelista de Asambleas de Dios Jimmy Swaggart en 1988 llegó a Nicaragua para dirigirse al pueblo centroamericano. Luego de su actuación en la Plaza de la Revolución, desafiando la posición de las iglesias evangélicas que consideraban al gobierno sandinista como dictatorial, comunista, que limitaba las libertades de expresión y de culto. Quedó demostrado mediante jugada política de Ortega que su gobierno no actuaba así. Por lo tanto la reacción evangélica del Norte no se hizo esperar y en esa misma semana, “extrañamente” un “pecado oculto” de Swaggart saldría a luz pública. Solamente en situaciones como aquella la iglesia evangélica conservadora se alarmó y “denunció” tal comportamiento, pero cuando sus líderes se reunían en los famosos desayunos de oración o de hombres de negocios, no dijeron nada.

Volviendo al Documento Santa Fe, se pedía en este documento elevar a política de Estado, en cuanto a las relaciones internacionales con el “subcontinente”, las acciones contra la iglesia católica puesto que “el papel de la Iglesia en América Latina era vital para el concepto de libertad política y económica” (Selser, 1990:86). Aunque por demás está decir que este concepto de libertad significó esclavitud para otros, para millones. Así, América Latina se convertiría el lugar de choque de bloques ideológicos, prácticas socioeconómicas y políticas. Capitalismo contra comunismo enfrentarían a la sociedad

latinoamericana.

En Centroamérica, según da cuenta Arturo Piedra en su artículo *“El protestantismo latinoamericano en tiempos de posguerra fría”*, las tensiones por motivos ideológicos se vio aún más intensificada con la llegada al poder en Nicaragua del gobierno sandinista en 1979. Para esta época entran en juego una serie de fuerzas foráneas que están “convencidas de la importancia del fenómeno religioso en cualquier transformación social de la región”.

A raíz de la revolución de Nicaragua, grupos e iglesias cristianas, presionadas muchas veces para que aceptaran el apoyo de organizaciones religiosas conservadoras de origen foráneo, convirtieron algunas iglesias e instituciones protestantes en un verdadero campo de batalla ideológica. Producto de esto fue la exclusión directa o indirecta de un importante grupo de creyentes, que a pesar de sus convicciones políticas de izquierda, deseaban conservar sus intereses religiosos y vínculos denominacionales.

Los niveles de polarización en las iglesias alcanzaron su cenit en los 80's. Quienes se oponían al cambio social no dudaron en recurrir a toda artimaña para mostrar que cualquier régimen con tendencias socialistas era anticristiano, y que por lo tanto vendrían a dañar la vida y el trabajo de las iglesias cristianas. En Centroamérica eso ocasionó que líderes religiosos oportunistas tomaran ventaja de la situación, para buscar recursos económicos de parte de grupos poderosos que temían las consecuencias de un sistema de gobierno popular.

Aquí, lo cuestionable radicó en que: en el afán de querer comunicar el evangelio, se unió un deseo negativo, un afán por erradicar a las iglesias que tenían claras preocupaciones sociales. Paralelo al interés de predicar a quienes desconocían el evangelio protestante, se dejó ver un creciente interés por aislar aquellos creyentes que, en sus iglesias, defendían ideas que sus líderes catalogaban con heterodoxas. Es decir, una mentalidad de guerra fría había venido a ser el telón de fondo de la expansión del protestantismo en la región.

Se creó una atmósfera de total intolerancia ideológica que llevó a algunas iglesias a experimentar divisiones internas. De allí que esta época, ideológicamente, no tiene comparación en la historia de las iglesias protestantes en Centro y Sur América. El miedo del fantasma del comunismo llevó a predicadores extranjeros, a creer que los últimos días de la evangelización cristiana estaban a las puertas. Esa fue la tónica del quehacer eclesial, evangélico conservador en toda la región.

Era la época también del arribo a la región de organismos para-eclesiales, ONG's, la llegada de la cooperación internacional, de entidades financieras y grupos de poder que venían al "rescate" de una América latina pobre y subdesarrollada. Hay que recordar que la mayoría de las ONG's creadas a partir de los 50s fueron pensadas desde el Norte como el mecanismo de ayuda asistencialista que provocara dependencia y de esta manera mantener a los pobres en el Sur e impedir las migraciones hacia países del

Norte.

En el caso de la iglesia evangélica, tampoco se hizo esperar la llegada de éstas fundaciones en busca del “desarrollo de la subregión”, organizaciones como Visión Mundial, Instituto Lingüístico de Verano brazo derecho de la CIA, entre otras, arribarían a suelo latinoamericano para ejercer su trabajo de “buena voluntad”.

En cuanto al trabajo de Visión Mundial las críticas llegarían pronto. Apoyado por la derecha política de Canadá y más preferente de Estados Unidos, esta fundación ha venido siendo apoyada por el llamado sistema de patrocinio, por donaciones de diferentes países y especialmente por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). Catalogada como brazo derecho de la Central Intelligence Agency CIA, Visión Mundial en Ecuador desplazó su trabajo en provincias como Imbabura y Chimborazo, en la primera provincia se les acusó de robo, mala administración, tráfico de tierras, nepotismo, llegando al punto de que la comunidad se tomó las instalaciones de esa fundación.

Su paso por Chimborazo no dejó sino la destrucción del trabajo de Monseñor Leonidas Proaño con las comunidades indígenas. Mientras éste buscaba la defensa de estos grupos vulnerables a través de otro tipo de desarrollo alternativo al capitalista norteamericano, puesto que sabía que:

...el desarrollo convencional estaba ampliando las diferencias de clase dentro de

la sociedad quichua; el cambio principal probablemente sería que, de aquí en adelante, los quichuas serían explotados por una burguesía de su propio grupo étnico, así como también por los terratenientes blancos (Stoll, 1990:347).

Pero, otra era la acción de Visión Mundial, con gran facilidad fluía el dinero para préstamos a los indígenas, destruyendo así la unidad. Con sus propuestas encajaban a los indígenas a un estilo de vida consumista que hasta ese momento la población no había conocido. Así, el asistencialismo ocupó tierra chimboracense.

Asistencialismo que fomentaba la dependencia entre el oferente y el receptor. Impidiendo el crecimiento personal, el fortalecimiento de la autoestima, la búsqueda de la autonomía individual y la autogestión comunitaria. Impedía, mental, emocional y físicamente el hacerse cargo, con responsabilidad y madurez del propio destino. De esta manera las mismas prácticas asistencialistas de la cooperación internacional de organizaciones estatales y multilaterales se vieron reflejadas en el trabajo de World Vision en Latinoamérica.

El caso de Honduras fue aún más grave, el país centroamericano funcionaba como refugio para ex combatientes de las guerrillas que eran perseguidos por las fuerzas armadas de El Salvador, pero la persecución les siguió al otro lado de la frontera, ya que el ejército de Honduras ayudó a su contraparte salvadoreña a rastrear y matar a subversivos sospe-

chosos. Cáritas y el Comité Evangélico de Emergencia Nacional (CEDEN) protestaron en contra de las actuaciones del gobierno hondureño.

Como resalta Stoll: “mientras otras agencias se negaban a proporcionar los nombres de refugiados a las autoridades, en la creencia de que la información era entregada a los escuadrones de la muerte, el personal de Visión Mundial sí accedía a entregar información” (Stoll, 1990:342). Lo que provocó el escándalo fueron los informes de los refugiados señalando que:

En mayo de 1981, un supervisor de Visión Mundial permitió que el ejército hondureño se llevara a dos refugiados de los campos ubicados en Colomoncagua. Poco tiempo después, sus cuerpos aparecieron en un río. Atemorizados por Visión Mundial, los refugiados acusaron a su personal de interrogarlos sobre su ideología política, de entregar información al ejército hondureño, y de utilizar su ayuda para presionarlos a que se convirtieran en evangélicos (Stoll, 1990:343).

Se tenían claras sospechas que las oficinas de Visión Mundial eran a la vez central de la CIA con el objetivo de brindar apoyo a los “contras” en El Salvador y a los escuadrones de la muerte en Honduras. Caritas y CEDEN respaldaron las quejas en contra de Visión Mundial, mientras que el personal de VM se defendía acusando a las dos primeras agencias de mantener vínculos con las guerrillas.

El camino de Visión mundial estaría siempre marcado por un discurso teórico no paternalista, ni asistencialista, ni domesticadora, al contrario promoviendo un discurso contra estas prácticas y hasta negando dichas prácticas como su *modus operandi*, pero en la práctica, es lo que continuamente hacen, ya que teóricamente y a manera de cortina de humo tienen los llamados indicadores de transformación social sostenible, pero nunca los aplican. El resultado sería el mismo del ILV, fueron expulsados de algunos países.

Historias como las que se ha trabajado en esta sección, otras que se trabajarán más adelante y otras que se han dejado de lado, nos dan cuenta de cómo cierto sector de la iglesia evangélica proveniente de Norteamérica sirvió de aliado del imperialismo norteamericano, consciente o inconscientemente ayudó a expandir el capitalismo del Norte y contribuyó a enajenar al creyente latinoamericano; con sus dogmas y discursos alienados y alineados con las políticas norteamericanas, con la utilización de la Doctrina de la seguridad Nacional hizo del cristiano un ser replegado hacia adentro de la Iglesia, se separó de la sociedad, este dualismo recurrente en la región fue provocado por doctrinas religiosas que en esos años tuvieron gran fuerza, doctrinas y temas como el respeto y obediencia a la autoridad, que es promovida por Dios mismo, estuvieron también los temas apocalípticos como el rapto, milenio, fin del mundo.

Todo esto hizo que el cristiano evangélico, en su mayoría, contribuyera al mantenimiento del status quo, al fortalecimiento del sistema social, político y económico que provocaría dependencia (Kaplán, 1969:41-74) total de Estados Unidos y las potencias mundiales, desencadenando una nueva etapa de neocolonialismo, donde la tónica sería la opresión, violaciones de derechos humanos, pérdida de soberanía de los países latinoamericanos, la aplicación de experimentos económicos, inicio de la deuda externa. Una situación en donde la iglesia no puede lavarse las manos, pues tiene su parte de culpa.

2. Pentecostalismo y Huelga Social

En medio de una situación en donde se incrementó la pobreza, la desigualdad social, cuando la inversión o mejor dicho el “gasto social” eran casi nulos, surgió una nueva etapa de la iglesia evangélica en la región con el apareamiento del pentecostalismo.

Leonildo Silveira Campos examinó al pentecostalismo en su libro “Teatro, templo y mercado” (Silveira, 2000:53) en términos de ajuste y desajuste sociales, secta e iglesia, conflicto de clases sociales. Sin duda, el pentecostalismo ha sido uno de los movimientos religiosos más criticados de finales de siglo XX, pero más allá de estos análisis se debe reconocer que como movimiento religioso, tiene elementos positivos y negativos, que como dice Richard Shaull, “probablemente no sea ni peor ni mucho mejor que otras de las principales instituciones religiosas de la actualidad” (Shaull, 1995:25).

Así, siguiendo a Silveira, en cuanto al ajuste y desajuste sociales, señala que varios analistas del fenómeno religioso apuntaban al pentecostalismo como alienación y opio del pueblo. El argumento era simple y se expresaba de la siguiente forma: si el continente camina hacia un tiempo de liberación de la opresión colonial del Norte sobre el Sur, de los ricos sobre los pobres, el pentecostalismo también sólo puede ser una expresión religiosa de esa situación de violencia y esclavitud o, quien sabe, una señal todavía débil de que las masas estarían empleando la religión para expresar, de una forma prerrevolucionaria, su descontento con la situación de opresión.

Visto desde una perspectiva dialéctica, la alienación religiosa acentuaría el proceso de opresión y provocaría la llegada de tiempos de cambio. Por eso estaban quienes veían en el pentecostalismo y en la religión de los oprimidos las señales revolucionarias de un sentimiento que, pese a ser débil, indicaba que los pobres se estaban despertando para la llegada de la revolución.

A la luz de estos paradigmas, se procuró rescatar la participación de algunos pentecostales en las Ligas Campesinas, en el nordeste brasileño, en la guerrilla sandinista y en la oposición a Pinochet en Chile. Con esto, se pensaba que en cada pentecostal estaría latente y en forma embrionaria un “pre-revolucionario”. Dentro de esa perspectiva, el mayor desafío sería descubrir las mejores maneras de canalizar la protesta pentecostal para proyectos de

transformación social.

Posteriormente la esperanza de que en el pentecostalismo había un potencial revolucionario capaz de provocar rupturas en la sociedad latinoamericana, fue desapareciendo. El pentecostalismo encontró formas de acomodación en el interior de la vieja cultura latinoamericana y de la nueva sociedad de consumo incorporando, en el transcurrir de este proceso, símbolos, discursos y fuerzas que emanan de la religiosidad popular ibérico, nativa de los indígenas y africanos, mezclada con el fundamentalismo de los tele-evangelistas norteamericanos.

Otra forma de encarar el fenómeno del pentecostalismo deriva de la aplicación de la tipología secta-iglesia. Esto basado en el modelo analítico de Ernest Troeltsch, quien hizo de los tres grandes tipos de organización religiosa (iglesia, secta y misticismo) el eje fundamental de su obra *Social teaching of the Christian churches*. Para Troeltsch, la iglesia es una “institución que, como resultado de la obra de redención, fue dotada de gracia y salvación; puede recibir las masas y adaptarse al mundo”; a su vez, la secta es una institución formada de voluntarios, “compuesta de creyentes cristianos rigurosos y explícitos, unidos entre sí por el hecho de todos haber experimentado el nuevo nacimiento”. Se debe reconocer que los conceptos secta e iglesia, a despecho de haber sido inicialmente empleados conforme a procedimientos académicos, después se volvieron “conceptos-armas” o, mejor dicho, instrumentos de lucha utilizados para desenmascarar los fenómenos religiosos no asimilables dentro de las fronteras

establecidas por la ortodoxia de las instituciones eclesiásticas.

Una evaluación del lenguaje actual nos puede mostrar que ella se encuentra llena de usos ideológicos y políticos del polo “secta e iglesia”, casi siempre empleados para expresar prejuicios y posiciones políticas incompatibles con el análisis científico. Por lo tanto, al decirse que “las sectas vienen del Norte” y que son movimientos religiosos y políticos “financiados por la CIA” con la finalidad de debilitar la resistencia latinoamericana contra la dominación de los Estados Unidos, contribuyeron para aumentar la confusión actual, responsable por la inoperancia del paradigma “secta-iglesia”. Este se volvió un enorme paraguas impreciso, de difícil aplicación en el estudio del fenómeno pentecostal.

De allí la expresión de Julio de Santa Ana, cuando concluye que “nos parece que no es más posible afirmar que secta e iglesia sean realidades completamente diferentes”. Aunque tampoco hay que olvidar que dentro del mismo pentecostalismo se emplearon adjetivaciones de ese tipo para delimitar internamente sus respectivos espacios en el campo religioso, ello dada la variedad de grupos, visiones de mundo, modelos doctrinarios y litúrgicos, mutuamente se acusan de ser cismáticos y herejes.

Israel Batista en su libro “El Espíritu Santo sorprende a las iglesias pentecostales” reúne las principales visiones y análisis en cuanto al fenómeno del pentecostalismo, D’Epinay, E. Willems. Estos

análisis se ubican en una época en que el pentecostalismo cambió las estadísticas de la iglesia evangélica en Latinoamérica.

Batista afirma que algunas de las conclusiones del estudio del sociólogo Christian Lalive de su obra “el refugio de las masas” “han sido ya superadas hoy en día”, pero que en su época aportaron para una valoración del pentecostalismo, entre ellas: que “el movimiento se extendió en los sectores pobres y clases desposeídas, personas sin empleo, sub-proletariado urbano, el campesinado parcial o parcialmente proletario y la clase media baja”. (Batista, 2009:204) Lalive encontraría que el pentecostalismo es el reemplazo del viejo sistema feudal de hacienda, reproduciendo en la práctica a la figura del patrón en el pastor. Identificó la creación de “comunidades participativas y solidarias, pero al mismo tiempo totalitarias, las cuales se apartan de la sociedad y sus problemas”.

Concluye, a decir de Batista, “de manera un poco atropellada, que el movimiento pentecostal se caracteriza por una total pasividad ante lo social y termina siendo sumiso al modelo de sociedad capitalista. El pentecostal desempeña un papel conservador y estabilizador del sistema, es sistémico e instrumental al modelo. Luego, las iglesias pentecostales son refugio y alienación de las masas” (Batista, 2009:32).

Willems al igual que Lalive centró su análisis en el pentecostalismo pero llegó a conclusiones distin-

tas a éste. Al igual que el sociólogo suizo, Willems llega a la conclusión de que el pentecostalismo reproduce el modelo de la hacienda, pero va más allá al afirmar que se “impulsa la igualdad entre los creyentes”. Además resalta el cómo los creyentes que son excluidos de la sociedad encuentran en la iglesia una “comunidad personal y afectiva, en la cual esas personas anónimas se convierten de hermanos y hermanas. Hay un proceso de recuperación de la auto-valoración como ser humano.”

Más allá de toda duda, “este cientista cree que las concepciones morales de los pentecostales representan un eficaz remedio para enfrentar la anomia. La ética puritana lograba así que ya no se gastara el dinero en alcohol, tabaco, juegos de azar y similares, de forma que estos recursos financieros quedaban libres para un ascenso social. Para Willems, el movimiento pentecostal no sólo es la respuesta a una situación anómica, creada por la industrialización y la urbanización, sino también un terreno fértil para la aparición de una clase media” (Bergunder, 2009:3).

Señala Bastian que la fuerza del pentecostalismo residió en su capacidad de ruptura con la subordinación al orden católico, sin cambiar la estructura misma de la religión del pobre urbano. Le quitó los santos, pero “le restituyó el imaginario mágico articulado a formas hipermodernas de comunicación y de gestión” (Bastian, 1999: 147). Rompió con la jerarquía católica, pero restableció el modelo corporativista de control, multiplicado por los cientos de pastores-patronos. Mientras el catolicismo, por su

sistema jerárquico rígido y por el monopolio sustentado por un clero en su mayoría blanco, impidió el acceso a la posición de dirigente religioso a los individuos más emprendedores de origen indio, negro o mestizo, al contrario el pentecostalismo ofreció la posibilidad de multiplicar las jerarquías religiosas en torno a individuos dotados de carisma, arraigados en los sectores subalternos de las sociedades latinoamericanas.

CAPÍTULO 4
Sectores progresistas evangélicos

Movimiento Ecuménico

Así, al finalizar la década de los años cincuenta la composición del protestantismo latinoamericano había cambiado radicalmente. Las iglesias surgidas del movimiento misionero norteamericano o inglés, y las iglesias de trasplante, eran minoritarias. Con las transformaciones económicas provocadas por el desarrollismo capitalista dependiente, millones de campesinos emigraban a las ciudades o hacia los polos de desarrollo. Un protestantismo mucho más espontáneo, de tradición oral, y mucho más autóctono lograba penetrar en estos sectores sociales en estado de anomia.

1. Revolucionando la teología

El protestantismo tradicional, desposeído por las propias condiciones económicas y sociales de su proyecto liberal heredado de los misioneros, entra en crisis mientras un protestantismo pentecostalista y fundamentalista financiado por las misiones de fe, lanzaba campañas masivas de evangelización. Estas campañas inauguraban nuevas técnicas de acción “psico-religiosa” sobre estas masas anómicas y aliaban el discurso conversionista con un mensaje político anti-comunista alentado por la guerra fría y las campañas anti-comunistas desarrolladas por el continente latinoamericano frente a regímenes como el de Arbenz y las primeras guerrillas. La revolución cubana “acentuaría” este proceso y afectaría particularmente al campo religioso protestante, a partir de entonces, polarizado irremediablemente

en dos sectores antagónicos tanto en las expresiones teológicas y éticas de sus prácticas religiosas, como en sus opciones políticos sociales.

Frente a la atomización extrema del campo religioso protestante, como señala Bastian, expresada en centenares de iglesias distintas, las tentativas de reagrupamiento se polarizaban en dos organizaciones unitarias antagónicas. Estas surgieron también a mediados de los años 1960, ambos sectores buscando a lo largo de los años 1960 y 1970, una línea de masas. Mientras tanto, un protestantismo rural se desarrolló con la creciente migración cíclica de las zonas rurales hacia los centros laborales.

Hasta 1960 el campo religioso protestante bajo la dirección misionera, había quedado relativamente homogéneo, pero con tensiones ideológicas internas y oposiciones teológicas y éticas marcadas por el “evangelio social”, el fundamentalismo y el pietismo revivalista. En 1961, dos acontecimientos marcarían la ruptura: por un lado, la segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA) y, por el otro, la organización de Evangelismo a Fondo por la Misión Latinoamericana (EVAF).

Una de las tendencias o vanguardias ideológicas legitimadoras del orden establecido, como demuestra Bastian, fueron las iglesias evangélicas que no aceptaron el movimiento ecuménico ligado al Consejo Mundial de Iglesias (CMI), se agruparon a partir de 1969, en el Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I) vinculados al movi-

miento evangélico internacional encabezado por la organización Billy Graham. Estos se nutrieron con elementos poco instruidos, de capacidad intelectual e ideológica débil, con poca formación universitaria, que fueron quienes elaboraron el discurso evangélico y las estrategias pastorales de una iglesia con tintes conservadores. La Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), creada luego del CLADE I, “fue el espacio donde se juntó a sus ideólogos, cuyas reflexiones bíblico-conservadoras, deficiente de herramientas científicas a la hora de analizar la realidad latinoamericana fue publicada en el Boletín Teológico” (Bastian, 2000:230).

A este frente se suman las actividades del ILV y sus vínculos con la CIA, Visión Mundial que entró en el juego político del departamento de Estado Norteamericano, la Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo que desde México y con el apoyo económico del Movimiento norteamericano Campus Crusade for Christ¹, llevaron a América Latina una cruzada, promoviendo un evangelio agresivo, utilizando radio, prensa, cine, volantes, carros con megáfonos, teléfono, entrevista en la calle y visita en los hogares. Estos grupos promovieron entre la pastoral evangélica, modelos integradores de imitación del status quo social del profesionista clasemediero, despolitizando a las masas movilizadas bajo pretextos religiosos.

¹ Fundado en 1962 por Bill Bright quien fue uno de los cinco firmantes de la “Land letter”. Carta de apoyo a la invasión estadounidense a Irak por parte de George W. Bush.

En ese sentido “se prestaron a ser verdaderas vanguardias ideológicas de los intereses norteamericanos y de las burguesías nacionales en el continente latinoamericano” (Bastian, 2000:232)

Por otro lado, en Huampaní, Perú, se reunieron alrededor de 42 iglesias y 200 delegados de 28 países del continente, estos representaban las fuerzas evangélicas surgidas del movimiento misionero. 11 concilios o federaciones nacionales auspiciaban esta, la segunda conferencia evangélica (CELA). Aunque las ponencias presentadas en aquella conferencia no fueron tan claras y radicales, sí se logró un avanza y marcar el camino de lo que sería la respuesta revolucionaria de la iglesia evangélica en Latinoamérica.

El pastor uruguayo Emilio Castro subrayaba la responsabilidad social del cristiano; el teólogo argentino José Míguez Bonino, exponía las consecuencias radicales de la encarnación; Tomas Liggett, de Puerto Rico, llamaba a los evangélicos a ser compositores de un nuevo testimonio, íntimamente relevante en la situación real en la que vivían.

Se pretendía llevar a la práctica la iniciativa de un movimiento ecuménico protestante con la capacidad de implementar una pedagogía renovada en las iglesias de dicha asamblea. Se crearon tres movimientos ecuménicos de vanguardia: el Movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), creado en 1961; la Comisión Evangélica de Educación Cristiana (CELADEC), en 1962; y el Movimiento Pro-unidad Evangélica en América Latina (UNE-

LAM) creada en 1964.

Sería UNELAM la que buscó crear espacios de reflexión, diálogo y análisis crítico de la relación entre la sociedad y la misión/misioneros de la iglesia protestante. Su trabajo ayudó a que en la Tercera Conferencia Evangélica (CELA-1969) se cristalizara la manifestación de una nueva conciencia evangélica, buscando nuevas fronteras de testimonio y obediencia. Según la Asamblea, la necesidad imperiosa de responder a la miseria y al hambre de las masas del continente, de promover reformas agrarias, de involucrarse en el proceso de transformación social, económico y político de nuestros pueblos debería ser los elementos determinantes de la misión profética de la iglesia en el continente.

Sin embargo UNELAM entraría en crisis en la década de los setenta, divisiones entre liberales radicales que estarían dispuestos a llevar el testimonio cristiano hasta las últimas consecuencias y una minoría que seguía considerando a la Biblia como la respuesta a los problemas del continente, entre otras cosas, llevarían a UNELAM a convocar una asamblea evangélica continental en Oaxtepec, México, para septiembre de 1978, con la meta de crear un Consejo Latinoamericano de Iglesias, 110 iglesias fueron representadas en aquella Asamblea.

Ponencias como las de Emilio Castro y Carmelo Álvarez llevaron a un movimiento unitario de iglesias evangélicas “en el Jesús pobre, quien estuvo con los pobres y que manifestó que la señal de su autoridad mesiánica era que los pobres son evan-

gelizados”. La condena del régimen de Somoza fue expresión concreta para implementar líneas claras de testimonio evangélico. Así se dio paso a la aprobación de un Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) que en 1982 en Huampaní, Perú celebraría su Asamblea constitutiva, donde se afirmó el llamado a la vida ligado a la práctica de la justicia para la cual no hay solamente que clamar, sino ser agente de ella.

A este grupo de vanguardias ideológicas que se vincularon a los procesos revolucionarios también se debe recordar a la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE) que fue creada en 1941, desde sus inicios trabajó cuestiones sociales, muestra de esto fue el Primer Congreso Latinoamericano de Jóvenes Evangélicos que se dio cita en Lima, donde dejaron en claro su rechazo a la guerra, racismo y crítica al capitalismo (Bastián, 1984:58) Posteriormente le dieron énfasis a asuntos relacionados con la democracia, libertad. Hasta que en 1951 ponían énfasis en la necesidad de la encarnación del testimonio cristiano como evidencia de una iglesia con el pueblo, unida a los procesos de liberación en la región.

En 1954 se crea el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), ligado a la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles. Mediante grupos nacionales se comenzaba a producir una organización que los llevó a desarrollar conferencias, seminarios, publicar literatura, todo esto con el afán de acercarse a la realidad de una Latinoamérica que afrontaba

cambios drásticos en dos direcciones, liberación y dominación. El MEC fue un semillero de jóvenes intelectuales protestantes interesados en temas sociales y políticos.

La revista *Testimonium* fue muestra de la progresión de sus argumentos y posiciones políticas, pasando de un anticomunismo y anticatolicismo a una colaboración estrecha con el movimiento comunista y con un ecumenismo de diálogo frontal con la iglesia católica, así fue como en 1960 tuvo lugar la Conferencia sobre “Vida y Misión de la Iglesia” en Estrasburgo, auspiciada por el CMI, donde convocados por Paul Abrecht (Secretario del CMI y responsable del programa sobre “Las Iglesias y los rápidos cambios sociales”), algunos latinoamericanos que asistieron a la conferencia como: Luis Odell, José Míguez Bonino, Emilio Castro, Julio de Santa Ana, se reunieron con Abrecht quien lanzó la idea de llevar a cabo una “consulta” de carácter latinoamericano. Estos intelectuales latinoamericanos recibieron con agrado la idea y ahí tomó forma la Primera Consulta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad.

2. Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)

En 1961 el secretariado general del CMI proponía el intercambio de ideas en torno a los problemas sociales y políticos entre cristianos y marxistas y abrió el diálogo con los católicos. A partir de la fundación de ISAL, estudiantes de la Federación (Federación Universal de Movimientos Estudiantiles) como Julio de Santa Ana, José Míguez Bonino, Hi-

ber Conteris, Emilio Castro, Richard Shaull y Rubem Alves vieron en esa plaza un lugar privilegiado para continuar con su reflexión sobre la responsabilidad social y teológica de los protestantes (Smith, 1991:117). Cabe recordar que el impacto de la revolución cubana trascendió los límites de la propia isla dinamizando la discusión ideológica. A partir de la definición de Fidel Castro de que la revolución era “marxista-leninista” muchos protestantes, que tenían una conciencia “progresista”, tomaron la decisión de adoptar ideas socialistas.

A partir de entonces ISAL se haría de un nombre en la región. Desde 1961 hasta 1965 el programa que intentó cubrir ISAL tuvo los siguientes componentes: “Primero, promover la acción ecuménica entre las Iglesias (principalmente las Evangélicas) en asuntos relacionados con la Iglesia y la sociedad; en segundo lugar, desarrollar estudios sobre cuestiones de Iglesia y sociedad y otros más especializados que estuvieron a cargo de grupos ecuménicos internacionales; en tercer lugar, publicaciones (varios libros de su propia Editorial “Tierra Nueva” y la revista Cristianismo y Sociedad) que sirvieron para difundir un pensamiento renovador en teología, asuntos políticos y sociedad; por último, formación de laicos mediante institutos que funcionaron en diversos países de América Latina” (Santa Ana, 2011).

Se pudo apreciar que ISAL se encaminó al principio de su existencia a través de líneas de trabajo en el campo teórico. Algunos de sus miembros enten-

dían que su trabajo debía ser más comprometido con la realidad latinoamericana. “ISAL apoyó la línea revolucionaria y fue definiendo más y más su función como la de movilización del pueblo” (Míguez, 1983:81), esto encontró aceptación en una minoría aislada entre las Iglesias Evangélicas de América Latina. ISAL se enfrentó entonces con el poderoso Comité de Cooperación de las Iglesias Norteamericanas con América Latina (CCLA) que decidió suspender el apoyo financiero que daba a ISAL. Fue entonces que el CMI, que para entonces colaboraba financieramente, asumió la responsabilidad mayoritaria del sostén necesario para que ISAL implementase sus programas. Esos hechos condujeron a ISAL a una actitud antimperialista y a una posición revolucionaria que crecía en la sociedad latinoamericana. Este, fue un proceso que culminó en enero de 1966, cuando tuvo lugar la Consulta en El Tabo, Chile. Varios Consejos de Iglesias tomaron distancia de ISAL.

Estos acontecimientos precipitaron una segunda época en la acción de ISAL (1966-1967). Durante la misma, además de hacer evidente la actitud antimperialista y el compromiso revolucionario, que se tradujo en un acercamiento muy claro de la reflexión teológica que realizaba ISAL al pensamiento marxista, comenzaron a aparecer algunos movimientos nacionales de ISAL como el de Uruguay que fue considerado por el Departamento de Inteligencia de la Policía como parte de la subversión organizada.

En el transcurso de ese breve lapso, otros movi-

mientos nacionales comenzaron su acción en Brasil, Colombia, México, Bolivia, Puerto Rico. Una de sus características continuó siendo la de grupos pequeños, que sin embargo tuvieron cierta influencia sobre sus entornos respectivos. La militancia antimperialista fue muy clara a partir de la publicación del pequeño libro de Pablo Franco: *La influencia de los EE.UU. en América Latina*; era una referencia clara y aglutinante de los grupos de ISAL (Ruíz, 1982:15).

Luego de ese encuentro, se inició la tercera época de la breve historia de ISAL (1968-1971). Fueron encaminadas tres cosas muy importantes: En primer lugar, se articuló más claramente la reflexión teológica que desarrolló ISAL. Hasta entonces la teología que expuso el movimiento era de tipo radical; se puede decir que era una prolongación de las ideas de Bonhoeffer que Richard Shaull fue el primero en introducir en América Latina. (La influencia de Shaull sobre las pequeñas comunidades de estudiantes y los grupos de ISAL fue evidente).

Sin embargo, fue Rubem Alves (discípulo de Shaull) quien sistematizó la reflexión teológica. Tomó una posición más radical, que convergió con el pensamiento de otros teólogos latinoamericanos (Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, que fue Secretario de Estudios de ISAL a nivel continental a partir de 1971), que dieron formación a lo que se conoce como “teología latinoamericana de la liberación”.

Todos ellos y Alves entendieron que la reflexión teológica es “un acto segundo” que sigue a la praxis: lo más importante es la ortopraxis, la teología viene después. Se percibía una innovación de la praxis cristiana en América Latina, tanto entre católicos como entre grupos como los de ISAL. Alves, Gutiérrez, Segundo y otros la caracterizaron como “praxis de liberación”. Alves fue el primero en darle esa apelación².

Gutiérrez fue más preciso cuando dijo que era “una reflexión teológica a partir de una praxis de liberación”. Juan Luis Segundo formuló un pensamiento radical en su *Liberación de la Teología*. Assmann escribió *Opresión -liberación: desafío a los cristianos*. Tanto el libro de Alves como el de Assmann fueron publicados por ISAL. Cabe señalar que esta línea de reflexión teológica era la que se ofrecía en los cursos o institutos que organizaba ISAL.

En segundo lugar, la prioridad que se dio a la praxis tuvo que ser confirmada no sólo en lo individual, sino en lo comunitario. Esto se realizó mediante la posición de ISAL a favor de la educación popular, que encontró en el pensamiento de Paulo Freire su

² El primer libro de Rubem Alves se llamó *Teología de la esperanza humana*, pero fue registrado como tesis en la Facultad de Teología de Princeton como “Teología de liberación y la esperanza”. Así, fue Rúbem Alves el que le dio nombre a la “Teología de la Liberación” antes que Gustavo Gutierrez.

maestro. Paulo Freire había publicado *La educación como práctica de la libertad*, y sus ideas merecieron la censura de los militares que habían institucionalizado la dictadura en Brasil; fue transitoriamente preso y, al recobrar su libertad, se exilió en Chile. Paulo Freire trabajaría para el Departamento de Educación del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) entre 1970 y 1979 donde de la mano de su *Pedagogía del Oprimido* conseguiría socializar su obra por varias partes del mundo, esta experiencia enriquecería sus obras posteriores. (Freire, 2005:102).

En la reunión que ISAL realizó en Piriápolis, al mismo tiempo que se decidió iniciar un nuevo programa (“Educación para la justicia social”), se pensó que Paulo Freire podría ser asesor del mismo. Una de las primeras acciones de ese programa (EPJS) fue publicar un manuscrito de Freire: *Pedagogía del oprimido*; otra fue organizar una serie de Cursos de Formación para animadores de los círculos de educación popular en varios países de Latinoamérica.

En tercer lugar, en tanto la Iglesia católica en América Latina organizó la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia (1968), donde prevaleció una concepción de la evangelización que dijo que “la opción preferencial de Dios es por los pobres”, UNELAM organizó la Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III, Buenos Aires, 1969). ISAL intentó dar a conocer un documento en el que expresó una posición eclesiológica, que fue prácticamente rechazado (hasta cierto punto, también censurado) por

UNELAM. Se hizo muy evidente la posición crítica a las Iglesias Evangélicas por parte de ISAL, así como la posición de las Iglesias frente al movimiento. Las Iglesias más conservadoras, previamente al CELA III, se habían reunido en Cochabamba para tomar posición contra los movimientos progresistas latinoamericanos y condenaron a ISAL. Algunos miembros de ISAL fueron denunciados por dirigentes de UNELAM a los organismos represores de Brasil, Uruguay, Paraguay. ISAL procuró, desde su posición muy crítica, construir puentes de comunicación con las Iglesias y para eso publicó un número de la revista y un libro. Estos no tuvieron el eco esperado.

Poco a poco se inició la cuarta época de la historia de ISAL: desde finales de 1971 hasta 1975, cuando ISAL tomó la decisión de dejar de ser y transformarse en ASEL (Acción Social EcuMénica Latinoamericana). Hay dos orientaciones que prevalecieron en este período: por un lado, un énfasis en la participación popular. El período en el que prevaleció una praxis de educación popular llevó a una nueva toma de conciencia; se pensó entonces en que era necesario que ISAL se lanzase a la acción popular (según el lenguaje de ese tiempo: “a estar con las masas”). Una nueva reunión del movimiento a nivel latinoamericano se desarrolló en Ñaña, Perú, en 1971. (Míguez, 1977:83)

El ejemplo de lo que se entendía necesario hacer lo dio el grupo de ISAL en Bolivia, donde tuvo lugar una experiencia radical: la “Asamblea Popu-

lar”, en cuyo seno ISAL desempeñó una función de reflexión ideológica. Cuando las fuerzas reaccionarias, conducidas por el general Bánzer, dieron el golpe de Estado de agosto de 1971, hubo varios miembros de ISAL que murieron, en tanto que la mayoría no tuvo otra opción que la del exilio. Lo que ocurrió en Bolivia, con menos intensidad, se produjo con los grupos nacionales en otros países de la región.

Por otro lado, “arreció la represión contra ISAL (en toda América Latina tomaban el poder los militares y los militantes progresistas eran asesinados, desaparecidos, llevados a la cárcel, exiliados) y en el movimiento hubo necesidad de defenderse”. (Lowy, 1999:141) Fue poco lo que pudo ser salvado: la revista *Cristianismo y Sociedad* (que continuó siendo publicada) y la editorial *Tierra Nueva*. En 1975, ISAL decidió terminar su ciclo. En marzo de ese año se inició uno nuevo a partir de un encuentro que se llevó a cabo en Alajuela, Costa Rica.

La intención de ISAL de llegar a ser un “grupo intermedio” entre la Iglesia y la sociedad no llegó a concretarse. Pero no dejó de inquietar a las instituciones eclesásticas y con esto lograr que algunas se inclinaran a tomar partido y promover el accionar de la iglesia en el acompañamiento de estos procesos de transformación. ISAL se constituyó en un gran aporte tanto para el ecumenismo como para la reflexión social y movilización popular.

CAPÍTULO 5
Neoliberalismo y Mercado Empresarial

A finales de los sesenta, un nuevo fenómeno aparecería en América Latina, se trata de la aplicación de las políticas neoliberales, su expansión continental, a la par del incremento en términos de las políticas de gobierno y la evolución de la situación económica y social de nuestros países. La región tuvo el triste privilegio de convertirse en el primer laboratorio de experimentación del neoliberalismo, desde los inicios de los setenta, los sucesivos golpes de Estado y la instauración de sangrientas dictaduras en el Cono Sur abrieron paso a la aplicación del nuevo recetario económico forjado en el interior del pensamiento conservador norteamericano e inglés (Reagan, Thatcher).

1. Neoliberalismo en América Latina

El neoliberalismo, como doctrina oficial del imperialismo, cobró inusitada fuerza en la década del 70 cuando el Gobierno de Richard Nixon decidió frustrar el triunfo electoral de Salvador Allende en Chile. Una etapa verdaderamente siniestra en la historia de América Latina se iniciaba. Dos altos jefes de las Fuerzas Armadas chilenas, leales a la Constitución, fueron asesinados y Augusto Pinochet impuesto en la jefatura del Estado, tras una represión sin precedentes en la que numerosas personas seleccionadas fueron torturadas, asesinadas y desaparecidas. (Castro, 2012)

Así fue como particularmente en Chile (1973), se llevaron adelante políticas que supusieron el inicio de una transformación estructural del régimen

económico-social anterior y que anticiparon, en casi dos décadas, su aplicación sistemática bajo, el llamado “Consenso de Washington” (1990). La economía de exportación sustituiría a la economía del desarrollo. Por otra parte, la adopción de regímenes más flexibles en el terreno de los flujos financieros implicó, entre otras consecuencias, el veloz crecimiento de la deuda externa. Sería la deuda externa la que actuaría como “palanca” que permitiría imponer homogéneamente en el continente la política neoliberal. (Hinkelammert, 1995:92)

Según Franz Hinkelammert, se dejó atrás el discurso de la dependencia, pretendidamente porque la teoría de la dependencia resultó equivocada. Aunque se dejó la teoría de lado, la realidad era la misma e inclusive peor, el sometimiento se convirtió en política de estado por parte de las naciones latinoamericanas, pues cuando hay un sometimiento total ya no es necesario hablar de dependencia pues ésta ya se había interiorizado.

Se renunció al Estado de Bienestar (Kaplan, 1969:68) y sus reformas, en gran medida se privatizan la salud, educación, la vivienda, las propiedades agrarias tradicionales, comunitarias o producto de reformas anteriores. En esta situación el desempleo deja de ser cíclico para convertirse en estructural, a largo plazo y con tendencia a aumentar, dando origen al sector informal.

Así, la primera ola neoliberal en la región apareció particularmente reducida a términos geográficos

y estrechamente dependiente de las formas totalitarias de los regímenes que la impulsan.

El neoliberalismo rompió con la democracia liberal de masas, instalándose las dictaduras de Seguridad Nacional, que luego, en los ochenta, se “democratizará” con gobiernos que mantenían los mismos esquemas de Seguridad Nacional, separando democracia y derechos humanos. Las torturas, desapariciones, resultaban “compatibles” con la democracia, independizándose de los derechos humanos.

Hinkelammert resalta el caso de la democracia hondureña, durante el período de las dictaduras militares se respetaba los derechos humanos en gran medida. Pero con la democratización del país, a partir de 1980, empezó la política de Seguridad Nacional y, por tanto, la violación sistemática de los derechos humanos, con desaparición de personas, torturas sistemáticas, cementerios clandestinos.

Terrorismo de Estado y neoliberalismo se anudaron así en un estrecho matrimonio que señalaba ya las condicionalidades sociales del nuevo régimen que confrontaba tanto con la creciente radicalidad social de movimientos populares que trascendían las fronteras del orden capitalista postulando horizontes de transformación social, como con las propias bases del modelo de desarrollo capitalista anterior. En este proceso, la derrota de la insurgencia social y la transformación orgánica marchaban de la mano.

Una segunda ola neoliberal en Latinoamérica no sólo se distinguía de la primera por su mayor expansión geográfica sino también porque dichas

políticas hubieron de tomar cuerpo en el marco de la recuperación de la democracia representativa en la región. A diferencia de lo ocurrido en anteriores procesos democratizadores donde las transformaciones políticas integraron a vastos sectores sociales previamente excluidos, la redemocratización de los 80 vino acompañada así por el crecimiento de la pauperización de amplias franjas de la sociedad.

Esta continuidad de las políticas neoliberales tras el ocaso de los regímenes dictatoriales supuso un complejo proceso de disputas sociales donde, a caballo de los llamados “golpes de mercado”, la manipulación de la crisis del endeudamiento externo y los estallidos inflacionarios, los intereses de las élites económicas neoliberales demostraron su capacidad de obtener el disciplinamiento de las representaciones políticas-partidarias mayoritarias y de reconstruir coaliciones sociales que, aún inestables, parecían ofrecer viabilidad social a estos proyectos. (De La Fuente, 2007:87)

La sociedad que produjo el neoliberalismo fue una en donde no había alternativa, es decir generó una cultura de desesperanza. “Esta nueva cultura popular promovía la anomia, deshaciendo las relaciones humanas y suscitando el crimen, inclusive la misma droga es parte de ese fenómeno”. (Hinkelammert, 1995:93) Esa fue la sociedad del “sálvese quien pueda”, donde las democracias fueron gobiernos que perdieron soberanía.

El neoliberalismo se fundó a partir de la lógica de mercado, resultó llamativo como éste, para imponerse, se valió de un “lenguaje y un mensaje con ropaje religioso para proyectarse como una ideología. Este uso de ideología de mercado y religión ha promovido lo que se conoce como idolatría del mercado” (Batista, 2010)

2. Mercado religioso y neopentecostalismo

Luego de varias décadas de dominio católico el mapa religioso de América Latina comenzó a cambiar, a partir de los años 50 y 60 decenas de nuevos movimientos religiosos surgieron en la región, uno de estos movimientos fue el neopentecostalismo.

Las iglesias neopentecostales se desarrollaron en la década de 1970. La década siguiente se caracterizó por la expansión de lo que podríamos denominar como la Iglesia Electrónica, caracterizada por liderazgos muy personalizados y autónomos, en comparación con las congregaciones cristianas tradicionales. (Assman, 2005:87)

De la mano del modelo de economía vigente, es decir del libre mercado, el neopentecostalismo:

...se presentó con ofertas religiosas muy atractivas, sobre todo para las masas de pauperadas del campo y de la ciudad. Curiosamente, éstas ofertas tomaron fuerza en un contexto en el que las luchas ideológicas pasaban a segundo plano en el mundo entero a partir de la caída del Muro de Berlín, y en el que el mercado libre como

ideología y práctica, ganaba terreno en el continente, junto a diversos procesos de democratización y a la globalización de la cultura. (Ocaña, 2002:55)

Estos movimientos neopentecostales adoptaron un lenguaje y acción ligados al surgimiento del capitalismo tardío (Silveira, 2000:46) y a un cuadro cultural en el que las herramientas de marketing desempeñaban un papel importante. Estas iglesias buscaron conocer y satisfacer las demandas del público, exponiendo así un mercado¹ religioso listo para el consumo de sus feligreses.

La estructuración empresarial del neopentecostalismo y el uso agresivo de los medios de comunicación de masas, así como su presencia creciente en la política. “La vinculación transnacional hace del neopentecostalismo un fenómeno global y su trabajo sobre la subjetividad, los espacios turísticos, así como la búsqueda de inclusión social de los excluidos, un modo de modernización e integración social” (Mardones, 2005:103).

Mardones señala que el estudioso británico David Martin “ha lanzado una tesis neweberiana que ve en el pentecostalismo el tipo de religión que favorece la creación de un nuevo ethos moral afín con la fase neoliberal del capitalismo” (Mardones,

¹ Por mercado se entiende aquí, aquel espacio social en el cual productores y consumidores se encuentran y por medio de la comunicación efectúan los intercambios de mercaderías y dinero.

2005:110), de allí que el neopentecostalismo ayudó a la creación de virtudes de adaptación, movilidad, autocontrol del proceso de trabajo, iniciativa, creatividad, capacidad de riesgo y de comunicación, que forjaron en parte la ética adecuada al espíritu del capitalismo globalizado, desregulado y neoliberal.

La teoría o teología de la Prosperidad, se elaboró como el deseo de Dios porque sus hijos disfruten de la vida antes de morir, abriendo la posibilidad de construir un paraíso en la Tierra. El futuro se trasladó al presente, el reino de los cielos se puso al alcance del deseo de los consumidores, la salvación fue, y sigue siendo en muchos casos sinónimo de mercancía en la vitrina del mercado religioso.

De esta forma el éxito material, financiero, y el ascenso social son bendiciones divinas, convirtiéndose el consumo como parte fundamental en la vida de los fieles-consumidores, reorquestando así el consumo en la articulación entre modernidad y la religión cristiana.

CAPÍTULO 6
Hacia el final del siglo XX

1. Misión Integral

Por los años 60 América Latina vivía intensa crisis, no sólo política y social, sino también dentro de la iglesia protestante evangélica por las controversias que levantaba la popular Teología de la Liberación. Como reacción a esto diversas organizaciones misioneras evangélicas Norteamericanas, como la Asociación Evangelística Billy Graham, la Evangelical Fellowship of Mission Associates (EFMA) y la International Fellowship of Mission Associates (IFMA), organizaron un congreso sobre evangelización para América Latina.

La lectura de la correspondencia que circuló en preparación para el Congreso revela el fuerte filtro conservador y la acítica imposición de definiciones nacidas en el contexto de controversias teológicas en EEUU a nuestro medio. En la percepción de los líderes norteamericanos, la mesa de CELA III (la Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana) se proponía como “liberal”, y por lo tanto como una amenaza a la cual había que contrarrestar (Salinas: 32 y Archivos Biblioteca BGC). CLADE I sería el espacio en el cual los líderes evangélicos norteamericanos “corregirían” la mala dieta ofrecida por los movimientos progresistas cercanos al Consejo Mundial de Iglesias y sus simpatizantes. (Padilla)

Así nació lo que se llamó CLADE en 1969 que reunió más de 900 delegados. Cabe resaltar que uno de los invitados fue el misionero y escritor Peter Wagner (quién más adelante sería muy controver-

sial por sus escritos y prácticas sobre la guerra espiritual) de quién se repartió al inicio del Congreso un ejemplar gratuito, a cada asistente, de su libro ¿Teología Latinoamericana: Evangélica o Izquierdista?

En medio del desarrollo de CLADE I un grupo de invitados, pastores, evangelistas, misioneros y profesores de seminarios se juntaron con el ánimo de crear una fraternidad que buscaba unir de nuevo a los protestantes, tanto de derecha como de izquierda para enfrentar los problemas de la sociedad del momento. Es así como sus reflexiones y acciones trataban de ser liberales y sociales, pero mantenían convicciones conservadoras, además nexos y apoyo económico de los sectores norteamericanos de derecha.

La FTL quería incursionar en el campo social, sin embargo no se consideraban de la línea liberacionista (tan condenada entonces por el sector conservador), entonces optaron por la palabra “contextualización” en lugar de “liberación”.

Con este énfasis en la contextualización, en la década de los 70 acuñaron el término “Misión Integral”, que significaba que la proclamación del Evangelio debía ser total, integrando la proclamación con la ayuda, la demostración del amor a Dios y al prójimo.

Los siguientes CLADE serían organizados por la FTL y en estos se desarrollaría más el concepto de Misión Integral, se aprecia su intento de avanzar más allá de una visión conservadora a la que estaba

acostumbrada ese sector al que responde este movimiento, sin embargo estos intentos neo ortodoxos (en ese sector de la iglesia) no alcanzaron para realizar una verdadera participación de la iglesia en la sociedad y convertirse en un proyecto de cambio radical que tanto necesitaba la región, precisamente en la época de la década perdida y cuando más se desarrolló el capitalismo salvaje expresada en las mediadas neoliberales que se aplicaron en la región de manera descarada.

2. Desarrollo y tipología de la diaconía caritativa

El curso de la iglesia evangélica siguió su rumbo, siempre tomando varios caminos, mostrándose multifacética. Así como ciertos sectores realizaban “pactos de convivencia” con el sistema imperante y trabajaban dobles agendas, también otros sectores tomaron partido en la opción por la justicia, la paz y responsabilidad en la construcción de una sociedad “donde quepan todos”. Ejemplo de esto en el tema de diaconía se puede dejar ver en el trabajo realizado por el CLAI, que buscó entender “los tiempos y las sazones” de la sociedad latinoamericana y buscó la forma de afectar el curso destructivo de ésta a través de la iglesia.

El CLAI y las iglesias evangélicas (cierto sector) entendieron que la iglesia podía y debía constituirse en una comunidad de esperanza, de transformación, de compartir, un reducto de solidaridad en tiempos difíciles, bajo la globalización de un capitalismo salvaje. La iglesia evangélica pretendió ser “un espacio de socialización de experiencias, punto de

encuentro, comunidad de esperanza, de sanidad, de alianza y solidaridad” (CLAI, 2000:30), sin ser demasiado triunfalistas.

Este grupo de iglesias elaboró toda una reflexión crítica y propuso líneas de acción clara y pertinente para ser implementadas en la región, producto de un documento de trabajo para el diálogo con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). En dicho documento se precisó una diaconía esperanzadora y se utilizó seis tipologías (CLAI, 2000:33) de diaconía y que deben ser repensadas en esta nueva etapa de la sociedad e iglesia latinoamericana pero que sientan las bases de un ejemplo de incidencia pública hoy por hoy.

En el desarrollo de estas tipologías se encuentra que:

- La iglesia al ser espacios de relaciones entre personas, grupos, comunidades pueden llegar a trabajar como redes de personas, grupos y comunidades “en y a través de las cuales se realizan constantemente un activo proceso de distribución de los bienes espirituales, humanos y materiales de la sociedad.”
- La iglesia tiene la facultad de posibilitar la realización de “proyectos de vida” sobre todo el de los grupos sociales más vulnerables.
- La diaconía se presentó también como un “llamado a preservar la creación a reconstruir nuestra la relación con la naturaleza”

- El llamado a ejercer “una opinión pública profética y testimonial”.
- Combate contra la pobreza, entendida como acompañamiento e intervención en medio de las situaciones de emergencia natural y desde el acompañamiento al mejoramiento económico sustentado en “una nueva concepción de autoestima y valores éticos de la vida”.
- Un “llamado a crecer en comunidad”.

A pesar de las limitaciones se hicieron los esfuerzos por llevar a la práctica toda esta reflexión. Así, la iglesia se mostró en una convivencia entre claros y oscuros, aparentemente conviviendo entre dos tipos de misión, es decir civilizatoria y conversionista, dos agendas misioneras, dos formas de entender iglesia y que sumado a los acelerados cambios en la sociedad globalizada poco a poco los dos sectores entraron en una nueva etapa de esta relación iglesia y sociedad.

3. Período de transición

Con el pasar de los años la iglesia evangélica dio sus primeros pasos en la política, aunque siempre estuvo ligada a la política al apoyar pues esta (la mayoría) siempre apoyó a los gobiernos de turno, claro que éstos en su mayormente se caracterizaron por ser dictaduras o gobiernos de la seguridad nacional, conservadores y de una línea claramente derechista.

Esta vez la iglesia evangélica se animó a incursionar en la política partidista, resultó extraño que se pasara de un discurso en contra de la política a uno en favor, rápidamente su trabajo se puso en evidencia, así en Perú jugaron un papel importante en períodos electorales y en la llegada al poder de Fujimori, además de obtener curules en el congreso nacional. En Brasil lograron incursionar en la Convención Constituyente. Hubo evangélicos electos a cargos públicos administrativos y legislativos en muchos países del continente. (Míguez, 1999:9) A destacar la obtención de la primera presidencia evangélica en Guatemala, en la representación del General Efraín Ríos Montt, presidencia violenta y anticristiana, aun así obtuvo el apoyo de la iglesia evangélica conservadora

Muchos factores hicieron que el deseo de utilizar a la política como algo a favor poco a poco se truncó debido a intereses personales, corrupción, ineptitud. La mayoría de estos representantes evangélicos no estuvieron preparados para los cargos que desempeñaron y no hicieron más que empañar la poca credibilidad que mantenían las iglesias evangélicas.

A la par de las pésimas actuaciones de ciertos elementos de la iglesia que llegaron a ocupar escaños públicos, se evidenció el clientelismo político de varios sectores de las iglesias evangélicas, que por buscar prebendas se vendían al mejor postor, realizando alianzas con aquellos partidos y políticos que más ofrecían beneficios a sus organizaciones o iglesias.

La iglesia evangélica luego de haber vivido una explosión numérica de adhesiones en todo el continente e inclusive de manejarse la posibilidad de que América Latina

llegase a ser protestante¹, comenzó a experimentar un detenimiento de ese crecimiento.

La crisis en la misión, la poca visibilidad pública, la pérdida de una agenda social y el preocuparse más por el énfasis en lo institucional desataron una anomia de la iglesia y un repliegue como agente social en un momento clave de la historia latinoamericana, período histórico que se analizará en el siguiente capítulo.

¹ Tesis manejada por David Stoll.

III
GOBIERNOS PROGRESISTAS
LATINOAMERICANOS

Capítulo 7
Cambio de época en América latina

Para desarrollar el tema de “cambio de época en América Latina” se sostiene algunas líneas de pensamiento de Néstor O. Míguez en una entrevista especial para este trabajo realizada en febrero de 2012 en Quito.

1. La triste y larga noche neoliberal

Reconocer el momento histórico que vive la región y la magnitud de las transformaciones que se van dando sólo es entendible si se hace un ejercicio de memoria y se recuerda aquella triste y larga noche neoliberal, como ha pasado a nombrarse a aquellas décadas bajo los dictámenes del modelo económico neoliberal y de las políticas del Consenso de Washington. Así, a decir de Míguez:

A fines del Siglo XX las políticas neoliberales provocaron un gran nivel de dolor en América Latina, éstas fueron implantadas en la mayor parte la región especialmente en América del Sur a partir del establecimiento de gobiernos militares, primero en Chile con el golpe militar de 1973, donde por primera vez se ponen en operación las políticas de corte monetarista de Milton Friedman, al mando de los Chicago Boys, desde entonces se inicia con el proyecto neoliberal, que toma fuerza con el llamado Consenso de Washington en 1975 y se impone al resto de América Latina, se impone en el gobierno militar, ya establecido, en Brasil, se impone a través de golpes militares en Uruguay y Argentina, en Perú a través de la modificación de su gobierno militar y durante la segunda mitad de la década del 70 la mayor parte de los países del sur estaban sometidos

a las políticas neoliberales del Consenso de Washington, por el militarismo o por la presión ejercida a los gobiernos civiles década país. (Míguez, 2012)

Para ahondar un poco más sobre este Consenso, es menester recordar que sus formulaciones datan del año 1989, cuando Estados Unidos consideraba “la poca disposición” que tenían los países de América Latina para emprender las reformas que les permitiese salir de la crisis de la deuda externa. Así que, el Instituto de Economía Internacional (IEI) decidió convocar una Conferencia para que autores de 10 naciones latinoamericanas detallaran lo que estaba sucediendo en sus respectivos países. Dice Williamson, arquitecto de este plan: “para asegurar que todos abordaran un conjunto de temas en común, redacté un documento de referencia, en donde enumeré 10 reformas de política económica que casi todos en Washington consideraban necesario emprender en América Latina” (Casilda, 2005)

Se concluyó que la mejor manera de lograr el crecimiento era a través de presupuestos viables, una inflación baja, mercados desregulados y libre comercio”. (Krugman, 2008:45) Efectivamente, así sucedió, la mayoría de los países de América Latina tuvieron que someterse a una restructuración de sus economías para poder pagar las deudas que habían contraído con los organismos internacionales: el FMI y el Banco Mundial. Los pilares del Consenso de Washington “fueron la austeridad fiscal, la privatización y la liberalización de los mercados”. (Stiglitz, 2002: 81)

Sin lugar a dudas, y así lo menciona Rafael Correa:

...una de las más grandes víctimas de la larga y triste noche neoliberal fue la clase trabajadora, ya que, supuestamente, para buscar mayor competitividad y con el eufemismo de lograr flexibilidad laboral, se legalizó la explotación y la facilidad de despido en países que ni siquiera contaban con un seguro de desempleo. (Correa, 2009:44)

En cuanto a las implicaciones de la política, se generalizaron en la región profundos y rápidos procesos de reformas estructurales basados en el aperturismo, fomento de mecanismo de mercado y disminución del rol del Estado en la economía, todo eso con la ayuda de una multimillonaria campaña de marketing ideológico y de presiones directas del FMI, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). En palabras de Rafael Correa, “la región aplicó un supuesto consenso en el que, para vergüenza de América Latina, ¡ni siquiera habían participado los latinoamericanos!”. (Correa, 2009:38)

El “pensamiento único” llevó a cabo una “fetichización del mercado, la satanización del Estado y la instrumentalización de lo social en función de nuevas formas de acumulación capitalista”. (Arona, 2005:9)

A decir de Míguez:

...todo esto significó a lo largo de las dos décadas siguientes una profundización muy grande de la pobreza, enajenación de los recursos, etc. Y, que alcanzó su forma culminante hacia finales del siglo y promotores del proyecto neoliberal confiando que ya habían implantado su proyecto ya no se respaldaron tanto en gobiernos militares, sino que admitieron gobiernos electos democráticamente, pero limitados en su accionar por los lobbies económicos. (Míguez, 2012)

2. Descontento del pueblo, movilización social y la llegada de gobiernos progresistas

Ante estos dramas, el descontento popular se sintió y de manera regional, el quiebre de modelos del Norte ya no podía sostener su modelo o su experimento en la región. Nuevos actores sociales surgieron, los movimientos sociales se enfrentaron en dura batalla contra la oligarquía nacional y los intereses extranjeros en la región. Como señala Néstor:

Hacia el año 2000 esta situación empieza a revertirse porque el conflicto social había llegado a un grado de expresión que ya no era contenible, quizás, los puntos más visibles fueron: la explosión de chavismo en Venezuela, el movimiento indígena en Bolivia frente a la renacionalización de los recursos naturales, el quiebre de la confianza en los sistemas financieros en Argentina y las movilizaciones obreras en Brasil, todo esto terminó por llevar a Chávez, a Lula y Evo Morales al gobierno, en Ecuador a Correa y en Argentina apare-

ce la figura de los Kirchner, la izquierda gana en Uruguay y un obispo de la línea de la teología de la liberación gana en Paraguay.

Entonces hacia los primeros años del siglo XXI la presión social cobra tal magnitud que hace callar las economías neoliberales, creando cambios políticos y económicos, demográficos porque cada una de estas fuerzas hace no solo un cambio en la política, sino también un desmonte paulatino de las peores consecuencias de las políticas neoliberales. (Míguez, 2012)

3. Cambio de modelos hegemónicos

Con la apertura y la audacia de estos nuevos gobiernos de tinte progresista se proponen nuevos modelos de desarrollo, más humanos, más significativos que armados de la justicia social procuren y reparto equitativo de la riqueza de estos países. Con un profundo sentimiento por la solidaridad e inclusive al mando de valores religiosos (hay que recordar que la mayoría de los presidentes progresistas han sido en gran manera influenciados por la Teología de la Liberación, tal es el caso de Rafael Correa, Hugo Chávez, Fernando Lugo, Lula, Ortega, Kirchner) hicieron posible la búsqueda y aplicación de varios cambios, no solo reformas sino verdaderas transformaciones o refundaciones del Estado.

Continúa Míguez, recordando que:

También, se introducen cambios culturales, como: la nueva Constitución Boliviana con el reconocimiento de las naciones originales. En esa misma línea la nueva Constitución del Ecuador, otorga derechos a la na-

turalidad, convirtiéndose en una de las más progresistas del mundo, además se adoptan un nuevo modelo o estilo de desarrollo económico que procuran abarcar todas las áreas del ser humano, cuyo objetivo es alcanzar el Buen Vivir o Sumak Kawsay de los pueblos originarios; es decir se va dando un nuevo panorama y reestructuración del Estado.

En Argentina se desvincula la educación, que estaba sometida a la tradición católica, se repotencia la escuela pública. En Paraguay empiezan a tomar protagonismo los movimientos campesinos y otras organizaciones y grupos sociales y civiles del pueblo que empiezan a tomar una dimensión cada vez más participativa en la vida social.

Aparecen modalidades incipientes pero significativas de los que se han llamado democracias populares. Se produce la renacionalización de ciertas empresas y productos en Argentina y Paraguay, Bolivia, Venezuela y Ecuador. De manera que, efectivamente, el panorama político, económico y cultural ha cambiado, quizás las iglesias son las que más tardíamente piensa, perciben y se adecuan a estos cambios. (Míguez, 2012)

4. Consenso sin Washington

Largo ha sido el camino de los intentos de unión o integración latinoamericana y caribeña, comenzando con el Congreso de Panamá. Algunos, como el panamericanismo o la Organización de Estados Americanos, han operado bajo la orientación o por mejor decir la tutela de Estados Unidos. Otros, como el Mercado Común del Sur (MERCOSUR), Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y la Alianza Bolivariana Para Los Pueblos de Nuestra América (ALBA), han buscado un rumbo propio

para la región. (FLACSO, 2011:45)

La experiencia le ha enseñado a las naciones latinoamericanas que es posible y necesaria la integración y la unidad para avanzar. Que es fundamental la autodeterminación política y de los recursos naturales, en la que la región es inmensamente rica en materias primas, alimentos, agua y biodiversidad, que deben preservarse y usarse racionalmente para los más de 550 millones de latinoamericanos y caribeños habitantes en nuestro territorio común de 20 millones de kilómetros cuadrados” (SENPLADES, 2010:200) con la dialéctica de pensar en nuestros legítimos intereses comunes como región y solidariamente con toda la humanidad.

Coyunturalmente, la crisis económica internacional del sistema capitalista:

Ha puesto a prueba a América Latina, con resultados positivos frente a la Crisis, en lo que ha sido fundamental la adopción de políticas soberanas y de inclusión social, diferente a las adoptadas por los países del llamado primer mundo, que han profundizado la crisis y se encuentran en una situación insostenible. (Rojas, 2001:35)

Frente a la crisis, también la integración y cooperación regional y subregional ha jugado un papel fundamental, como lo evidencian las experiencias del ALBA y de UNASUR, y hoy debe fortalecerse con la CELAC.

Ejemplos como UNASUR evidencian que se tiene como objetivo construir, de manera participativa y consensuada:

...un espacio de integración y unión en lo cultural, social, económico y político entre sus pueblos, otorgando prioridad al diálogo político, las políticas sociales, la educación, la energía, la infraestructura, el financiamiento y el medio ambiente, entre otros, con miras a eliminar la desigualdad socioeconómica, lograr la inclusión social y la participación ciudadana, fortalecer la democracia y reducir las asimetrías en el marco del fortalecimiento de la soberanía e independencia de los Estados (Chaves, 2010)

Indiscutiblemente se ha dado paso a una nueva configuración, no sólo de las relaciones internacionales Sur-Sur o Sur-Norte, sino que esto ha dado paso a una comprensión del sujeto latinoamericano que resulta novedosa y anima a la construcción de una verdadera identidad latinoamericana, totalmente impensada en otras décadas y menos en medio del tipo de culturas híbridas que experimentan la región y el mundo en general.

Sin ser demasiado triunfalistas, se puede comenzar a aspirar lo que el Presidente Correa ha calificado como: “América Latina está pasando de haber sido dominada por el consenso de Washington a vivir con el consenso sin Washington”¹.

¹ Rafael Correa. Entrevista a CNN programa “Cala” en CNN en español. 16 de Abril 2012.

Sin duda esta situación desafía a la Iglesia que mientras la sociedad, los gobiernos tan desacreditados, no hace muchos años, avanza a una unión positiva, la Institución eclesial sigue resquebrajándose y perdiendo valioso tiempo en discusiones poco relevantes, en la mayoría de los casos, cuando “aunque sea tarde, todavía sigue siendo la hora” del cambio y del acompañamiento de procesos como éstos que sin duda son luces de ciertas características del Reino de Dios; justicia, solidaridad, ayuda al pobre.

5. Protestantismo en el “cambio de época”

Ante este cambio de época, la iglesia evangélica latinoamericana, reacciona de una forma negativa, le cuesta asumir como positivos estos cambios, su conformación histórica como un ala derechista de la política no le permite ver más allá de los prejuicios y la ubica del lado opositor a estos gobiernos.

Con mucho acierto Míguez señala que:

Algunos de estos cambios de los gobiernos populistas impactan a la iglesia, por ejemplo en el cambio de las leyes de educación, ciertas modificaciones en las leyes que regulan las relaciones de género, campañas contra el sida que implican la distribución de preservativos, también discusiones sobre la legalización del aborto que están ocurriendo en muchas de estos países.

Y la iglesia en primer momento reaccionan en forma negativa, con oposición y resistencia al cambio, sin percibir, a mi modo de ver, que en realidad no se está mostrando liberalidad sexual, sino que están mostrando en la superficie cambios de actitudes muy profundas, que han ocurridos en otros ni-

veles de la sociedad para que una sociedad acepte este tipo de cambios, estas leyes, es que la sociedad ahora es muy diferente.

La Iglesia se encuentra combatiendo por razones ideológicas vinculadas a las misiones norteamericanas contra los gobiernos que el pueblo está recibiendo con alegría porque les representa ciertos beneficios, pero a su vez no se oponen con la misma fuerza a otros conflictos que también se van generando. (Míguez, 2012)

6. El continente de la esperanza

Después de las nefastas consecuencias de las políticas neoliberales en las décadas de los 70-90 ha habido fuerzas políticas nuevas, líderes nuevos ligados a los movimientos sociales que habían llevado la lucha contra el neoliberalismo, los que se encuentran en el poder, llevando a la práctica políticas de compensación de la deuda social y por eso estamos en una política muy diferente, tan diferente que hace que esa experiencia de haber tenido que luchar contra el Consenso de Washington, lleva ahora a los nuevos gobiernos a tener políticas mucho más pensadas para preservar los sectores estratégicos de la economía y trabajar en pro de una integración Latinoamericana.

En conferencia desarrollada en Quito, Ignacio Ramonet hace alusión al momento histórico que vive la región:

América Latina vive un momento muy particular, probablemente está viviendo el mejor momento de su historia, tras dos siglos de historia, está celebrando el bicentenario de las independencias y quizás en estos dos últimos siglos nunca ha habido, como lo estamos viendo ahora, a la vez democracia extendida en los países latinoamericanos, paz con la excepción de lo que ocurre en Colombia...globalmente hay una pacificación.

Una de las características de América Latina es que el Estado está jugando un papel de protector a los ciudadanos y estratégico en el campo de la economía. Es exactamente lo contrario de lo que se hizo en los años 70 y 80 cuando se privatizó la economía nacional en la mayoría de los países latinoamericanos.

Se está viviendo un crecimiento muy importante en estos países, que además esto se acompaña por una disminución de la pobreza. Hay que saber que en los últimos 12 años, en América Latina más de 80 millones de personas han salido de la pobreza gracias a las políticas implementadas por los gobiernos progresistas.

Se está viviendo un momento de estabilidad política. Como nunca antes había habido tanto interés por la integración, con mecanismos como UNASUR, ALBA y CELAC. Esto muestra una voluntad de trabajar en común y en favor de la prosperidad de los pueblos.

El esfuerzo que están haciendo los gobiernos progresistas, que son mayoritarios en esta región, es un esfuerzo que pone hincapié en la justicia, en la igualdad y por consiguiente en el campo de los medios, donde había una terrible desigualdad, por-

que había un monopolio del sector privado sobre los medios de comunicación y muchos de estos gobiernos se han planteado la necesidad de volver a equilibrar ese monopolio en la propiedad de los medios y están creando servicios públicos de información y comunicación.

Sigue la crisis en Europa, y Estados Unidos está saliendo, pero los países latinoamericanos tienen un crecimiento importante, han tenido un año y medio de disminución del crecimiento, pero nunca han estado en recesión, porque las economías latinoamericanas se han diversificado y no dependen de un único proveedor que era Estados Unidos, ahora dependen también del comercio con China y otros países del Mediterráneo o africanos.

Es paradójico que mientras cierto sector de la Iglesia cristiana, adoptó para sí la misión de Jesucristo liberador, y buscó aportar a las luchas sociales de diversos sectores que anhelaban la liberación del continente, la liberación de la opresión de los imperios y que inclusive se puso al frente de todo estos procesos de “nueva independencia”, resulte que hoy la Iglesia y específicamente la mayoría de iglesias evangélicas estén lejos de ese proyecto que en el siglo XXI es asumido por el Estado. Es discutible como también menciona Míguez, cómo estos sectores evangélicos conservadores renieguen de los avances de estos gobiernos progresistas y adopten posturas de oposición muchas veces poco inteligentes y serias.

En definitiva, saltan varias inquietudes en este denominado “cambio de época”, una de ellas es ¿Por dónde debe pasar la misión de la iglesia y su actuar en este nuevo tiempo posmoderno pero que a la par suceden cambios positivos desde los países denominados del Tercer Mundo?

IV
PROTESTANTISMO Y NUEVOS TIEMPOS

CAPÍTULO 8
Protestantismos y gobiernos populistas

Joseph Comblin sostiene que quienes tienen fe hoy en día son los pobres, aquellos que estuvo y está dirigida las Buenas Nuevas del Reino de Dios, aquellos que estuvieron presentes en el cambio de dirección de la iglesia bajo la teología de la liberación con la Opción preferencial por los pobres, así también aquellos por quienes los gobiernos progresistas o populistas han llegado a ser gobierno a inicios del siglo XXI. (Comblin, 2007: 111-124). Por lo tanto, todo análisis parte desde aquello que visibilice, humanice e integre a los pobres a una sociedad nueva, ese Reino de Dios.

Cómo se ha visto en el apartado anterior, la situación económica, política y social que vivió América Latina hasta finales del siglo XX que, bajo las políticas neoliberales, todos los países de la región vivieron los resultados nefastos de éstas políticas del consenso de Washington cuyos pilares fueron “la austeridad fiscal, la privatización y la liberalización de los mercados” (Stiglitz, 2002: 81).

Los sectores populares veían devaluada la política, los políticos eran tachados como ladrones, corruptos y servidores de los “dueños del país”. Partidos y líderes políticos prometían cambios, transformaciones en favor de los más pobres, pero al llegar al poder hacían lo contrario. La política, sin credibilidad alguna se perdía en el tiempo, olvidada por quienes veían en ella como protectora del status quo, porque los políticos no hacían otra cosa que ofrecer todo el Estado para que las transnacionales incrementen su capital en detrimento de los

pobres, del pueblo. Los pobres concluían que todo se hacía sin consultarles, que sus aspiraciones jamás iban a poder ser alcanzadas.

Sin ahondar más en esta característica de la política que fue general en la región, la historia cambió con la llegada de los gobiernos populistas del siglo XXI, es difícil negar este hecho. Con la llegada de Hugo Chávez al poder en 1998 en Venezuela, que suele marcar el inicio de los gobiernos populistas en la región, posteriormente llegaron al poder Evo Morales, Rafael Correa, Fernando Lugo, Daniel Ortega, Néstor Kirchner, Lula, Tabaré Vázquez, el escenario que ha sido descrito en la primera parte de este trabajo, cambió radicalmente. Aquellos grupos que fueron empobrecidos, explotados y excluidos, vieron una oportunidad en aquellos líderes que llegaron al gobierno en los distintos países porque estaban decididos a cambiar el sistema de manera real, de esa manera resucitaron la política. Muchas de las promesas fueron cumplidas a pesar de la dificultad y la oposición que vivieron y viven estos gobiernos. Entre las muchas razones que permitieron la llegada de estos gobiernos al poder, la principal es el apoyo de los pobres de la patria, que en América Latina son la mayoría de la sociedad.

Son los pobres los que apoyaron, buscaron a estos líderes carismáticos, los mesías del siglo XXI. Esto se parece, de manera interesante, a cómo los pobres buscaron y se refugiaron en el protestantismo evangélico y pentecostal con líderes carismáticos que obtuvieron resultados parecidos en niveles

diferentes. Es decir, si a un nivel político los pobres buscaron entre otras cosas satisfacer sus demandas materiales al poner su confianza en los gobiernos progresistas, a un nivel religioso los pobres –que son la mayor parte dentro del protestantismo en AL– buscaron satisfacer sus demandas existenciales, “espirituales” al depositar su confianza en las distintas iglesias protestantes en la región.

En este mismo “espíritu” ¿Qué tienen en común la política (gobiernos populistas del siglo XXI) y la religión (protestantismo progresista)? La primera busca una transformación radical, lo resumen la consolidación del Hombre Nuevo, la Patria Nueva, en una sociedad justa, incluyente, donde el ser humano esté por encima del capital, lo que se denomina el Buen Vivir, Sumak Kawsay en quichua. En el segundo caso, estos movimientos buscan la instauración del Reino de Dios, un espacio temporal de justicia, igualdad, solidaridad, etc. Por lo tanto, se podría concluir que el Buen Vivir es la secularización del Reino de Dios.

Este tema es digno de ser estudiado a fondo y encontrar claves que permitan ver si hay una relación directa y agendas en común que se puedan trabajar para sostener a los gobiernos progresistas y sus propuestas y a la par la vigencia de la religión como una institución que contribuye de manera positiva a la sociedad.

1. ¿Democracia en América Latina?

Luego de las independencias en la región a inicios del siglo XIX, los nuevos dirigentes comenzaron a imitar las instituciones de los colonizadores. Importaron la estructura política denominada democracia de los Estados Unidos, de Inglaterra y Francia. Esas instituciones funcionaron según las normas del modelo importado: elecciones, generalmente presidenciales, como en los Estados Unidos, elecciones a la asamblea de diputados y senadores, presencia de partidos políticos antagonistas y autonomía del poder judicial, con las libertades de religión, prensa, opinión, asociación, de mercado y el respeto a la propiedad privada.

Al no tener raíces históricas en la región, no rindieron los efectos deseados. En la práctica los poderes: ejecutivo y legislativo permanecieron en manos de las élites que sabían manipular las elecciones y a los electos. La Justicia era una justicia de clase, que garantizaba la impunidad de los poderosos, pero era implacable con los delitos de los pobres. Sin embargo, producto del cambio en las relaciones de poder y de las nuevas Constituciones, la estructura de la sociedad cambió. Antes eran grupos pequeños de banqueros, comerciantes, dueños de medios de comunicación, es decir la oligarquía más poderosa la que mandaba. Increíblemente esa pequeña élite disponía de todos los poderes porque lo hacía en complacencia y respaldo de los grandes poderes del Primer Mundo. Precisamente esto es lo que más ha golpeado a estos grupos minoritarios, lo que ha provocado una reacción furiosa contra estos gobiernos.

Aunque también se ha visto como miles de esos pobres que han visto mejorar su calidad de vida, han engrosado las filas de una clase media que es mayor y que se ha vuelto contra los gobiernos que cambiaron las políticas públicas para mejorar su vida.

Algo parecido sucede con aquellos nuevos creyentes que buscando seguridad existencial se refugiaron en el protestantismo, luego de ser recibidos de manera afectiva y que estos han recuperado su autoestima, han desarrollado su potencial, comienzan a migrar a otras iglesias que socialmente son mejores vistas que aquellas donde recibieron acogida y hasta reniegan de ellas. En esta interacción de los que salieron de la pobreza “espiritual” también se parece a lo que sucede en la sociedad a nivel político.

2. Desafío superar la desigualdad

América Latina es el continente con mayor desigualdad en el mundo, de ahí que el desafío básico de la política, de la sociedad y religión es superarla. Esta desigualdad se ha convertido en todo un sistema que traza sus orígenes en la época colonial y que se arrastra hasta nuestros días. Los dueños de la tierra, y comerciantes han pasado de generación en generación acaparando recursos y aumentando su capital, convirtiéndose en clase dominante. Eso explica la imposibilidad de muchos gobiernos de realizar una verdadera Reforma Agraria. Está claro que no existen dominadores sin dominados. Aquellos se convirtieron en esclavos, trabajadores sin sueldo, excluidos, violentados y tratados como animales en el caso de los indígenas inclusive hasta finales del

siglo XX.

El sistema democrático no fue capaz de transformar esa realidad, tampoco lo han logrado los gobiernos populistas en la actualidad, pero sí se debe reconocer que han trabajado y conseguido resultados notables en esta dirección. Esta es quizá la tarea más difícil que enfrentan estos gobiernos, pues al pretender imponer impuestos a la herencia, por ejemplo, han recibido grande oposición incluso desde sectores de clase media y hasta sectores pobres.

Dentro del protestantismo es notable como en la mayoría de casos, lo que proponen es igualdad dentro de la iglesia, en cierto sentido, puesto que no importa a qué clase social pertenezca el creyente, tiene derecho a los mismos espacios que todos, se procura motivar la participación de todos los creyentes en el culto, en la enseñanza, inclusive la misma mujer mereció mayor aceptación en sus derechos de participación quizá adelantándose a la sociedad secular racional.

3. Nuevos movimientos políticos

La institucionalidad católica, representada en sus arzobispos romanos ha tomado una postura contraria a los gobiernos populistas, rechazándola por no ser “democrática”, de esta manera asumiendo la defensa de los intereses de las burguesías locales. En palabras de Comblin: estos “portavoces de la democracia son los privilegiados, que saben que podrán manipular dicha democracia. Al mismo tiempo, la

ideología de la democracia permite crear la ilusión de pertenecer al club de las naciones desarrolladas. Han aprendido toda la ideología, sin ver que ésta no se aplica y queda en el papel o en los discursos” (Comblin, 2007:108). Si esto pasa a nivel institucional, las mayorías populares dentro de la Iglesia apoyan a estos gobiernos por todas las razones que se han desarrollado.

Con mayor razón cuando encuentran que lo que sucede a nivel político y social tiene similitud con los principios y misión de la Iglesia. Inclusive fue normal común escuchar a presidentes como Hugo Chávez declarar abiertamente su fervoroso cristianismo, o Rafael Correa apelando constantemente a la doctrina social de la Iglesia para legitimar sus propuestas sociales.

En el caso del protestantismo al no tener un líder único que manifieste su posición frente al contexto político, es difícil saber las opiniones de las diversas iglesias dentro del protestantismo latinoamericano, a pesar de que existan asociaciones de iglesias pero que no reúnen a todas las iglesias locales. Tomando en cuenta las manifestaciones públicas de apoyo o rechazo a los gobiernos, solamente se ha visto en la calle su expresar político religioso cuando está en juego la aprobación de leyes en favor del aborto, reconocimiento de derechos de sectores con preferencias sexuales diversas, etc.

Aunque hay que advertir que, en los gobiernos progresistas, no se acercan a estos temas ni pretenden la transformación de leyes en este sentido, han

resultado ser conservadores en este aspecto. Las relaciones del protestantismo con la política y específicamente con los gobiernos populistas debe ser analizada a profundidad, buscando descifrar cuál es su contribución a la constitución de una nueva sociedad y también la crítica que ésta pueda hacer para evitar un fracaso y retroceso en los espacios conseguidos en esta oportunidad única que han tenido los gobiernos populistas para transformar la Patria Grande.

CAPÍTULO 9
Potencialidad del protestantismo en
Latinoamérica

Luego de haber recorrido brevemente la historia de la relación entre protestantismo y la sociedad latinoamericana y haber resaltado algunas problemáticas al interior de este grupo religioso, y exponer algunos de los desafíos que enfrentan en el contexto de un mundo globalizado, pero también de las características específicas de la región, en correspondencia con la propuesta de este trabajo se intenta exponer algunas formas en que la religión, en este caso, el protestantismo puede contribuir a la política, sociedad en Latinoamérica bajo la presencia de los gobiernos populistas.

Hasta antes de la llegada de los gobiernos progresistas, las iglesias y diferentes movimientos sociales alzaban su voz contra la corrupción, desempleo, flexibilidad laboral, ecología, deuda externa, falta de atención a los sectores más vulnerables, etc. Había un discurso muy marcado y se expresaba en las calles, el descontento popular. Sin embargo, a la llegada de estos gobiernos toda esa actividad de lucha por parte de organizaciones cívicas, sociales y religiosas desaparecieron de las calles, y al ver respondidas poco a poco sus demandas, aunque no de manera total, se replegaron y su discurso ha tenido que cambiar en consecuencia con los cambios en la estructura de la sociedad. Por lo tanto, desde ese nuevo contexto, las iglesias protestantes después de realizar los procesos de autorreflexión deben repensar el discurso con el que quieren instarse en la sociedad.

Dentro de las muchas contribuciones que pueda hacer el protestantismo y cristianismo en general, se han escogido tres áreas que se consideran urgentes en el contexto latinoamericano: democracia y justicia, para terminar con la apuesta de Cornel West de un profetismo activo y renovado.

1. Protestantismo y la apuesta por la Democracia

El modelo de democracia que América Latina ha heredado, representa un sistema insuficiente para entender la realidad y problemáticas de la región como es notorio. Ante la llegada de los gobiernos populistas y los cambios en el modelo democrático, estos quieren mantener algunos elementos de la democracia tradicionalmente entendida. La oposición a estos gobiernos por lo general maneja un discurso que tacha de dictaduras a dichos gobiernos y con el lema de defender la democracia desean volver a instalarse en el poder a lo largo del continente.

Lo sucedido en Argentina hace pocos días, con el regreso de la derecha al poder es visto con preocupación por los gobiernos populistas. Por eso se hace necesario entender qué es lo que pasa en la sociedad que cambió el voto en favor del “viejo país”, como se denomina en Ecuador a los gobiernos y democracia anteriores a Rafael Correa. Por lo tanto, es necesario radicalizar el proceso que comenzó a inicios del siglo XXI y redimensionar la importancia del proceso cultural que afiance al nuevo Estado Constitucional.

En este sentido, las ideas e ideales que aporta la tradición bíblico-jesuánica sirven para criticar y humanizar la democracia. Aunque algunos puedan considerar como ideas triviales o sin contenido real, si se lo toma en serio, tiene el mismo potencial humanizador que en una democracia debiera concederse a las ideas e ideales de libertad, igualdad y fraternidad.

Jon Sobrino desarrolla un par de elementos que ayudan a desenmascarar la deshumanización de la democracia:

- Pecaminosidad del poder,
- Pecaminosidad de la riqueza

En cuanto al poder. Las nuevas Constituciones en Latinoamérica han venido incorporando nuevos poderes a los ya tradicionales, en el caso ecuatoriano, además de los poderes Legislativo, Judicial, Ejecutivo y Electoral se ha sumado el quinto poder, de Transparencia y Control Social. Se entiende que en estas cinco instancias superiores se concentra todo el poder del Estado. Si antes esos poderes estaban al servicio de una minoría económicamente acaudalados con los gobiernos progresistas han venido a democratizarse, los ciudadanos han podido reapropiarse de estas instituciones y de toda la institucionalidad del Estado porque los ven con otros ojos, el del servicio.

Era común en tiempos anteriores la corrupción al interior de estas instituciones, la cantidad de trámi-

tes que debían hacerse y los infaltables “tramitadores” que, cobrando sumas de dinero evitaban que se hagan filas o hasta podía obtener documentos certificados para un uso abierto. Además, la característica de aquellos que estaban en el “poder” era la arrogancia, la falta de solidaridad, el maltrato hacia los ciudadanos.

Hoy esa realidad es completamente diferente, aquellos que están en el “poder” desde la escala más alta hasta los servidores públicos que atienden directamente a los ciudadanos manejan otra actitud, una posición servicial, atenta, como dice el eslogan del Ministerio de Educación del Ecuador, todos tienen el derecho de una “educación de calidad con calidez”. Sin embargo, como todo se pervierte, porque todo servidor público es humano, falible, entonces se advierte del peligro que correría la democracia en los países del Sur, si de nuevo se regresa al viejo orden. Aquel viejo orden, donde las democracias oprimían con su poder.

Como se ha visto de manera cruel, como en Hiroshima o el Oriente Medio o la opresión bajo la larga noche neoliberal en América latina, necesita ser desenmascarado lo más antes posible para evitar su extensión.

Refiriéndose al poder de los que gobiernan decía Jesús:

Entre los paganos, los reyes gobiernan con tiranía a sus súbditos, y a los jefes se les da el título de benefactores. Pero ustedes no deben ser así. Al contrario, el más im-

portante entre ustedes tiene que hacerse como el más joven, y el que manda tiene que hacerse como el que sirve (Mc 10,41; Mt 20,25)

Esto lo ha entendido Enrique Dussel cuando habla del poder obediencial, que el que manda debe mandar obedeciendo. Con esa advertencia hay que confrontar al poder cuando tergiversa su lugar y su objetivo. Este principio es muy claro, no hay manera de esconderse ante una acusación frontal como ésta.

La pecaminosidad de la riqueza. El desarrollo y prosperidad económicas dentro del sistema democrático liberal está bien visto, sin embargo, ante la acumulación del capital y riquezas se calla, tolerando todos los medios que sirvan para lograr el progreso. La democracia dejó se dejó seducir por la fascinación de la riqueza, y nada hay en ella que defienda de esa peligrosa seducción.

El Nuevo Testamento sí advierte de ese gravísimo peligro: “Porque el amor al dinero es raíz de toda clase de males; y hay quienes, por codicia, se han desviado de la fe y se han causado terribles sufrimientos.” (1 Tim 6,10) Pero, ya sea bajo gobiernos populares o democracias liberales el “dinero” ha vencido y origina grandes males. Uno de ellos, fundamental por lo deshumanizante, es que lleva al agravio comparativo entre ricos y pobres, sean individuos o países. La parábola del rico y del pobre Lázaro expresa a cabalidad la realidad del Occidente democrático y de sus subordinados en el tercer

mundo. Y a diferencia de la parábola, el pobre, a quien Jesús pone nombre: “Epulón”, hoy ni siquiera tiene nombre, es despreciado, inexistente. (Sobrino, 2007:81)

Estos elementos previos podrían ayudar a prevenir, a detectar destellos de ese viejo orden que jamás desaparecerá, porque los gobiernos progresistas tienen fallas y cada vez más grandes y evidentes. Sobrino, también plantea tres elementos que se consideran centrales en la práctica cristiana y por su naturaleza, pueden ayudar hoy a la humanización de la democracia:

- Compasión ante el pueblo crucificado,
- Parcialidad hacia el pobre. (Sobrino, 2007:83)

En primer lugar, en la tradición bíblico-jesuánica es central la cruz de los pueblos. Pueblos crucificados que a todavía se mantienen en el continente, los signos de estos pueblos son el hambre, pobreza, exclusión, explotación, destierros, marginación, desprecio de pobres, opresión, represión y esclavitud. Es el destino de los que han sido excluidos y sometidos en el orden colonial y explotados en el poscolonial. En la democracia tradicional, normativa y deliberativa; aunque algo se haga, no ocupa un lugar de importancia el hecho de que pase con los crucificados.

Sin embargo, en la tradición protestante, cristiana sí lo es. El Dios de la Biblia es el Dios de los pobres, que mira atentamente la historia e irrumpe para liberarlos de la opresión de los gobernantes. Así da

cuenta la historia del éxodo donde Dios desciende para actuar a través de aquellos que se indignan y buscan la justicia. Sin embargo, la vida del Jesús Hombre termina en una cruz. Por eso la centralidad de la cruz es retomada en la teología de la liberación.

Aquella cruz es más que un símbolo, trae al presente a esa inmensa mayoría que todavía está siendo crucificada, pero no solo como hecho conmemorativo sino como fuerza movilizadora por medio de la compasión, en defensa de aquellos clavados en los maderos del siglo XX y que necesitan que en conjunto sean bajados de la cruz. La democracia debe aprender a hacer central el hecho de la cruz del mundo. No lo es la libertad -entendida burguesamente-, el buen vivir, el apogeo y la seguridad en medio de la abundancia.

En segundo lugar, en cuanto a la parcialidad hacia el pobre. Las democracias latinoamericanas después de los años de la posguerra, inventaron la lucha contra la pobreza como un esfuerzo de todo el continente, ahí surgieron las ONG's que se esparcieron por toda la región, pero lo único que lograron hacer es intentar frenar la migración hacia el Norte opulento.

Por el contrario, en la tradición bíblica el pobre ocupa el lugar central de todo análisis y consigna. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento el rey esperado por el pueblo, por ser justo, es un rey volcado en la defensa de los pobres. De igual forma, en Is-

rael y en los pueblos semíticos la idea de justicia y su administración surge para defender a los pobres, quienes sin ella son más fácilmente presa de los poderosos (Sal 72; 1 Re 10,9; Jer 22,1-3). Resulta, entonces, según Sobrino, que la justicia, en el concepto y en su praxis, es parcial. Con ello se supera el principio igualdad-históricamente falaz-, que es uno de los presupuestos teóricos de la democracia, y rige el principio parcialidad. En el centro está lo pobre sufriente, no, en directo, lo humano universal -y todos sabemos que sólo con esa parcialidad la justicia será un poco más imparcial.

En la tradición bíblica todos son hijos e hijas de Dios, magnífica formulación religiosa del ideal de la democracia. Pero ante Dios hay privilegiados, los pobres, lenguaje no muy afortunado pues esos “privilegiados” resultan ser “inmensas mayorías”. De ahí que el ideal histórico de sociedad, otra cosa es el ideal escatológico, no es el de la igualdad de todos, sino el de los pobres en el centro. Esa parcialidad configura, operativamente, al mismo Dios. Monseñor Romero conocía la sentencia de Ireneo “Gloria Dei vivens homo”, bella sentencia universal. Pero semanas antes de su asesinato la reformuló de esta manera: “Gloria Dei vivens pauper”, sentencia parcial, plena de misericordia. Los pobres, viviendo, son la gloria de Dios. Siguiendo la formulación de Sobrino, el “vivens pauper” debiera ser también “la gloria de la democracia”, no el propio desarrollo y la abundancia, el poderío mundial y la seguridad (Sobrino, 2007:86)

Conscientes de que, en los gobiernos progresistas la democracia no se convierte en un modelo sino que se entiende como un acontecimiento indeterminado (Cadahia, 2011:131-143), las iglesias protestantes evangélicas también han experimentado esta ausencia de modelo único y eso permite que se vayan repensando y reavivando de cara al presente siglo.

2. Protestantismo y lucha por la Justicia

En el contexto de la discusión sobre la obra de Horkheimer, la acción moral consiste en hacer algo bueno por el otro con la esperanza de que aquella acción haga más bella nuestra existencia. La acción moral es, ante todo, para y por el otro, demostrando que el cuidado de éste ya implica el cuidado de sí mismo. Esto no se debe a que una instancia superior o trascendente recompensará la buena acción, sino que deriva de si el otro encuentra alegría en dicha acción. En consecuencia no es el pensamiento de Dios lo que cualifica una acción como moral, sino que es “sencillamente el hecho de que mi vida, aun cuando deba sacrificarse por el otro, es embellecida por las reacciones de éste” (Horkheimer, 2000:113). El lema diría algo así como “Si el otro es feliz, también yo lo soy”.

La idea de Justicia que se encuentra en el último Horkheimer se radicaliza a tal punto que se enlaza con la imagen misma de la comunidad impolítica, como es el amor. De manera que toda política que presente a la Justicia como su horizonte, hunde sus raíces en el anhelo del otro, en el anhelo de la per-

sona amada. El problema es que las sociedades modernas transitan hacia un mundo administrado que no conoce el amor, negando al otro y a la Justicia.

Horkheimer asevera, siguiendo a Schopenhauer, que en el mundo de los hombres, donde impera el horror y la injusticia, reina el pecado original; vale decir, la afirmación del propio yo y la negación de los otros (Horkheimer, 2000:109). Como vemos, las sociedades no conocen la justicia, puesto que se niega al otro y sólo se busca la autoconservación y afirmación del yo. La vía entregada por Horkheimer estriba en la posibilidad de una práctica teórica y política que apele a lo diferente y sostenga el anhelo de que la transformación de nuestras sociedades hacia un mundo Otro es posible. Su gesto apunta, también, a rescatar cierto rasgo teológico pues, sin ello, toda política sería absorbida por la racionalidad instrumental del cálculo y la administración. En palabras del propio Horkheimer: “Una política que, aunque sea de forma refleja, no contenga en sí la teología, se reduce -por hábil que sea- en último término, a negocio” (Horkheimer, 2000:105)

En su fase tardía, el avance de aquella formalización de la razón resultará en que nuestro mundo administrado “puede apropiarse incluso de la crítica, del arte negativo, de la resistencia y usarlos como ornamentos” reduciendo toda política a simple racionalidad instrumental (Horkheimer, 2000:60). Es el contenido teológico, la apelación a lo imposible, “anhelar la justicia”, lo necesario para toda política que pretenda transformar la totalidad de las relaciones humanas y consumir la justicia entre los

hombres. Si bien no es posible afirmar o negar la existencia de lo imposible -pues se caería en el dogma-, lo cierto es que la justicia se muestra como necesaria e imprescindible para toda política emancipatoria.

En rigor, aquella política de la que hablamos se hace cargo del núcleo de la religión: el anhelo de la justicia absoluta, infinita y universal, pero teniendo siempre claro lo imposible de su realización. Imposible, pero necesaria. La cuestión que plantea Horkheimer sobre la justicia es crucial, pues, aun reconociendo que el lugar de la justicia es el de lo imposible, ésta debe erigirse como una exigencia tanto para vivir con los otros como para el mismo teórico crítico. Su noción de justicia se juega siempre entre los hombres y hacia el otro. Un anhelo de justicia que, traducido teológicamente, se ha comprendido como el “Amor al prójimo”. Conectar esta idea con la teología de la liberación resultaría en identificar a ese prójimo, al hacer bien a ese otro, en sujetos específicos y relaciones problemáticas específicas, es decir, se podría especificar más al atribuir la justicia para los pobres del mundo y así cambiar esa triste realidad.

La conciencia de la injusticia procede en último término de la teología, de la religión; pues allí se dice: “Ama al Prójimo como a ti mismo”, allí se establece la justicia como una exigencia. Consecuentemente, cualquier persona que no cree en Dios, pero trata al otro con amor y justicia, es también religioso, lo cual demuestra que el rol de la religión

es necesario si se vive en comunidad. Sólo de este principio de “amar al prójimo” puede desprenderse una moral humana y una noción de justicia, lo cual señala que si queremos vivir con otros este componente religioso debe estar presente. El problema de las sociedades contemporáneas es que en ellas domina una racionalidad que cosifica al otro o que existen formas teológico-metafísicas positivas que rinden culto dogmáticamente a un Dios trascendente, negando, ambas, toda posibilidad de justicia. “El amor y la amistad -argumenta Horkheimer- descansan en la idea de la propia finitud” pero, a su vez, se orienta a lo absoluto. La política que podría desprenderse de acá es siempre desde la finitud, pero abriéndose hacia el afuera del mundo humano.

Sin embargo, ese amar al prójimo es superficial y no cambiaría del todo la práctica injusta de la sociedad si no añadimos el componente del problema, del pobre dominado por el rico, y aquí se hace la conexión con el principio bíblico. Para la tradición cristiana es imperativo que la sociedad esté fundada por valores como la justicia. El texto bíblico desborda de ejemplos donde se exige al pueblo de Dios a denunciar la injusticia, la desigualdad, cualquier acto dominador sobre los preferidos de Dios: los pobres. Los profetas en el Antiguo Testamento dan cuenta de esto cuando su denuncia profética se enfrentaba al poderoso, desmitificándolo; al confrontarlos diciendo que ellos no son Dios, y que deben ser destruidos. Ellos entendieron que para una transformación real es necesario que no existan pobres y que se practique la justicia.

En la lengua hebrea hay varias maneras de llamar al pobre (Gallazzi, 1995). En el Deuteronomio 15.11 dice: “ciertamente que nunca faltaran pobres en esta tierra...”, es la misma frase que después Jesús va a repetir. En el versículo 4 había dicho: “pues no debe haber pobres en medio de ti, mientras Yavé te de prosperidad en la tierra que hayas conquistado”.

Cuando se revisa la fuente del hebreo, se puede notar una diferencia: son usadas palabras diferentes para definir al pobre. Una de ellas es “Aní”. El aní, literalmente es aquel que es humillado, echado al suelo y pisado: “el oprimido”. Es del que la Biblia dice “no debe haber el Aní en medio de ti mientras Yavé te de prosperidad...”, no debe existir el oprimido, el aplastado.

La otra palabra es “Ebion”, que se podría traducir mejor como el necesitado, es el pobre que no es pobre porque está siendo aplastado por otro, sino que es pobre por las circunstancias de la vida. Porque fracasó su cosecha, porque se quedó ciego, enfermo; es la viuda, el huérfano, son los necesitados de la vida y la Biblia dice “ciertamente nunca faltará el Ebion en esta tierra...”.

Aún en la sociedad más perfecta que se pueda imaginar, siempre van a aparecer el paralítico, el ciego, la viuda, el huérfano. Ellos van a precisar, van a necesitar la ayuda de una comunidad solidaria. Pero no debe haber el Aní. Nunca deberá existir el aplastado, el oprimido. Si existe el aní no basta la acción solidaria entre los pobres. Se necesita luchar

para eliminar las causas de la opresión.

En el momento que aparece el aní, el aplastado, significa que el proyecto de Dios ya no existe más. la presencia del aplastado es la alarma que hace levantar, despertar al profeta. El mismo profeta es aní: el perdió sus tierras, como Jeremías, sus vacas como Amós, o su casa, como Miqueas.

Aní, son aquellos que están siendo aplastados por el sistema dominador de la monarquía, de la ciudad. Por eso, cuando se dice que el profeta es el portavoz de Dios, no es suficiente para entender al profeta. Al mismo tiempo que el profeta es el portavoz de Dios es el portavoz del aní. De la boca del profeta sale la palabra de Dios y sale el grito del oprimido. La fidelidad del profeta es doble, es la fidelidad al Dios de los pobres, y al mismo tiempo, la fidelidad a los pobres de Dios.

No hay separación entre Dios y los pobres en el grito del profeta. De la garganta del profeta sale el grito del compañero aplastado, y dice ¡No! ¡Dios no lo quiere! Entonces el profeta grita y apunta los caminos para la salida de la situación de opresión. El camino es el de la solidaridad entre los pobres y de la justicia que tiene que ver con el rico.

Por lo tanto, el camino de la justicia se convierte en radical cuando se exige la justicia, cuando el Otro, desecha al rico y su opulencia y le pide hacer justicia:

“Yo no pedí ofrendas, holocaustos, lo que quiero es la justicia, lo que quiero es el

bien. Aparta de mí tus sacrificios, aparta de ti tus oraciones. Aparta de mí tus manos, porque tus manos están llenas de la sangre de mis pobres. Yo no quiero fiesta, celebración, no quiero misión, no quiero himnos, ni quiero sábados, ni quiero lunas nuevas. ¡Aparta! Yo quiero que la justicia corra como un río caudaloso. Yo quiero el bien, que se ampare al huérfano, al pobre, al oprimido y a la viuda”. (Amós 5.)

El profeta no tiene miedo de hablar y apuntar dando el nombre de los responsables de la situación de aplastamiento. Lo que ofrece el profeta al opresor es solo un camino: dejar de ser opresor. No hay otro. Por eso el profeta necesita denunciar a todos los responsables de la injusticia:

- Son las pesas erradas de las balanzas de los comerciantes.
- Son los jueces corruptos que se dejan comprar para juzgar.
- Son los reyes, son los sacerdotes, los falsos profetas

Complemente el camino de la justicia la acción que se pueda hacer al interior del mundo de los pobres, puesto que no se puede esperar que los poderosos cambien las estructuras sociales para que se haga justicia, pues como se ha visto a lo largo de la historia, el poderoso mata a los profetas, como Angelelli, Oscar Romero, Ellacuría, etc. Nunca van a hacer eso, ellos no obedecen a los profetas. Por eso Elías, el profeta empieza a reconstruir el tejido de la solidaridad popular con un mensaje profundamente

exigente. Es la solidaridad. El camino de la liberación pasa por el mismo pobre cuando sea capaz de creer en sí mismo y en la fraternidad. Porque el profeta sabe que lo que el poderoso hace aparte de robarle el trabajo, el producto, es robar la solidaridad del pueblo. El modelo que propone es el modelo de la división. Es necesario recuperar la cabeza del pobre para una propuesta radicalmente alternativa: el bien del otro está en primer lugar.

“Abre tu mano al pobre conforme su necesidad”. La necesidad del pobre es el criterio último de la solidaridad: hasta que no sea más pobre. El ciudadano creyente tiene la responsabilidad de creer en el pequeño, de apostar en él. Tiene que luchar para que nada ni nadie logre quebrar la cadena de la solidaridad entre los pobres. Eso es un proyecto del pobre. El pobre no se puede quedar tranquilo, simplemente rezando a Dios, que destruya la ciudad, que destruya al opresor, o que le cambie el corazón. Hay que decirle al pueblo que no hay salida de la opresión si no se construye la solidaridad.

Por lo tanto, cuando el destinatario es la ciudad, el opresor, uno es el mensaje: Hagan la justicia, dejen de ser opresores. Cuando el destinatario es el pueblo, el mensaje es otro: ¡Sean solidarios! No se deben mezclar las cosas. Porque en las iglesias hay la costumbre de hablar de justicia y de solidaridad, pero invirtiendo los destinatarios. Al pobre se le exige que haga la justicia y al rico se le pide la solidaridad. Se cambian las cosas. Al rico se le pide el vaso de leche para el pobre, al rico se le pide la li-

mosna y al pobre se le pide que trabaje, que no robe, que obedezca a las autoridades, que cumpla la ley.

Los profetas sabían que esta actitud iba a producir cambios, irreversibles. Por eso es valioso esta contribución del protestantismo a la sociedad, pues si sus ciudadanos creyentes logran transformar su mentalidad y contagian su anhelo de justicia y solidaridad, la transformación de la sociedad sería inevitable, se convertiría en parte de la cultura del ciudadano secular o creyente la lucha por la justicia y la práctica solidaria.

3. Profetismo de Cornel West

Para finalizar, se recoge la atinada exposición de un filósofo norteamericano y teólogo, Cornel West, que en su artículo: Religión profética y futuro de la civilización capitalista (West, 2011:87-94), con cierta particularidad menciona que los pensadores de la secularización tienen un mal oído y no están preparados en materia de religión, pero lo mismo sucede desde la otra orilla, con los ciudadanos creyentes. Por eso recuerda al pensamiento secular la contribución del movimiento profético judío, único en su propósito. Para West, este movimiento del pueblo judío significa para el mundo, una llamada de auxilio, fundada en los gritos de un pueblo oprimido que merece atención, y, de hecho, ser humano es amar al huérfano, a la viuda, al extranjero: tratar a ese otro no judío con dignidad, con amorosa solicitud.

Esa contribución ética del profetismo es revolucionaria, y critica a Derridá al cuestionar que éste se ocupa por deconstruir y cuestionar todo, pero la conclusión respecto a la justicia ya está marcada hace siglos en Amós cuando dice: Que fluya, sí, el juicio como agua, y la justicia como un torrente inagotable. Con esto quiere demostrar que tanto seculares como religiosos buscan la justicia, y que la esa justicia ha estado presente en la tradición religiosa desde su fundación.

Recorre el drama de los pueblos violentados y de la reacción superficialita de la sociedad y sus políticos, tratando de perfumar el hedor. Al recordar cada evento de horror en la sociedad, se plantea la cuestión ¿Qué hacemos con lo catastrófico cuando lo sacamos a la luz y tenemos el coraje de afrontarlo y, sobre todo, de organizarnos y movilizarnos, de unir nuestras voces para presionar a los que tienen el poder? West, reconoce que su trabajo está ligado al entendimiento de los fracasos, en ese sentido trae a memoria a Beckett que, en su última pieza de ficción en prosa, dice: “Prueba otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor”.

La religión profética es un asunto fugitivo: un poder empático e imaginativo que planta cara a los poderes hegemónicos siempre activo. Las formas dominantes de las religiones están adaptadas a la codicia y al miedo y al fanatismo. Por tanto, adaptadas a la indiferencia del statu quo por los pobres y los trabajadores.

La religión profética es una praxis performativa, individual y colectiva de inadaptación a la codicia, al miedo y al fanatismo. Para la religión profética, la condición de verdad es dejar hablar al sufrimiento. Sin embargo, continúa West, siempre va unida a algún fracaso, puesto que *hay momentos, como los años sesenta en la civilización capitalista o los ochenta en la civilización comunista, en que se da un despertar profético. ¡No dura mucho, porque los poderes fácticos no solo son poderosos, sino también muy listos, y lo diluyen y asimilan de manera muy sutil o a veces simplemente te matan!*

En la era de Obama, se cuestiona West: ¿puede la religión profética, en todas sus diversas formas, movilizar a la gente, suscitar una justa indignación ante la injusticia? no una ira bruta contra las personas, no ataques ad hominem. Continúa: “¿Podemos presionar al presidente Obama? Él ahora escucha a las élites tecnocráticas de su equipo económico, que nunca se han preocupado realmente de los pobres y los trabajadores. Le han cautivado con su brillantez y le han seducido con su posición de miembros del establishment y sus contactos en Wall Street. Lo mismo pasa con su equipo neo-imperial de política exterior.

La versión carismática que tiene el presidente Obama del excepcionalismo norteamericano promueve el liberalismo keynesiano en casa y el neo-conservadurismo liberal en el extranjero. Esto causa confusión en algunos, pero resulta claro a los proféticos, creyentes o no, que aman a los pobres y a los

trabajadores” (West, 2011:93).

Estas interrogantes también son válidas en el contexto latinoamericano, aunque adaptadas al contexto y realidad: ¿puede la religión profética, en todas sus diversas formas, movilizar a la gente, suscitar una justa indignación ante la injusticia?

Otras preguntas pueden desglosarse de esta primera, pero para eso hay que acercarse a la realidad, aquella que peligrosamente los gobiernos progresistas van alejándose, así como también la religión se retrotrae de la realidad del contexto donde desarrolla su fe. Aquella ortopraxis de la teología de la liberación se hace necesaria hoy en día para lograr esa sociedad del Buen Vivir.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Carmelo. (1983) *Del protestantismo liberal al protestantismo liberador*. En *Protestantismo y liberalismo en América Latina*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Arona, Adalberto. (2005) *Crisis del capitalismo neoliberal y reformas al Consenso de Washington*. Cuadernos de Nuestra América

Bastian, Jean Pierre. (1990) *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: CUPSA

Bastian, Jean Pierre. (1997) *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económico.

Bastian, Jean Pierre. (1984) *Protestantismos latinoamericanos entre la Resistencia y la sumisión. 1961 – 1983*. Buenos Aires: Cristianismo y Sociedad.

Batista Guerra, Israel. (2009) *El Espíritu Santo sorprende a las iglesias pentecostales*. Quito: Editorial Semisud.

Batista, Israel. (2010) *Iglesia y Sociedad* (Apuntes de cátedra). Quito: Semisud. 17 de noviembre.

Bergunder, Michael. (2009) *Movimiento pentecostal en América Latina: Teorías sociológicas y debates teológicos*. Buenos Aires: Revista Cultura y Religión

Cadahia, Luciana. (2011) *Revolucionar un concepto: la democracia radical en Laclau*, en: *El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*. M. Cereceda y G. Velasco (eds.), Arena, Madrid

Chaves, Carlos Alberto. (2010) *La inserción internacional de Sudamérica: la apuesta por la UNASUR*. Quito: Íconos/FLACSO

CLAI. (2000) *Iglesia, sociedad y pobreza en América Latina. Documentos de reflexión para la Consulta de Misión para la Cuarta Asamblea del CLAI*. Quito: CLAI

Clark, Francis E. (1907) *The Continent of Opportunity*. New York: Young people's missionary Movement of the United State and Canada.

Comblin, Joseph. (2007) *Desafíos de fe y política en la globalización*. En: Cristianismo y Democracia. España. Revista Concilium 322. Septiembre

Correa Delgado, Rafael. (2009) *Ecuador: de Banana Republic a la No República*. Bogotá: Random House Mondadori.

De la Fuente, Manuel. (2007) *Movimientos Sociales y Ciudadanía*. La Paz: Plural editores.

Departamento Ecuménico de Investigaciones. (1983) *Protestantismo y liberalismo en América Latina*. San José: Ediciones SEBILA.

Dussel, Enrique. (2002) *Lo político y la democracia*, en Redefinir lo político. Ávalos Tenorio, Gerardo. México. Universidad Autónoma Metropolitana

Escobar, Arturo. (2007) *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Editorial El perro y la rana.

Freire, Paulo. (2005) *Pedagogía de la esperanza*. México: Editorial Siglo XXI

Gallazzi, Sandro. (1995) *Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas y llena de esperanza*. Quito. Editorial Tierra Nueva

Garza Galindo, Laura Alicia. (2003) *Destino manifiesto, política y economía*. México: Revista La Jornada.

Hinkelammert, Franz. (1995) *La lógica de la exclusión del mercado capitalista mundial*. San José: DEL.

Horkheimer, Max. (2000) *Anhelos de justicia: teoría crítica y religión*. Madrid. Trotta

Kaplán, Marcos. (1969) *Estado, dependencia externa y desarrollo en América Latina*. República Dominicana: Editorial Tierra Nueva.

Kimerling, Judith. (1993) *Crudo amazónico*. Quito: Editorial Abya Yala.

Krugman Paul. (2008) *De vuelta a la economía de la gran depresión y la crisis del 2008*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Mardones, José María. (2005) *Recuperar la justicia: religión y política en una sociedad laica*. Madrid: Editorial Sal Terrae.

Míguez Bonino, José. (1977) *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Míguez Bonino, José. (1999) *Poder del evangelio y poder político*. Buenos Aires: Editorial Kairós.

Míguez Bonino, José. (1983) *Historia y Misión, en: Protestantismo y liberalismo en América Latina*. Costa Rica. Departamento Ecueménico de Investigaciones.

Mondragón, Carlos. (1996) *Protestantismo y Panamericanismo en América Latina*. Lima: CEHILA.

Lores, Rubén. *El destino manifiesto y la empresa misionera*. San José: Vida y pensamiento.

Lowy, Michael. (1999) *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Editorial Siglo XXI.

Ocaña, Martín. (2002) *Los banqueros de Dios*. Lima: Ediciones Puma.

Piedra, Arturo. (2000) *Evangelización protestante en América Latina Tomo I y II: análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*. Quito: CLAI.

Rockefeller, Nelson. (1969) *Quality of life in the Americas: Report of a U.S. Presidential Mission for the Western Hemisphere*. EEUU.

Santa Ana, Julio. (2011) *Entrevista por Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (ALC)*. Quito.

Selser, Gregorio. (1990) *Los documentos Santa Fe I y II*. México: Universidad obrera de México.

SENPLADES. (2010) *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES.

Shaull, Richard. (1995) *La iglesia: Crisis y nuevas perspectivas*. San José: Vida y pensamiento.

Silveira Campos, Leonildo. (2000) *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Quito: Abya Yala.

Smith, Christian. (1991) *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. EEUU: The University of Chicago Press.

Sobrino, Jon. (2007) *Crítica a las democracias actuales y caminos de humanización desde la tradición bíblico-jesuánica*, en: Cristianismo y Democracia. España. Revista Concilium 322. Septiembre

Stiglitz Joseph. (2002) *El Malestar en la globalización*. Madrid: Ediciones Taurus.

Stoll, David. (1990) *¿América Latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Abya Yala.

Stuntz, Homer. (1916) *South American Neighbors*. EEUU: Missionary education movement of the United States and Canada.

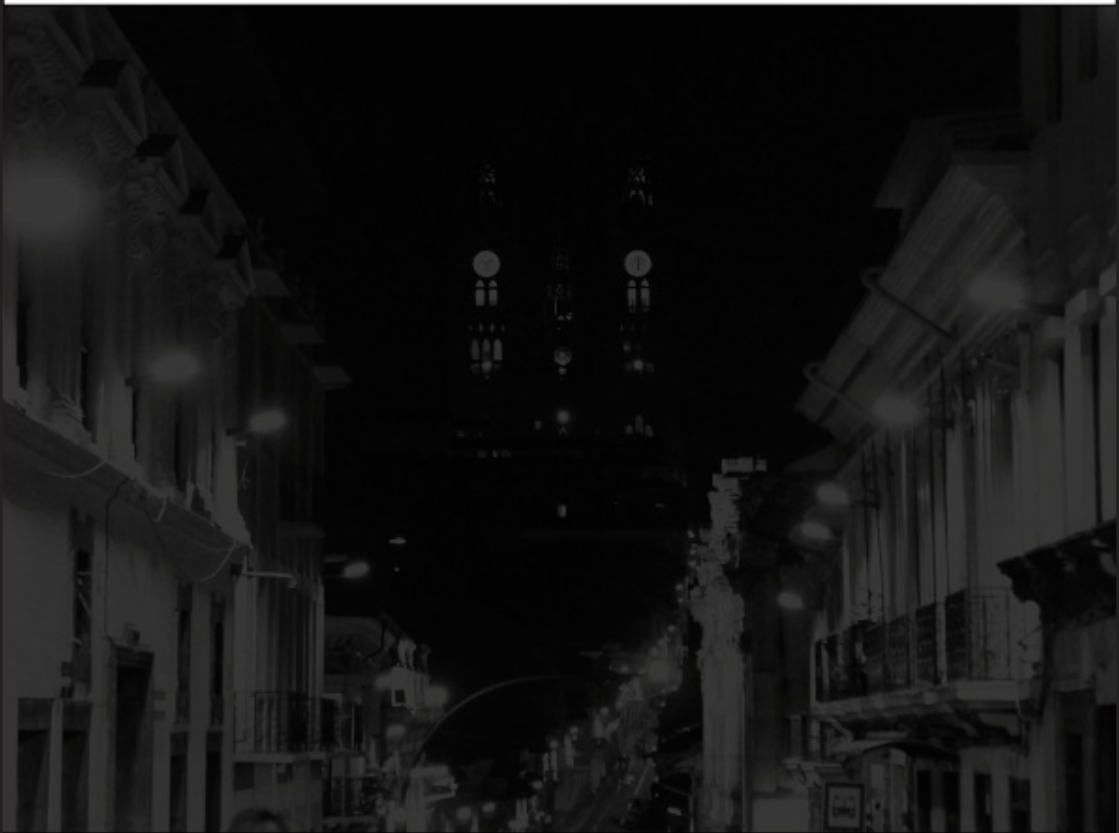
Sung, Jung Mo. (1999) *Deseo, mercado y religión*. España: Editorial Sal Terrae.

Trujillo, Jorge. (1981) *Los oscuros designios de Dios y del imperio. El Instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones y Estudios Socioeconómicos.

West, Cornel. *Religión profética y futuro de la civilización capitalista*, en: *El poder de la religión en la esfera pública*. Jürgen Habermas. Madrid. Trotta. 2011. Pág. 87-94



Editorial Religación Siglo XXI
Quito, Ecuador
www.religacion.com



Religación
Siglo XXI

