

De la crisis del modelo liberal a la irrupción del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)

Norman Rubén Amestoy

(Argentina)

Resumen

En el presente artículo, Rubén Amestoy analiza el modo en que la teología protestante fue acompañando las transformaciones sociales y políticas a partir de la crisis de 1929 y adelante, que mostraron la crisis del modelo liberal y derivó en el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). En la primera parte de su trabajo, el historiador argentino analiza la situación de América Latina después de la Segunda Guerra Mundial, la irrupción de la Guerra Fría y el fracaso de la Alianza para el Progreso. Luego, expone la importancia del Vaticano II con su énfasis en el *aggiornamento* de la Iglesia católica romana y el surgimiento de la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base (Ceb's). Finalmente, Amestoy pone énfasis en la importancia de la neo-ortodoxia como renovación de la teología protestante y su influencia en el pensamiento de los pioneros de ISAL.

Palabras clave: Segunda Guerra Mundial. Vaticano II. Teología protestante. ISAL

Abstract

In this article Rubén Amestoy analyzes the way in the Protestant Theology goes with the Social and Politics transformation from the crises of Liberal model from 1929 a head and his derivation in the movement Iglesia y Sociedad en America Latina (ISAL). The Argentinean historian analyzes the situation of Latin America after the Second World War, the Cold War and the collapse of "Alianza para el Progreso". Amestoy indicates the importance of Vaticano II, the Theology of Liberation and the "Comunidades eclesiales de Base". Finally, the author emphasizes the importance of Neo-Orthodoxy Theology and its influence in the pioneers of ISAL.

Key words: Second World War. Vatican II. Protestant Theology. ISAL.

Introducción

Luego de la crisis mundial de 1930, se inauguró en América Latina un período marcado por las transformaciones económicas y golpes militares en gran parte de la región. Por otro lado, la *Gran Depresión* (1929) puso en crisis el proyecto liberal en América latina y la misma suerte iba a correr el modelo protestante identificado con ese ideario. Esto abrió las puertas para que los contenidos de la teología, la pastoral y la misión fueran cuestionadas y se planteara la necesidad de una reformulación¹. A partir de entonces, el desarrollo histórico evidenció el reacomodamiento a las nuevas condiciones de la economía internacional, con transformaciones muy importantes en las clases dominantes y en la trama de las relaciones de clase². Surgieron nuevas burguesías con proyectos industrializadores y comenzaron a formarse sectores sociales urbanos de gran relevancia, no solo en las clases trabajadoras sino también en las clases medias. Estas transformaciones sociales adquirieron visibilidad social después de la Segunda Guerra Mundial, bajo nuevos términos como el de "desarrollo", que reflejaba no solo la ideología del progreso, sino también, los grandes planes de modernización y la transformación de la estructura de las ciudades y su población. La literatura de la época refería estas transformaciones como "los grandes cambios sociales".

¹ Jean Pierre Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1990, pp. 189-191.

² Alicia Puyana, José Romero, Emiliano Torres, "La Inserción de América Latina y el Caribe en la economía mundial", en Marcos Palacios, Gregorio Weinberg, *Historia General de América Latina*, Vol. VIII, España, UNESCO – Editorial Trotta, 2008, pp. 156- 160.

La relación entre sociedad y Estado se expresó en la incorporación a la educación, los servicios urbanos, la cobertura social, la participación política y la formación de organizaciones. La esperanza compartida era el desarrollo económico, social y político, siguiendo los modelos democráticos de los países centrales, y luego la transformación de las estructuras sociales hacia el socialismo. Éstas eran las esperanzas hasta fines de la década de 1960. Sin embargo las burguesías latinoamericanas no se convirtieron en clases hegemónicas capaces de ponerse al frente del desarrollo capitalista, las clases medias urbanas no defendieron a ultranza los procesos democráticos, ni las clases obreras llegaron a adquirir la solidez necesaria para direccionar un proyecto propio. El resultado fue la heterogeneidad estructural, gran fragmentación social, y situaciones de empate político³. A partir de mediados de los años setenta, con el agotamiento del modelo de industrialización substitutiva y la expansión de los regímenes autoritarios, el espacio de los movimientos sociales se modificó y agrupó en torno de los derechos humanos⁴.

En el presente ensayo procuraré rastrear como se hilvanaron estos elementos para que nos ayuden a comprender el contexto histórico que permitió la irrupción del movimiento *Iglesia y Sociedad en America Latina* (ISAL). En adelante, tomando como punto de partida el rol hegemónico desempeñado por los Estados Unidos en América Latina a partir de la Segunda Guerra mundial, me detendré en la puja de modelos en el marco de la guerra fría y la revolución cubana. Paso seguido intentaré reflejar las influencias ejercidas por el catolicismo a partir del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II, la interpretación de sus resoluciones en la Conferencia de Medellín, la emergencia de la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base. Finalmente analizaré algunos desarrollos sin los cuales difícilmente pueda entenderse el surgimiento del movimiento ISAL. En esta dirección seguiré de cerca el paso del optimismo civilizador a la desilusión del “desarrollismo”, y a continuación, la transición de la neo-ortodoxia hacia el ideario propiamente isalino.

América Latina después de la Segunda Guerra Mundial.

La principal consecuencia de la Segunda Guerra Mundial para América Latina fue que permitió a Estados Unidos afirmar su posición dominante en toda la región en cuanto primer socio comercial, principal fuente de financiación y proveedor de armas. Desde 1945, la hegemonía de Estados Unidos en el subcontinente no tuvo competencia hasta 1959, momento en que la Revolución Cubana modificó el equilibrio estratégico del poder⁵.

Al comenzar la *Guerra Fría* en 1947, Estados Unidos aprovechó su influencia para establecer instituciones tendientes a favorecer la cooperación interamericana. Así en 1947, se firmó el *Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca* (TIAR), mientras que, en 1948 se fundó la *Organización de los Estados Americanos* (OEA). Durante este período, también se establecieron acuerdos de colaboración militar con la mayoría de los países latinoamericanos. Por lo general, los países latinoamericanos prestaron apoyo a esas iniciativas, y de hecho, en esos primeros años de la *Guerra*

³ Elizabet Jelin, “La vida cotidiana y los estilos de vida”, en *Ibíd.*, Palacios -Weinberg, Vol. VIII, (España, UNESCO – Ed. Trotta, 2008), pp. 498-499.

⁴ José Comblin, “La Iglesia en veinte años de lucha por los derechos humanos”, en Enrique Dussel, *Resistencia y Esperanza; Historia del pueblo cristiano en América latina y el Caribe*, San José – Costa Rica, Cehila –DEI, 1995, pp. 557-559.

⁵ Nicola Miller, “Las potencias mundiales y América latina desde 1930”, en *Op. cit.* Palacios - Weinberg, Vol. VIII, (España, UNESCO – Ed. Trotta, 2008), p. 296.

Fría, votaron alineados con Estados Unidos en la mayoría de los temas planteados en las *Naciones Unidas*.

Sin embargo, durante la década del cincuenta algunos Estados latinoamericanos, comenzaron a romper con el alineamiento irrestricto ante medidas como la fomentada por Estados Unidos, en favor del derrocamiento del gobierno reformista de Arbenz en Guatemala en 1954. La *Organización de los Estados Americanos* aprobó una moción que condenaba la “*penetración comunista*” en el hemisferio occidental, pero México y Argentina se abstuvieron de votar la resolución final. A partir de entonces, cada vez más los gobiernos latinoamericanos comenzaron a no compartir la tendencia sistemática a considerar que las medidas reformistas eran siempre de inspiración comunista.

Durante la década del cincuenta, los países latinoamericanos solicitaron ayuda económica a los Estados Unidos, como la manera mas adecuada de poner freno a la amenaza soviética. Sin embargo, quedó claro, que toda la ayuda se canalizaría hacia la reconstrucción de Europa y no se facilitaría ningún “*plan Marshall*” para sacar a América Latina de subdesarrollo⁶. En 1953, el presidente Dwight Eisenhower, señaló que la mejor estrategia para el desarrollo residía en fomentar la inversión extranjera privada, y, de hecho en esos años se produjo el ingreso en gran escala de las empresas transnacionales estadounidenses. Nicola Miller analiza el rol de las potencias mundiales en América Latina y es revelador cuando afirma que: “*En estos primeros años de Guerra Fría, los gobiernos estadounidenses no demostraron interés alguno por abordar los problemas de desarrollo de América Latina mientras estuvieron seguros de ejercer un nivel de control estratégico que les permitía tener una esfera de influencia de facto para contrarrestar el control soviético de jure sobre Europa Oriental*”⁷.

La Revolución Cubana y la posterior alianza con la Unión Soviética fue un factor determinante en cuanto a la posición de Estados Unidos hacia América Latina, ya que la postura cubana se convirtió en una amenaza a su hegemonía, dado que empezó a fungir “*como catalizador de diversos cuestionamientos de la dominación estadounidense en la región*”⁸. En este sentido, la revolución de 1959 significó un desafío político de enormes proporciones en todo el continente, ya que entre sus enunciados proclamó la extensión de la seguridad social y el establecimiento de un Estado del bienestar que procuraba alcanzar a toda la población. El diseño social tenía como fundamento una transformación económica fundada en la asignación eficiente y equitativa de los recursos y en la socialización de la producción⁹.

Los Estados Unidos a la luz del desafío cubano y ante la inminente proliferación del socialismo revolucionario, respondió con la alternativa del modelo erigido en Puerto Rico. Este era un modelo liberal intervencionista y estatista, que el gobierno demócrata del Presidente John F. Kennedy proyectó para todo el subcontinente, como patrón de progreso socio económico dentro de un marco capitalista no violento. En los inicios de la década del sesenta, de allí, salió el personal dirigencial de la *Alianza para el Progreso*, a través del cual se pretendió

⁶ *Ibíd.*, p. 297. No sólo no hubo ninguna gran iniciativa, como esperaban los latinoamericanos, sino que la ayuda estadounidense se redujo drásticamente, al punto de que América Latina recibió sólo el 2% de la ayuda económica exterior estadounidense.

⁷ *Ibíd.*, p. 298.

⁸ *Ibíd.*, p. 302.

⁹ Christopher Abel, “La política social en América latina desde 1930 hasta el presente”, en *Op. cit.* Palacios -Weinberg, Vol. VIII, (España, UNESCO – Ed. Trotta, 2008), p.227.

proteger las democracias latinoamericanas contra la revolución social. A partir de entonces la principal estrategia de Estados Unidos para restablecer su hegemonía regional, fue enfrentar el problema del subdesarrollo con el programa de la *Alianza* lanzado en agosto de 1961.

El gobierno estadounidense ofreció ayuda externa, a condición de que se cumplieran unos requisitos técnicos para complementar la financiación pública latinoamericana de algunos proyectos sociales. De este modo, Chile, Colombia y Venezuela con gobiernos democráticos e interesados en el cambio social aplicaron rápidamente el programa. La *Alianza para el Progreso* fue bien acogida por los exponentes de las ideologías desarrollistas, como los gobiernos democristianos y socialdemócratas, que apreciaban la inclusión a los servicios sociales como una de las aspiraciones de la libertad cívica esencial y sostenían que un Estado del bienestar era vital para dar a los excluidos, participación en el orden político. De este modo, se evitaba la inestabilidad política que favorecía a los sectores radicalizados y el surgimiento de la derecha autoritaria.

Al gobierno de John F. Kennedy La *Alianza para el Progreso* le servía como instrumento para consolidar las relaciones con gobiernos afines en la búsqueda de igualdad social, y al mismo tiempo, le permitía aparecer como promotor la justicia social y proveedor de la ayuda militar, capaz de neutralizar al comunismo. Sin embargo, el resultado de la *Alianza para el Progreso* fue muy limitado a causa de lo escaso de los recursos enviados, la duplicación de iniciativas y la falta de técnicos calificados. Finalmente, la *Alianza* fue descontinuada por el republicano Richard Nixon, ya que a su entender la Revolución Cubana no significaba una amenaza y lo que había que inyectar en América Latina eran capitales e inversiones privadas.

Desde comienzos de los años setenta, la hiperinflación se erigió en una amenaza permanente para la estabilidad del sistema democrático, pues debilitaba los gobiernos que aplicaban políticas redistributivas y frenaba las políticas sociales que atendían a los grupos más pobres de la sociedad. La hiperinflación se desencadenó en Chile en los setenta, al igual que en la Argentina. En Chile socavó el gobierno de la coalición de izquierda de Salvador Allende (1970-1973), y fortaleció la oposición de los empresarios y las ambiciones militares que culminaron en su derrocamiento. De manera similar, en la Argentina, la hiperinflación y el desempleo masivo intensificaron el descontento social, -agravado por la incompetencia del ejecutivo y la violencia guerrillera y paramilitar-, para finalmente precipitar la caída de la Presidenta María Estela Martínez de Perón, (1974-1976), y dar inicio al *Proceso de Reorganización Nacional*, insaturado por el gobierno militar. Situaciones similares experimentaron en los ochenta, Bolivia, Brasil, Perú, México (1986 y 1987), Nicaragua y nuevamente Argentina al final de la década.

En esta dirección, no hay que perder de vista que los golpes de Estado ocurridos en Latinoamérica durante las décadas de 1960 y 1970 deben comprenderse en consonancia con el resto de los desarrollos experimentados en el continente¹⁰. De hecho, el quiebre de la institucionalidad democrática por parte de los gobiernos de *facto*, formó parte de la estrategia del gobierno de los Estados Unidos -y compartida por las élites dirigenciales-, que tenía como basamento ideológico la *Doctrina de la Seguridad Nacional*.¹¹

¹⁰ José Comblin, “La Iglesia en veinte años de lucha por los derechos humanos”, en *Op. cit.*, Dussel, (Costa Rica, Cehila –DEI, 1995), pp. 562-563.

¹¹ Emilio Mignone, *Iglesia y dictadura*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986, pp. 15-44.

Desde 1947, dentro de la *Guerra Fría*, Estados Unidos adoptó dicha doctrina como base de su política exterior. Esta había sido elaborada en las escuelas militares, como el *National War College* (1948). La noción básica indicaba que los Estados Unidos se hallaban en una guerra total, que demandaba todos los recursos de la nación e involucraba a todas las naciones. Descartada la confrontación directa con la URSS, la misma se llevaría a cabo en el Tercer Mundo, en el terreno de la guerra ideológica considerada fundamental.

En la zona del Canal de Panamá, colegios militares estadounidenses como *The College of the Americas*, se fundaron para adiestrar a los jóvenes oficiales latinoamericanos y caribeños en la doctrina de la guerra total. La *Doctrina de la Seguridad Nacional* concebía la posibilidad de que frente a la manifiesta debilidad de las democracias latinoamericanas y ante el peligro marxista los militares tomaran el poder y así establecer un límite preciso al comunismo.

En tal sentido, las FF. AA. latinoamericanas comenzaron a recibir el entrenamiento y equipamiento necesario para frenar todo avance de los sectores radicalizados. En 1962, Robert Mc Namara, por entonces, Secretario de Defensa de los Estados Unidos decía:

“Probablemente el mayor rendimiento en nuestras inversiones de ayuda militar proviene del adiestramiento de oficiales seleccionados y de especialistas clave en nuestras escuelas militares. Estos estudiantes son seleccionados cuidadosamente por sus países para convertirse en instructores cuando regresen a ellos. Son los líderes del futuro, los hombres que dispondrán de pericia y la impartirán a sus Fuerzas Armadas. No es necesario que me detenga a explicar el valor que tiene el disponer en cargos de dirección de hombres con un conocimiento de primera mano de cómo los norteamericanos actuamos y pensamos”¹².

El miedo de los Estados Unidos era que se desarrollaran nuevas experiencias revolucionarias como la cubana, y en tal sentido, se revitalizó esta doctrina que enfocaba la mirada en los enemigos internos, buscando potenciales focos de insurgencia entre las grandes mayorías que vivían en condiciones de injusticia y pobreza. Los aparatos de inteligencia especificaron que la guerra ideológica tenía primacía en el ámbito intelectual, en especial las universidades, las organizaciones populares y la Iglesia ligada a los sectores populares.

De este modo la estrategia buscó establecer alianzas con los sectores financieros e industriales de los países periféricos interesados en continuar beneficiándose con las transacciones comerciales con los Estados Unidos y bajo el resguardo de gobiernos de fuerzas. Así se explica la seguidilla de golpes militares ocurridos en Brasil (1964), Argentina (1966), Uruguay (1970), Chile (1973), y nuevamente Argentina (1976)¹³.

Del Vaticano II a la Teología de la Liberación y las Ceb's

¹² Congreso de los Estados Unidos, -Comité de Apropiaciones-, Informe del Secretario de Defensa Robert Mc Namara correspondiente a 1963.

¹³ Alan Algell, “Regímenes dictatoriales desde 1930”, en *Op. cit.* Palacios -Weinberg, Vol. VIII, (España, UNESCO – Ed. Trotta, 2008), pp. 367-270. También ver: Alain Rouquie, *Extremo Occidente; Introducción América latina*, Buenos Aires, Emecé, 1990, pp. 177 y ss.

La puesta al día del Concilio Vaticano II¹⁴ significó un despertar teológico, espiritual y social de la Iglesia Católica Romana que tuvo repercusiones profundas en Latinoamérica. La semilla de la renovación cayó en terreno fértil, todo un continente en plena transformación social se urbanizaba e industrializaba. Pero a la vez experimentaba una guerra ideológica que tenía sus raíces en la *Guerra Fría*, y cobraba mayor fuerza con el espectro de la Revolución cubana.

El Concilio Vaticano II (1962-1965), convocado por el papa Juan XXIII y continuado por el papa Paulo VI, buscó la adaptación de la Iglesia católica al mundo contemporáneo. Si bien el tema de la convocatoria apuntaba a la paz del mundo en el contexto la *Guerra Fría* entre los Estados Unidos y la URSS, el concilio procuraba zanjar las diferencias que históricamente le separaban de la reforma protestante – de aquí los esfuerzos que se realizaron a través del ecumenismo- y con el mundo moderno y el sistema democrático. También el concilio reconoció el principio de la libertad religiosa y la autonomía de lo secular, con lo que dio paso a la aceptación del pluralismo político, económico y religioso¹⁵. Esta renovada postura favoreció de alguna manera la secularización de las sociedades. En el aspecto teológico, el Vaticano II no introdujo modificaciones esenciales, aunque en América Latina, documentos como *Gaudium et Spes* fueron leídos a partir de un contexto marcado por la realidad de la pobreza, la inestabilidad socioeconómica y los hechos perturbadores de la revolución cubana¹⁶.

La mirada de los textos conciliares indujo a una apertura al debate político, el lugar de la institución eclesial en el cambio social y el desarrollo de algunas interpretaciones radicalizadas, en una Iglesia que hasta entonces había contribuido por lo general a sostenimiento del *statu quo*.

El Vaticano II instaló la noción de la Iglesia como *Pueblo de Dios*, que habría de establecer innumerables malos entendidos fuera y dentro de la Iglesia en las siguientes dos décadas. Este concepto fue vital para la elaboración de la *Teología de la Liberación* y la idea de la “*Iglesia de los pobres*” detrás de la cual se encolumnaron los sectores progresistas del catolicismo. Por otra parte, el sentido de la acción pastoral derivó cada vez más de la tradicional caridad, la difusión de los valores religiosos y la asistencia de los necesitados, hacia la solidaridad con los humildes, la denuncia profética y combate contra la explotación, la opresión y la pobreza extrema.

Otra influencia del Concilio, fue una mayor apertura intelectual a las ciencias sociales como fuente de conocimiento válido de las sociedades, con lo que la doctrina social de la Iglesia, dejó de ser excluyente como clave interpretativa del cambio social. Esto favoreció el diálogo entre cristianos y marxistas que desembocó en la aproximación entre el cristianismo y el socialismo. A la ascendencia de los documentos conciliares en la radicalización de los religiosos y sectores laicales, hay que agregarle la experiencia reformista en Chile durante el gobierno demócrata-cristiano del presidente Eduardo Frei (1964-1970). Esta gestión, cabe recordar, recogió en su programa el ideario del Episcopado chileno sobre todo en materia de reforma agraria. El modelo demócrata cristiano era visto como una alternativa que

¹⁴ Enrique Dussel, “La Iglesia ante la renovación del Concilio y de Medellín (1959-1972)”, en *Op. cit.*, Dussel, (Costa Rica, Cehila –DEI, 1995), p. 236.

¹⁵ Soledad Loaeza, “La Iglesia Católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XX”, en *Op. cit.* Palacios -Weinberg, Vol. VIII, (España, UNESCO – Ed. Trotta, 2008), pp.419-424.

¹⁶ José Míguez Bonino, “*Ecclesia Pauper – Ecclesia Pauperum*, en el Vaticano II y en la teología católica latinoamericana reciente”; en *Los Pobres, encuentro y compromiso*, Buenos Aires, La Aurora, 1978, pp. 133-147.

podía servir de freno al avance comunista en el marco del recrudecimiento del antagonismo soviético-norteamericano. El gobierno de Frei (reforma agraria, nacionalización del cobre, planes de vivienda en barrios pobres urbanos), favoreció la radicalización de los católicos ya que propició la movilización y organización de sacerdotes y laicos activistas en los medios populares. Muchos fueron a vivir a las poblaciones pobres y barrios urbanos obreros, como parte del nuevo sentido que los documentos conciliares habían dado a la idea e importancia del testimonio y la acción pastoral, entendida como activismo religioso en el campo de lo político.

Las políticas reformistas de Frei, provocaron la insatisfacción de los católicos que consideraban que se había fracasado, pues no se lograron grandes avances en cuanto al nivel de vida de los pobres. A partir de esta visión crítica del reformismo, se comenzó a poner en entredicho la idea de desarrollo, ya que según decían, enmascaraba la explotación y la dependencia que beneficiaba a los países ricos y a las élites locales a expensas de las mayorías populares. Como corolario, era menester rechazar el capitalismo como sistema, dado que en lugar de aliviar la pobreza, la acrecentaba. Asimismo, las instituciones políticas del liberalismo y su capacidad para promover la justicia social fueron cuestionadas. Esto significaba tomar distancia de algunas afirmaciones conciliares como la aceptación de la democracia liberal como la mejor garantía para la autonomía de la Iglesia. Ahora, mas allá del mejor sistema para la iglesia era necesario pensar en el sistema que garantizara el cambio social¹⁷.

En 1968, al mismo tiempo que se inauguraba en Bogotá, Colombia, el *Congreso Internacional Eucarístico* y la *II Conferencia General de CELAM*, importantes sectores de la juventud demócrata-cristiana –especialmente universitarios– renunciaron a la vía reformista, denunciaron la injusticia social, la explotación, la opresión y la incapacidad de la Iglesia institucional para resolver estos problemas. En 1969, algunos de estos católicos progresistas fundaron el *Movimiento de Acción Popular Unitaria* (MAPU), que posteriormente apoyaría a la *Unidad Popular* de Salvador Allende en 1970. En ese año también se constituyó el movimiento “*Iglesia Joven*” que apoyó al gobierno socialista. Los religiosos que formaban parte de esta agrupación, en 1971 crearon el movimiento “*Cristianos por el Socialismo*”, propiciando el diálogo entre cristianos y marxistas. La radicalización alcanzó tales dimensiones que en septiembre de 1973, en vísperas del golpe militar, el Episcopado condenó al movimiento porque a su entender no favorecía la armonía social y agudizaba las divisiones entre los cristianos¹⁸.

La radicalización del catolicismo había tenido una experiencia pionera con Camilo Torres en Colombia, quien había abandonado la Orden de los Dominicos en 1965 para abocarse de lleno a la lucha política, luego pasó a la lucha guerrillera. C. Torres murió en 1966 en un enfrentamiento militar, y así quedó como el precursor de los católicos que formaron parte de los movimientos armados, algunos de los cuales se incorporaron a organizaciones como Montoneros (Argentina) y Tupamaros (Uruguay).

Una de las conclusiones del Concilio instaba a que la Iglesia debía ir “*al encuentro del mundo*”. Esto propició el involucramiento de la Iglesia en la realidad social, lo cual realzó las distinciones en el interior de la Iglesia y las condiciones particulares de las Iglesias nacionales con las consecuentes diferenciaciones interpretativas que fueron el marco para el surgimiento de teologías contextuales

¹⁷ Enrique Dussel, *La Iglesia ante la renovación del Concilio y de Medellín*; 1959-1972); en *Op. cit.*, Dussel, (Costa Rica, Cehila –DEI, 1995), p. 251-252.

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 241-243.

como la Teología de la Liberación, entendida como una propuesta específicamente latinoamericana de lectura del Evangelio elaborada a partir de sus condiciones particulares.

De lo dicho hasta aquí, cabe resaltar que el significado de la revolución cubana, la experiencia demócrata-cristiana en Chile y la opción revolucionaria del camilismo colombiano fueron la antesala de las discusiones que preludieron la *II Conferencia General* celebrada en Medellín, Colombia, en 1968.

La conferencia episcopal encaró una mirada de los documentos conciliares a partir del contexto latinoamericano, y con ello, se produjo la emergencia de la Teología de la Liberación, que venía desarrollándose desde hacía tiempo, pero esta vez, alcanzando un escenario protagónico. Fue así, que la Conferencia de Medellín influyó de manera decisiva a la realidad eclesial de todo el continente, y a partir de entonces, los movimientos revolucionarios que actuaron en los diferentes países se inspiraron en sus reflexiones. Asimismo, iluminaron la resistencia las organizaciones militantes, contrarias a las dictaduras militares en Brasil (1964), en Argentina (1966), en Uruguay (1970), en Chile (1973) y nuevamente en Argentina (1976). De sus fuentes bebieron los líderes y movimientos eclesiales que apoyaron la revolución nicaragüense triunfante (1979), o los cristianos que participaron en las guerras civiles de El Salvador y Honduras.

La conferencia giró en derredor de la temática de la promoción humana como la senda a la paz y la justicia; la evangelización como resultado del crecimiento de la fe; y las estructuras institucionales de la Iglesia. Esto último, sin embargo, no significó que la reflexión de la iglesia se volvió sobre sí misma, sino que abandonando el ensimismamiento estéril que históricamente había mantenido, se preocupó por entender el conflicto social, y de aquí, que en la redacción de los documentos finales, la Iglesia entendida como “*Pueblo de Dios*”, fue interpretada en clave sociológica como “*Iglesia de los pobres*”. Detrás de estas definiciones, se encontraba el sustento la teoría de la dependencia, por la cual las condiciones del subdesarrollo eran la consecuencia insoslayable de la dominación imperialista. De este modo, el lugar central que había desempeñado la doctrina social de la Iglesia en el pensamiento católico, cedió paso a las ideologías seculares, por las supuestas limitaciones que dicha doctrina tenía para dar respuesta a la liberación de los pobres. El mensaje de la Iglesia debía tener como punto de partida una lectura contextualizada del Evangelio.

En la conferencia también se puso sobre el tapete, que la pobreza no era un problema individual, sino la consecuencia de las estructuras vigentes. Esto obligaba a que la Iglesia redefiniera el concepto de pecado, que necesariamente debía abarcar todo orden social injusto, opresivo y violento que generaba y sustentaba condiciones que obstaculizaban el desarrollo de una vida plena. De aquí, se concluía, que la lucha política era también una vía para la redención. Una de las implicaciones más serias de Medellín fue acerca del tema de la violencia, condenada por el papa Paulo VI al inicio de la conferencia, pero reevaluada por algunos sectores radicalizados del episcopado. Los obispos creyeron posible distinguir entre “*violencia institucional*” que sufrían los sectores empobrecidos en sus vidas cotidianas marcadas por el “*pecado social*” expresado en la opresión e injusticia, y la “*contraviolencia*” justificada como una vía para establecer el cambio estructural cuya meta era la liberación y la debacle de la violencia institucionalizada por los poderosos.

En Medellín se propuso que los religiosos, como parte de su acción pastoral, efectuaran la “*concientización*” de las masas populares a fin de que fueran ellas mismas partícipes del cambio social y la construcción de la nueva sociedad, más allá

de la democracia burguesa que era percibida como un instrumento más de dominación. Luego de la conferencia, se desencadenó toda una corriente de religiosos y laicos que como parte de su trabajo pastoral funcionaron como catalizadores de acciones comunitarias de fuerte contenido social y político, surgiendo entre otros, el *Grupo Golconda* (Colombia), la *Oficina Nacional de Investigaciones Sociales, ONIS* (Perú), *Sacerdotes para el Tercer Mundo* (Argentina) y el mencionado, *Cristianos para el Socialismo* (Chile)¹⁹.

En 1971 apareció la *Teología de la Liberación* del teólogo Gustavo Gutiérrez. En la obra se buscaba la superación del concepto de *desarrollo* reemplazándolo por *liberación*, que junto al de *participación*, enfatizaban una teología en sentido político antes que religioso, dado que a su entender, la renovación eclesial y su praxis pastoral trascendían la Iglesia institucional y la esfera religiosa.

Para los sacerdotes progresistas el ministerio profético suponía la interpretación del Evangelio desde la perspectiva del conflicto social y la explotación de los humildes. Interpretaban “los signos de los tiempos” como una actividad con dos dimensiones: una negativa y otra positiva. La primera significaba la denuncia del “pecado estructural”, que era un compromiso que adquirirían con el objeto de “desacralizar” o “deslegitimar” el orden social establecido. La segunda dimensión del ministerio profético suponía que la destrucción de las estructuras injustas debía ir acompañada de la construcción de un nuevo orden social. De ahí que muchos de ellos hubieran asumido funciones de liderazgo comunitario y trataran de organizar grupos de acción política, siguiendo los lineamientos de la visión de una “esperanza” para el futuro, tanto espiritual como temporal²⁰.

Estas nociones favorecieron durante el período el compromiso de religiosos y laicos con la establecimiento y el apoyo de organismos como cooperativas, sindicatos, partidos y entidades de Derechos Humanos. Así ocurrió con un sinnúmero de experiencias muy diversas en Perú, El Salvador, Nicaragua y Chile, donde el episcopado luego de haber apoyado el golpe militar de 1973, tuvo un auspicioso giro hacia la salvaguardia de los derechos humanos.

En Brasil, después del golpe militar de 1964, la Iglesia modificó su actitud inicial de apoyo a la dictadura y durante todo el período que se mantuvieron en poder los militares, entre 1964 y 1985, la institución tuvo una presencia decisiva en la oposición al gobierno. Desde ahí desarrolló, un catolicismo progresista y dinámico, que encabezó la lucha por la defensa de los derechos humanos y fue líder en el diseño de prácticas pastorales conforme a lo propuesto por la Teología de la Liberación. Además, Brasil fue el primer país donde se puso en práctica una acción pastoral concentrada en grupos pequeños, locales, firmemente adheridos a la nueva propuesta teológica y a la creencia de que la Iglesia católica tenía una responsabilidad política en la promoción de la justicia social. Las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB), se convirtieron en el núcleo de reorganización de la estructura parroquial. En 1990 había en Brasil cerca de 80 000 comunidades que

¹⁹ José Comblin, “La Iglesia en veinte años de lucha por los derechos humanos”, en *Op. cit.*, Dussel, (Costa Rica, Cehila –DEI, 1995), pp. 559-560.

²⁰ Soledad Loaeza, “La Iglesia Católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XX”, en *Op. cit.* Palacios -Weinberg, Vol. VIII, (España, UNESCO – Ed. Trotta, 2008), p. 426.

agrupaban a más de 4 millones de católicos²¹. Su importancia política durante los años de la dictadura fue muy grande porque cuando el gobierno proscribió a los partidos, y las CEB eran el único espacio abierto a la discusión y a la organización de la oposición a los militares, a la protesta en contra de la represión. Asimismo, apoyaban las demandas de una reforma agraria, la defensa de los derechos de los indios del Amazonas y de los presos políticos. Pero además, las posiciones de la Iglesia brasileña tenían un significado particular para la dinámica interna del catolicismo en la región, donde por sus dimensiones -el Episcopado brasileño es, después del italiano, el más numeroso del mundo, cuenta con más de 350 obispos- y prestigio alcanzó a ejercer una poderosa influencia.

Del optimismo civilizador a la desilusión del “desarrollismo”

Como ya señalamos más arriba, la *Gran Depresión* de 1929, tuvo un significado determinante en la crisis del proyecto liberal en América latina y la misma suerte iba a correr el modelo protestante identificado con ese ideario. Sucede que esta vertiente tenía una cesura fundamental entre su doctrina cristológica y soteriológica y un modelo de misión inclinado hacia el compromiso social, sobre todo en materia educativa y asistencial. Este disloque, menguó la posibilidad de establecer una relación crítica entre el proyecto histórico y el marco teológico, con lo que, una vez que dicho proyecto entró en crisis, el modelo de misión de las iglesias quedó desenfocado y su identidad difusa²².

El optimismo civilizador protestante buscaba entre otras cosas, combinar el cambio individual y la regeneración social propia del “*Evangelio social*”; estimular el entusiasmo por la evangelización y la preocupación por las misiones y desarrollar un cambio de actitud hacia el catolicismo. Estas posiciones fueron esgrimidas por los líderes del movimiento misionero, tales como Juan Mackay, Samuel G. Inman, junto a Erasmo Braga, Jorge Howard, Alberto Rembao, Gonzalo Baez-Camargo, quienes entendían al protestantismo como la fuerza alternativa del democratismo moral, participativo y progresista, diferenciado tanto del capitalismo deshumanizado, como del materialismo comunista.

A pesar de la crisis abierta por la gran recesión y los nuevos desafíos que demandaba un tiempo y contexto cambiante, el liderazgo misionero era optimista en cuanto a los aportes civilizadores, que el protestantismo según A. Rembao era capaz de producir. En el “*Discurso a la nación evangélica*”, dejaba notar exultante, que el protestantismo constituía gracias a sus potencialidades, ni mas ni menos que “la tropa del mañana prometido que avanza triunfante a paso (...) de vencedores”²³.

A tono con esta atmósfera se establecieron entre 1930 y 1950, federaciones de iglesias; la representación única frente a las instancias gubernamentales en temáticas donde el catolicismo integral intentaría conseguir un status privilegiados, esto es la educación, la libertad religiosa, prensa y radiodifusión; la formación de organismos para la cooperación en la evangelización, la educación cristiana, la publicación y difusión de literatura. Así surgieron revistas como *La Nueva Democracia*, la cual se constituyó en una plataforma de dialogo con la intelectualidad latinoamericana. Luego de los aportes de William C. Morris, Pablo Besson, y el Prof. Clemente Ricci en la monumental revista *La Reforma, La Nueva Democracia* fue la tribuna donde

²¹ *Ibíd.*, pp. 427.

²² *Op cit.*, Bastian, (México, CUPSA, 1990), pp. 189-190. José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires – Grand Rapids, Nueva Creación- W. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 25-35.

²³ Alberto Rembao, *Discurso a la nación evangélica*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1949.

aparecieron valiosas contribuciones de misioneros como John Mackay, Stanley Rycroft, Juan Ritchie y más tarde Foster Stockwell, quienes abrieron la senda para las producciones de Gonzalo Baez Camargo, Juan Orts Gonzalez, Erasmo Braga, Alberto Rembao, Jorge Howard, Juan C. Varetto, Santiago Canclini, Daniel Monti, Angel M. Mergal, Domingo Marrero, y Sante U. Barbieri²⁴.

Entre las editoriales se establecieron la *Casa Unida de Publicaciones* y *La Aurora*; Entre las publicaciones de este sello hay que destacar la colección *Obras clásicas de la Reforma*, entre los que hay que señalar la publicación de: *La Libertad cristiana* y *El Padrenuestro* de Martín Lutero; *Prefacio a las Biblias castellanas del siglo XVI*; *Del beneficio de Jesucristo crucificado*; *La justificación por la fe*, de Felipe Melancthon; *El Nuevo Testamento*, traducido por Francisco de Enzinas; *Memorias: Historia del estado de los Países Bajos y de la religión en España*, de Francisco de Enzinas; *Los Artículos de Esmalcalda*, de M. Lutero; *Sumario de la Sagrada Escritura*; el *Catecismo mayor (Doctrina cristiana fundamental)*, de Martín Lutero; el *Diálogo de la doctrina cristiana y Alfabeto cristiano*, de Juan de Valdés; *Los Salmos de David*, traducidos por Juan Pérez de Pineda y la *Institución de la Religión Cristiana*, de Juan Calvino.

En este período también se enmarca el impulso dado a la educación bíblica-teológica, por medio de los seminarios interdenominacionales de Matanzas (Cuba), México, Puerto Rico, y Argentina, donde se habría de formar una nueva generación de pastores, profesores y líderes con una mentalidad ecuménica con compromiso social que irrumpiría para la segunda mitad de la década de 1950 y 1960.

Precisamente la *Facultad Evangélica de Teología* de Buenos Aires bajo el liderazgo de Foster Stockwell²⁵, editó bajo los auspicios y dirección de su cuerpo de profesores, la notable colección *Biblioteca de Cultura Evangélica*, entre cuyos títulos figuraban: *La Literatura del Antiguo Testamento*, de Julio A. Bewer²⁶; *Historia de la Reforma en España en el siglo XVI*, de Tomás M'Crie; *Las enseñanzas de Jesús* de Sante Uberto Barbieri; *El carácter de la Iglesia primitiva* de Ernesto F. Scout; *Bosquejo de historia de la Iglesia cristiana*, de Carlos Heussi; *Vida de Jesucristo*, de Ernesto D. Burton y Shailer Mathews, *Introducción al Nuevo Testamento*, Edgardo J. Goodspeed; los dos tomos de *Historia de la Reforma* de Tomás M. Lindsay; *Historia de la Iglesia cristiana* de Williston Walker y *El cristianismo protestante*, de John Dillenberger y Claude Welch.

²⁴ Es interesante señalar que, como ha indicado S. Escobar, estas reflexiones se focalizaron alrededor de la teología de la misión. "Mackay, por ejemplo, procura interpretar la realidad espiritual del continente buscando más allá de las manifestaciones de la religiosidad oficial, el hambre de Dios y la presencia de un "Cristo Invisible" entre algunos de los más destacados intelectuales y literatos del mundo indoamericano. Mergal trató de establecer la continuidad espiritual entre los Reformadores españoles del siglo XVI y el protestantismo iberoamericano del siglo presente. Rembao es posiblemente el más audaz, al intentar formular, con razones históricas y teológicas, no sólo la legitimidad de la presencia evangélica sino sus posibilidades de crear una cultura alternativa. La práctica misionera de Ritchie sirve de base a la creativa eclesiología que propone y que precede a las más modernas reflexiones sobre indigenidad y tarea misional". Samuel Escobar, *La fe cristiana y las teologías de la liberación*, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1986, p. 50.

²⁵ Tomás Goslin, *B. Forster Stockwell: Historia de una misión*, Buenos Aires, La Aurora, 1993.

²⁶ Con la obra de J. Bewer se publicaba el primer volumen de la serie. Stockwell el pionero de esta iniciativa, consideraba dicha obra, aparte del *Comentario Bíblico de Abingdon*, -en cuya traducción estaba trabajando directamente-, como el trabajo bíblico más importante que hubieran publicado. La preocupación de Stockwell era que los textos sirvieran para la capacitación de pastores, y que estos libros presentaran el contenido intelectual de la fe cristiana y la erudición protestante. *Carta de Stockwell a Diffendorfer*. 5 de julio de 1938.

También debido a la iniciativa del Dr. Foster Stockwell, aparecieron dos revistas trimestrales que tuvieron una amplia circulación en el ámbito latinoamericano, nos referimos al *El Predicador Evangélico* (1943) y *Cuadernos Teológicos*. La primera surgió con la idea de ser una revista destinada a los predicadores laicos y pastores conteniendo sermones, bosquejos, sugerencias para series de predicación, crítica de libros, artículos de homilética y teología pastoral y sugerencias para el culto. La publicación resultó ser un éxito ya que el primer año preveían alcanzar las 500 suscripciones y superaban las 900, mientras que una década mas tarde ya disponían de 2000 lectores. En el número aniversario, de 1953, Stockwell la caracterizó como "la colección más valiosa en su género en toda la literatura evangélica hispano-americana", felicitando al Dr. Barbieri, presidente de la Junta Editorial y al Rev. Adam F. Sosa, "jefe de redacción y principal constructor de la revista desde su primer número hasta el día de hoy".

La otra publicación era *Cuadernos Teológicos* (1950-1967), que en su editorial del primer número decía: "Con este primer número, nace una revista largamente soñada por los evangélicos latinoamericanos que se preocupan por el pensamiento teológico moderno. Ha llegado ya el momento en la vida de las iglesias evangélicas en el que la teología tiene que ocupar un lugar cada vez más importante, por el bienestar espiritual de las mismas y por su contribución a las corrientes intelectuales de los respectivos países." El número inicial contenía un artículo de Juan A. Mackay, una traducción del francés sobre teologías confesionales y ecuménicas, y un artículo de *The Ecumenical Review* sobre "La Iglesia, Rusia y Occidente", un artículo de Stockwell sobre la propuesta revisión de la Biblia²⁷. *Cuadernos Teológicos* comenzó bajo los auspicios de la FET y el resto de los seminarios interdenominacionales. Se esperaba que esta revista "abogara por una interpretación evangélica, constructiva, y positiva de la fe cristiana [que] tratara de servir en el terreno del pensamiento, al movimiento ecuménico en la América Latina". La revista intentaría publicar trabajos teológicos de Europa, América del Norte y Asia²⁸.

Los *Cuadernos Teológicos* en gran medida contribuyeron en la búsqueda a la que estaba abocado el protestantismo histórico de una teología para los tiempos nuevos que comenzaban a experimentar. Fue así que la revista divulgó en castellano material de teólogos como K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich y D. Bonhoeffer, E. Brunner, Reinhold Niebuhr; los trabajos bíblicos de O. Cullman, Bonnard, C. Dodd o Rowley; y el pensamiento misiológico de Max Warren o Lesslie Newbigin, especialmente su eclesiología y sus aportes al movimiento ecuménico. Además, en la publicación aparecieron los primeros escritos teológicos de una de las generaciones mas relevantes de la teología protestante, nos referimos a José Míguez Bonino, Emilio Castro y Rubén Alves entre otros. En todas estas iniciativas, el *Comité de Cooperación en América Latina*, recibió el apoyo inestimable del movimiento ecuménico europeo y del cual recibe su influencia sobre todo después de posguerra una vez culminada la constitución del *Consejo Mundial de Iglesias*.

En la primera *Conferencia Evangélica Latinoamericana* (I CELA), realizada en Buenos Aires entre el 18 y 30 de Julio de 1949²⁹, la agenda giró alrededor de la

²⁷ La lista inicial de *Cuadernos Teológicos* contaba con 477 suscripciones. Argentina reunía 182; Perú, 100; Bolivia, 37; Uruguay, 18; Brasil, 39; Cuba, 15; y continuaba con otros.

²⁸ Stockwell procuraba incluir artículos representativos de destacados teólogos de todas partes del mundo entre los que se encontraban Donald G. Miller, Bo Reicke, Vittorio Subilia, J. L. Hromadka, Carl Michalson, Roger Mehl, Samuel Terrien, Edmond Charbonnier y L. Harold De Wolf.

²⁹ *Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana*, "El cristianismo evangélico en América Latina", Buenos Aires, La Aurora, 1949.

prioridad de la evangelización considerando: la situación de América Latina, la presencia de las iglesias evangélicas, y el mensaje y la misión. El lema de la conferencia fue *"El cristianismo evangélico en América Latina"*. El crecimiento obtenido a lo largo de los últimos veinticinco años, el dinamismo misionero demostrado, la perspectiva posible de posicionarse frente al integralismo católico dominante³⁰, hacen comprensible el comentario de P. Deiros cuando dice:

*"fue una afirmación de la realidad del protestantismo con sentido triunfalista: se expresó satisfacción por su crecimiento y se afirmó su derecho pleno a ser parte integrante del continente y representar una fuerza vital en la vida de sus pueblos. Con firmeza se denunciaron las limitaciones a la libertad de cultos, y se presentó al protestantismo evangélico como alternativa a un catolicismo formal y estático. El tono general de la Conferencia fue apologético y controversial"*³¹.

En CELA I se levantan algunas voces críticas que evidenciaban cierta conciencia de los peligros del modelo capitalista dependiente. La conferencia apuntaba en esa dirección cuando señalaba que "cualquier sistema político, social o económico que disminuye la personalidad humana, la utiliza de cualquier forma como un mero objeto o le coarta su libre expresión es anticristiano y antihumano"³². La crítica al modelo capitalista había estado presente en los movimientos ecuménicos como el *Movimiento Estudiantil Cristiano* (MEC) y la *Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas* (ULAJE). En 1941, esta organización al convocar a su primer congreso continental tomó la consigna: *"Con Cristo, un mundo nuevo"* para paso seguido instar a confrontar contra "el presente sistema capitalista basado en la opresión y la desigualdad económica" y propiciar como alternativa "un sistema de cooperación"³³.

El cambio de actitud -por el influjo de movimiento ecuménico- frente al catolicismo, la apertura a las corrientes teológicas europeas, -sobre todo la neo-ortodoxia-, y el pensamiento crítico hacia la política de los EE.UU para América Latina fueron algunos de los temas que fue distanciando al protestantismo liberal del resto del arco protestante. Este protestantismo ilustrado, humanista y civilizador, si bien era representativo de las mentalidades del movimiento misionero y el liderazgo pastoral que había tenido protagonismo a partir del *Congreso de Panamá* y la labor posterior del *Comité de Cooperación* (CCLA), alcanzó poco arraigo en las sensibilidades de sus propias bases congregacionales (presbiterianas, metodistas, bautistas (de la Convención del Norte de los EE.UU) y discípulos de Cristo), y estaba lejos del pensamiento y la experiencia religiosa de las denominaciones surgidas del movimiento de santidad, el pentecostalismo, las misiones de fe. Esta ala del protestantismo como ya señalamos era refractaria a todo lo que tuviera algún

³⁰ *op. cit.*, Míguez Bonino (1995), p. 75. El autor hablará de este catolicismo de 1950 como *"un catolicismo formal y estático"*. En general los trabajos historiográficos protestantes de Prien, S. Escobar y P. Deiros muestran un catolicismo en crisis y sin respuestas que no se corresponde a nuestro entender con la realidad y la fortaleza del proyecto integrista católico en el subcontinente.

³¹ Pablo Deiros, *Historia del Cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, p. 765.

³² *op. cit.*, *Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana*, (1949), p. 11.

³³ En 1940 surgen los movimientos estudiantiles inspirados por la *Federación Mundial Cristiana de Estudiantes*, apoyada por el movimiento ecuménico quien desde el contexto de posguerra habría de introducir los aportes de la teología europea en Latinoamérica. *Con Cristo un nuevo mundo, Congreso Latinoamericano de Juventudes Evangélicas*, Lima -Perú, 1-9 de Febrero de 1941, Rosario, Argentina, Comisión Central Provisional de la ULAJE, Talleres Gráficos, 1942.

tufillo de liberalismo teológico, “*Evangelio social*”, y posteriormente “*ecumenismo*”.

Fue entonces que luego de CELA I, muchas iglesias y denominaciones del movimiento que participaron de la conferencia comenzaron a emerger como un movimiento paralelo para lo que recibió el apoyo e influjo de las misiones independientes más recientes. El protestantismo pentecostal si bien se había manifestado reticente a cualquier tipo de alineamiento, a partir de entonces comenzó a realizar algunos gestos de acercamiento hacia estos sectores del protestantismo evangélico, teológicamente conservadores y vinculados a las misiones de agresivo carácter evangelístico.

El protestantismo identificado con la teología europea y el movimiento ecuménico, como ha señalado Míguez Bonino, tuvo durante este tiempo un giro de un “*liberalismo teológico*” a una “*neo-ortodoxia evangélica*”³⁴.

A comienzos de la década de 1960, todo atisbo del optimismo que reflejaban el “*Discurso a la nación evangélica*” o CELA I, desapareció y fue cuando comenzó a ponerse de manifiesto la inviabilidad de conjugar el “*panamericanismo*” político y económico norteamericano con el modelo de la “*nueva democracia*” y la extensión del protestantismo ilustrado, humanista y civilizador. El orden capitalista dependiente entraba en crisis tras el fracaso del modelo “*desarrollista*”, en el cual gran parte del protestantismo había puesto sus esperanzas. Ese modelo se correspondía bien con los grandes principios liberales, el anticorporativismo, y el antiautoritarismo, la defensa de la democracia, esgrimidos desde los inicios de su inserción y como así también con sus ideas de renovación moral.

Para el protestantismo liberal esto significó un duro golpe pues “*se quedaban en un camino medio entre el autoritarismo oligárquico y la dictadura del proletariado de un socialismo triunfante que consideraba a la religión como un opio del pueblo, condenado a desaparecer. El itinerario adoptado por los protestantes se revelaba no solamente difícil sino imposible de seguir en un continente donde ésta tercera vía liberal no lograba imponerse ni poner fin a las desigualdades y las injusticias sociales*”³⁵.

Ante la imposibilidad de la *Alianza para el Progreso* (1961) de ofrecer una alternativa a las grandes mayorías populares sumergidas en la pobreza y frente al peligro de que la Revolución Cubana (1959), se difundiera por un subcontinente en ebullición, el último intento liberal democrático quedaba truncado y a partir golpe de estado en Brasil (1964), los regímenes militares autoritarios comenzarían a dominar el nuevo escenario.

De la neo-ortodoxia al pensamiento de ISAL

La influencia de la teología barthiana y la apertura hacia otros teólogos europeos y norteamericanos, tales como Emil Brunner, Reinhold Niebuhr y Rudolf Bultmann, se produjo en momentos en que la teología liberal manifestaba una crisis de respuestas ante la realidad que enfrentaba el protestantismo latinoamericano³⁶.

³⁴ José Míguez Bonino, en *CLAI, Oaxtepec 1978*, San José, CLAI, 1980, p. 75. Para seguir estos desarrollos véase el capítulo V de la obra de Alberto F. Roldán, *¿Para que sirve la teología?*, Buenos Aires, FIET, 1999, pp. 109-111 y 126 y ss. Hay una nueva edición corregida y ampliada, publicada por Libros Desafío, de Grand Rapids, 2011.

³⁵ *op. cit.*, Bastian, (México, CUPSA, 1990), pp. 212-213.

³⁶ Para comprender el recorrido de la teología protestante en latinoamérica y en especial el desarrollo de la neo-ortodoxia al pensamiento isalino consultar *op. cit.*, Roldán (Buenos Aires, FIET, 1999), pp. 126-138.

Uno de los principales difusores del pensamiento barthiano fue el *Movimiento Estudiantil Cristiano* (MEC). Esta organización junto a otras también ligadas al movimiento ecuménico, comenzó un proceso de formación de líderes a nivel latinoamericano desde la llegada de Valdo Galland en 1954 y el trabajo de Cesar Mota en Brasil.

Para el Río de la Plata además del influjo de Richard Shaull, el MEC fue la cuna intelectual y el campo de trabajo de J. de Santa Ana, D. Arcaute, I. Conteris, R. Ríos y E. Castro. Basta prestar atención a las publicaciones del MEC de 1950 en adelante, del *Centro de Estudios Cristianos* (CEC) bajo la dirección de Julio de Santa Ana y Leopoldo Nilus, las publicaciones de la *Unión Latinoamericana de Jóvenes Evangélicos* (ULAJE) y la revista *Testimonium*. De esa manera también penetró como contracorriente en la *Facultad Evangélica de Teología* (FET), donde hasta 1954 en el cuerpo docente no existían referentes barthianos a excepción de Foster Stockwell. La aparición del barthianismo implicó un cambio de la orientación teológica en varias direcciones. Desde entonces, Emilio Castro comenzó a leer a Niebuhr, otros fueron atraídos por la ética social de Brunner y muchos más por la renovación bíblica de Suzanne de Dietrich, D. T. Niles, y la eclesiología de L. Newbigin. Sin embargo, la “recuperación bíblica” siguió constituyendo un factor muy importante en las mentalidades protestantes³⁷

En 1956, *Cuadernos Teológicos* dedicó todo un número a Karl Barth, con gran repercusión en todo el continente. Uno de los discípulos de Barth en Basilea, Emilio Castro (Uruguay) participó un artículo que versaba acerca de “La situación teológica en América Latina y la teología de Karl Barth”³⁸. En el artículo, Castro señalaba que había sido el filósofo español, Miguel de Unamuno, quien había descubierto a K. Barth para los lectores latinoamericanos, a través de la mención en sus artículos y publicaciones que eran leídas profusamente en el continente. Con todo, una de las primeras publicaciones que difundió su pensamiento fue la revista *Luminar*, de México, en 1938³⁹. Según el autor -al referirse a la situación de la teología-, el debate que se había instalado a partir de la década de 1920, entre el modernismo y el fundamentalismo, era una puja teológica introducida desde afuera, mientras que los desarrollos teológicos locales no habían superado las estrechas fronteras de la controversia con el catolicismo. Castro enfatizaba la “pobreza teológica” del protestantismo, aunque rescataba tanto la contribución de la revista *Reforma* en el Río de la Plata y el comienzo de las traducciones al castellano de los padres de la iglesia y también la publicación de los místicos católicos españoles⁴⁰. El interrogante

³⁷ Norman Rubén Amestoy, “La historiografía protestante y sus conflictos”, *Boletín Teológico*, FTL, Año 26, N° 54, Junio de 1994, pp. 93-106.

³⁸ Emilio Castro, “La situación teológica de América Latina y la teología de Karl Barth”, *Cuadernos teológicos*, N° 18-19, Buenos Aires, Mayo de 1956, pp. 5-16.

³⁹ La revista *Luminar* era unos “*cuadernos de cultural espiritual*” dirigidos por Gonzalo Baez Camargo y que por ejemplo en 1949 tenía un equipo de redacción integrado por Edgar S. Brightman, José A. Franquiz, Manuel Nuñez Regueiro, Alberto Rembao, Denis de Rougemont, ensayista suizo y un exponente del pensamiento “personalista”, el inglés Kenneth G. Grubb, autor de *Parables of South America*, Angel Mergal, profesor de la Universidad de Puerto Rico y autor de *Puente sobre el abismo* y entre los autores hay que destacar los nombres de Joseph Vialatoux, profesor de una Facultad católica de Francia, Manuel Gutiérrez Marín, pastor y teólogo español, autor de *Dios ha hablado*, Francisco E. Estrella, mexicano, autor de *En comunión con lo Eterno*, y secretario en México del Movimiento de Reconciliación y Paz y Augusto Durelli, argentino, autor de *El nacionalismo frente al cristianismo*.

⁴⁰ Los nombres del presbiteriano John Mackay y el metodista B. Foster Stockwell estaban relacionados con estos hechos. Ambos fueron influenciados por los místicos españoles y J. Mackay fue discípulo de Miguel de Unamuno. También fueron promotores del movimiento ecuménico, la

clave era: “¿Cuál es el significado del pensamiento de Barth en relación con los problemas de Sud América?”

El pensamiento barthiano fue un aporte esencial en todo el debate alrededor del significado de la Biblia como Palabra de Dios especialmente el énfasis que la Palabra: “*no es independiente de Dios sino sujeta a Dios*”. La doctrina de la Palabra de Dios sirvió en el debate entre fundamentalistas y modernistas con respecto a la inspiración de la Biblia. Esta doctrina, señalaba Castro, fue el producto de la mentalidad del siglo XVII y “*nació en medio de la lucha contra el racionalismo, pero fue a la vez producto de ese mismo racionalismo*”⁴¹. Por otra parte, el otro énfasis barthiano, nos referimos a la centralidad cristológica, iba a ser un elemento fundamental en las reflexiones del movimiento de *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL) y las primeras construcciones protestantes inmersas en la teología de la liberación. En definitiva el significado del cristianismo procedía del “hecho de Jesucristo”. A nuestro entender, si tanto las cuestiones hermenéuticas como cristológicas fueron preocupaciones céntricas en la teología latinoamericana de raíz protestante, esto se debió principalmente a la influencia del pensamiento de la teología dialéctica, sobre todo en el Río de la Plata y Chile.

Previamente a la realización de CELA II, el teólogo uruguayo, Emilio Castro escribía un artículo donde reclamaba una teología relevante para América Latina relacionada a las situaciones locales⁴². Desde su perspectiva el cometido de la teología era el encuentro entre el mundo y la Palabra de Dios y la teología no debía encerrarse en límites estrechos porque la verdad del evangelio era demasiado rica y universal como para esclavizarla en fórmulas locales, y por lo mismo debía correlacionarse y dar cuenta de la realidad del continente. De este modo se construía una teología encarnada que tomaba en cuenta la situación humana en la que Dios hablaba y su palabra adquiriría relevancia. En la publicación se hacía referencia a la necesidad de que la iglesia tomara posición en cuanto a los problemas latinoamericanos. A continuación lanzaba una batería de interrogantes que apuntaban a la encarnación del mensaje: “*Un mejor entendimiento del evangelio nos lleva inevitablemente a preguntarnos ¿qué significa que Jesucristo es el Señor de la tierra? ¿Cuál es el significado de la encarnación en “asuntos mundanos”? ¿Cómo descubrimos la relevancia actual del mensaje profético? ¿En qué sentido es la justificación por la fe algo más que una doctrina que se aplica a las almas, que se convierte en el origen de una ética social y política?*”⁴³. Finalmente en Castro era posible notar algunos elementos que iban a atravesar las discusiones en los años venideros. Una teología encarnacional cuyo centro fuera la revisión cristológica; una misión de la iglesia autónoma de las sociedades misioneras del exterior, una renovación litúrgica que le devolviera a la adoración el “*sentido de misterio, y de toda esperanza de un milagro*”⁴⁴, y una hermenéutica que desenmascarara del *ethos* de la ética liberal, la lectura e interpretación del texto bíblico.

En 1961, se celebra la segunda *Conferencia Evangélica Latinoamericana* en la ciudad de Lima (II CELA). El lema de las jornadas fue “*Cristo, la esperanza para*

educación teológica y la publicación de literatura en castellano. Véase Beatriz Melano Couch, “Teología de la liberación y misión de la iglesia en América Latina. Un punto de vista protestante”, en *Cuadernos de Teología*, Vol. VI, N° 4, Buenos Aires, 1985.

⁴¹ Emilio Castro, “La situación teológica de América Latina y la teología de Karl Barth”, en *op. cit.*, *Cuadernos teológicos*, (1956), p. 13.

⁴² Emilio Castro, “Pensamiento teológico en América Latina”, en *Cuadernos Teológicos*, N° 38, Abril-Junio 1961, pp. 95-105.

⁴³ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 100.

*América Latina*⁴⁵. El evento no alcanzó el apoyo ni la convocatoria que había tenido la anterior conferencia debido a la tensión y oposición entre las diferentes corrientes del protestantismo. En cuanto a las definiciones teológicas estuvo marcado por el “*protestantismo ecuménico*”⁴⁶, el cual estaba en los prolegómenos de una de las etapas más creativas y desafiantes de su teología, ya que “de diversas maneras buscan una articulación teológica en la teología dialéctica o en una *“teología de la acción de Dios en la historia”*”⁴⁷. En esta dirección, se produjo un vuelco sustancial en cuanto a la tradición liberal que había hegemonizado las anteriores conferencias. Así, mientras en CELA I. se “*insistía sobre un cristocentrismo abstracto, el teólogo argentino José Míguez Bonino dirigía a la conferencia una ponencia sobre las consecuencias radicales de la encarnación; el pastor uruguayo Emilio Castro subrayaba la responsabilidad social del cristiano; Tomás Liggett, de Puerto Rico, llamaba a los evangélicos a ser creadores de un nuevo testimonio íntimamente revelador de la situación actual*”⁴⁸

Lo que sucede es que la teología de CELA II estuvo marcada por una “*neortodoxia evangélica*” trasparenteada en el énfasis cristocéntrico, la preocupación misionera, y la importancia acordada al testimonio bíblico⁴⁹. El cambio en los énfasis, apareció desde el mismo lema de la convocatoria con su “*Cristo, la esperanza para América Latina*”. Se explicitaba un consciente llamado a la evangelización y a la inserción en la problemática humana del subcontinente. No estaba la nota apologética protestante -que se había reiterado desde 1916 en Panamá-, sino la afirmación de la fe y de la misión. La relación entre la teología y la realidad se hacía mucho más marcada, y se procuraba fundamentar la totalidad de la comprensión de la realidad y de la misión en una cristología construida sobre los conceptos de “*encarnación*” y “*señorío*” de Jesucristo, ubicando en este marco los temas clásicos del mensaje evangelizador como la redención del pecado y la experiencia del Cristo viviente. En cuanto a la problemática de la unidad se planteaba también en forma teológicamente orgánica ya que declaraba que “*la unidad estructural no debe ser considerada, como una meta absoluta*”, pero añadía: “*debemos ubicarla cuando, donde y en la medida en que nos sea ordenada en el cumplimiento de nuestra tarea*”. Estas afirmaciones se fundamentaban en dos énfasis teológicos. Por una parte, se utilizaba el concepto paulino de cuerpo, ligado así a la idea de “*organismo*”, y por otra parte, se acentuaba más la dimensión misionera de esta búsqueda: “*El pueblo de Dios no vive para sí mismo. Las estructuras que asume [la comunidad] están al servicio de esa tarea [la misión]*”.

Otros de los cambios teológicos significativos producidos en CELA II se refiere al cambio de actitud frente a la Iglesia Católica Romana. Los documentos evitaron los juicios agresivos y descalificadores de antaño. Cuidadamente, se hacía notar como se “*perciben ciertas señales de la acción divina en movimientos que hoy tienen lugar en el seno del catolicismo ...*”. En lugar de comparar méritos y los errores del catolicismo y del protestantismo, se buscaba una perspectiva teológica de acercamiento. “*No somos guiados ni por la aversión al Catolicismo ni por la atracción a él. En nuestra relación con la Iglesia Católica Romana no ha de*

⁴⁵ *Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana; “Cristo, esperanza para América Latina”, Confederación Evangélica del Río de la Plata, Buenos Aires, 1962.*

⁴⁶ *op. cit.*, Escobar (El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1986), p. 56.

⁴⁷ *op. cit.*, Míguez Bonino (Buenos Aires – Grand Rapids, Nueva Creación- W. Eerdmans Publishing Company, 1995), p. 50.

⁴⁸ *op. cit.*, Bastian, (Mexico, CUPSA, 1990), p. 220.

⁴⁹ José Míguez Bonino, “Notas para una evaluación histórica del protestantismo entre la I y II Cela (1949-1960), *Cuadernos de Teología*, Vol V, N° 4, Buenos Aires, 1979, p. 272.

guiarnos otra cosa que la fidelidad al Evangelio". Sobre esa base se hablaba de una disposición al diálogo "*sin falso orgullo ni vano sentido de superioridad, sin amarguras ni rencores*", pero también "*sin compromisos de la verdad*", con lo que se dejaba la puerta abierta para polemizar con doctrinas católicas inaceptables desde la mirada protestante. Es interesante, como el Protestantismo dejaba – ¿por primera vez?– de buscar su justificación y fundamento identitario en los errores de la Iglesia Católica sintiéndose llamado a una misión propia y comenzando a mirar a la Iglesia Católica, no meramente como adversario sino también como posible interlocutor. Finalmente, en el análisis de la situación latinoamericana, el subdesarrollo aparecía como el gran problema caracterizado a partir los elementos de la estructura social y económica como: el escaso desarrollo industrial, las inversiones, las condiciones de trabajo, la distribución de la riqueza, el problema agrario y la necesidad de una reforma agraria. Se miraba con optimismo la progresiva conciencia política de las masas y las ansias de transformación social. "*Nuestra América Latina se nos presenta como un continente inquieto por la evolución y transición de sus estructuras y hambrienta de una transformación total*". Con todo en la II CELA no se establecían recomendaciones específicas acerca de las características de esta transformación. El aporte del cristianismo apuntaba a la creación de "*una humanidad auténtica*"⁵⁰.

Luego de la conferencia se procuró continuar abonando la reflexión teológica y social y se buscó desarrollar una pedagogía renovada en las iglesias. Fue entonces que surgieron el Movimiento *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL), creado en 1961, y la *Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana* (CELADEC), en 1962. Esta comisión se propuso articular una nueva filosofía de educación cristiana que considerara la particular problemática contextual y la idiosincrasia del continente con una teología pertinente a dichos problemas.

El movimiento de ISAL apuntó a la transformación estructural de la realidad apoyado "*en una visión teológica de inspiración barthiana, que buscó combinar una teología bíblica de redención en clave histórica y un llamado a la militancia activa en los movimientos sociales y políticos de liberación*"⁵¹. Reunió a un grupo ecuménico⁵² formado por los más elocuentes intelectuales y pensadores del protestantismo, entre los que se destacaron: Valdo Galland, Jorge César Mota, Richard Shaull, Emilio Castro, José Míguez Bonino, Rubem Alves, Julio de Santa Ana, Gonzalo Castillo, Jether Ramalho, Raúl Macín. De sus aportes surgiría fines de la década de 1960, la "Teología de la liberación" en el ámbito protestante. Con el respaldo del *Consejo Mundial de Iglesias* (CMI), se creó la revista "*Cristianismo y Sociedad*"⁵³ y la casa editorial "*Tierra Nueva*"⁵⁴

⁵⁰ Bastian señala: "Los problemas que padecía el continente eran descritos de manera general y vaga, como consecuencia del desarrollismo. Tampoco se precisaban las estrategias concretas a llevar en tal situación de crisis social" *op. cit.*, Bastian, (Mexico, CUPSA, 1990), p. 220.

⁵¹ *op. cit.*, Míguez Bonino, (Buenos Aires – Grand Rapids, Nueva Creación- W. Eerdmans Publishing Company, 1995), p. 29.

⁵² Refiriéndose al movimiento de ISAL en su etapa formativa en interesante la siguiente reflexión de la Dra B. Melano Couch: "*Teológicamente hablando, se mantuvo la naturaleza trascendente de la iglesia (un tipo neo-ortodoxo de trascendencia) junto con el llamado a una concreta expresión de solidaridad con los oprimidos. Tres premisas teológicas fueron centrales a la discusión: la soberanía de Jesucristo, la iniciativa divina en la presencia de Dios en este mundo y la unidad dada en Jesucristo. Esta teología es ecuménica ya en su contenido y su alcance*". Véase Beatriz Melano Couch, "Teología de la liberación y misión de la iglesia en América Latina. Un punto de vista protestante", en *Cuadernos de Teología*, (1985), pp. 31-32.

⁵³ Antonio José Ruiz, "Cristianismo y Sociedad, un instrumento de ISAL", *Cristianismo y Sociedad*, 1982, N° 71, pp. 11-26.

La reunión de El Tabo, Chile en 1966, significó un momento de inflexión en la reflexión teológica por la nueva visión de la tarea de la iglesia. En ese momento emergió una clara teología de la historia que utilizó el instrumental analítico de la "sociología de la dependencia" con una incisiva exhortación a asumir políticas radicalizadas. Si hasta entonces existía "vacilación entre revolución y desarrollo", a partir de la consulta solo habría lugar para el compromiso cristiano en el cambio social. Richard Shaull sobresalieron en este tiempo con su insistencia en la necesidad de leer "los signos de los tiempos" y Paul Lehmann enfatizando en la naturaleza contextual de la ética y la preocupación cristiana de que esta vida sea realmente humana. El interrogante era ¿Cómo se puede vivir una vida verdaderamente humana en un continente donde las condiciones subhumanas de vida alienan y deshumanizan?⁵⁵. La respuesta no se dejaría esperar. Julio de Santa Ana cuatro años mas tarde afirmaba: "Sólo a través de la liquidación de un sistema de opresión podrá el hombre ser verdaderamente [hombre] libre de toda limitación alienante"⁵⁶

En 1969 la Tercer Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III) se reunió en Buenos Aires. Cristalizó algunas de las direcciones de la nueva conciencia evangélica "buscando nuevas fronteras de testimonio y obediencia"⁵⁷. Las comisiones de trabajo eran: 1. "Nuestra ayuda y responsabilidad específica como Iglesia evangélica latinoamericana"; 2. Nuestra deuda evangélica en las transformaciones sociales, económicas y políticas latinoamericanas; 3. Nuestra deuda evangélica en la transición de una sociedad rural a urbana latinoamericana; 4. "Nuestra deuda con la juventud", y 5. "Nuestra deuda evangélica para con la comunidad católica romana latinoamericana"⁵⁸.

La fragilidad de la institucionalidad democrática, el recrudecimiento de la *Doctrina de la Seguridad Nacional*, y los golpes militares en Uruguay (1970) y sobre todo la caída de Salvador Allende en Chile (1973), significaron un duro revés para el movimiento de ISAL y su proyecto histórico. A partir de entonces "se intentó reorganizarlo con un secretariado de estudios y publicaciones en San José, Costa Rica. Pero la represión militar provocó la emigración de varios cuadros del movimiento hacia Europa u otros países de América Latina así como el encarcelamiento o la muerte de otros. La casa editorial Tierra Nueva fue cerrada por el gobierno uruguayo y se reinstaló en Buenos Aires, donde sobrevivió por algún tiempo atrofiada bajo la dictadura militar. En 1975, ISAL una vez más hizo su autocrítica. El camino hacia la liberación era largo y difícil"⁵⁹.

En este contexto represivo y una época marcada "de serias convulsiones políticas que en algunos casos condujeron al éxodo del liderato evangélico y

⁵⁴ Entre 1969 y 1975 publicó obras tales como: *La Educación como práctica de la libertad* (1969), *Pedagogía del oprimido* (1970) y *Educación para el cambio social* (1972), de Paulo Freire; *Educación y Reflexión* (1971) de Pierre Furter; *Educación y vida* (1972); *La educación permanente dentro de las perspectivas del desarrollo* (1974); *De la iglesia y la sociedad* (1971); *Pueblo oprimido, señor de la historia*, Biblioteca de ISAL, (1972); *Conciencia* (1970); *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* (1970), de Rubem Alves; *Realidad y Fe* (1972, de Emilio Castro; *Dominación y dependencia* (1975) de Julio de Santa Ana y otros. También se financiaron las conferencias y jornadas de capacitación del movimiento, como los encuentros realizados en Río de Janeiro (1963); El Tabo, Chile (1966) y Piriápolis, Uruguay (1967).

⁵⁵ Iglesia y Sociedad en América Latina, *América Latina Hoy*, Montevideo, ISAL, 1966.

⁵⁶ Julio de Santa Ana, *Protestantismo, cultura y sociedad*, Buenos Aires, La Aurora, 1970, pp. 168-169.

⁵⁷ III Conferencia Evangélica Latinoamericana, "Deudores al Mundo", Julio de 1969, Montevideo, UNELAM, 1969, p. 19.

⁵⁸ *Servicio Evangélico de Información*, 13, (1967), p. 5. Véase: *op. cit.*, Prien, (1985), p. 892.

⁵⁹ *op. cit.*, Bastian (1990), p. 229.

*también a una situación de desorientación general en cuanto a una pastoral latinoamericana*⁶⁰, UNELAM (Movimiento Pro-Unidad Evangélica en America Latina) en 1978 llamó a una asamblea en Oaxtepec, México, de la cual surgió en 1982, en Huampaní, Perú, el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)⁶¹.

© 2011 Norman Rubén Amestoy

El autor es Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). Es profesor invitado de la Cátedra de Historia de la Iglesia en el *Instituto Bíblico Buenos Aires*. Sus áreas de especialización son: Historia del Protestantismo en el Río de la Plata e Historia de la Iglesia en América Latina. Es coordinador de la *Fraternidad Teológica Latinoamericana* (FTL) Núcleo – Córdoba.

E-mail: rubennamestoy@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 6 de septiembre de 2011

Fecha de aceptación: 11 de octubre de 2011

⁶⁰ Orlando Costas, *Theology at the Crossroads*, in *Contemporary Latin America*, Amsterdam, Rodopi, 1976, pp. 174-175.

⁶¹ *Oaxtepec, 1978, Unidad y Misión en América Latina*, San José, Costa Rica, CLAI, 1980, p. 228