

# LAS MISIONES DE LA IGLESIA ANGLICANA Y DE LA REFORMA

(siglos XVIII al XX)

HANS-JÜRGEN PRIEN\*

Por el concepto protestantismo se designan, en lo que sigue, todas las iglesias y movimientos eclesiales que se derivan directa o indirectamente de la Reforma, incluso cuando la diversidad de ésta y las disconformidades teológicas son tan grandes en la actualidad que hoy en día en la bibliografía ya se habla acertadamente de los *protestantismos*<sup>1</sup>. Bajo el epígrafe de protestantismo debe subsumirse también el *anglicanismo*, puesto que todas las iglesias que derivan sus raíces de la *Church of England* se entienden simultáneamente como «católicas, reformadas o evangélicas». La investigación más reciente subraya que el rey Enrique VIII sólo aprovechó la oportunidad política para la ruptura con Roma que ya habían exigido fuerzas reformadoras desde John Wyclif. De este modo en el siglo XVI los reformadores como Lutero, Martín Bucer y Calvino pudieron obtener una influencia decisiva sobre la *Church of England* desde el Continente. Es a través de la iniciativa de la reina Isabel I como se logró un equilibrio entre los elementos luteranos, reformados y católicos<sup>2</sup>.

La multiplicidad y dinámica francamente desconcertante que caracteriza la imagen del protestantismo en América Latina se vincula con su origen histórico. Por un lado, el protestantismo histórico llevado por emigrantes desde Europa a América Latina, y por otro, el protestantismo misionero anglosajón, que es un calco de la evolución eclesíástica en los EE.UU., determinada por el denominacionalismo, Igle-

\* El Profesor Prien, Pastor Protestante, ha sido misionero durante muchos años en América Latina. Actualmente es Catedrático en Colonia.

1. Desde que la Iglesia católica ha reconocido en el Vaticano II la libertad religiosa y se abrió a la colaboración ecuménica, el mínimo denominador común que hasta entonces ha unido a muchas Iglesias no católicas, a saber, el anticatolicismo, también se ha eliminado.

2. Cfr. David REED, *Anglikanische Kirche, Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1998, vol. I, 484-488, c. 484. También Bernard ASPINWALL, *El Reino Unido y América. Influencia Religiosa*, Madrid 1992, 12, afirma: «...lo cierto es que Inglaterra era un país protestante. Escocia fue más allá y creó la Iglesia presbiteriana».

sias libres, misiones de fe, pentecostales, movimiento evangélico e influencias del pensamiento fundamentalista y de expectativas del fin del mundo. Esto lleva en la actualidad a un proceso de atomización del protestantismo. Así en los estados centroamericanos como Guatemala y Nicaragua existen más de 200 Iglesias no católicas. Y a mitades de los años noventa surgieron al año unas doce nuevas Iglesias no católicas en América Latina.

El telón de fondo de la penetración de los movimientos protestantes en América Latina lo conforman las revoluciones en relación con el proceso de modernización y la creciente liberalización y secularización a partir de la independencia de los estados latinoamericanos en el primer cuarto del s. XIX. Esta emancipación forma parte del proceso de modernización social y ha llevado a la ruptura del monopolio religioso de la Iglesia católica y romana. Puesto que la presencia protestante y las influencias protestantes ya existían en Hispanoamérica durante la época colonial nos interesa tratarlas por lo menos someramente.

## 1. IGLESIA Y ESTADO EN LA ÉPOCA COLONIAL

La misión cristiana en Latinoamérica, si se quiere utilizar un tanto anacrónicamente este concepto del s. XIX para el espacio colonial hispano-portugués, se realizó desde el principio bajo el signo de la unidad entre la autoridad temporal y la espiritual, es decir, la conquista y la ocupación española y portuguesa corrían parejas naturalmente con la organización de estructuras eclesiales y de misiones romano-católicas, excluyendo el protestantismo que se consideró —al igual que las religiones autóctonas de América— secuelas de la inspiración del diablo. Los objetivos estatales y eclesiales se hallaban inseparablemente vinculados bajo el signo del patronato ibérico de la Iglesia, lo que se expresó también, en su esencia, en la implantación de la Inquisición en América, para la cual la religión y la política formaban una unidad. La Inquisición apenas distinguía entre herejía religiosa y política: «El Santo Oficio acusaba a los hereáticos como traidores y a los traidores como hereáticos»<sup>3</sup>.

Tampoco se admitía la Iglesia católica a secas, sino sólo la española y la portuguesa que pudieran ser dirigidas en gran medida a través del derecho de patronato por parte de las Coronas. Así, se combatió ené-

3. Richard GREENLEAF, *The Mexican Inquisition and the enlightenment*; ID., *The roman catholic church in colonial Latin America*, New York 1971, 164-176, p. 174 con respecto a la Nueva España. Acerca de la persecución de los protestantes por la Inquisición en América cfr. G. BÁEZ-CAMARGO, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México D.F.-Buenos Aires 1961 (Colección «Documentos»).

gicamente en el s. XVI el intento francés de colonización de una França Antártica en la bahía de Guanabara, a pesar de que la violencia del gobernador Villegaignon oprimió cualquier movimiento hugonote, aun cuando se había declarado ocho meses antes de modo poco equívoco partidario de la fe evangélica. En 1560 los portugueses conquistaron Fort Coligny y en 1567 expulsaron completamente a los franceses de la bahía de Guanabara<sup>4</sup>. Se trata, por tanto, de la confirmación de las posesiones coloniales o de los requerimientos de terrenos frente a los holandeses protestantes, que en la época de la guerra de los treinta años emprendieron intentos de colonización en el Noreste brasileño, acompañados naturalmente por la organización de la Iglesia calvinista y su misión en Salvador Bahía (1624) y Olinda/Recife (Nueva Holanda, 1630-1654).

El protestantismo se implantó definitivamente en aquellas zonas del ámbito colonial español en las que pudieron mantenerse políticamente potencias colonizadoras protestantes, a saber, en la zona del Caribe a través de la expansión de los neerlandeses en Surinam (1625) y en las Islas bajo el Viento (Curaçao, Aruba, etc., 1634); de los daneses en Santo Tomás (1666); y de los británicos en Barbados (1625), las Islas Vírgenes (1672), las Bahamas (1694), y a partir del s. XVII en Honduras Británica, Trinidad (1697) y la Guayana Británica (1814). Correspondiendo a la estructura eclesiástica de sus países de origen, Gran Bretaña y Países Bajos, no se alcanzó desde el principio una uniformidad confesional completa como en el espacio colonial hispano-portugués. A partir de 1732, desde los tiempos de Zinzendorf, los misioneros de la Comunidad de Hermanos, por ejemplo, desempeñaron un papel particularmente importante en las Antillas danesas<sup>5</sup> en el espacio colonial de estas tres naciones.

4. Cfr. Robert SOUTHEY, *História do Brasil*, London 1810-1819, 3, edición portuguesa según la edición inglesa de 1865, vols. I-VI, São Paulo 1965, I, 279 que opina que Villegaignon se habría comportado oportunistamente y que incluso hubiera podido ser comprado por el cardenal Guise. Véase además Herbert Ewald WETZEL SJ. *Mem de Sá Terceiro governador general (1557-1572)*, Rio de Janeiro 1972, 69, 127s. Acerca de los tres primeros mártires protestantes del Nuevo Mundo ejecutados en 1558 por Villegaignon, Jean du Bourdet, Matthieu Verneuil y Pierre Bouron, los autores de la *Confessio fluminense*, cfr. Jean CRESPIN, *Los mártires de Rio de Janeiro*, Colección «Documentos» dirigida por G. BÁEZ-CAMARGO, *Documentos inéditos o muy raros para la historia del protestantismo en Iberoamérica*, México D.F.-Buenos Aires 1955 (edición original francesa, Genf 1564) y Hans Helmut EBER, *Das Brasilianische Glaubensbekenntnis im Zusammenhang der frühbuenottischen Immigration und der Siedlungspolitik Colignys 1555-1558*; Heiner FAULENBACH (ed.), *Standfester Glaube*. Festgaben zum 65. Gbrurtstag von Johann Friedrich Gerhard Goeters, Köln 1991, 79-93.

5. Cfr. Christian Georg Andreas OLDENDORP, *Geschichte der Mission der Evangelischen Brüder auf den caraiibischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan (Barby 1777)*, mit einer Einführung von Erich Beyreuther, Hildesheim, Zürich-New Work 1995, vols. 1-2; Felix

La lenta penetración protestante determinó positivamente el avance católico, pues a partir del concilio de Trento (1545-1563) el espíritu tridentino destacó en la América Ibérica más claramente que en Europa, por la práctica ausencia de la oposición protestante. Allí se generó una sociedad, religiosamente hablando, más uniforme que la que había en la Europa medieval. De cara a la ausencia de «herejías», si prescindimos de los sincretismos afroamericanos, se desarrolló un catolicismo cultural que se limitaba al mantenimiento de las formas externas de la religiosidad. Mientras que la Iglesia oficial se mantenía en su formalidad inquebrantable en los ámbitos del dogma, de las fórmulas litúrgicas, del derecho canónico y de las estructuras administrativas, sin embargo pervivió sin quebranto una religiosidad medieval como creencia popular mezclada con elementos indios y africanos<sup>6</sup>.

## 2. LA MISIÓN EN EL CONTEXTO CONTEMPORÁNEO

Sólo después de la Segunda Guerra Mundial ha prevalecido la idea de que la misión cristiana no ha entendido el mandamiento de misión de la misma forma y en todos los tiempos, incluso que se mezcló a menudo con intereses no religiosos de modo que la misión de una determinada época también debe analizarse desde el punto de vista de la crítica ideológica. Además, en la época del ecumenismo, el elemento eclesiológico, es decir, el interés de una determinada Iglesia confesional por aumentar el número de sus fieles, entra más fuertemente en consideración. De cara a la multitud de Iglesias confesionales el concepto convencional de misión ya no se puede identificar sencillamente con el mandato bíblico misionero. El crecimiento forzado de una determinada Iglesia tal como se pretende, por ejemplo, en el movimiento de la *Church Growth* no tiene por qué corresponder al mandato bí-

STAEHELIN, *Die Mission der Brüdergemeinde in Surinam und Berbice im 18. Jh.* I-IV, Herrnhut s.a.; Hartmut BECK, *Brüder in vielen Völkern, 250 Jahre Mission der Brüdergemeinde*, Erlangen 1981; Hartmut BECK (ed.), *Wege in die Welt. Reiseberichte aus 150 Jahren Brüdermission*, Erlangen 1992. Acerca del trabajo de la Unidad de Hermanos en la Misquitia cfr. J.F. WILSON, *Obra Morava en Nicaragua: Trasfondo y Breve historia*, San José 1975; W. KIRCHSEN, *Die Entwicklung des Protestantismus in Nicaragua, Protestantische Religionsgemeinschaften im Spannungsfeld von Legitimation und Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse*, Tesis (mecanografiada) Rostock 1990. Acerca de las polémicas políticas en el Caribe cfr. Günter KAHLE, *Lateinamerika in der Politik der europäischen Mächte 1492-1810*, Köln-Weimar-Wien 1993, 41s.

6. Cfr. José COMBLIN, *Situação histórica do catolicismo no Brasil*, «Revista Eclesiástica Brasileira» (REB) 26 (1966) 547-601. Acerca de la piedad popular cfr. H.-J. PRIEN, *Volksfrömmigkeit in Lateinamerika. Überlegungen von der Kirchengeschichte her*, «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» 42 (Immensee 1986) 28-43.

blico misionero. En sus esfuerzos misioneros muchas Iglesias han sobrevalorado su *mandato para el mundo*, es decir entendieron unilateralmente la misión como crecimiento de la Iglesia y con todo no han tomado lo suficientemente en serio su *mandato en el mundo*; por tanto, no se han preguntado en realidad cómo pueden anunciar el Evangelio a hombres que viven en una situación social, cultural y económica completamente distinta, sino que les han impuesto simplemente su forma del cristianismo, es decir, una determinada forma de cristianismo y cultura<sup>7</sup>.

Finalmente, la discusión acerca de la teología de la liberación a partir de los años setenta ha agudizado el interés por el hecho de que el mandato del anuncio y de la misión eclesíástica según el ejemplo neotestamentario de Jesús, no sólo tiene como objetivo la salvación metafísica del alma, sino la liberación del hombre entero de las trabas de su cuerpo y de su alma. En este sentido la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano de 1979 en Puebla, ha definido el concepto de «liberación integral» como «evangelización liberadora», cuya idea central consiste en «que transforma al hombre en sujeto de su propio desarrollo individual y comunitario»<sup>8</sup>. Con ello el concepto de «liberación integral» se ha declarado como una fórmula soteriológica y prácticamente sinónimo de evangelización<sup>9</sup>.

Poco antes de la conferencia de Puebla la parte pro-ecuménica del protestantismo latinoamericano, en la conferencia de Oaxtepeque de 1978, que llevó por de pronto a la fundación provisional de un Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), se manifestó en términos similares: «Nuestro continente necesita desesperadamente del mensaje liberador del Evangelio. La defensa de la vida, el ministerio para los quebrantados, la lucha por la justicia, la afirmación de la dignidad del hombre, la

7. En la «Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil» (IECLB) la discusión por la organización y el desplazamiento de la V Asamblea de la Federación Luterana mundial planificada bajo el lema misionero «Enviado al mundo» que finalmente se celebró en 1970 en Evian, en vez de en Porto Alegre, llevó a un entendimiento profundizado del mandato misionero de la Iglesia en el contexto de la miseria y la dictadura militar. El «mandato en el mundo» era el tema de la V Asamblea luterana latinoamericana en 1971 en José C. Paz/Argentina. Cfr. las comunicaciones en «Lutherische Rundschau» (LR) 22 (1972) 263-329. Acerca del tema de los evangélicos cfr. P. BEYERHAUS, *El despertar de las misiones evangelicales*, LR 23 (1972) 302, 313 y *Evangelism 1974, A Symposium*, «International Review of Mission» (IRM) LXIII (enero 1974) 1s.

8. Documentos de Puebla, Madrid 1979, nr. 356 (numeración definitiva 485). Acerca de Puebla cfr., Puebla, en PRIEN (ed.), *Lateinamerika: Gesellschaft-Kirche-Theologie*, vol. 2, *Der Streit um die Theologie der Befreiung*, Göttingen 1981, 61-208.

9. En cambio, el magisterio romano no ha ido más allá de la siguiente constatación de Pablo VI: «La Iglesia vincula la liberación humana con la salvación en Jesucristo, sin equipararlas nunca». EN 35 (1975), cfr. por ejemplo en *Texte zur kath. Soziallehre... mit einer Einführung von O. v. NELL-BREUNING SJ*, Kevelaer 1977, 549s.

proclamación encarnada y la esperanza del Reino son dimensiones esenciales de la Buena Nueva que estamos llamados a proclamar»<sup>10</sup>.

Más tarde, desde la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo en 1992, la evangelización ha vuelto también a ser el tema central de la Iglesia Católica. Una evangelización que toma en serio al otro (principalmente al indígena, su religión y su cultura), constituye un reto para todas las Iglesias cristianas<sup>11</sup>.

### 3. MISIÓN PROTESTANTE Y FORMACIÓN DE LA IGLESIA EN EL CONTEXTO DEL LIBERALISMO Y DEL IMPERIALISMO ECONÓMICO ANGLOSAJÓN (s. XIX-XX)

#### 3.1. *Sociedades Bíblicas, comunidades en el extranjero, Iglesias de inmigrantes*

Al finalizar la época de la emancipación política de la mayoría de las regiones coloniales latinoamericanas (1824), las estructuras de la Iglesia romana se hallaban extremadamente debilitadas. Para las nuevas élites liberales, el catolicismo significaba la encarnación de la cultura regresiva ibérica, una reminiscencia de la época colonial que se intentaba superar. Como nuevo modelo sirvió la cultura francesa y anglosajona considerándose la componente protestante de esta última como fermento del progreso, por lo cual los liberales urgían la instauración de la libertad de religión y de culto. Los liberales y también los masones raras veces se convirtieron al protestantismo, pero a menudo allanaron el camino para la misión protestante<sup>12</sup>.

10. Rápidas, Bd. 1/nr. 82, pp. 6-15. Oct. 1978 (San Salvador). Acerca de Oaxtepeque cfr.: *Puebla y Oaxtepeque. Una crítica protestante y católica*, México D.F.-Buenos Aires 1980 (CUPSA/Tierra Nueva).

11. Cfr. Jesús A. DE LA TORRE ARRANZ OFM Cap., *Evangelización inculturadora y liberadora. La praxis misionera a partir de los encuentros latinoamericanos del posconcilio*, Quito 1989; Elisabeth ROHR, *Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den Einfluss protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfs*, München 1990; *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*, México D.F. 1991, 1992; Juan BOTTASSO (comp.), *Evangelio y Culturas. Documentos de la Iglesia latinoamericana*, Quito 1992; Paulo SUESS, *La Nueva Evangelización. Desafíos históricos y pautas culturales*, Quito 1993; Alicia BARABAS (comp.), *Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el Fin del Milenio*, Quito 1994; Juan BOTASSO (comp.), *La Iglesia y los Indios. ¿500 años de diálogo o de agresión?*, Quito 1993; P. SUESS, *Evangelizar desde los Proyectos Históricos de los Otros*, Quito 1995; H.-J. PRIEN (ed.), *Religiosidad e historiografía. La irrupción del pluralismo religioso en América Latina y su elaboración metódica en la historiografía*, Frankfurt 1998.

12. Cfr. H.-J. PRIEN, *Protestantismo, liberalismo y masonería en América Latina desde comienzos del siglo hasta el congreso de Panamá (1916)*. Problemas de investigación: Universi-

De entrada, no hay que perder de vista que «muchos ingleses y escoceses formaron parte de los ejércitos que lucharon por la independencia de los países sudamericanos. En el ejército de Bolívar había una legión británica. Muchos de los oficiales se establecieron después en los países que habían defendido», donde ejercieron también una cierta influencia como protestantes<sup>13</sup>. El emperador Dom Pedro I mantuvo durante mucho tiempo en el Brasil una legión alemana que estaba formado en gran medida por protestantes, de los cuales la mayoría se afincó en el país después de finalizar su servicio<sup>14</sup>.

Pero la vanguardia del protestantismo fue formada la mayoría de las veces por libreros ambulantes de las sociedades bíblicas anglosajonas, que inmediatamente después de alcanzarse la independencia y sin intenciones de hacer proselitismo, vinieron para difundir la Biblia en las reconocidas traducciones católicas. En el período liberal temprano encontraron acogida tanto entre el clero católico como entre políticos, puesto que la Biblia también era codiciada como libro de texto para la alfabetización en las escuelas. Una persona como el baptista escocés James Thomson se presentó a la vez como agente de la *British and Foreign Bible Society* y de la Sociedad Lancaster, que propagó la Biblia como libro de texto en las escuelas primarias. Como mensajeros y difusores de la Sagrada Escritura los agentes retrocedieron al origen de la Reforma y presentaron así el protestantismo de su lado más positivo. Pero entre ellos y la época de la Reforma se sitúan la reforma católica y la Contrarreforma, la Ilustración y la Revolución Francesa que habían influenciado de diversas maneras al clero y a los intelectuales americanos<sup>15</sup>.

Trento y la época del confesionalismo determinan el horizonte del clero, al que con argumentos estereotipados, durante su formación, se intentó hacer resistente al reto de la reforma. En la fase de la revolución y del reinicio existió entre el clero y los intelectuales liberales una disposición notable a favor de la Biblia, todavía desconocida en versiones vernáculas. Pero no desencadenó un proceso de reforma dentro de

dad József Attila, CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE AMÉRICA LATINA, *Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana 1492-1945*, VIII Congreso de la Asociación de Historiadores Latinoamericanos de Europa, Szeged 1989, vol. IV, 13-24; Jean Pierre BASTIAN (ed.), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México D.F. 1990.

13. Cfr. Jorge HOWARD, *La otra conquista de América*, Buenos Aires-México D.F. 1951, 103s.

14. Cfr. Carlos A. OBERACKER JR., *A Contribuição Teuta à Formação da Nação Brasileira*, Rio de Janeiro 1968, 200-206, que menciona la ley del 8 de febrero de 1823 que previó la formación de batallones de extranjeros.

15. Cfr. D.R. MITCHELL, *The evangelical contribution of James Thompson to South American life, 1818-1825*, Princeton 1972 (tesis mecanografiada), además: C.W. TURNER, *La Biblia construye en América Latina*, Buenos Aires-México D.F. 1954.

la Iglesia, a pesar de que existían al parecer temores al respecto en Roma, pues el papa León XII condenó en 1824, en la encíclica *Ubi primum*, las actividades de las Sociedades Bíblicas y prohibió la distribución de Biblias en lenguas vernáculas, incluso si se trataba de traducciones católicas reconocidas. Así seguiría hasta el Vaticano II (1961-1965) y hasta la formación de Sociedades Bíblicas ecuménicas permanentes en los estados latinoamericanos<sup>16</sup>.

Cuando finalmente en la segunda mitad del s. XIX el trabajo de los libreros ambulantes de Biblias formó el punto de partida para la misión de las denominaciones anglosajonas del protestantismo histórico, el postulado de una reforma del catolicismo latinoamericano se convirtió en la moneda pequeña de un despertar de conversiones individuales en forma de adhesión a una de las comunidades de misioneros de diversas denominaciones.

La apertura económica de las repúblicas independientes condujo también a la afluencia de emigrantes extranjeros, a menudo protestantes, hacia las ciudades portuarias y las capitales donde se produjo la formación de comunidades de extranjeros, después de que Gran Bretaña se hubiese asegurado los derechos correspondientes en los contratos comerciales con Brasil y Argentina; de modo que en 1819 pudieron inaugurarse los primeros edificios sacros no católicos del Subcontinente para las comunidades anglicanas, en Río de Janeiro, y en 1825 en Buenos Aires<sup>17</sup>. En Chile se celebraron oficios divinos anglicanos a partir de 1825 en casas particulares, porque allí se había formado una colonia inglesa como consecuencia del estacionamiento de la escuadra británica del Pacífico. Todo el trabajo se llevó a cabo en lengua inglesa hasta muy entrado el s. XX. En el Perú, donde se había permitido desde 1839 el culto en privado para extranjeros, el gobierno permitió en 1844 al grupo inglés, «el más numeroso y por cierto el grupo protestante por excelencia», celebrar sus cultos anglicanos, «privados y entre ingleses», en el Callao<sup>18</sup>. En el transcurso del s. XIX, especialmente el Brasil, los estados del Río de la Plata y Chile se abrieron a la inmigración europea, donde fueron muy demandados los especialistas procedentes de Europa. Así Perú, Bolivia, Brasil y México atrajeron a mineros ingleses de Cornwall<sup>19</sup>.

16. Acerca de la difusión de la Biblia en el catolicismo cfr. M. PICAZO, *La Biblia en América Latina*, en *Libro Anual* II, Facultad de Teología Pontificia y Civil, Lima 1967, 241-260.

17. Sin entrar en pormenores escribe ASPINWALL, *El Reino Unido*, 35: «En Sudamérica siguió habiendo actividad anglicana, sobre todo entre los comerciantes que residían allí y en la colonia galesa de Chubut, en Argentina».

18. Acerca del Perú cfr. Fernando ARMAS ASÍN, *Liberales, Protestantes y Masones. Modernidad y Tolerancia Religiosa, Perú, Siglo XIX*, Lima 1998, 74, 59s.

19. Cfr. ASPINWALL, *El Reino Unido*, 115.



La inmigración de europeos formó en muchas de las jóvenes repúblicas un objetivo de los liberales para adquirir mano de obra para fomentar así el progreso con su *know how* o incluso para mejorar la raza, particularmente en Argentina<sup>20</sup>, y, en parte, también en el Brasil<sup>21</sup>.

Pero la inmigración de europeos protestantes dependía, igual que la acogida de las tareas misioneras protestantes, principalmente del permiso de la tolerancia religiosa que se implantó de manera distinta en cada uno de los jóvenes estados y de forma más o menos vacilante a lo largo del s. XIX<sup>22</sup>. Mientras que Dom Pedro I del Brasil a través de la constitución impuesta por él en 1824 concedió, por lo menos a los no católicos, el culto particular en edificios no reconocibles desde fuera como Iglesias, en Chile se interpretó en 1865, mediante la Ley Interpretativa, la Constitución de 1833 de forma sofisticada: en el sentido de una tolerancia religiosa, después de que los inconformistas ya habían fundado allí una *Free Chapel* en 1846 a partir de la cual se desarrolló en 1847 una *Union Church* que inauguró en 1856 el primer templo protestante en la costa occidental<sup>23</sup>. Mientras que en Ecuador, bajo Gabriel Barcia Moreno, se había anulado cualquier libertad de culto y religión a través del Concordato entrado en vigor en 1863, y se impuso la educación pública religiosa y moral desde la enseñanza primaria hasta la universidad por determinación de los obispos, a quienes incluso se concedió el derecho de censura y prohibición de libros, en el Brasil se introdujo la separación de Estado e Iglesia ya en 1890, poco después del derrumbamiento de la monarquía.

A través de numerosos inmigrantes de territorios de habla alemana e inglesa surgieron las Iglesias evangélicas de inmigrantes<sup>24</sup>, mientras que

20. Acerca de la civilización-barbarie cfr. Nicolai SHUMWAY, *The Invention of Argentina*, Berkeley, Los Angeles-London 1993.

21. Acerca del «branqueamiento da raça», cfr. Martin N. DREHER, *Protestantismo de Imigração no Brasil*, M.N. DREHER (org.), *Imigração e História da Igreja no Brasil* (CEHILA), Aparecida/SP 1993, 109-131, 112s.

22. El caso del Perú, donde se tardó hasta 1915 en introducir la tolerancia religiosa, nos enseña, sin embargo, que «No bastaba dar leyes, dar muestras de modernización en los términos que muchos liberales positivos proponían... Eran factores diversos, desde cómo entender la modernización y el progreso, delinear adecuadamente una política de inmigración, dar las facilidades del caso, prestar recursos, etc.». F. ARMAS ASÍN, *op. cit.*, 203.

23. Cfr. J.B.A. KESSLER JR., *A study of the older protestant missions and churches in Peru and Chile*, Goes 1967, 40s.

24. Bibliografía acerca de las comunidades alemanas en el extranjero: J. PFEIFFER, *Auf Luthers Spuren in Lateinamerika*, Erlangen 1969; V. TRAUTMANN (ed.), *Verantwortliche Präsenz. Selbstverständnis und Aufgaben der Ev.-Luth. Gemeinden deutscher Sprache im nördlichen Lateinamerika*, Bogotá 1973. Bibliografía acerca de las Iglesias de inmigrantes alemanes en general, cfr. H.-J. PRIEN, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Salamanca-São Leopoldo 1985, 722s., y del mismo: *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien*, Güterloh 1989;

los procedentes de Italia y de otros países latinos, y también los católicos alemanes, contribuyeron no poco a la revitalización de las Iglesias católicas locales.

Las Iglesias de inmigrantes en general y las alemanas en particular, —los cuatro sínodos brasileños (fundados en 1886, 1905, 1911 y 1912) que se unieron en 1968 en la «Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)»—, forman hoy con cerca de un millón de feligreses la mayor Iglesia de inmigrantes. El «Deutsche Ev. La Plata-Synode» (fundado en 1889/1900) y el «Deutsche Ev. Chile Synode» (fundado en 1906), padecen a causa de su eclesiología, que integra la mentalidad alemana y el protestantismo —con un autoentendimiento eclesial propio—, considerables dificultades a la hora de encontrar su identidad dentro del contexto eclesial y social latinoamericano, agudizados aún más a causa del abuso nacionalsocialista de las ideas étnicas. Esto ocurre con menos insistencia entre los «Luteranos de Missouri» que en los EE.UU. ya habían abandonado la idea de una afinidad interna entre lo alemán y el protestantismo. Estas dificultades están subsanadas en la actualidad y han cedido a una inculturación en la realidad latinoamericana, si exceptuamos a Chile, donde la mayoría de los protestantes germano-chilenos apoyó la dictadura militar de Pinochet, razón por la cual se ha producido un cisma.

### 3.2. *El fondo norteamericano del protestantismo misionero*

Los esfuerzos misioneros del protestantismo estadounidense desde finales del s. XIX tienen causas organizativas, ideológicas y de historia de la religiosidad, a las que aquí sólo podemos aludir someramente.

La idea de misión ha adquirido una dinámica enorme a través del movimiento de voluntariado estudiantil en los EE.UU. El *Student Volunteer Movement for Foreign Missions* (SVM), que en 1888 ya alcanzó el número de 3.000 socios, escogió como lema «*The evangelisation of the world in this generation*». Esta fórmula se ha convertido, por así decir, en consigna de los esfuerzos misioneros norteamericanos. Sin embargo, también encontró oposición. Así William Newton Clarke, un destacado teólogo liberal del *Colgate Theological Seminary* de Hamilton

como panorama de la historia de la Iglesia en Sudamérica con una bibliografía exhaustiva cfr. H.-J. PRIEN, art. *Lateinamerika*, «Theologische Realenzyklopädie» (TRE) XX (1990) 451-480. Acerca de la historia del protestantismo misionero cfr. Jean Pierre BASTIAN, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México D.F. (1986) <sup>2</sup>1990; acerca del protestantismo brasileño cfr. la edición de fuentes: Duncan Alexander REILY (ed.), *História Documental do Protestantismo no Brasil*, São Paulo 1984.

N.Y., criticó en su libro *Study of Christian Missions* (1900) este objetivo, porque generaría problemas «que se crean por expectativas románticas poco realistas de un triunfo rápido y completo del evangelio, por intereses materiales, un espíritu de cruzada, oposiciones racistas y ambiciones nacionales en una época de pasiones y desasosiego»<sup>25</sup>.

La *Foreign Missions Conference of North America* (fundada en 1893) organizó en 1900 en Nueva York la *Ecumenical Missionary Conference*, en la que participaron entre 170.000 y 200.000 personas. Esta reunión misionera masiva, la más grande de la historia, pone de manifiesto hasta qué punto había crecido el entusiasmo misionero entre los dos siglos. Mientras que la conferencia misionera mundial de 1910 en Edinburgo quiso apoyar exclusivamente la misión externa entre pueblos no cristianos, los protestantes norteamericanos fundaron bajo Robert E. Speer en 1913 la *Foreign Missions Conference* en Nueva York que sólo se centró en América Latina, convocando un comité permanente para la coordinación de las actividades misioneras, el *Committee on Cooperation in Latin America*, del cual emanarían en la primera mitad del s. XX todas las demás iniciativas continentales.

Un motivo esencial para el celo misionero lo constituye la idea del *manifest destiny*, característica del protestantismo cultural estadounidense, y que a partir de 1840 se volvió más virulento afirmando que la providencia ha confiado a los cristianos de los Estados Unidos la tarea de transmitir las bendiciones de América a los demás pueblos. Herman Melville (1819-1891) lo formuló en 1850 de la siguiente manera: «Nosotros los americanos somos el pueblo específico y elegido, el Israel de nuestro tiempo; somos portadores del Arca de la Alianza de los derechos de libertad del mundo»<sup>26</sup>.

Esta idea de «la elección evidente», que se había relacionado hasta los años noventa primeramente con la expansión continental hacia el oeste, adquirió desde entonces un significado para la misión más allá de las fronteras. Luego se amplió, en el sentido de que los EE.UU. serían el representante privilegiado de Dios para su actuación en la historia. En ello también se percibe la idea de la superioridad de la raza de los anglosajones. Después de que en el transcurso del desplazamiento de los imperios en la historia hacia occidente (desde el imperio de Alejan-

25. W.N. CLARKE, *op. cit.*, 172s., 243; según Gerald H. ANDERSON, *American Protestants in Pursuit of Mission: 1886-1986*, «International Bulletin of Missionary Research» 12 (1988) 98s.

26. Melville es un novelista que se conoce en Europa sobre todo como autor de *Moby Dick*. «We Americans are peculiar, chosen people, the Israel of our times; we bear the ark (Arca de la Alianza) of the liberties of the world». «White-Jacket» cita según Edward McNALL BURNS, *The American Idea of Mission: Concepts of National Purpose and Destiny*, New Brunswick, N.J. 1957, 1.

dro Magno hasta Roma), y de que este movimiento alcanzara también los EE.UU., éstos como centro de las civilizaciones occidentales están llamados a expansionar la primacía de sus instituciones políticas, la pureza del protestantismo americano y el inglés como idioma de la humanidad. Estas ideas han encontrado su expresión clásica en los escritos del pastor Josiah Strongs (1847-1916), el secretario de la *Congregational Home Missionary Society* en su libro *Our country* (1886) que se convirtió en bestseller<sup>27</sup>. Después queda claro que, del mismo modo que antes en España y Portugal, se produjo una unión entre misión y civilización, y ciertamente de nuevo al servicio de intereses imperiales y económicos, si bien más ocultamente que en el s. XVI.

Este fondo ideológico que puede designarse como protestantismo cultural se hizo notar en la mentalidad de los misioneros que se sintieron como los mensajeros de la civilización más exitosa y por consiguiente, en su opinión, «más elevada». El hecho de que la vinculación de providencia, piedad, política y patriotismo formara un conglomerado ideológico para el fomento de la misión extranjera, pudo también unirse al incipiente imperialismo de los Estados Unidos y se hizo particularmente patente en la guerra contra España en 1898, durante la cual se notó además una fuerte dosis de anticatolicismo.

Esta guerra que llevó a la anexión de Puerto Rico y de las Filipinas y a la ocupación de Cuba (1898-1902) y a su tutela política y económica durante decenios, abrió una época de intervenciones estadounidenses en el espacio caribeño justificadas generalmente con la doctrina Monroe (1823) y, a partir de la secesión de Panamá de Colombia, además con la necesidad de protección en el contorno estratégico del Canal de Panamá. De este modo, H. Beach calificó en 1904 la ocupación de Cuba y la anexión de Puerto Rico como actos de la providencia divina para el protestantismo americano: «Los Estados Unidos han ocupado las Indias Occidentales para demostrar al mundo que la educación y el cristianismo puro pueden preparar al hombre a autogobernarse»<sup>28</sup>.

Después de la Primera Guerra Mundial se observa que la creciente presión norteamericana sobre los estados de Latinoamérica corre pareja con un aumento del celo misionero del protestantismo estadounidense. Los enormes esfuerzos misioneros en América Latina fueron fomentados por las sociedades misioneras, presentando al público en EE.UU. una imagen particularmente sombría de la constitución y de

27. Además en *The New Era: or, The Coming Kingdom* (1893).

28. H.P. BEACH, *Geography of Protestant Missions*, London 1904. No se debe deducir de esto que todos los misioneros estadounidenses en el s. XX hubieran consentido intervenciones norteamericanas. También hubo voces críticas, cfr. Jean Pierre BASTIAN, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México D.F. 1990, 168s.

la doctrina de la Iglesia católica en estos países. Se dijo a los protestantes en los EE.UU., pero también en Inglaterra, que no debían comparar el catolicismo de América Latina con el de casa, puesto que la influencia purificadora del protestantismo todavía no había surtido efecto en la Iglesia romana latinoamericana. Así en 1900, J.A. Brown, durante la multitudinaria conferencia misionera de Nueva York, describió con los colores más oscuros la situación religiosa en el Subcontinente. Habló de «un continente dominado por los “curas”, sin vida doméstica, víctima de la anarquía, de la idolatría y del culto pagano o de divinidades semipaganas, controlado por el clero más corrupto cuyo único instrumento era el tráfico de almas —una actividad que le ha hecho tristemente célebre en todo el mundo—, a pesar de que se lleva a cabo en nombre del evangelio»<sup>29</sup>.

Sólo en 1932 esta crítica debía elevarse a un nivel más serio cuando el presbítero escocés John Mackay publicó *The other Spanish Christ* criticando la imagen hispanoamericana de Cristo: «El Cristo que nació en Belén fue encarcelado en España por la Inquisición y un Cristo “español” llegó a América Latina con los conquistadores. Queda por hallarse “el otro Cristo español”»<sup>30</sup>; «...el Cristo español (...) lastimado, muerto y manchado de sangre (...) acunado en los brazos de una hermosa franciscana (...) muerto para siempre; la única luz que alumbra la escena cae sobre el rostro de su Madre. Decía Unamuno de este cuadro de Velázquez: “Este Cristo, inmortal como la muerte, nunca resucita jamás”»<sup>31</sup>. La jerarquía refutó con vehemencia esta valoración.

40 años más tarde, teólogos de la liberación han desarrollado nuevas cristologías aprovechando aquella visión.

### 3.3. *La expansión del protestantismo misionero anglosajón*

A la sombra de la influencia norteamericana la actividad misionera de grupos protestantes aumentó considerablemente en estos países, lo que puede documentarse particularmente bien en los casos de Haití, Cuba y Puerto Rico. En Puerto Rico empezó originariamente la misión protestante después de la guerra hispano-americana. Y Haití tiene actualmente mucho más de 300.000 protestantes, lo que constituye en las Antillas la proporción porcentualmente más elevada de protestantes.

29. Ecumenical Missionary Conference, New York 1901, 476 cit., según Prudencio DAMBORIENA SJ, *El Protestantismo en América Latina*, I Fribourg, Bogotá 1962, 22, nota 7.

30. John H. SINCLAIR-Juan A. MACKAY, *Un escocés con Alma Latina*, México D.F. 1990, 96.

31. Cfr. *ibid.*, 104 que cita la traducción de Gonzalo BÁEZ CAMARGO, *El otro Cristo español*, México D.F. 1989, 115-121. El original inglés tiene el título completo: *The other Spanish Christ. A study in the spiritual history of Spain and South America*, London 1932. La traducción española ya se publicó en 1933.

En el tercer cuarto del s. XIX las tradicionales denominaciones del protestantismo histórico en los EE.UU., los presbiterianos, metodistas y episcopalianos (anglicanos norteamericanos), han emprendido la labor de conversión, no sólo en los grupos de inmigrantes sino también en la población indígena de América Latina. Ya en el mismo espacio temporal siguieron las misiones de la Iglesia libre como los baptistas, *Disciples of Christ*, cuáqueros, el Ejército de Salvación, *Free Brethren* (Hermanos de Plymouth) y adventistas, siendo más débiles las actividades misioneras en los estados andinos de talante tradicional como Colombia, Ecuador y Perú. De un modo general se puede afirmar que tanto del protestantismo de inmigración como del protestantismo misionero salieron impulsos innovadores para las sociedades latinoamericanas, en la situación de cambios culturales, sociales y económicos del s. XIX<sup>32</sup>. Pero como ya observó Thomas Ewbank a mitades del s. XIX, en Río de Janeiro la aceptación de una nueva «religión» por parte de una sociedad —la voz confesión es de poco uso en América Latina— significa «una inversión total de papeles sociales, una verdadera revolución social. Éticas contradictorias como la anglosajona y la latina no podrían convivir»<sup>33</sup>. Esto tenía como consecuencia que el protestantismo de inmigración sólo floreció en las zonas cerradas de asentamiento, p. ej. en Brasil en Río Grande do Sul y Santa Catarina, y que la expansión del protestantismo misionero de las Iglesias históricas permaneció limitado.

Como paradigmático para la actuación evangelizadora de una Iglesia del protestantismo histórico debe mencionarse a John Mackay, el presbiteriano escocés que era, después de sus estudios de teología en Aberdeen y de postgrado en Princeton y Madrid, al parecer el misionero protestante más intelectual en el momento de su llegada a América Latina. Después de haber hecho ya en 1915 un viaje de información de dos meses de duración a través de Sudamérica, llegó en 1916 al Perú con su mujer Jane, que había estudiado psicología y sociología. Los Mackay fundaron en Lima, en el centro espiritual del país, un colegio, el primer colegio protestante en el que se enseñó en lengua vernácula... En 1920 tenía más de 350 alumnos. «Para afianzar el prestigio del Colegio y para mejorar sus propios conocimientos, Mackay se matriculó en la Universidad Nacional de San Marcos. A los dos años

32. Cfr. en detalle H.-J. PRIEN, *Die Herausbildung des gesellschaftlichen Bewußtseins im lateinamerikanischen Protestantismus*, en PRIEN (ed.), *Lateinamerika: Gesellschaft-Kirche-Theologie*, Göttingen 1981, vol. II, 306-325.

33. Cfr. Antonio GOUVÊA MENDONÇA, *Protestantes na Diáspora*, en M.N. DREHER (org.), *Imigrações e História da Igreja no Brasil* (CEHILA). Aparecida/SP 1993, 132-157, 137 que se refiere a EW BANK, *A Vida no Brasil*, Rio de Janeiro 1973, 2 vols., vol. I, 224.

presentó una tesis sobre Miguel de Unamuno que le daba la calificación para obtener el título de doctor en literatura». A través de sus relaciones con la universidad consiguió más tarde contratar a peruanos famosos como profesores de su escuela, entre otros Victor Raúl Haya de la Torre. «Los Mackay se identificaron con la comunidad peruana. A diferencia de la mayoría de los misioneros, Mackay se decidió a utilizar el *método encarnacional* y no intentó reproducir “el presbiterianismo escocés en Sudamérica”»<sup>34</sup>. En el colegio se celebraron oficios sencillos. Mackay logró además entrar en los círculos universitarios experimentando con la estrategia de las «conferencias sin culto». Así tuvo éxito también entre 1925 y 1929 en Montevideo y entre 1930 y 1932 en México D.F., sirviéndose en el ámbito continental de la Asociación Cristiana de Jóvenes<sup>35</sup>.

Una parte considerable del movimiento del voluntariado estudiantil que también se había extendido en Gran Bretaña acudió a las *Faith Missions*. El enfoque de estas misiones religiosas surgidas a finales del siglo XIX no es teológico ni sectario, sino más bien pragmático. Por mor de una mayor eficacia de su trabajo quieren descentralizar la responsabilidad misionera, superar el separatismo denominacional y completar las tareas de las agencias denominacionales. Aún más intensamente que en las misiones denominacionales norteamericanas, cuya componente eclesiológica también es relativamente débil, las misiones de fe, fieles al espíritu de la expectación del fin de los tiempos, se proponen fomentar la expansión del Reino de Dios.

Los padres de las misiones de fe como el bautista Adoniram Judson Gordon, el fundador del *Boston Missionary Training Institute*, el ministro presbiteriano Albert Benjamin Simpson, el fundador de la *Christian and Missionary Alliance* (1887), y el congregacionista Cyrus Ingerson Scofield, fundador de la *Central American Mission* (1890)<sup>36</sup>, obtuvieron su celo misionero de la expectativa escatológica del fin de los tiempos en la forma del premilenarismo del tardío s. XIX<sup>37</sup>, es decir, de aquella concepción quiliástica<sup>38</sup>, que cuenta con una inminente catástrofe histórica a la cual seguirá la construcción del reino milenarista con el retorno de Cristo. Esta expectación encuentra su expresión adecuada en el lema de urgencia: «Evangelización del mundo en esta gene-

34. Cfr. SINCLAIR, *op. cit.*, 86s.

35. Cfr. *ibid.*, 98s.

36. Robert Scofield es el editor de la *Scofield Reference Bible*, una King James Bible con anotaciones, que debe sustituir para el misionero la biblioteca exegética y cuyo sistema hermenéutico descansa sobre el «premillennial dispensationalism».

37. Cfr. ANDERSON, *op. cit.*, 99.

38. Quiliasmo o milenarismo designa la expectación de un imperio milenarista de Cristo en los tiempos finales del mundo, cfr. Apocalipsis 20, 1s.

ración», mientras que el movimiento del *Social Gospel* corresponde por el contrario a un postmilenarismo, es decir, a la expectación de la realización de una sociedad que descansa sobre principios cristianos y que realiza la justicia social en la tierra a través de los mismos fieles, en relación con una entrada paulatina en el milenio en cuyo término se situaría el retorno de Cristo<sup>39</sup>.

Una componente importante del protestantismo norteamericano de finales del XIX y principios del XX que influyó en la misión es el *Movimiento de Santificación*, originado a raíz de los *revivals* de 1837/38 y 1857/58 y que tiene sus raíces en el metodismo wesleyano. Pone los acentos de la vida religiosa completamente en la vivencia personal de la religiosidad y sus consecuencias para la santificación de la vida de los fieles. El movimiento de santificación es determinante p. ej. para una misión religiosa como la *Christian and Missionary Alliance* (1881) y alcanzó una influencia decisiva en el *Movimiento pentecostal* surgido a principios del s. XX.

### 3.4. *El Movimiento pentecostal y el Movimiento evangelical*

La primera Iglesia de Pentecostés en América Latina surgió en Chile antes de la Primera Guerra Mundial a través de una separación de la Iglesia metodista. Particularmente desde el declive causado por la crisis económica mundial en los años treinta se difunden las Iglesias de Pentecostés como religión de masas ante todo en las clases bajas de Chile, Brasil, Guatemala, México y Haití. Forman actualmente el grupo más fuerte entre las Iglesias no católicas.

En el Movimiento de santificación con su religiosidad individualista se puede descubrir la raíz del *Movimiento Evangélico*, que determina hoy en día la mayoría de las Iglesias no católicas de Sudamérica. La santificación se considera experimentable en la intransigencia moral y la vivencia religiosa personal o, en las Iglesias de Pentecostés, como bautismo del

39. Cfr. M. RIESEBRODT, *Prot. Fundamentalismus in den USA*, EXW-Texte, Information Nr. 102/1987, 10; Dana L. ROBERT, *The Crisis in Missions*, en *Premillennial Mission Theory and the Origins of Evangelical Missions*, Ponencia en la conferencia *A Century of World Evangelization: North American Evangelical Missions, 1886-1986*, Wheaton College, Wheaton III, 17 de junio de 1986, p. 9 según ANDERSON, *op. cit.*, 99. Acerca de la *Social Gospel* a diferencia de la *Personal Gospel*, cfr. las publicaciones de W. RAUSCHENBUSCH-H.-H. SCHREY, art. *Social Gospel*, «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» 3VI (1962) 112s.; K.-H. DEJUNG, *Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968*, München 1973, 58s.; Ronald C. WHITE, Jr., *Social Reform and the Social Gospel in America*; Julio DE SANTA ANA (ed.), *Separation without Hope?*, Genève 1978, 50-59.



espíritu. Desde el punto de vista teológico los evangélicos se caracterizan en gran medida por el *fundamentalismo* propagado como reacción a la *Social Gospel*, y se formó en las primeras tres décadas del s. XX en los EE.UU.<sup>40</sup>; pero teológicamente ya se remonta a Nelson Darby que desarrolló el modelo histórico del *dispensacionalismo* que ha entrado en la *Scofield Reference Bible*. Problemas y contradicciones hermenéuticos en la Biblia se explican a través de su clasificación en épocas distintas (*dispensations*), suponiendo «una relación permanente e igual de prueba y fracaso entre Dios y el hombre» como constante de la historia. Esto se manifiesta en el afán del fundamentalismo de entender la teología y la fe de modo ahistórico y con ello de utilizarlas, en el sentido de un protestantismo cultural reaccionario, como barricadas inaltables contra los procesos históricos<sup>41</sup>.

### 3.5. Nuevos fenómenos religiosos

A partir de los años cincuenta pueden observarse dos nuevos fenómenos:

1. La formación de empresas religiosas multinacionales: la evangelización profunda<sup>42</sup>, el Movimiento de *Church Growth*<sup>43</sup>. Las organizaciones de evangelización de masas de un Billy Graham, la «cruzada de estudiantes para Cristo» fundada por Bill Bright con sus programas de ayuda financiados parcialmente por medio de la ayuda estatal de los EE.UU. a los países en desarrollo. Todas estas empresas pueden incluirse

40. Acerca del fundamentalismo cfr. George M. MARDEN, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford, etc. 1980; James BARR, art. *Fundamentalismus*, «Evangelisches Kirchenlexikon-Internationales Theologische Enzyklopädie» (1986) 1404-1406; RIESBRODT, *op. cit.*, cfr. nota 34; Heinrich W. SCHÄFER, *Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis in Guatemala*, Münster 1988; M. SCHERER-EDMUNDS, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten*, Münster 1989.

41. Cfr. H.W. SCHÄFER, *Die presbyterianische Kirche in Guatemala. Historischer Protestantismus angesichts von Fundamentalismus und Gewalt Herrschaft* (tesis doctoral mecanografiada), Bochum 1990, 40s. o publicado entretanto como: *Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus. Unterdrückung und Wiederbelebung «indianischer» Kultur*, Frankfurt a.M., etc. 1992, 43s. Bibliografía acerca de las Iglesias de Pentecostés en H.-J. PRIEN, *Die Geschichte...*, 1978, 871s.; ID., art. *Assembleias de Deus no Brasil*, EKL 31, col. 292-295.

42. Acerca del programa de *Evangelism in Depth* proyectado por R. Kenneth Strachan cfr. PRIEN, *Die Geschichte...*, 1978, 1.133s.

43. Como «profeta» del Movimiento Church-Growth se considera a Donald MCGRAVAN, cfr. *The institute of church growth*, IRM 57 (1968) 335-343; cfr. también PRIEN, *Die Geschichte...*, 1968, 1.129s. y en general acerca del protestantismo evangelical en América Latina: David STOLL, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990.

en el ámbito de los evangélicos, cuyos esfuerzos por la evangelización de los últimos indios no cristianos en la cuenca del Amazonas adquieren rasgos sectarios, cuando el crecimiento de la Iglesia se declara como objetivo único como ocurre en la *New Tribes Mission* y se destruyen así estructuras étnicas indígenas, se siembra discordia y se imposibilita la defensa de los intereses justificados de las etnias en el proceso de transformación. Efectos semejantes surte el trabajo culturalmente alienante de los *Wycliffe Bible Translators* (WBT) o de los *Summer Institutes of Linguistics* (SIL)<sup>44</sup>.

2. La formación de una multitud de derivaciones de Iglesias o sectas pequeñas y hasta pequeñísimas procedentes de los EE.UU. que se designan a menudo como neopentecostales, de modo que p.ej. en Guatemala existen hoy más de 200 grupos no católicos. El movimiento neopentecostal forma parte del movimiento carismático. Surgió en los años sesenta en los EE.UU., se distingue doctrinalmente del movimiento pentecostal sobre todo por el hecho de que no considera el discurso lingual como evidencia necesaria del bautismo del espíritu; y en cuanto a la organización, por el hecho de que los neopentecostales se independizaron de las clásicas Iglesias de Pentecostés<sup>45</sup>. Los neopentecostales que determinan también el movimiento carismático de la Iglesia católica acentuaron primero las curaciones mediante la fe, pero luego también la instrucción religiosa y política, la dinámica de grupos, el activismo político y la misión (*Youth with a Mission, Christ for the Nations, Gospel Outreach*, etc.).

Se dirigieron de entrada a la clase media y los ciudadanos pudientes, penetrando también en otras denominaciones; propagando la doble pertenencia, se sirven de los medios más modernos, también los electrónicos, y organizan severos seminarios de formación. Han desarrollado un perfil fuertemente autoritario propagando el liderazgo incondicional de un director espiritual en comunidades de oración y círculos domésticos. Con la formación y la unión suprarregional de «comunidades federales» (*covenant communities*) los neopentecostales actúan adentrándose en otras Iglesias. Siguiendo la doctrina de la santificación, que interpretan autoritariamente, exigen la confesión individual delante del grupo, consideran las enfermedades y malos comportamientos

44. Cfr. Ökumenischer Ausschuss für Indianerfragen (ed.), *Indianer-Reader, Dokumente und Aufsätze zum Aufbruch indianischer Völker in Mittel- und Südamerika*, Mettingen 1982; *Die frohe Botschaft der Zivilisation. Evangelikale Indianermission in Lateinamerika*, ed. por Gesellschaft für bedrohte Völker, Göttingen-Wien 1979. Acerca de un reinicio liberador de la misión de indios cfr. *Inculturação e Libertação*, Semana de Estudos Teológicos CNBB (CIMI, Carlos Brandão et al. São Paulo 1986).

45. Cfr. Stanley M. BURGESS-Gary B. MCGEE (eds.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids (1988) <sup>3</sup>1989, 1, según Schäfer, 1990, 61.

como condicionados por el diablo y practican por ello exorcismos. Políticamente hablando, se consideran de la nueva derecha y apoyan, p. ej. en Centroamérica, una red privada de la lucha contra fuerzas izquierdistas, o bien a través de la Contra en Nicaragua hasta 1990, o bien a través de un terrorismo estatal contra los movimientos de liberación en El Salvador o Guatemala. El modelo de sociedad religioso-nacionalista al que aspiran debe ser implantado por cristianos de derechas, razón por la cual defienden la expectativa escatológica del postmilenarismo, por tanto, de una transición gradual hacia el reino milenario<sup>46</sup>.

Tendencias políticas reaccionarias ya se hicieron patentes antes en un espectro muy amplio del protestantismo, como por ejemplo en Chile en la Iglesia de los inmigrantes alemanes<sup>47</sup>. Así, el 13 de diciembre de 1974 32 directivos de la Iglesia, ante una asamblea de 2.500 «evangélicos» del país, firmaron una declaración de solidaridad con el gobierno del general Pinochet, declaración que había sido elaborada por un pastor presbiteriano que colaboró con el secretariado general de la «Junta». Un día después, sectores importantes del protestantismo chileno celebraron en la «catedral», la *Iglesia Metodista Pentecostal* en Santiago, el primer «Te Deum» protestante de la historia chilena en honor del presidente de la Junta militar, General Augusto Pinochet, presente en el acto. La homilía del pastor Francisco Anabalón era toda ella una declaración de solidaridad a favor del régimen militar. Anabalón dio las gracias por las bendiciones de Dios para el pueblo chileno palpables en el presente y que se expresarían entre otras cosas en la integridad de los miembros del gobierno, en su respeto de los derechos humanos y su preocupación por los socialmente oprimidos. Terminó con la afirmación de que los protestantes querrían contribuir a la creación de una patria «justa y solidaria» y a la reconciliación de la «gran familia chilena» a través de la fe en Jesucristo. Costas, un evangélico crítico, llega a la conclusión de que estos actos constituyen un reflejo o bien de la ingenuidad histórica y política unida a una misiología espiritualista y particularizante a la que le faltaba una visión ética, o bien que este «Te Deum» sería un acto de herejía desde el ángulo de vista moral

46. Cfr. SCHÄFER 1990, 61s. La Igreja Universal do Reino de Deus que surge del Brasil y se puede incluir en un sentido lato en el grupo de los neopentecostales caracteriza la transición hacia una secta, cfr. H.-J. PRIEN, *Die religiöse Situation in Brasilien nach dem Ende des katholischen Monopols*, Arbeitshefte des Lateinamerika-Zentrums nr. 39, 1997, Universität Münster. Acerca del concepto de secta y de las sectas en Latinoamérica cfr. el estudio escrito por encargo del CELAM por Francisco SAMPEDRO NIETO C.M., *Sectas y otras doctrinas en la actualidad*, Santafé de Bogotá 1992.

47. Cfr. Reinhart MÜLLER, *Die Ev.-Luth. Kirche in Chile (ELKC)*, «Kirchliches Jahrbuch» 101 (1974, Gütersloh 1977) 308-321; ID., *Lehrstück Chile*, Kassel 1974; Dieter NOHLEN, *Feuer unter der Asche. Chiles gescheiterte Revolution*, Baden-Baden 1974.

y misiológico<sup>48</sup>. La siguiente noticia, muy reciente, no augura precisamente un cambio de actitud: «Un culto por la reconciliación nacional en Chile, acompañado por una oración por el pronto regreso al país del ex-mandatario y actual senador Augusto Pinochet Ugarte, se celebró en la catedral metodista pentecostal» el 15 de octubre de 1999. El obispo metodista pentecostal Javier Vásquez señaló delante de los 2.000 asistentes: «ya es tiempo de que los chilenos superemos todas las diferencias entre nosotros y nos unamos para salir del subdesarrollo»<sup>49</sup>. Ciertamente suena muy cristiano, pero hace caso omiso del hecho de que sin el descubrimiento de la culpa y el arrepentimiento no puede haber reconciliación.

#### 4. LA COLABORACIÓN ECUMÉNICA EN EL PROTESTANTISMO

Impulsos tempranos para una colaboración ecuménica surgieron del protestantismo misionero y persiguieron el fin pragmático de aumentar la credibilidad misionera que acusaba las secuelas de la atomización. Fracasaron a principios de los sesenta a causa de controversias sociopolíticas bajo el signo de las dictaduras de desarrollo derechista.

Hacia finales de los años sesenta se produjo un nuevo arranque de colaboración continental que, cara a la enorme polarización de las actitudes frente a los problemas políticos y socio-económicos, llevó a una fundación doble en competencia: por un lado, el «Consejo Latinoamericano de Iglesias» (CLAI, 1978/1982) que representa la parte del protestantismo abierto al ecumenismo y que ya por su denominación se mantiene abierto para una adhesión de la Iglesia católica romana; y, por otro, la «Confraternidad Evangélica Latinoamericana» (CONELA, 1982), del campo evangélico, que no ve la causa principal de los problemas del sub-

48. Orlando COSTAS, *La misión y el crecimiento de la Iglesia. Hacia una misiolología de masas y minorías*, en *Ensayos Ocasionales*, Publicaciones INDEF, III, 2, San José 1976, 2-28, 16s. ve un paralelo con el comportamiento de los cristianos alemanes, contra los cuales se había pronunciado la Declaración Teológica de Barmen. Cfr. también COSTAS, *Theology of the crossroads in contemporary Latinamerica, Missiology in mainline protestantism: 1969-1974*, Amsterdam 1976, 147s. La «Iglesia presbiteriana del Brasil» y también la «Convención baptista brasileña» constituyen ejemplos de cómo las Iglesias protestantes padecen la influencia de transformaciones sociales, en este caso del golpe militar de 1964 y cómo se volvieron cada vez más autoritarias y políticamente reaccionarias; cfr. al respecto Rubem ALVES, *Protestantismo e Represão*, São Paulo 1979. El ejemplo de Nicaragua demuestra que las Iglesias pentecostales y evangélicas tienden a distanciarse ante regímenes de izquierdas, cfr. H.-J. PRIEN, *Die Haltung der nichtkatholischen Kirchen zum Revolutionsprozeß in Nikaragua, 1979-1990*, Iberische WELTEN, FS zum 65. Geburtstag von Günter Kahle, Köln-Weimar-Wien 1994, 263-297.

49. «Culto por la reconciliación celebran en Catedral Metodista Pentecostal», «Rápidas» nr. 313, nov. 1999, 11.

continente en la miseria de la mayoría de la población sino en el avance de ideologías ajenas como el marxismo, el comunismo y la teología de la liberación. Después del final de la guerra fría, apunta desde 1991 una leve aproximación de los dos grupos, después de que el temor del comunismo ha perdido su fundamento real<sup>50</sup>. Una institucionalización de la colaboración protestante y católica a nivel nacional sólo se ha conseguido en Brasil entre la Conferencia Episcopal Nacional y cinco Iglesias protestantes en el «Conselho Nacional de Igrejas Cristãs» (CONIC, 1982).

## 5. CONFLICTOS SOCIALES Y MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Generalizando se puede constatar que el protestantismo misionero anglosajón tiene puesta la mirada esencialmente en el individuo al que pretende convertir y al que se predica un evangelio personal. De acuerdo con el ideal de formación norteamericano se da mucha importancia a la educación. Ya en el Congreso de Panamá de 1916 (*Congress on Christian Work in Latin America*) se hizo patente la consideración de que la razón principal de la depauperación de las masas era la carencia educacional<sup>51</sup>. Mientras que actualmente las Iglesias que colaboran en el Con-

50. Desde la caída del bloque oriental la enemistad característica de un anticomunismo militante tal como lo fomentaban las iglesias reunidas en CONELA había perdido su fundamento real, por lo cual uno podía esperar con viva atención su reorientación. Después de un silencio que duró 14 años y por la intervención de las fuerzas sensibles evangélicas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) en el «III Congreso latinoamericano de evangelización» (CLADE III) en Quito en agosto del 1992, se ha producido por primera vez un diálogo entre los dirigentes del CONELA y CLAI, en el cual se mostró que el CONELA ahora estaría dispuesto a analizar con menos prejuicios las razones más profundas de la miseria de las masas del subcontinente, es decir, sus implicaciones socio-económicas. Acerca del ecumenismo en Sudamérica cfr. diversas contribuciones en el volumen colectivo: *Evangélicos en América Latina, Iglesia, Pueblos y Culturas*, n. 37-38, Quito 1995. El original se publicó en italiano en SIAL, Verona, 1994.

51. Cfr. las actas de congreso: *Christian Work*, published for the Committee on cooperation in Latin America by the Missionary Education Movement, New York 1917, vols. I-III, además: H. P. BEACH, *An outline and interpretation of the Congress on Christian Work in Latin America*, celebrado en Panamá, feb. 10-19, 1916, New York, 1916. El concepto de «secta» no se utilizó para ninguno de los grupos «protestantes» mencionados, puesto que suscita difíciles problemas de definición. Una definición puramente sociológica se revela como inservible puesto que llevaría a la circunstancia de que p. ej. en Francia la Iglesia luterana hubiera podido considerarse secta a causa del escaso número de seguidores, en Escandinavia, con su enorme mayoría luterana, debería calificarse de secta la Iglesia católica. Por esto hay que definirla teológicamente. Como secta se debe considerar entonces una comunidad cristiana, que se absolutiza a sí misma, sus doctrinas y su culto y, por tanto, rechaza la colaboración ecuménica con otras iglesias cristianas con igualdad de derechos y que en muchos casos abandona también el fundamento puramente bíblico de la cristiandad reconociendo, como por ejemplo los mormones, una fuente de revelación adicional. Esta definición fue adoptada recientemente también por un obispo católico en Argentina en una pastoral, cfr. Joaquín PIÑA SJ, Obispo de Puerto Iguazú, pastoral *Ecumenismo e Seitas* del 16 de agosto de 1991, recogida en Serviço de Documentação (SEDOC), Petrópolis 1992, vol. 25, n. 233 julio/agosto 1992, 67-85.

sejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) han descubierto que el empobrecimiento y la depauperación de las masas están condicionados también decisivamente por las estructuras sociales y económicas injustas, los directivos del movimiento evangélico y en gran parte también los del movimiento pentecostal mayormente se cierran a esta visión.

De modo que se puede afirmar que el movimiento pentecostal y el evangélico actúan en el sentido de Marx como «opio del pueblo» ofreciendo a las masas oprimidas y depauperadas una compensación religiosa. La función compensatoria para los militantes alcanza hasta el proyecto de la organización de una sociedad sustitutiva. Los oficios de Pentecostés, por ejemplo, son esencialmente oficios de oración encaminados a transmitir mediante testimonios el siguiente mensaje: Dios es poderoso, Jesús salva, el Espíritu Santo está presente. A través de testimonios contruidos según el esquema: maldición/pecado-éxtasis/conversión-bendición/salvación, se aspira a un fortalecimiento emocional de la fe. Pero hay que tener en cuenta también que en una situación en la cual permanece prohibitivo el tratamiento médico los cultos de curación tienen una función importante.

Conforme a la ética puritana enseñada también por las denominaciones anglosajonas tradicionales, los «fieles», así se llaman ellos mismos, renuncian al consumo de alcohol, de tabaco, al baile y la cosmética. A causa del sentido de la responsabilidad que van desarrollando se convierten en mano de obra codiciada y, de hecho, mejoran así algo su situación existencial. Aquí se manifiesta, por tanto, algo del espíritu de la conducta vital «metódica», que según la hipótesis —no sostenible en esta forma— de Max Weber ha generado el capitalismo<sup>52</sup>. Tampoco se puede olvidar el hecho de que, por ejemplo, en las Iglesias de Pentecostés como Iglesias de los desheredados (Niebuhr) o como «Iglesias de los pobres» no sólo se alcanza una superación compensatoria de la situación social de injusticia, sino también una protesta simbólica.

En oposición a la tendencia de secularización progresiva en Europa, en los países de América Latina se puede hablar francamente de una explosión de la religiosidad que de ninguna manera transcurre sólo por cauces cristianos. Desde el punto de vista sociológico, los más diversos movimientos religiosos constituyen una respuesta al desarraigo social y la desvinculación en relación con los procesos intensos de reestructuración social en el sector agrario y urbano.

Generalizando se puede afirmar que cuanto mayor es la penuria de las masas tanto mayor es la disposición de acogerse a las pseudoayudas de cualquier tipo. En este sentido los años ochenta, con su ma-

52. Cfr. Max WEBER, *Die prot. Ethik I o II Kritiken und Gegenkritiken*, ed. Joh. WINKELMANN, Hambourg 1972.

yor miseria debida a la crisis de endeudamiento, han intensificado más todavía esta tendencia.

## 6. SINCRETISMOS AFROAMERICANOS Y RELIGIONES NUEVAS

Si se contempla un país tan gigantesco como el Brasil, con sus ya más de 140 millones de habitantes, habrá que tener en cuenta además, aparte del panorama descrito de la religiosidad cristiana, las religiones africanas con sus formas degeneradas sincretistas como Macumba y el espiritismo, unas veces como Cardecismo, luego como Umbanda, es decir, como una religión nueva que se manifiesta como producto de mezcla entre el Cardecismo y tradiciones religiosas afroamericanas. Con tal vez 30-40 millones de adeptos, que en su mayor parte todavía son nominalmente católicos, el culto Umbanda eclipsa la totalidad del protestantismo. También podrían mencionarse diversas formas de mesianismo sincretista en las urbes<sup>53</sup>.

Además existen las más diversas religiones nuevas que nacieron en la segunda mitad del s. XX como la orden espiritualista-cristiana con su centro en el Valle de la Aurora cerca de Brasilia. Una orden que hay que situar en el contexto del espiritismo cardecista y del Umbanda. La transportista Neiva Chaves Zelaya, nacida en 1925, inició sus actividades a causa de una vivencia espiritual en su 33 cumpleaños y sostiene haber recibido en 1964 de un habitante del astro Capella la orden de mudarse a Tuatinga para fundar allí la Orden espiritista-cristiana, que pretende juntar la práctica del espiritismo cristiano con la beneficencia social «sobre la base del evangelio de nuestro señor Jesucristo». La orden espiritista-cristiana ya se expandió en 1982 en numerosos estados brasileños y disponía de cerca de 20.000 médiums y una red de 15 templos.

Finalmente quisiera esbozar brevemente y de forma paradigmática la mitología de esta orden, que culmina en representaciones apocalípticas. Los mitos proceden de la historia de salvación de la tribu Pai Seta Branca vinculada con la historia de la humanidad y especialmente con la historia brasileña. Según ellos, los mitos muestran ejemplarmente el camino de salvación del hombre actual, camino «que los Orixás como divinidades de los antepasados han seguido en la escuela de Jesús, por lo cual pueden ayudar a los hombres actuales como directores y men-

53. Martin GERBERT, *Religionen in Brasilien. Eine Analyse der nicht-katholischen Religionsformen im sozialen Wandel der brasilianischen Gesellschaft*, Berlin 1970, 34s, habla de movimientos religiosos de masas en las ciudades, «que llevan rasgos mesiánicos y ostentan todos los matices sincretistas»; menciona luego brevemente el movimiento Aziro Zarurs y algunos más que conoce a través de octavillas. Aquí existen todavía considerables lagunas de investigación.

tores espirituales en este camino, es decir, la misión de los dioses de los antepasados y la de los médiums de la orden se acredita como una misión divina detectable desde la prehistoria y con el fin de salvar a los hombres en la escuela del camino de Jesús».

Siguiendo la comprensión del tiempo de la orden, el presente se caracteriza por el solapamiento de dos eras universales que dura desde 1800 a 2000, la del declive del «humanum», del fracaso de las instituciones y de la incapacidad de las religiones de enseñar caminos espirituales a los hombres. A partir de 1984 se producirían grandes cataclismos y catástrofes. Entre otras cosas, una inundación a causa del calentamiento de los polos. La llegada a la tierra de los Orixás desde Capella conducirá entonces a una acción de ayuda y salvamento que transmite la misión de la orden. En el tercer milenio se suprimiría la ley cármica de la reencarnación. La tierra ya no será a partir de entonces una escuela de reconciliación, con lo cual se superará el todavía válido principio de la reencarnación. Ya no habrá enfermedades. El clima será clemente, y reinará una paz inquebrantable, una hermandad natural entre los hombres y el conocimiento de Dios. Esta nueva era universal puede considerarse como una restitución del estado espiritual original.

Como otros movimientos religiosos la orden puede considerarse desde dos perspectivas. Según su cosmovisión universalista ejerce una función unívocamente alternativa frente a las Iglesias y otros movimientos religiosos y prohíbe, por tanto, a sus miembros la participación en la vida espiritual de otras comunidades religiosas. Según sus prácticas de culto y curación, para los que buscan consejo y ayuda procediendo de otras comunidades religiosas, también realiza una función suplementaria<sup>54</sup>.

El fenómeno de la función suplementaria de los movimientos neo-religiosos como «religión secundaria» para miembros de Iglesias cristianas, probablemente se relaciona, por un lado y desde la perspectiva de la historia de la Iglesia, con la incorporación superficial de esclavos africanos en la sociedad cristiana colonial uniforme, que surte efecto después del decaimiento de la misma; pero por otro lado, también ponen de manifiesto deficiencias de la práctica eclesíastica en la que particularmente los hombres de la clase baja se sienten sin ayuda concreta en su miseria y abandonados.

54. Cfr. Ingo WULTHORST, *Der «spiritualistisch-christliche Orden». Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen Bewegung in Brasilien*, Erlangen 1985. También podría llamarse la atención sobre el Culto María-Lionza en Venezuela, cfr. Angelina POLLAK-Eltz, *María LIONZA, Mito y Culto Venezolano*, Caracas <sup>2</sup>1985; *Las Ánimas milagrosas. Aspectos del catolicismo popular en Venezuela*, Caracas 1987; *Las Ánimas milagrosas en Venezuela*, Caracas 1989 (lit.); cfr. también las contribuciones en Karl KOHUT-Albert MEYERS (eds.), *Religiosidad popular en América Latina*, en *Akten der Fachtagung Volksreligiösität in Lateinamerika* de la ADLAF, «Americana eystettensia» A 4, Frankfurt/M.