

de la
MARGINACION
al
COMPROMISO

*Los evangélicos y la política
en América Latina*



C. René Padilla
compilador

FRATERNIDAD TEOLÓGICA LATINOAMERICANA

FECHA DE ENTREGA	
28 OCT 2001	
25 OCT 2001	
04 DIC. 2014	
18 DIC. 2014	
13-02-2020	

P.123

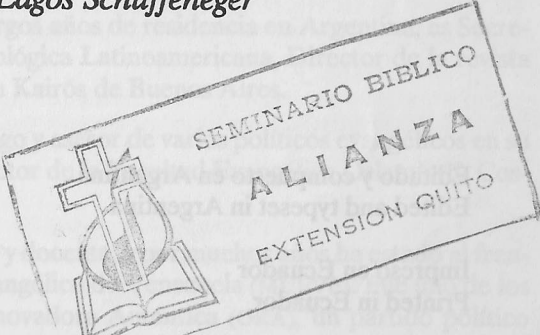
261.7

DE LA MARGINACION AL COMPROMISO

Los evangélicos y la política en América Latina

C. René Padilla
compilador

Víctor Arroyo
Paul Freston - Tito Paredes
Mardoqueo Carranza Monterrosa
Adolfo Miranda Sáenz - Carlos Mondragón
C. René Padilla - Ramón Rojas
Humberto Lagos Schuffeneger



FRATERNIDAD TEOLOGICA LATINOAMERICANA

© 1991

FRATERNIDAD TEOLOGICA LATINOAMERICANA

José Mármol 1734
(1602) Florida, Bs. As.
Argentina

*Prohibida la reproducción
sin autorización escrita de los respectivos autores*

Editado y compuesto en Argentina
Edited and typeset in Argentina

Impreso en Ecuador
Printed in Ecuador

Impresión: FEPP-Quito

Los autores

Víctor Arroyo, peruano, es sociólogo y actualmente se desempeña como Senador elegido por «Cambio 90».

Mardoqueo Carranza Monterrosa, salvadoreño, es abogado, escribano y docente universitario. Actualmente preside el Consejo Regional de la Unión Bíblica en las Américas.

Paul Freston, inglés con largos años de residencia en el Brasil, es miembro del equipo de asesores de la Alianza Bíblica Universitaria del Brasil y está concluyendo sus estudios doctorales sobre la participación de los evangélicos en la política en el mismo país.

Humberto Lagos Schuffeneger, chileno, es abogado, sociólogo y autor de varios libros. Actualmente se desempeña como asesor del Gobierno de Ailwyn para asuntos religiosos.

Adolfo Miranda Sáenz, nicaragüense, es abogado y periodista, comentarista de «El Nuevo Diario» y de programas radiales, y asesor jurídico de varias iglesias y organismos cristianos.

Carlos Mondragón, mexicano, es psicólogo y docente universitario. Su tesis de maestría para la Universidad Nacional Autónoma de México (1991) fue una historia de las ideas protestantes en América Latina.

C. René Padilla, ecuatoriano con largos años de residencia en Argentina, es Secretario General de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, Director de la revista *Misión* y Presidente de la Fundación Kairós de Buenos Aires.

Tito Paredes, peruano, es antropólogo y asesor de varios políticos evangélicos en su país. Actualmente funge como Director de la Facultad Evangélica Orlando E. Costas de Lima.

Ramón Rojas, venezolano, es pastor y docente, y por muchos años ha estado al frente del Movimiento Universitario Evangélico de Venezuela (MUEVE). Fue uno de los fundadores de la Organización Renovadora Auténtica (ORA), un partido político evangélico.

Contenido

Los evangélicos: nuevos actores en el escenario político latinoamericano <i>C. René Padilla</i>	5
Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo <i>Paul Freston</i>	21
Chile: ¿legitimidad «metasocial» o afirmación del Dios de la vida? <i>Humberto Lagos Schuffeneger</i>	37
El Salvador: ingreso a un mundo desconocido <i>Mardoqueo Carranza Monterrosa</i>	53
México: de la militancia revolucionaria al letargo social <i>Carlos Mondragón</i>	61
Nicaragua: la metamorfosis política de los evangélicos <i>Adolfo Miranda Sáenz</i>	77
Perú: los evangélicos y el «fenómeno Fujimori» <i>Víctor Arroyo y Tito Paredes</i>	89
Venezuela: esbozo de la conciencia política de los evangélicos <i>Ramón Rojas</i>	103
Apéndice: la actual coyuntura cubana <i>Consejo Ecuménico de Cuba, Centro de Estudios</i>	119
Bibliografía básica	126

Los evangélicos: nuevos actores en el escenario político latinoamericano

C. René Padilla

Nunca en la historia de las naciones latinoamericanas los evangélicos han recibido tanta atención de parte de los medios seculares de comunicación social como la que están recibiendo actualmente por razón de su participación en la política nacional en sus respectivos países. Se trata de un fenómeno nuevo: gente que hasta hace poco era considerada una minoría religiosa sin ninguna incidencia en la vida pública, ahora se organiza para lanzar y elegir a sus propios candidatos a los más altos cargos de gobierno.

Hay varios factores que explican el «apoliticismo» que generalmente ha caracterizado a los evangélicos latinoamericanos. No es este el lugar para analizarlos, pero de todos ellos, se destacan tres:

- (1) La influencia de misioneros cuya enseñanza (tal vez más por lo que eran que por lo que decían) pasaba completamente por alto la responsabilidad social y política de los cristianos.
- (2) El «complejo de minoría» de los evangélicos, fraguado en un ambiente de hostilidad (y hasta de abierta persecución religiosa), un ambiente donde la cuestión de su propia sobrevivencia necesariamente ha desplazado todas las preguntas que podrían haberse hecho sobre su posible aporte a la construcción de una nueva sociedad.
- (3) El énfasis en una escatología futurista en las iglesias evangélicas, a la luz de la cual la misión de la iglesia se reduce a la salvación de almas, en tanto que la acción social y política queda relegada al ámbito de tareas ajenas al interés de los cristianos.

Aunque este abstencionismo político aún persista en círculos evangélicos, es evidente que ha ido cediendo espacio a una actitud de compromiso político inimaginable hasta hace pocos años. Las ilustraciones más elocuentes de este cambio de incalculable importancia tanto para la Iglesia como para la sociedad son:

- la formación de un partido político «evangélico» (la Organización Renovadora Auténtica) en Venezuela (1978);
- el surgimiento de la «bancada evangélica» con treinta y tres diputados en la Asamblea Constituyente en el Brasil (1986), y la formación del «Movimien-

to Evangélico pro-Collor» cuya participación en la elección presidencial fue decisiva para el triunfo de Fernando Collor.

— el protagonismo decidido de los evangélicos en la constitución de Cambio 90 y en la elección de Alberto Fujimori a la primera magistratura del Perú (1990);

— la elección de dos líderes evangélicos a la Asamblea Constituyente en Colombia, probablemente el país más «clerical» de América Latina (1990);

— la elección de Jorge Serrano Elías, miembro de la Iglesia Pentecostal «El Shaddai» (Dios Omnipotente), como presidente de Guatemala (1990);

— la reciente formación de un partido político «evangélico» (el Movimiento Cristiano Independiente) en Argentina (1991).

Obviamente, estamos ante un verdadero despertar de la conciencia política evangélica a nivel continental. Sería demasiado prematuro tratar de evaluar los efectos de la gestión gubernamental por parte de evangélicos que han sido elegidos a posiciones de poder en varios países. Lo que cabe aquí, por el momento, es un breve análisis de los factores que han contribuido a esta participación de los evangélicos en la política nacional en América Latina, y algunas reflexiones sobre las exigencias que este nuevo compromiso plantea al pueblo evangélico.

Políticos para tiempos de crisis

Si hay algo que sobresale en la imagen de los evangélicos que los medios de comunicación social en América Latina proyectan actualmente es la controversia en torno a su política. En efecto, los últimos años han visto el resurgimiento de una «leyenda negra» anti-evangélica, según la cual el crecimiento inusitado de las iglesias evangélicas y la inserción de miembros de las mismas en la política son parte de un «plan de penetración ideológica» que responde a intereses extranjeros, principalmente de los Estados Unidos.¹ En las virulentas acusaciones se confunden las voces de la jerarquía católica y del fundamentalismo liberacionista de izquierda. Para la

1 Debe aclararse que el esfuerzo por desprestigiar a los evangélicos acusándolos de «extranjerezantes» no es nuevo en América Latina. Lo que dice Carlos Martínez García con referencia a México, puede decirse igualmente con referencia a los demás países latinoamericanos: «Sospecha sobre su origen y fines, formas de vida y reproducción, acusaciones de recibir cuantiosos recursos de afuera, especialmente de Estados Unidos, y conductas sociopolíticas atentatorias de la soberanía nacional son argumentos que se vienen repitiendo desde hace más de un siglo para descalificar a las sociedades que disienten del catolicismo mayoritario» («Secta: un concepto inadecuado para explicar el protestantismo mexicano», *Boletín Teológico*, 41, marzo de 1991, pp. 56-57). Según David Martin, el protestantismo en nuestro continente no es simplemente el resultado de un imperialismo cultural con sede en los Estados Unidos, como pretenden sus detractores, sino «un entusiasta protestantismo autóctono enraizado en las esperanzas de millones de pobres latinoamericanos» (*Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Ltd., Oxford, 1990, p. 3). Esto no significa, sin embargo, que no exista relación alguna entre la expansión protestante y la cultura anglosajona. La relación existe —dice Martin— pero no en términos de un «imperialismo cultural» sino en los más sutiles de una decisiva penetración de ideales del «imperium» anglosajón («los ideales pacíficos de desarrollo personal y cultural, promovidos por ciertas variedades de protestantismo»)

primera, el avance de «las sectas protestantes» plantea el peligro no sólo de «descatolización» sino también de «desculturización» de nuestros pueblos, puesto que atenta contra «el sustrato católico» de la cultura latinoamericana.² Para el segundo, el avance evangélico es la expresión de una «conspiración imperialista» cuyo objetivo es retardar el proceso de liberación de los pobres.³

Tales acusaciones son una cortina de humo detrás de la cual se oculta el fracaso de proyectos que, aunque de signos ideológicos opuestos, tienen en común una notable falta de poder de convocatoria en relación con las grandes mayorías que se debaten en la pobreza y la opresión. En efecto, ni el proyecto de la «nueva cristiandad» del catolicismo tradicional, ni el proyecto liberacionista de tendencia marxista, son hoy los focos de atracción para esas mayorías. En su lugar, guste o no guste, entre los pobres cobra fuerza cada vez mayor el pueblo evangélico (predominantemente pentecostal), cuyo ingreso al escenario de la política partidista resulta tan desconcertante para muchos.

La hipótesis que aquí proponemos es que la «politización» actual de los evangélicos encuentra su explicación, en primer lugar, en la profunda crisis que afecta a los países latinoamericanos y que coloca el futuro de las grandes mayorías bajo un inquietante signo de interrogación, y, en segundo lugar, en características propias del movimiento evangélico latinoamericano. Dadas las limitaciones de espacio, tendremos que conformarnos con un breve bosquejo de los aspectos más importantes de esa crisis y su relación con el despertar de la conciencia política de los evangélicos.

La crisis socioeconómica

El empeoramiento de la situación económica de los países latinoamericanos y la consecuente pauperización de las grandes mayorías son puestas en evidencia por las cifras provistas por la CEPAL en su informe sobre la *Magnitud de la pobreza en América Latina* (1990). Según éste, en 1980 los pobres eran 135 millones, en 1986

frente a los cuales van cediendo los ideales del «imperium» hispano, (los ideales del militarismo y del machismo) (p. 22). Aunque es muy dudoso que el «imperium» anglosajón se caracterice por «los ideales pacíficos» en contraste con los «ideales del militarismo» del «imperium» hispano, es indiscutible que el protestantismo ha cumplido en la historia latinoamericana la función de portador de valores del mundo moderno (p. ej., la democracia) en contraposición con los valores del mundo medioeval (p. ej., el autoritarismo).

2 El tema de la naturaleza catolicorromana de la cultura latinoamericana aparece con mucha frecuencia en los documentos oficiales de la Iglesia Católica Romana. Ver, por ejemplo, el *Documento de Puebla*, párr. 412-414. Esta premisa está por detrás de muchos de los argumentos con los cuales frecuentemente se intenta descalificar a los evangélicos «extranjerezantes». Ver ejemplos en Martínez, *op. cit.*, pp. 61-68.

3 De estas acusaciones inspiradas por el fundamentalismo de izquierda no están exentos los evangélicos cuya actitud crítica frente al sistema de opresión los ha hecho objeto de sospecha en círculos conservadores. Así, por ejemplo, Jean-Pierre Bastian acusa a los «ideólogos sin formación universitaria», nucleados por la Fraternidad Teológica Latinoamericana, de pertenecer a «las vanguardias ideológicas legitimadoras del orden establecido» (*Historia del protestantismo en América Latina*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1986, pp. 230-231).

eran 170 millones, y en 1989 eran 183 millones, con 88 millones de indigentes.⁴ El problema que tales cifras plantean no es sólo económico sino ético, especialmente cuando se las compara con las que muestran los ingentes gastos mundiales en armamentos.

En este contexto, es dudoso que se pueda seguir viendo en la «ética protestante» (con su énfasis en la honestidad, el ahorro y el espíritu de trabajo) la salida del subdesarrollo. Hace ya más de veinte años, Christian Lalive d'Épinay puso en tela de juicio la tesis — emparentada con la conocida idea weberiana de la relación entre el protestantismo y el capitalismo — según la cual la conversión a la fe evangélica tiene como consecuencia una movilidad social ascendente.⁵ Si bien es cierto que «las prohibiciones que marcan la vida protestante ... son origen de ciertas economías y de una inversión más racional del modesto presupuesto familiar»⁶ — observaba Lalive —, la ingenua afirmación individualista «cambia a la persona y se transformará la sociedad» se hace pedazos en América Latina al chocar frontalmente contra la pobreza estructural.

Desde que escribió Lalive, con el continuo deterioro de la situación de un alto porcentaje de la población latinoamericana han crecido considerablemente las dudas respecto a la validez de soluciones individualistas para los problemas del subdesarrollo. No es, pues, de sorprenderse que un número creciente de evangélicos — miembros de iglesias generalmente pobres — reconozca la necesidad de cambios estructurales y, consecuentemente, la urgencia de la tarea política. Tal reconocimiento, por supuesto, no se contrapone a la convicción respecto a la obligatoriedad de la tarea evangelizadora. A lo que sí se contrapone es a la pasividad política y a la idea de que no hay nada que se pueda hacer frente a los graves problemas socioeconómicos que afectan al continente en el momento actual.

La crisis política

Tristemente, la política en América Latina ha sido concebida, con demasiada frecuencia, como un medio de ascenso social o enriquecimiento personal. Los desfalcos, los sobornos, las operaciones fraudulentas y el autoritarismo son parte y parcela de nuestra vida política. No es de sorprenderse que para el ciudadano promedio hablar de política sea hablar de «asuntos sucios». Este desprestigio de la política explica en gran medida por qué muchas personas honestas, de capacidad excepcional, han preferido mantenerse al margen de ella.

Ante la innegable descomposición moral y corrupción administrativa que aqueja a nuestros pueblos, en las filas evangélicas ha ido tomando forma la idea de crear «una opción partidista comandada por evangélicos», con una ideología propia, o por lo menos de procurar la elección de creyentes a importantes cargos públicos. Tal

4 Cf. Renato Espoz, «Los cristianos frente a la dependencia económica y la deuda externa», *Boletín Teológico* 39, septiembre de 1990, pp. 219-228.

5 *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago, 1968, pp. 181-194.

6 *Ibid.*, p. 187.

propósito ha recibido un inesperado apoyo de mucha gente que, aunque no participa en ninguna iglesia evangélica, sí comparte con los evangélicos la preocupación por un saneamiento moral de la política o se siente frustrada frente a la corrupción de la clase dirigente. Claramente, en muchos casos los evangélicos han ingresado al escenario político impulsados por el anhelo que tienen los votantes de ensayar nuevos actores, conocidos por sus principios morales más que por sus convicciones religiosas.

La crisis religiosa y eclesial

La Segunda Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), realizada en Medellín en 1968, marcó un hito en la historia de la Iglesia Católica Romana. Dejando de lado posiciones asumidas sin cuestionamiento en el pasado, allí los obispos definieron la situación latinoamericana como una «situación de pecado», condenaron abiertamente la «violencia institucionalizada» fomentada por el capitalismo y el neo-capitalismo, y se pronunciaron a favor de la educación popular y las organizaciones populares, incluyendo las «comunidades eclesiales de base». Medellín marcó el comienzo de una clara «opción preferencial por los pobres», y esto por parte de una jerarquía eclesial tradicionalmente identificada con los poderosos.

Las *Conclusiones de Medellín*, firmadas por los 130 preladados presentes, proveyeron una base eclesial para el activismo social del «movimiento cristiano» surgido en las comunidades eclesiales de base, especialmente a partir de la década de los sesenta. El proyecto liberacionista y la teología de la liberación, que habían venido gestándose en ese movimiento, ganaron terreno y se constituyeron en la esperanza de renovación de toda la Iglesia Católica. Surgió así, lentamente, la «Iglesia popular», de la cual escribía Pablo Richards hacia fines de la década de los setenta: «Si Medellín dio una expresión oficial y eclesial al camino abierto por las 'minorías proféticas' antes de 1968, ahora esta Iglesia popular naciente está dando expresión popular y masiva a los textos de Medellín».⁷

La tercera conferencia del CELAM, que tuvo lugar en Puebla en 1979, reafirmó la opción preferencial por los pobres y reconoció que las comunidades eclesiales de base «constituyen motivo de alegría y de esperanza para la Iglesia», «focos de evangelización», «motores de liberación y desarrollo» y «las fuentes de los ministerios confiados a los laicos» (párr. 96-97). Sin embargo, abunda la evidencia que demuestra que en los años sucesivos la tensión entre la Iglesia popular y la Iglesia institucional se resolvió en favor de la Iglesia de la nueva Cristiandad, la Iglesia jerárquica que depende del apoyo del gobierno para mantener su influencia pastoral y eclesial en la sociedad. Al final de la década de los setenta muchos habían puesto su esperanza en que por medio de la Iglesia popular, «a partir de los pobres», la única y universal Iglesia de Cristo fuera construida como una Iglesia «donde el pobre no sea 'objeto' de evangelización u 'objeto' del amor preferencial de la Iglesia, sino sujeto

7 *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, DEI, San José, 1980, p. 56.

evangelizador y sujeto constructor de Iglesia».⁸ A lo largo de la siguiente década su esperanza sería frustrada por un decidido viraje de la iglesia jerárquica-institucional, promovido por el Vaticano, en una dirección favorable a la nueva Cristiandad, a la reafirmación del poder jerárquico en la Iglesia y al mantenimiento del monopolio religioso de la sociedad latinoamericana, y totalmente opuesta al desarrollo de las comunidades eclesiales de base.

Si algo comprueba la configuración del mundo religioso latinoamericano en estos últimos años, sin embargo, es que las medidas de autopreservación adoptadas por la Iglesia Católica Romana institucional han sido contraproducentes. Miles y miles de católicorromanos han abandonado su Iglesia y se han volcado a las «sectas protestantes» (o a otras sociedades religiosas), en busca de un ambiente más participativo donde cada uno sea considerado «sujeto evangelizador y sujeto constructor de Iglesia». Las iglesias evangélicas florecen en medio de una situación donde el «magisterium» catolicorromano representa en el campo religioso lo mismo que las grandes concentraciones de capital de los países industriales representan en el campo económico: un sistema de opresión que impone normas y conductas sobre las grandes mayorías. Si en el campo económico la gente común se resiste al totalitarismo del mercado creando «redes de comunicación en la forma de movimientos, organizaciones y grupos *ad hoc*, tanto a nivel local como a nivel internacional, por medio de las cuales comparte mutuamente de manera más personal»,⁹ en el campo religioso se resiste al totalitarismo eclesiástico formando iglesias libres del dominio de Roma.

Esta lectura de la situación es abonada, hasta cierto punto, por el valioso estudio socio-religioso de la expansión del protestantismo en América Latina, *Tongues of Fire*, de David Martin.¹⁰ El autor compara la función social del pentecostalismo latinoamericano en la actualidad con la del metodismo angloamericano (el antecesor más directo de aquél) en el pasado. Ya en el siglo XVII, especialmente en Inglaterra, el puritanismo se constituyó en un factor de disidencia frente a la unidad de la Iglesia y el Estado, preparó el camino para el cambio político y religioso, y abrió un espacio social para el florecimiento del metodismo en una sociedad en la que la Iglesia Anglicana era parte del *establishment*. Posteriormente, en Estados Unidos, el metodismo se convirtió en un factor decisivo en la conformación cultural de las colonias puritanas, en las cuales imprimió definitivamente su énfasis en el voluntarismo, la libertad individual y la responsabilidad personal. Con el surgimiento del metodismo se consolidó la separación entre la Iglesia y el Estado, y desapareció el vínculo entre la religión protestante y toda forma de ideología política totalitaria. Lo que hoy tenemos en el pentecostalismo — propone Martin — es una reedición latinoamericana del metodismo angloamericano que, como su antecesor, puede interpretarse

8 *Ibid.*, p. 71.

9 Julio de Santa Ana, «Through the Third World Towards One World», *Exchange* 19:3, diciembre, 1990, p. 230.

10 *Op. cit.*, pp. 19-23.

como un anticipo de libertad que inicialmente se realiza en la esfera religiosa, pero que tiene el potencial de extenderse a toda la sociedad.

Hasta dónde la Iglesia Católica institucional ha perdido su poder de convocatoria en el campo político entre sus propios adeptos, lo pone en evidencia el resultado de la cruzada de Vargas Alzamora, Arzobispo de Lima, para impedir el triunfo de Cambio 90 y de los candidatos evangélicos asociados con Fujimori. Ni su denuncia del «proselitismo político-religioso» de los evangélicos, ni su advertencia contra el esfuerzo de éstos por romper «la unidad de la peruanidad: su fe católica», ni su invitación a la unión de los fieles en un esfuerzo por contrarrestar el avance de las «sectas», pudieron evitar que el electorado popular, mayoritariamente catolicorromano, desechara a Vargas Llosa y diera el triunfo a Fujimori.

Todo lo dicho nos lleva a concluir que el ingreso de los evangélicos al escenario de la política nacional es un índice del resquebrajamiento de las estructuras de la nueva Cristiandad, caracterizadas por el autoritarismo y la consecuente marginación de los sectores mayoritarios de la población. A la jerarquía catolicorromana le resulta imposible liberarse de la premisa, varias veces centenaria, de una sociedad latinoamericana esencialmente católica; por lo tanto, actúa con una visión integralista de la Iglesia y la sociedad civil, y cuenta con el apoyo del Estado oligárquico para mantener la hegemonía.

La aparición de los nuevos actores muestra que esa visión y esa dependencia están tornándose obsoletas y que miles y miles de ciudadanos de nuestros países, incluyendo a muchísimos católicos, ven en los evangélicos la promesa de un nuevo día para la libertad y la democracia.

Políticos formados en una contracultura evangélica

La crisis latinoamericana en sus varias dimensiones es el terreno fértil donde germina la semilla del compromiso político de los evangélicos. Sin embargo, también hay factores internos, propios del protestantismo, que han hecho posible que éste responda a la crisis con un activismo político que ha dejado pasmados a muchos observadores y se ha constituido en fuente de malestar para un sector mayoritario de la jerarquía catolicorromana.

Todos estos factores están relacionados con un hecho que David Martin destaca en su estudio de «la explosión del protestantismo en América Latina»: el alto grado de diferenciación social de las iglesias evangélicas respecto al mundo que las rodea. Como es de suponer en vista del predominio no sólo religioso sino cultural del catolicismo romano en nuestros países, una nota sobresaliente de esta diferenciación está dada por el anticatolicismo del evangélico latinoamericano promedio. En contraposición con la Iglesia «oficial», que presupone la integración de todos los ciudadanos a un sistema socio-religioso hegemónico, las iglesias protestantes fomentan el compromiso personal, la participación de todos en la vida eclesial y en la misión cristiana, la responsabilidad individual, y el voluntarismo. El movimiento evangélico ofrece así — afirma Martin — una sociedad alternativa, «una cápsula social protectora» don-

de millones de personas reciben una nueva identidad y nuevos modelos de iniciativa y de organización voluntaria. Por cierto, los cambios culturales que fomenta han estado hasta ahora restringidos a los miembros del grupo. Sin embargo, tiene el potencial de convertirse en un verdadero agente de transformación social: «lo latente puede manifestarse y el limitado espacio libre abierto por la religión puede expandirse de pronto como sucedió con el movimiento de derechos civiles dirigido por Martin Luther King». ¹¹ Sugerimos que esto es precisamente lo que está sucediendo en la actualidad. Todavía es demasiado temprano para predecir los alcances de la nueva presencia evangélica en el escenario político, pero es obvio que el aporte de los evangélicos a la vida política de sus países reflejará características propias de su contracultura: la movilización masiva, el ministerio laico y la motivación espiritual.

La movilización masiva

La explosión demográfica del protestantismo en América Latina es un hecho que no necesita comprobación. En unos más y en otros menos, pero en todos los países latinoamericanos, sin excepción, las estadísticas dan evidencia de un crecimiento numérico fenomenal en los últimos años. Se calcula que en 1916, cuando se reunió el primer congreso protestante en Panamá, las iglesias evangélicas en América Latina tenían aproximadamente 300.000 miembros. Hoy se calcula que pasan los 40 millones. No exagera David Martin cuando afirma que «puede ser que en ciertos lugares de América Latina el número de protestantes involucrados regularmente en adoración y comunión exceda el número de católicos». ¹² Esto es sin duda así, especialmente en países con un alto porcentaje de evangélicos, como son el Brasil (20%), Chile (entre el 15% y el 20%), Guatemala (30%) y Nicaragua (20%). Los detractores del protestantismo quisieran explicar esta expansión como una «invasión» orquestada desde afuera, pero la realidad es otra: una de las claves principales del crecimiento es precisamente la movilización masiva de los fieles para la evangelización en su propio lugar. Son incalculables los efectos que para las clases pobres tiene, en lo que atañe a la valoración propia y el sentido de dignidad personal, el descubrir la posibilidad de participar en una tarea encomendada por Dios a su pueblo. Se podría decir que en el caso de cada creyente se repite lo que Gonzalo Báez-Camargo afirma respecto a la conversión del fundador del metodismo: «La experiencia de Wesley en Aldersgate no fue solamente la conversión de una religión de justificación propia a una religión de sola y libre gracia. Fue también la conversión de un sacerdocio rígido y de un orden jerárquico, a una fe democrática y un sistema popular». ¹³

Es obvia la relación entre el crecimiento numérico del protestantismo y el ingreso de los evangélicos al escenario político. Por primera vez en su historia, el protes-

¹¹ *Ibid.*, p. 288.

¹² *Ibid.*, p. 50

¹³ *Genio y espíritu del metodismo wesleyano*, Casa Unida de Publicaciones, México, D. F., 2da. ed., 1981, p. 86.

tantismo tiene suficiente peso numérico como para aspirar a colocar a algunos de sus representantes en los escaños más altos del gobierno nacional. Además, para hacerlo puede desplegar la misma sorprendente capacidad de movilizar a su gente que siempre ha desplegado para lograr sus propósitos tradicionales.

Una muy buena ilustración de esto fue lo que sucedió en las elecciones presidenciales en el Perú en 1990. Que Alberto Fujimori, habiendo invertido en su campaña la modesta suma de US\$12.000, lograra el triunfo sobre Mario Vargas Llosa, cuya campaña costó US\$170 millones, tiene una sola explicación: hasta en los pueblos más remotos del país, Fujimori contó para su campaña presidencial con un disciplinado ejército de promotores voluntarios provistos por las iglesias evangélicas. Quedó comprobado que la movilización de estas humildes comunidades de creyentes puede ser tan efectiva en la política como lo es en la diseminación del evangelio.

El ministerio laico

Tanto la movilización de las iglesias evangélicas como el ministerio laico se desprenden de una de las doctrinas fundamentales de la Reforma protestante del siglo XVI: el sacerdocio de todos los creyentes. Hay quienes argumentan, sin que les falte razón, que los primeros reformadores no lograron romper del todo con el clericalismo de su época y se conformaron con una interpretación soteriológica de esta doctrina, sin ver sus implicaciones eclesiológicas. En otras palabras, recobraron la enseñanza bíblica según la cual todos los creyentes, como sacerdotes que son, tienen acceso directo a la presencia de Dios por medio de Jesucristo, pero no dieron mayor importancia a otro aspecto, igualmente bíblico, de la misma doctrina: que todos los creyentes, sin excepción, tienen un ministerio por medio del cual ejercen su sacerdocio dentro y fuera de la iglesia. Como consecuencia, el viejo clericalismo, tan propio del catolicismo romano, continuaría afectando a las iglesias que surgieron de la Reforma. Los «ministros» (pastores, ancianos) serían percibidos como una casta sacerdotal especial, en contraste con los «laicos».

Es probable que la influencia del protestantismo en la historia de Inglaterra y, posteriormente, de Estados Unidos hubiera sido mínima a no ser por el redescubrimiento del ministerio laico en el seno del metodismo en el siglo XVIII. Las famosas «clases» metodistas (grupos de no menos de cinco y no más de diez miembros, creados por Juan Wesley con el fin de fomentar la práctica de las disciplinas cristianas entre los creyentes, de manera metódica) se constituyeron en verdaderos semilleros de líderes laicos. Con el tiempo, centenares de «directores» de esas bandas —campesinos, obreros y profesionales— serían comisionados para predicar, muchos de ellos sin abandonar sus medios ordinarios de sustento. En palabras de Gonzalo Báez-Camargo, «con este importante papel otorgado por el metodismo al creyente laico se recuperó un aspecto olvidado y soterrado del primitivo cristianismo: el de haber sido ante todo y sobre todo, un movimiento laico, dirigido por laicos; un movimiento sin vallas jerárquicas, sin clero o casta sacerdotal, sin burocracias eclesiásticas». ¹⁴

¹⁴ *Op. cit.*, 94.

El ministerio laico es una de las características que muestran que el protestantismo que ha echado raíz en América Latina está emparentado con el protestantismo avivamentista del siglo XVIII. En marcado contraste con el catolicismo romano, clerical y jerárquico, el movimiento evangélico latinoamericano es realmente participativo. Brinda al hombre común la posibilidad de servir a Dios y al prójimo, no obstante su posición social, su situación económica o su preparación académica. Y al hacerlo, le da un nuevo sentido de dignidad y lo anima a esforzarse por el desarrollo de sus capacidades personales.

Desde esta perspectiva, el ingreso de los evangélicos al escenario de la política latinoamericana es una expresión de los cambios que miles y miles de personas marginadas por la sociedad han venido experimentando, a partir de su experiencia espiritual, en el seno del protestantismo. Evidentemente, muchos de los líderes de este movimiento laico están convencidos de que ha llegado la hora de abrirse espacio para ejercer en el campo político las capacidades que han descubierto y desarrollado en sus propias iglesias. No es coincidencia que muchos de los evangélicos que hoy ocupan cargos públicos en diferentes países latinoamericanos sean pastores laicos de largos años de experiencia como dirigentes de iglesias o instituciones paraeclesiásticas.

La motivación espiritual

No se hace justicia al protestantismo latinoamericano si se intenta explicarlo sin referencia a su motivación fundamental: la proclamación del evangelio de Jesucristo. Esto no niega que otros intereses no tan espirituales ni dignos de la fe cristiana se mezclen a veces con ese propósito. A pesar de todo, es un hecho que ningún otro factor ha marcado tan profundamente al movimiento evangélico como su compromiso misionero, su preocupación por las necesidades espirituales de la gente. También en este punto las iglesias evangélicas de América Latina demuestra que, en general, son herederas de los grandes «avivamientos evangélicos» de los siglos XVIII y XIX, con su énfasis en la doctrina y la experiencia de la salvación por la gracia de Dios, por medio de la fe en Jesucristo.

En esa preocupación central por la evangelización están las raíces del tradicional «anticatolicismo» que ha sido (y hasta cierto punto sigue siendo) una de las características sobresalientes del protestantismo latinoamericano.

Júzguese como se juzgue la actitud polémica de la gran mayoría de los evangélicos frente a la Iglesia Católica Romana, es difícil sugerir cómo podría haberse evitado esa actitud en un continente dominado por una Iglesia que ha pretendido tener su monopolio religioso. Bajo tales circunstancias, la predicación del evangelio según la tradición reformada siempre ha sido un acto subversivo, un acto religioso «sectario» con fuertes connotaciones políticas, por realizarse en países donde por cinco siglos se ha presupuesto la existencia de un sistema socio-religioso catolicorromano. Para comprobarlo, basta recordar la rivalidad entre protestantes-liberales y católicos-conservadores, que forma parte de nuestra historia.

Con la expansión numérica del protestantismo, la situación de la Iglesia Católica Romana en lo que atañe a su posición frente a otras iglesias se ha complicado aún más. Si antes podía contar con el apoyo del Estado para mantener su hegemonía en el campo religioso, ahora tiene que hacer frente a políticos que cuestionan esa hegemonía, y la cuestionan en el foro político, como evangélicos preocupados por la difusión de su fe en Jesucristo.

La disidencia religiosa siempre ha tenido connotaciones políticas en América Latina; hoy las tiene más que nunca porque a los evangélicos se les ha abierto la oportunidad de afirmar la libertad de conciencia, suya y de todos, desde posiciones en el gobierno de sus países.

La lucha por la libertad religiosa es parte de la herencia de las iglesias evangélicas en América Latina. En varios países, la defensa de esa libertad fue en el pasado el único asunto que podía suscitar interés en la acción política de los evangélicos. No es de sorprenderse que ahora que éstos han dejado de ser una minoría insignificante, se hagan presentes en el escenario político para crear condiciones favorables para la difusión del evangelio. Tampoco es de sorprenderse que su ingreso en ese escenario se interprete como una «amenaza» al sistema socio-religioso decadente.

Los desafíos que plantea el despertar político de los evangélicos

En un capítulo dedicado al análisis de la política como «la esfera de lo demoníaco», Jacques Ellul, uno de los intelectuales cristianos más destacados de nuestro siglo, afirma: «La política es la imagen contemporánea del mal absoluto. Es satánica, diabólica, el hogar mismo de lo demoníaco.»¹⁵ En el desarrollo del tema el ex-profesor de la Universidad de Burdeos aclara que su acusación no es contra un tipo particular de política, de derecha o de izquierda, sino contra la política en sí, contra la política concreta; no la de las definiciones que destacan «el bien común» y el «interés público», sino la que se practica de hecho, la que tiene que ver con los medios para adquirir poder y mantenerlo frente a los enemigos. Según él,

Toda la retórica sobre la política como un medio para establecer la justicia, etc., no es más que una cortina de humo que, por un lado, esconde la dura y vulgar realidad y que, por otro lado, justifica la pasión universal por la política, la convicción universal de que todo es político y que la política es la actividad más noble, cuando en realidad es la más innoble. En un sentido estricto, es la fuente de todos los males de nuestro tiempo.¹⁶

¿Qué esperanza hay, entonces, para el testimonio cristiano en el campo político? La respuesta de Ellul es tajante: «Los líderes cristianos se encuentran frente a un

15 *Living Faith*, Nueva York, Harper & Row, 1983, citado por C. René Padilla en «¿Hay lugar para Dios en la política?», *Misión* 22, marzo de 1987, p. 4.

16 *Ibid.*

trágico dilema: o tratan de seguir siendo cristianos y su política es estúpida (Jim Carter), o son políticos eficaces pero dejan de ser cristianos». ¹⁷

Buena parte del problema está en que el político cristiano no tiene en sus manos el control de los juegos del poder por el solo hecho de ser cristiano. Como cualquier otro político, cristiano o no, a menudo se ve obligado a adoptar posiciones y tomar decisiones que distan mucho de lo deseable a la luz de sus propios principios. La conclusión parecería ser ineludible: para quien coloque la fidelidad al evangelio por encima de la eficacia política, lo mejor es abstenerse de participar en la política partidista.

Si algo demuestra el ingreso de los evangélicos al escenario político en varios países de América Latina, sin embargo, es que, como hemos visto, hay factores socioeconómicos, políticos y religiosos que en el momento actual les obligan a actuar en ese escenario. Si en el pasado, como una insignificante minoría religiosa, no podían evitar toda definición política en una sociedad en que la vida estaba fuertemente condicionada por estructuras y relaciones institucionales, hoy, como un movimiento en pleno crecimiento, lo pueden menos. En estas circunstancias, se hace absolutamente urgente que los evangélicos encaren el desafío político con verdadera integridad cristiana, tanto a nivel práctico como a nivel teórico.

El desafío a nivel práctico

Para los evangélicos que están descubriendo las posibilidades del compromiso político, la calificación que Ellul hace de la política como «satánica, diabólica, el hogar mismo de lo demoníaco» parecerá extremadamente negativa. Hay que recordar, sin embargo, que tal calificación no procede de un evangélico «fundamentalista» que se ha aislado del mundo, ni de un «espiritualista» que niega la necesidad de relacionar la fe con la vida pública, ni de un cristiano de pocas luces que ve en todo la obra de Satanás: procede de un sociólogo y politólogo, profesor universitario, escritor y hombre activo en la política de su país. Su valor está en que apunta al lado sombrío de la política y, por deducción, al peligro de la tentación del poder. La primera lección que los evangélicos tienen que aprender, si desean servir a Dios en el campo político, es que «el poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente».

El reconocimiento del carácter demoníaco de la política nos pone en guardia frente a la posibilidad de que los políticos evangélicos reproduzcan los mismos males que tanto daño han hecho a la política concreta en nuestros países, tales como el oportunismo, el «revanchismo» y el «clientelismo».

No obstante su brevedad, la historia de la participación de los evangélicos en la política latinoamericana provee suficiente evidencia para demostrar que las iglesias evangélicas (triste es decirlo) no son «la reserva moral de la nación» y que sus miembros no están exentos de los vicios de la politiquería criolla. El uso del electorado evangélico para cumplir ambiciones políticas personales; las maniobras para conseguir, en calidad de favores especiales, subsidios públicos para la obra evangélica; la

«venta» de votos a políticos inescrupulosos en el Congreso, son ejemplos concretos del mal uso que ciertos políticos evangélicos han hecho del poder y ponen en duda la posibilidad de un saneamiento de la política latinoamericana gracias a su presencia en ésta. Merecen un decidido repudio en nombre de la fidelidad a Aquel que vino, no para ser servido, sino para servir y entregar su vida por la liberación de muchos.

La conciencia del lado sombrío de la política evitará, por otro lado, que los evangélicos pretendan que están en condiciones de ejercer el poder *en nombre de Dios*. La historia abunda en ilustraciones de la insensatez de atar a Dios a un partido, una ideología, o un programa político definido. Aparte de la política de Jesús — la política del Reino de Dios —, no hay política cristiana: sólo hay cristianos que *sirven a Dios y al prójimo en el campo político*.

Tal servicio, como cualquier otro (y quizás más por realizarse en un campo sumamente complejo), requiere capacitación. Lamentablemente, la gran mayoría de los políticos en nuestros países son políticos improvisados, y los evangélicos, en general, no son la excepción. La razón para ello es sencilla: no ha habido tiempo para capacitarse porque su inserción en la política ha sido coyuntural. Ahora bien, es muy dudoso que la participación de los evangélicos en la política puede darse sin lo coyuntural; pero si los evangélicos quieren servir a Dios en el campo político, tienen que capacitarse para esa tarea. El cambio abrupto, de una actitud negativa hacia la política, a una participación improvisada en ella, tiene sus riesgos.

La mejor capacitación que las iglesias evangélicas pueden ofrecer a sus futuros políticos es la que comienza con una toma de conciencia de las apremiantes necesidades que afectan a las grandes mayorías, y de los recursos humanos y divinos con que cuentan las congregaciones para lograr cambios concretos, al menos en pequeña escala, en la sociedad. No tiene sentido luchar por la inserción de evangélicos en la política nacional si no se está logrando su inserción en los niveles inferiores y medios de la sociedad civil para cumplir allí su vocación de sal, luz y fermento. Esto presupone una eclesiología que mira a la iglesia, no en términos exclusivamente espirituales, como la portadora del mensaje de reconciliación con Dios, sino en términos de una comunidad de misión integral por medio de la cual Dios quiere manifestar su soberanía en cada aspecto de la vida humana. Así concebida, la iglesia local toma en serio su tarea de predicar el evangelio, y también la de educar y formar, concientizar y denunciar, informar y comunicar, animar y organizar, en su propio barrio. ¹⁸

Todo parece indicar que la participación de los evangélicos en la política nacional en varios países de América Latina está apenas comenzando y cobrará aún mayor fuerza en los años venideros, predominantemente como un medio para facilitar

18 Desde esta perspectiva, nos parece muy pertinente la siguiente recomendación que emanó de la «Consulta permanente sobre la misión de la Iglesia Evangélica» realizada en Colombia, entre junio de 1983 y octubre de 1988: «Fomentar el evangelio integral en las iglesias locales, preparando a las personas para trabajar en diferentes áreas, establecer redes de trabajo, planificar actividades y preparar a la Iglesia para los cambios. Educar (formar e informar) a la Iglesia para despertarla a la realidad colombiana. Crear estrategias de servicios, cooperativas, grupos de cooperación, redes de colaboración, etc.» (*Informe final de la Consulta*, Bogotá, 1989, p. 24).

la tarea de evangelización del continente. Cabe, por tanto, preguntarse si acaso se está perfilando un nuevo constantinismo en el que el Estado y la Iglesia (ya no la católica sino la evangélica) unan sus fuerzas para cristianizar a la sociedad. David Martin juzga que «no hay probabilidad de que [el cristianismo evangélico] se convierta en una iglesia establecida sustituta».¹⁹ Tal vez tenga razón, pero eso no niega que la tentación constantiniana se cierna sobre el pueblo evangélico especialmente en países donde su crecimiento numérico le da base para pensar que a corto plazo abarcará a la mayoría de la población.

Si algún día llegara a imponerse una política destinada a hacer de las iglesias evangélicas la Iglesia de una cristiandad protestante — la Iglesia que busca «evangelizar» toda la sociedad apoyándose en el poder político y en los organismos de la sociedad civil —, otra vez quedaría comprobado que la Iglesia cumple su misión más fielmente cuando está en posición de denunciar toda forma de abuso del poder que cuando forma parte del sistema de poder.

El desafío a nivel teórico

Mark A. Noll ha señalado recientemente el inmenso vacío que hay en Estados Unidos en el campo de la reflexión política desde una perspectiva evangélica.²⁰ Según él, por más de dos siglos el movimiento evangélico se ha caracterizado por el activismo moral, el «biblicismo», el «populismo» y la intuición; consecuentemente, su actividad política ha carecido de apoyo teórico. Si en el futuro, por influencia de estas características los evangélicos repiten «los desequilibrios de su historia» — dice Noll —, «la acción política evangélica podría ser destructiva, y nula su reflexión política».²¹

Lo que Noll dice del evangelicalismo norteamericano puede decirse también del latinoamericano: su déficit teológico es tal que el movimiento corre el riesgo de invertir sus energías en un activismo político estéril y hasta nocivo. La conciencia de este peligro, entre otras cosas, movió a los dirigentes de la Fraternidad Teológica Latinoamericana a realizar una consulta sobre «La teología y la práctica del poder» en la República Dominicana, del 24 al 29 de mayo de 1983.²² De ella surgió la *Declaración de Jarabacoa*, un breve documento cuya amplia difusión muestra: (1) que la necesidad de una reflexión evangélica sobre política es una necesidad sentida, especialmente entre los nuevos actores evangélicos en el escenario político, y (2) que en América Latina la teología política tiene un largo camino que recorrer si va a cumplir su función en relación con el pujante dinamismo de las iglesias evangélicas que hoy se expresa en su crecimiento numérico.

19 *Op. cit.*, p. 294.

20 «The Scandal of Evangelical Political Reflection, 1896-1991», fotocopia del discurso leído por el autor en el encuentro «Ethics and Public Policy Center», 3-5 de abril de 1991.

21 *Ibid.*, p. 29.

22 Ver los ensayos de esta consulta en *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Pablo Alberto Deiros, ed., Nueva Creación, Buenos Aires/Grand Rapids, 1986.

Es ingenuo pensar que los evangélicos latinoamericanos en alguno de nuestros países podrían armar un «proyecto político nacional» sin antes formar equipos interdisciplinarios que analicen concienzudamente la situación socioeconómica y política y elaboren un programa coherente que refleje convicciones cristianas. En ningún país, que sepamos, la comunidad evangélica cuenta con los recursos humanos para lograr un objetivo tan ambicioso. Por esta y otras razones, no creemos que la mejor vía para la acción política con raíces en la fe evangélica sea la formación de un partido político evangélico: hablar de un partido político es hablar de un proyecto nacional que intenta extenderse desde el gobierno a toda la nación. Desde otra perspectiva, David Martin llega a la misma conclusión y propone una meta más modesta para la acción de los evangélicos en el campo político en América Latina cuando afirma que

En todo caso, el tipo de organización voluntaria que representa el cristianismo evangélico contrasta con la Iglesia Católica precisamente por su incapacidad para promulgar el tipo de normas que respondan a condiciones *específicas* de toda la sociedad. Su prioridad central es la recuperación de las densidades y solidaridades morales, y la regeneración de la esperanza.²³

Es una meta modesta, por cierto, pero de alcance incalculable para un continente en crisis, donde el despertar político de los evangélicos podría ser el comienzo de un nuevo día.

23 *Op. cit.*, p. 286.

Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo

Paul Freston

Unos «showmicios» pentecostales

Normalmente la propaganda que anuncia un «musical evangélico» no me interesa. Pero estamos en época de elecciones, cuando nada sucede porque sí. Prosi-go con la lectura y encuentro lo que sospechaba: «Apoyo: Luna *federal* y Almino a *governador*».

El gimnasio está colmado de fieles de la Asamblea de Dios. Cuando llego, co-mienza a hablar el candidato a gobernador (el candidato a diputado federal, pente-costal, ya debió haber hablado). Un discurso típico de político no evangélico a la caza de votos evangélicos: se presenta como un hombre religioso, enaltece el traba-jo de los creyentes, y tropieza en la jerga evangélica. Pero no importa, pues a su la-do está un viejo pastor que acompaña su discurso con gestos dramáticos, convocando a los fieles a apuntalar el discurso del candidato con «aleluya» y «amén». Después el candidato pasa por el medio de la multitud, el viejo pastor hace una breve predi-cación, y el conjunto comienza a cantar. Ritmo vibrante, los jóvenes mueven su cuer-po. ¿Qué es eso? Son unos «showmicios pentecostales» (usando el neologismo compuesto por *show* y *comícios* o mítin político).

Todo comenzó con las elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente en noviembre de 1986. El Brasil salía de la más larga, aunque no más dura, dictadura militar en América Latina fundamentada en la doctrina de la seguridad nacional. Con el agotamiento del régimen militar instalado en 1964, el primer presidente civil asumió el poder en 1985, por la vía indirecta, con el compromiso de convocar a una Constituyente. La elección del nuevo Congreso, el cual tenía poderes constituyen-tes, resultó tener una nueva presencia evangélica, en términos tanto cuantitativos (número de diputados electos) como cualitativos (nuevas iglesias representadas, nuevos tipos de «políticos evangélicos» y nuevas estrategias de acción parlamentaria). Como reconoció el entonces Presidente Sarney: «La gran novedad de esta Con-stituyente es la presencia masiva de una representación evangélica».¹

1 *Jornal do Brasil*, 7 de agosto de 1988, sec. B, p. 6.

Evolución política de los evangélicos brasileños

Al margen de la inmigración de luteranos alemanes desde 1823, las primeras tentativas exitosas de fundar iglesias protestantes con conversos brasileños datan de la década de 1850. Este trabajo pionero de congregacionales y presbiterianos fue seguido por otras denominaciones, como la bautista y la metodista, siendo los misioneros en su gran mayoría norteamericanos. Con la caída de la monarquía en 1889, la república proclamó la separación de la iglesia y el estado, facilitando la inserción de los protestantes en la vida nacional. Ya en el año 1900, según los datos del censo, había 1,07% de protestantes, tasa que creció aceleradamente a partir de la década de 1930, llegando a 6,62% en 1980. Ambos datos representan una probable subestimación. Con el fuerte ritmo de crecimiento de la década de los 80, podemos estimar hoy una población protestante de aproximadamente 10% al 12%. Los pentecostales suman tal vez 60% del total.² El grupo pentecostal más antiguo del país (1910), la Congregación Cristiana en el Brasil, de origen italo-americano, hasta hoy mantiene firme su posición tradicional de apoliticismo. No produce literatura, ni hace uso de la radio ni de la televisión; no tiene pastores ni seminarios, apenas ancianos no remunerados; no colabora con otras iglesias, prohíbe a los oficiales de la iglesia aceptar cargos públicos, y aconseja a los miembros comunes que hagan lo mismo.³ Esas características lo distancian de los otros pentecostales y dificultan un proyecto político. El mayor grupo de pentecostales brasileños, la Asamblea de Dios, fundada en 1911, cubre hoy todo el territorio nacional.

A partir de la década de los 50, el pentecostalismo brasileño se fragmentó, y hoy hay innumerables vertientes de expresión meramente local.

Antes de 1986, el protestantismo no tuvo una presencia marcada en el escenario político. Las denominaciones históricas eligieron algunos diputados a partir de la década de los 30 (un constituyente metodista en 1934 y uno en 1946) y conocieron un período de ebullición en los años que antecedieron al golpe de estado de 1964, inclusive con una izquierda articulada; sin embargo, a pesar de todo, no pasaron de una presencia marginal y discreta. Los pentecostales se distinguieron sociológicamente por la evangelización dirigida casi exclusivamente a los grupos pobres, y se caracterizaron por una «autoexclusión» de la política, a excepción de algunas incursiones electorales de la Iglesia El Brasil para Cristo, antes de 1964.

2 Acerca de la información de los censos, consultar a Francisco Cartaxo Rolim, *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa*, Vozes, Petrópolis, 1985, pp. 27, 104-105.

3 W. Endrueit, «Pentecostalism in Brazil: A Historical and Theological Study of its Characteristics», tesis doctoral, Northwestern University, Evanston, IL, 1975, p. 44.

Asamblea constituyente con «bancada evangélica»

Esa imagen fue abruptamente transformada a partir de 1986, no sólo por la elección de un contingente evangélico mucho mayor que los anteriores, sino también por su composición y comportamiento.

I. Representación evangélica en la Cámara de Diputados

	Iglesias históricas	Iglesias pentecostales	Total
1983-1986	12	2	14
1987-1990	15	18	33
% de aumento	25%	800%	135%

Los pentecostales saltaron abruptamente de la insignificancia y superaron a las denominaciones históricas.

II. Iglesias evangélicas representadas en la Asamblea Constituyente

Iglesias pentecostales	Iglesias históricas
<i>Asamblea de Dios</i> 13	<i>Bautista</i> 7
<i>Evangelio Cuadrangular</i> 2	<i>Presbiteriana del Brasil</i> 2
<i>Iglesia de Cristo</i> 1	<i>Presbiteriana Independiente</i> .. 1
<i>Universal del Reino de Dios</i> 1	<i>Presbiteriana unida</i> 1
<i>Bautista Nacional</i> 1	<i>Cristiana reformada</i> 1
	<i>Congregacional</i> 1
	<i>Cristiana evangélica</i> 1
	<i>Adventista</i> 1

Vemos el predominio de la Asamblea de Dios y la fuerza de los bautistas. Existe una diferencia importante: en cuanto a representación, los bautistas se concentran en sólo dos regiones y cinco estados; la Asamblea de Dios está presente en todas las regiones y en doce estados. Eso es resultado de la decisión de un encuentro nacional de líderes en abril de 1985, en el cual se optó por elegir representantes pro-

4 Josué Sylvestre, *Irmão Vota em Irmão*, Pergaminho, Brasília, 1986, p. 28; *Aconteceu no Mundo Evangélico*, mayo de 1985, p. 3.

pios, si fuera posible uno en cada estado.⁴ Lo han logrado en doce. Impresiona no sólo la amplitud geográfica, sino la disciplina del esfuerzo. Solamente en un estado eligieron dos diputados, y hasta esa excepción es elocuente: la figura inquietante de Benedita da Silva (del Partido de los Trabajadores, de izquierda, cuya *consigna* de campaña fue «mujer, negra y marginada», y que ciertamente no es apreciada por la jerarquía de la Asamblea de Dios) perturbó la simetría.

En el parlamento, hubo tentativas de formar una «bancada evangélica», la cual sólo sería menor que los dos partidos mayores en la Asamblea Constituyente. Aún teniendo sólo una unidad relativa (había una minoría de seis que podrían ser clasificados como izquierda o centro-izquierda), los evangélicos, a través de su vertiente mayoritaria, conquistaron gran notoriedad en la prensa, especialmente por su actuación en materias relacionadas con la moral sexual y la familia, y con ciertas votaciones de importancia, como la reforma agraria y la duración del mandato del entonces presidente (no elegido por el voto popular). La imagen que la prensa presentó fue de un conservadurismo acentuado en los campos económicos, políticos y de costumbres, y de una falta de preparación para la vida pública, avalando esto con frases como:

«El presidente Sarney no tiene la culpa de la mala administración. Todo lo que está aconteciendo está en la Biblia y de aquí en adelante todo irá peor.» (Diputado federal, Matheus Iensen, autor de la enmienda que dio cinco años de mandato a Sarney, contra la voluntad de la gran mayoría de la población).⁵

La mujer tiene contracciones con las cuales se puede defender del estupro (Diputado federal, Sotero Cunha, hablando contra la legalización del aborto en casos de estupro).⁶

Sin embargo, más importante que la falta de preparación (lejos de ser monopolio de los evangélicos) fue la fama que conquistaron de «vende votos» (vendedores del voto parlamentario); y aunque tampoco eran los únicos, se distinguían por el fervor y la organización. El *Jornal do Brasil* denunció:

Buena parte de los evangélicos hace de la tarea de preparar la nueva Constitución un comercio grande y lucrativo, negociando votos a cambio de ventajas y beneficios para sus iglesias, y muchas veces, para ellos mismos.⁷

Esto se ve en canales de televisión, emisoras de radio, cargos públicos y dinero canalizado por la Confederación Evangélica de Brasil. La Confederación, que de 1932 a 1964 unió a buena parte de las iglesias históricas, había entrado en agonía después del golpe de estado, y fue resucitada en junio de 1987 por un grupo de constituyentes evangélicos. La nueva directiva tomó posesión de su cargo con la presencia de importantes figuras del gobierno, no evangélicas. La nueva Confederación, con

5 *Aconteceu no Mundo Evangélico*, febrero de 1988, pp. 4-5.

6 *Aconteceu no Mundo Evangélico*, junio de 1987, p. 5.

7 *Jornal do Brasil*, 7 de agosto de 1988, sec. B, pp. 6-8.

mayoría pentecostal y repudiada vehementemente por varias iglesias históricas, recibió significativas donaciones del gobierno.

Las denuncias del *Jornal do Brasil* se convirtieron en el equivalente brasileño de los escándalos de los predicadores electrónicos en los Estados Unidos. Además, la comparación es bastante apropiada: allá el escándalo ocurrió en la esfera de la iniciativa privada (los imperios televisivos); en el Brasil, con la debilidad de la esfera privada, siguió la tradición de la canalización de los recursos públicos. En ambos casos, la esfera más rentable fue el palco donde se reveló la debilidad de la enseñanza ética en la comunidad evangélica.

Segmentos protestantes, por entonces ya disgustados con la actuación de la «bancada», se manifestaron públicamente contra lo que estaba aconteciendo. Pero la Asamblea de Dios, algunos bautistas, y otras iglesias y entidades evangélicas menores salieron en defensa de los diputados, alegando que «las fuerzas enemigas están furiosas, porque están viendo a los evangélicos ocupar poco a poco los espacios que les corresponden.»⁸ La defensa de los diputados por parte de la Asamblea de Dios era una manera de afirmar que la inédita inserción política de los pentecostales no sería un fenómeno pasajero, restringido a la Constituyente.

La política se encarga: las elecciones municipales de 1988

De hecho, estas elecciones confirmaron la tendencia. Los evangélicos se postularon como nunca antes (más de cien en ciertos municipios). Solamente en el estado de Río Grande do Sul, había setenta candidatos pertenecientes a la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, de los cuales 69 eran pastores.⁹ La Asamblea de Dios eligió aproximadamente 50 concejales o viceintendentes en el interior del estado de Minas Gerais.¹⁰ La iglesia de mayor crecimiento en la actualidad, la Iglesia Universal del Reino de Dios, conocida por sus exorcismos y prácticas financieras, después de elegir un constituyente en 1986, conquistó dos bancas en la Cámara Municipal de Río de Janeiro.

La elección en Belo Horizonte ejemplificó las diferencias importantes entre las denominaciones. Había trece candidatos de iglesias bautistas renovadas y ocho de la Convención Bautista Brasileña (histórica), pero ninguno de ellos fue elegido. De la Asamblea de Dios, por otro lado, había sólo cuatro candidatos, siendo dos de ellos «oficiales». De esos dos, uno fue elegido y otro perdió por poco margen. Esa organización de la Asamblea de Dios contrasta fuertemente con el individualismo bautista. La característica mayor de «secta establecida»¹¹ (usaremos siempre la palabra «secta» en la acepción sociológica, sin ningún juicio de valor) que tienen los bautistas, con una ideología liberal y mayor conciencia de ciudadanía, una membresía con

8 *Aconteceu no Mundo Evangélico*, octubre de 1988, p. 3.

9 *Aconteceu no Mundo Evangélico*, abril de 1988, p. 2.

10 *Hoje em Dia*, Belo Horizonte, 9 de abril de 1989, p. 6.

11 Christian Lalive D'Epinay, *Religion, Dynamique Social et Dépendance: les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Mouton, París, 1975, p. 281.

una presencia mayor de clase media, y una fragmentación organizacional, dificulta la formación de reductos electorales. (Ver anexo para una breve explicación de los términos «secta», «secta establecida», «denominación» e «iglesia». Excepto cuando se indique en el texto, usaremos los últimos dos términos en sus acepciones comunes). Otro pentecostal electo era pastor de un grupo regional, la Iglesia del Reino de los Cielos. Las pequeñas iglesias pentecostales, disidentes de las grandes asociaciones, todavía más pobres económicamente, generalmente con fuertes liderazgos personalistas y con mucho énfasis en las curaciones, vienen ocupando espacios dejados por las iglesias pentecostales más antiguas que comienzan a aburguesarse, ostentando modalidades religiosas más eruditas, controladas e institucionalizadas.¹² Esos pequeños grupos son capaces de marcar presencia en elecciones municipales.

Si la multiplicación de candidaturas en 1988 perjudicó los planes corporativos, algunos analistas detectaron otro fenómeno que estaría limitando los planes de las cúpulas pentecostales: la negativa de la masa de los fieles de volcar sus votos en los candidatos «oficiales». Después de las elecciones, el presidente de la Convención de la Asamblea de Dios del estado de Minas Gerais reconoció que la cúpula había perdido el control debido al desgaste del PMDB, el principal partido del gobierno de Sarney.¹³ Eso, después de haber apoyado al candidato oficial al gobierno del estado porque «votamos siempre con el gobierno» y porque «él fue el único político que cumplió su compromiso con los evangélicos, con la donación de un terreno...».

La tesis de que el desgaste del gobierno habría llevado a la desobediencia electoral de los fieles no debe ser vista sólo como una justificación cómoda. Un precedente fue registrado en 1982 en relación con la baja votación pentecostal en el PDS (partido del entonces gobierno militar), en contra de las imposiciones de la cúpula.

El «pueblo de la iglesia» no vota exclusivamente orientado por intereses particulares o del grupo, sino también por demandas colectivas más amplias que el grupo ... [porque interfiere] una visión genérica de las condiciones de vida «del pueblo»¹⁴

Entonces, uno de los límites del proyecto pentecostal corporativo es la necesidad de no contrariar en demasía las percepciones generales de los fieles, en cuanto ciudadanos, y en general, pobres, respecto a las condiciones de vida del pueblo y a la imagen del gobierno. La tesis de que habría una tendencia, en el interior del pentecostalismo, a que el «voto ciudadano» prevalezca sobre el «voto religioso» debe verse todavía con cautela. Es necesario ver *en qué circunstancias* la cúpula no consigue ubicar a sus candidatos.

12 Rolim, *op. cit.*, p. 55.

13 *Hoje em Dia*, Belo Horizonte, 9 de abril de 1989, p. 6.

14 Sandra Stoll, «Púlpito e Palanque: Religião e Política nas Eleições de 1982 num Município da Grande São Paulo», tesis de maestría, Universidade de Campinas, 1986, pp. 279, 315-319.

Un esfuerzo de diferenciación: la elección presidencial de 1989

En la primera elección presidencial directa en 29 años, los evangélicos tuvieron un papel destacado inclusive antes de la campaña propiamente dicha, en la tentativa fracasada del entonces Ministro de Agricultura, Iris Rezende, de consagrarse candidato del PMDB. Ya en 1988, un escritor de la Asamblea de Dios decía:

Nuestro hermano, Iris Rezende ... está consiguiendo ... cosechas extraordinarias. Al ser nombrado, promovió un culto de acción de gracias [y después de cada cosecha excelente, otro culto] ... Y así, alabando y agradeciendo a Dios, va siendo bendecido ... gracias a las oraciones de millares de creyentes que interceden por él, a la eficiencia de su liderazgo y porque el ministro «no se avergüenza del Evangelio» ... La prensa ya comienza a especular...¹⁵

Varios sectores evangélicos se jugaban fuertemente para la candidatura. En la Convención Nacional de la Asamblea de Dios, el presidente de la Convención se comprometió a convencer a su «rebaño y a toda la Nación a apoyar al hombre que ha sido usado por Dios para producir super-cosechas». Y fue más allá, echando mano de un recurso poderoso en el mundo pentecostal, la profecía: «Dios ya me dice que un evangélico será presidente. Si el ministro [Iris Rezende] fue escogido en la convención [del PMDB] ... ya sé el nombre del nuevo gobernante de este país.»¹⁶

A pesar de que el ministro tenía tenues vínculos con la comunidad evangélica, él había sido «adoptado» por sus líderes. Para construir esa relación, echaron mano de las zafas agrícolas, festejadas en cultos anuales de acción de gracias con la presencia del presidente. Así, esos cultos le ofrecían al ministro la posibilidad de presentarse como representante reconocido de una comunidad numerosa del ámbito nacional; a los evangélicos, les posibilitaban bañarse en la gloria de las cosechas, presentándolas como respuesta de Dios a sus oraciones y señal de la bendición divina sobre una autoridad protestante.

Con la derrota de Iris en la convención de su partido, la escena evangélica quedó confusa. Finalmente, un grupo expresivo se aglutinó en torno de Fernando Collor, joven político de familia tradicional, que adoptó un estilo populista y transitó por fuera de los grandes partidos. Además del «Movimiento evangélico pro-Collor», se formaron otros comités: pro-Brizola (candidato populista de izquierda), y pro-Lula (candidato de una coalición de izquierda encabezada por el Partido de los Trabajadores). Es provechoso comparar los movimientos pro-Collor y pro-Lula, siendo éstos los dos candidatos que llegaron a la segunda vuelta. El movimiento pro-Collor era de líderes eclesiásticos, principalmente pentecostales, y procuraba convencer a los pastores a dar cierta orientación a sus miembros. Hablaba de los «compromisos de Fernando Collor con los evangélicos». Pieza clave en su discurso era el tema de

15 Josué Sylvestre, *Os Evangélicos, a Constituinte e as eleições municipais*, Papiro, Brasília, 1988, p. 70.

16 *Folha de São Paulo*, 17 de abril de 1989, sec. A, p. 5.

la persecución religiosa que los candidatos de izquierda y de centro-izquierda supuestamente promoverían. Sin embargo, cuando este investigador se contactó con el movimiento pro-Collor antes de la segunda vuelta, la razón dada por el rechazo de la candidatura de Lula giró en torno de la «convulsión social» que sus políticas generarían. Cuando pregunté si no tenían temor de persecución religiosa, la respuesta eminentemente sensata fue que no, porque la libertad religiosa estaba garantizada por la Constitución.

De hecho, Fernando Collor era una buena receta para recibir los votos más orientados de los pentecostales. Predicaba contra la corrupción (tema político de cuño moral, fácilmente comprensible para el evangélico no politizado); podía ser plausiblemente presentado como «temeroso de Dios» (y Lula como «ateo»); y se decía opositor al gobierno de Sarney, sumamente desgastado.

El movimiento evangélico pro-Lula, por otro lado, estaba formado por líderes y miembros comunes, o sea, ciudadanos autónomos. Hacía mucho alarde, como queriendo dejar en claro que el evangélico podía (y hasta debía) ser de izquierda. El discurso era ideológico. El énfasis en la identidad evangélica en la militancia política pretendía un efecto *dentro* de la comunidad evangélica. Paradójicamente, los más ideológicos miraban más para dentro del campo religioso, pues la mera opción política derivada de la fe no precisaba ser expresada en un movimiento aparte (como no fue en el caso de los evangélicos que apoyaron ideológicamente al candidato que mejor representaba la opción neo-liberal, Afif Domingos). No dejó de haber cierto mesianismo, análogo a la tendencia ya constatada entre agentes católicos de pastoral popular. El momento de la campaña que más estimuló las divisiones ideológicas dentro de la comunidad evangélica fue la aparición en la propaganda electoral televisiva del coordinador del movimiento evangélico pro-Lula, Robinson Cavalcanti. Esa acción fue duramente criticada porque amenazó el proyecto corporativo en sus dos frentes: alcanzó a muchos evangélicos que de otra manera nunca sabrían de hermanos en la fe que apoyaban a Lula, e informó a los políticos de las divisiones internas de la comunidad evangélica. Asimismo, es probable que el voto evangélico haya decidido la segunda vuelta de la elección presidencial a favor de Fernando Collor.

¿Nueva derecha cristiana?

El más serio análisis sociológico del fenómeno, hecho por Pierucci,¹⁷ lo caracteriza como «la más nueva irrupción del conservadurismo activo». El protestantismo conservador está implementando una nueva estrategia de presencia e influencia en la sociedad, buscando la visibilidad. Para la derecha, trae un fenomenal aporte de recursos culturales y retóricos (los «valores cristianos»), y envidiables recursos humanos y organizacionales de base. Trae también a la arena política demandas tradicionales y moralistas que no dejan de ser reales para amplios sectores de la po-

17 Antonio Flávio de Oliveira Pierucci, «Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte», *Ciências Sociais Hoje*, 1989, pp. 104-132.

blación. Irguiéndose como guardianes de la moralidad privada, los evangélicos, aunque en minoría, consiguen hablar plausiblemente en nombre de la «mayoría moral». Por eso, se constituyen en una «nueva derecha cristiana», en clara comparación con los Estados Unidos.

El análisis de Pierucci tiene mucho valor, pero un examen más minucioso de la actuación de los constituyentes evangélicos nos lanza la duda sobre la semejanza del caso brasileño con el norteamericano. Para facilitar el análisis, usaré la nota atribuida a cada constituyente por el DIAP (Departamento Intersindical de Asesoría Parlamentaria), en una escala de cero a diez, según las votaciones registradas en las «cuestiones de interés de los trabajadores».¹⁸ Por lo general, cuanto más alta la nota, más de izquierda. El promedio de la nota DIAP para todos los constituyentes fue de 4,94; la de los evangélicos fue de 4,52. O sea, los evangélicos votaron poco menos favorablemente a los intereses de los trabajadores, según los criterios del DIAP. Un factor que podría influir en este resultado es la cuestión regional.

III. Nota DIAP: General (conjunto de los constituyentes) y evangélicos

Región	General	Evangélicos
Norte	3,84	3,35
Nordeste	4,56	4,15
Centro-Oeste	4,80	3,33
Sudeste	5,52	5,85
Sur	5,45	2,58

La región sudeste (la más desarrollada) votó más en favor de los trabajadores que las otras regiones, y es allí que se concentraban desproporcionadamente los diputados evangélicos (14 de los 33). Eso debería empujar la nota DIAP de los protestantes hacia arriba, y de hecho los del sudeste tienen una nota más alta que el promedio regional. Pero los evangélicos de todas las otras regiones tienen notas más bajas que el conjunto. Planteo como hipótesis explicativa de ese relativo derechismo del político evangélico en las periferias económicas, el «fisiologismo» en función de un proyecto de fortalecimiento corporativo.

Debemos buscar en otras votaciones la razón de la fama conservadora de los evangélicos. Se distanciaron claramente del conjunto en las cuestiones de comportamiento (aborto, homosexualidad, divorcio) y en ciertas problemáticas donde hubo gran presión del gobierno federal o de *lobbies* (duración del mandato del entonces presidente y reforma agraria).

18 *Quem foi quem na Constituinte: nas questões de interesse dos trabalhadores*, Cortez/Oboré, Sao Paulo, 1988.

Ya que la fama de «nueva derecha cristiana» está ligada con la entrada masiva de los pentecostales en la política, conviene diferenciar a los evangélicos con relación a la nota DIAP.

IV. Nota DIAP e iglesia				
	Asamblea de Dios	Todos los pentecostales	Bautistas	Todos los históricos
Promedio de la Nota DIAP	5,00	5,06	3,07	3,90

Vemos que el promedio de los pentecostales es más alto que el de los históricos, y ¡hasta que el del conjunto de los constituyentes! Es verdad que, teniendo en cuenta la clase social de la vasta mayoría de los pentecostales, podría ser mayor. De cualquier forma, no permite clasificarlos simplemente como «nueva derecha cristiana». Si existe tal fenómeno en Brasil, se localiza en las iglesias históricas, principalmente entre los bautistas.

Aunque los diputados brasileños habían privilegiado los temas relacionados con la familia y la moral sexual, tal como la *New Christian Right* (la nueva derecha cristiana) en los Estados Unidos, debemos tener cuidado de no atribuirles una racionalidad de acción política que no poseen. No hay órganos de coordinación, ni «intelectuales orgánicos», análogos a los agentes pastorales de las CEBs, que los orienten en algún proyecto para la sociedad. La concentración en ciertas cuestiones se debe no tanto a una estrategia articulada, sino a un instinto de supervivencia. Hablando sobre estos asuntos se sienten más seguros y más respaldados por sus comunidades. El énfasis en las cuestiones morales es una manera de justificar su entrada en la política.

La *New Christian Right* es impulsada por las «bases» cristianas de vastas regiones de los Estados Unidos, y tiene un proyecto que en muchos aspectos va mucho más allá que el conservadurismo moral. Incluye la defensa de la libre empresa y del poderío norteamericano. El fenómeno brasileño no tiene ese contenido ideológico. Los líderes de organizaciones como *Moral Majority* interpretan toda una línea de opinión e intentan darle voz a través de entidades intereclesiásticas. Los nuevos políticos evangélicos en el Brasil, por otro lado, son controladores de aparatos eclesiásticos, o hacen acuerdos con ellos. No hay impulso de las «bases». La *New Christian Right* tiene un proyecto de restauración porque siente que perdió el control de un país que tiene un mito fundante protestante. Los nuevos actores políticos evangélicos en el Brasil no tienen un proyecto; apenas sienten, y tal vez con razón, que el futuro les pertenece.

Ya se superó, en la literatura sociológica, la idea de que el pentecostalismo sea necesariamente alienante, o conservador, como consecuencia de su doctrina.

¿El conservadurismo actual de las iglesias pentecostales es consecuencia de una determinada coyuntura en las relaciones entre pentecostales y los demás círculos de regimentación ideológica? Como la iglesia católica ha evidenciado, las posiciones relativas de las diversas iglesias no son estáticas.¹⁹

¿Cuáles fueron, por lo tanto, los factores externos que facilitaron y los factores internos que provocaron esa forma peculiar de «politización», el cambio de la frase «el creyente no se mete en política» a la de «hermano vota al hermano»?

Las razones de la politización pentecostal

Los apetitos fueron abiertos por el gobierno militar que, desentendiéndose de la Iglesia Católica a partir de 1968, buscó apoyo en los círculos evangélicos. A nivel local, los pentecostales fueron incluidos en los cuadros de la clientela política de las familias tradicionales, disconformes con la nueva orientación católica.²⁰ Así, sucedió una legitimación sin precedentes de los evangélicos como actores políticos. Otro factor facilitador es el propio sistema político brasileño, a medio camino entre el sistema norteamericano (altamente favorable) y el británico (desfavorable), en las facilidades que ofrece para la actividad política de grupos religiosos particularistas.²¹ El sistema brasileño es federal; tiene medios de comunicación de masas relativamente abiertos; tiene partidos débiles, sin tradición y, en general, con poca coherencia ideológica; y, sobre todo, posee un sistema electoral en el que cada estado como una unidad elige varios diputados, aumentando el peso político de una comunidad minoritaria y dispersa. En un sistema de distritos electorales, los evangélicos no tendrían muchos parlamentarios, y seguramente no del tipo corporativo. Otro factor externo fue el ejemplo de la *New Christian Right*. Dejamos abierta la posibilidad de vínculos más estrechos, inclusive por la vía de los predicadores televisivos.

En cuanto a los factores internos, el romance con el régimen militar y el crecimiento numérico fueron tentaciones fuertes para que, con la redemocratización, la docilidad de los fieles fuese canalizada políticamente en función de proyectos de interés para la propia iglesia. El momento de la Constituyente ofreció la oportunidad de justificar el cambio, en términos de la necesidad de defender la libertad religiosa (supuestamente amenazada). Sugiero, sin embargo, otra razón fuerte para la forma peculiar de la politización. La crisis económica de la década de los 80 tendía a neutralizar los efectos tradicionales de la conversión (la creación de una fuerza de trabajo honesta, esforzada y económica), restringiendo las posibilidades de ascenso

19 Rubem César Fernandes, «O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais», *Cadernos do IUPERJ* 6, Tempo e Presença, Rio de Janeiro, 1977, pp. 57-58.

20 Stoll, *op. cit.*, p. 182.

21 Steve Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p. 69.

social individual,²² y haciendo que el fiel sea más consciente, como pobre y trabajador, de las reivindicaciones de los menos favorecidos de la sociedad. Y con la redemocratización, esas reivindicaciones se expresaban con mayor libertad, poniendo en duda la capacidad de la socialización sectaria de defender a sus miembros de una politización indeseable. El proyecto político de la cúpula pentecostal sería, entonces, una manera de incorporar el tema de una forma controlada, impidiendo que los rivales pasen a tener acceso a los oídos de los fieles. Es un proyecto de «anticipación» política, planeado para defender las fronteras de la secta y proteger la capacidad de reproducción social sectaria.

La crisis también acentuó las carencias individuales y eclesiásticas (muchas iglesias pentecostales que no poseen templo propio, tienen que mudarse constantemente y precisan pedir una serie de favores al municipio para evitar la inestabilidad de su membresía).²³

Otro factor es el aumento de la competencia religiosa con la umbanda y con las CEBS (una tentativa de revitalización de la presencia católica a nivel popular). Así, los matices políticos evangélicos no representarían ningún proyecto articulado para el país (como en el caso de la *New Christian Right*), sino un esfuerzo de diferenciación de su producto frente a la izquierda católica, y la percepción correcta de una comunidad religiosa pobre, pero en rápida expansión y llena de confianza, ante un estado fuerte y proveedor de puestos de trabajo.

Todo eso debe colocarse dentro de la perspectiva de la evolución de las sectas, o mejor dicho, de la pluralidad de evoluciones posibles.²⁴ En el caso específico de la Asamblea de Dios, los últimos veinte años presenciaron una tendencia hacia el ascenso social, hacia un mayor énfasis en la educación teológica, y hacia la pérdida de espacio «en las bases» para los nuevos grupos pentecostales que mantienen el carisma en estado más «puro».

La elección pentecostal de candidatos propios representa su emancipación política, eliminando los intermediarios tradicionales, ya sean evangélicos históricos o no evangélicos. Es el inicio de la gestión propia, la afirmación de su madurez cívica.

Evaluación de la reciente presencia en la política brasileña

Debemos evitar la tendencia de emitir juicios teológicos como si todo estuviese sucediendo en un vacío sociológico. No se puede entender las posiciones políticas independientemente de la posición relativa de cada denominación en el campo religioso. En Europa, históricamente, las minorías religiosas tendieron a la izquierda (la pequeña minoría protestante en Francia, las grandes minorías católicas en Holanda, Suiza, Alemania) debido a su posición social.²⁵

22 Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor: Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective*, Orbis, Maryknoll, 1985, p. 281.

23 Stoll, *op. cit.*, pp. 213-214.

24 D'Epinay, *op. cit.*, pp. 180ss.

25 Seguimos aquí a David Martin, *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford, 1978.

El catolicismo de la Contrarreforma, en lugares donde fue victorioso, no permitió la existencia de amplias minorías protestantes. Estas, donde existen, son de implantación reciente. En ningún país de Europa alcanzan cifras políticamente significativas, pero sí en América Latina. Aquí, no obstante, entra en juego otro factor. América Latina, aunque heredera del «patrón francés» (una iglesia monolítica imponiendo un monopolio religioso, en alianza con las autocracias, y creando, a su propia imagen, un secularismo militante de izquierda), tiene la ventaja de desenvolverse políticamente (como resultado de la urbanización y la industrialización) en un momento en que el centro europeo del catolicismo cambia de la derecha hacia el centro, en un esfuerzo de revertir la situación de conflicto crónico. A menudo surgió también una izquierda católica. Los evangélicos emergen políticamente en el Brasil en ese contexto marcado, por un lado, por la tradición de una izquierda militante atea y, por otro lado, por el fenómeno reciente del catolicismo progresista. No es de sorprender, entonces, que los pentecostales brasileños, fuertemente anticatólicos, se hayan ubicado mayoritariamente a la derecha. En otro contexto, como el de Nicaragua, el resultado puede ser diferente.²⁶

Teniendo en cuenta ese campo de fuerzas religioso, es importante dejar en claro el lugar social del discurso crítico. Parte de la razón de la polémica en torno a los pentecostales es que están invadiendo una esfera reservada anteriormente a las «iglesias» (católica y protestantes históricas). Es la primera vez que un grupo religioso no católico se articula tan abierta e intensamente en una instancia de poder en el Brasil. Es el segundo gran momento político del protestantismo brasileño: el primero, en el siglo XIX, fue la reivindicación del derecho de existir, y planeaba romper el mantenimiento oficial del *monopolio* religioso católico; el segundo, ahora, amenaza la *hegemonía* católica.

La tragedia es que ocurre en un momento en que el protestantismo brasileño está desprovisto de un proyecto que abarque a toda la sociedad, como lo tuvo en otros momentos de la historia. Simplificando, podemos decir que en los inicios hubo tentativas (Daniel Kidder, José Manuel da Conceição) de ver al protestantismo como un proyecto de reforma de la *iglesia* (en sentido sociológico). La iglesia brasileña se reformaría, con tremendas implicaciones para la identidad nacional. Fracasado ese proyecto (en parte por dificultades externas, en parte porque fue abortado por aquellos protestantes que querían otra solución), las iglesias protestantes ya existentes en otros países fueron transplantadas. O sea, se optó por una solución *denominacional* (en sentido sociológico) en una realidad que todavía no la toleraba. De ahí la alianza con el liberalismo secular y masón, para librar a esas «denominaciones» de su realidad local de *sectas*. El protestantismo se presentaba como el portador de la modernización (progreso, educación, alfabetización). La «protestantización» de la nación sería el camino para el desarrollo. Hoy, en las iglesias históricas, ese discurso está en crisis, y en las pentecostales nunca echó raíces. El actual proyecto político

26 Jean-Pierre Bastian, «Protestantismo Popular y Política en Guatemala y Nicaragua», *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVIII, 3, pp. 181-199.

co mayoritario, el de los pentecostales, por el contrario, en vez de ser el futuro llegando a la nación, es sombrío, teñido por el caos apocalíptico, y difícilmente pasa de una estrategia de crecimiento en el campo religioso.²⁷ El concepto de misión como ensanchamiento de las fronteras de la secta, autoriza a ese abordaje instrumentalizador frente a la política. Basten dos ejemplos de esto, de un libro influyente en el ámbito pentecostal:

Si elegimos evangélicos [para todas las funciones ejecutivas y legislativas], sin duda que nos dedicaremos mejor a nuestro trabajo de evangelizar al pueblo.²⁸

El impuesto que paga el creyente ... va a financiar la idolatría [el catolicismo] y la fetichería [umbanda] ... Cada parlamentario federal ... recibe, anualmente, en el presupuesto de la Unión, una parte de los recursos ... Vean qué volumen fabuloso de recursos podría estar ayudando a nuestras organizaciones en el sector social y educacional.²⁹

De la reforma de la *iglesia* y de la implantación de las *denominaciones* pasamos al crecimiento de las *sectas* por medio de la gestación propia en la política. Las antiguas denominaciones oscilan entre la *sectarización* y la adquisición de la legitimidad de *iglesias* por medio del ecumenismo. Este les ofrece una legitimidad derivada, a la sombra de la Iglesia Católica, que los obliga a mirar a las «sectas» (en el sentido no sociológico, o sea, grupos religiosos proselitistas y, por lo tanto, contestatarios del statu quo religioso) con los ojos de la jerarquía católica. Adquieren una respetabilidad a costa de una posición subordinada y de un estancamiento social. Todo indica que quedarán exprimidas entre las «sectas» en expansión y la Iglesia Católica cada vez más asustada y conservadora.

Entre los factores que contribuyen al comportamiento político diferente en cada país de América Latina tenemos que tener en cuenta el grado de desintegración social (mucho menor en el Brasil que, por ejemplo, en el Perú); el factor étnico (el pentecostalismo, cuando se alía con un grupo étnico oprimido, como los negros americanos y sudafricanos³⁰ y los grupos indígenas en América Latina, adquiere otras facetas, pero esto no sucedió en el Brasil); la manera en que se dio la penetración protestante en el país; el tipo de catolicismo con que se enfrenta; y la experiencia de la unidad evangélica. En el Brasil, con excepción de algunas iglesias históricas antes de 1964, no hubo esa experiencia; y la fragmentación del mundo protestante, al mismo tiempo en que convierte al pentecostalismo en verdaderamente popular, lo aísla y lo priva de «agentes pastorales» más especializados. El «escándalo» de los políticos protestantes ha llevado a los líderes evangélicos a tratar *concretamente* la formación de órganos de unidad de la iglesia. Tal vez así consigan superar el aislamiento pentecostal, de una forma que no es posible para los líderes ecuménicos, distanciados por abismos teológicos de la masa protestante del país.

27 Ver, por ejemplo, las dos obras antes citadas de Josué Sylvestre.

28 «Introdução» de Esaú de Carvalho, en Sylvestre, *op. cit.*, 1986, p. 24.

29 Sylvestre, *op. cit.*, pp. 62-64.

30 Rolim, *op. cit.*, p. 69.

Examinando los constituyentes evangélicos, vemos que los pentecostales formaron un grupo con poca experiencia política, no debido a su edad sino a la realidad de carreras eclesiásticas que incorporaron la política en determinado momento. La entrada pentecostal en la política no ofrece una vía nueva de ascenso político al fiel común, sino apenas a aquel que ya se destacó en el trabajo eclesiástico y se convirtió en *pastor*. Pero, ¿las cualidades que ayudan a alguien a destacarse en la evangelización y en el pastorado son necesarias en la política? La mentalidad que crea el constante ejercicio del pastorado, principalmente en el medio pentecostal donde casi siempre se dan discursos *ex cátedra* ¿sería la más adecuada para la vida parlamentaria, hecha de diálogo entre pares? El problema es que la mentalidad sectaria difícilmente acepta que un miembro común se destaque en alguna instancia social y entre en la política, de una forma autónoma y responsable, con el apoyo de la comunidad³¹, a menos que no haya opción política más controlable.

Aquí se presentan varias cuestiones teológicas y éticas. Hay una confusión entre la iglesia institucional y el Reino de Dios, entre cómo avanza la obra de Dios y cómo la institución eclesiástica se fortalece. Como dice Jacques Ellul: «Nuestros medios son la cosa que crea opacidad entre Dios y los hombres ... Es por ellos que las personas, en último análisis, juzgan ... ciertamente no por nuestras intenciones».³²

Falta una *teología del poder* en la comunidad evangélica brasileña. Pasamos del aislamiento a la participación ingenua, sin adquirir un realismo cristiano frente al poder temporal, ni tampoco criterios cristianos para el ejercicio del poder. Además, urge cuestionar las formas de enganche político. El proyecto pentecostal de conquista de puestos de comando revela una idolatría del poder «de arriba para abajo» y un desprecio por las formas menos espectaculares, pero tal vez más fecundas, de acción política.

Nos falta también una ética de *renuncia* motivada por el Reino de Dios, que replante al legalismo vigente. Los fariseos, que daban fielmente su diezmo, eran, no obstante, «amigos del dinero» (Lc. 16.14). Una vez dado el diezmo, no había criterio para el dinero restante. Cuando el legalista se encuentra en una situación donde no hay reglas, queda literalmente «desreglado». Por eso, cae fácilmente en las garras de los favoritismos públicos, y la venta de votos en el parlamento. El legalismo, que enseña solamente *reglas*, forma personas *sin principios*. Cuando el legalista entra en la política, hay una gran posibilidad de que se haga «amigo del dinero».

Necesitamos una ética de *renuncia* capaz de hacer un uso cuidadoso de las cosas y despojarse de las oportunidades. Una posición básica ante la vida, cultivando el dominio propio especialmente en las tres áreas clásicas, el dinero, el sexo y el poder. No son casuales los escándalos que envolvieron a políticos evangélicos en el Brasil en las áreas del dinero y el poder, pero hasta ahora no en el sexo, un terreno fuerte-

31 Christian Lalive D'Épinay, *O Refúgio das Massas*, Paz e Terra, Río de Janeiro, 1970, p. 214; Sylvestre, *Os Evangélicos*, p. 23.

32 Jacques Ellul, *The Politics of God and the Politics of Man*, Eerdmans, Grand Rapids, 1972, pp. 117-118.

mente vigilado por los legalistas, donde cualquier desliz llevaría a la pérdida del voto evangélico.

Finalmente, todavía no hay una *teología política* suficientemente desarrollada entre los evangélicos brasileños. Una teología que abarque una comprensión bíblica del Estado, de la tarea de los gobernantes, de la función de las leyes; principios cristianos que orienten la acción política para ir más allá del moralismo y la «compasión cristiana»; la distinción entre moral y legislación, y la comprensión de la especificidad de la moral política. A menos que se produzca un cambio radical en los hábitos políticos (provocado, por ejemplo, por la introducción del voto por distrito), no será posible ignorar la relación evangélicos/política. Urge, pues, comprenderla sociológicamente y enfrentar los desafíos teológicos y pastorales que presenta.

Anexo

La sociología de la religión acostumbra usar con fines analíticos, los *tipos ideales* (siendo que ningún caso real se adecua perfectamente):

Secta: comunidad religiosa que rechaza la religión dominante; adhesión voluntaria y con alto nivel de participación; exigencia de consentimiento teológico; control riguroso sobre la vida de los miembros: énfasis en la separación del «mundo» y oposición a la participación autónoma en la vida pública; alta exigencia de compromiso con el grupo; membresía generalmente de clase baja; criterios carismáticos (en sentido sociológico) para el liderazgo; formación práctica, con poco o ningún entrenamiento formal.

Secta establecida: proceso de evolución de la secta, que muchas veces (no siempre) ocurre en la segunda o tercera generación; comienza la acomodación con el «mundo»; procesos de movilidad comienzan a diferenciar socialmente a los fieles; lazos comunitarios todavía fuertes pero en disminución; una teología parecida a la de la secta, pero con la necesidad de elaboración; surgimiento de seminarios; tendencia a exigir algún entrenamiento formal para los líderes; surgimiento de una conciencia sociopolítica individual, restringiendo el totalitarismo sectario.

Denominación: surge en un contexto de pluralismo religioso; separada del Estado, pero favorece la integración social de los fieles; membresía predominantemente de una sola clase social (especialmente de clase media); clero profesional; no reivindica un monopolio de la fe; lazos comunitarios más débiles.

Iglesia: una gran institución religiosa, cuyas fronteras se confunden con las de la nación; membresía universal, policlasista por nacimiento (incluye «justos» e «injustos»), lazos débiles entre los fieles; alto *status*, muchas veces vinculada con el Estado; aceptación del orden social; clero profesional con riguroso entrenamiento formal; tolerante de la diversidad teológica.

Chile: ¿legitimidad «metasocial» o afirmación del Dios de la vida?

Humberto Lagos Schuffeneger

I. Precisiones teóricas para abordar el análisis de la relación entre los evangélicos y la política

Abordar, en una perspectiva analítica, las relaciones históricas entre los actores social-religiosos evangélicos y el campo político en Chile nos obliga a delinear teóricamente los presupuestos básicos fundantes de la aproximación al tema, para hacerlo lógicamente comprensible al lector. Entonces, y en el sentido señalado hacemos las siguientes precisiones:

1. La opción analítica

Nuestro recorrido por los avatares políticos de los evangélicos chilenos se inscribe en un ámbito de sociología de la historia, que implicará descripciones interpretativas de los actores sociales y de sus prácticas. La breve extensión de nuestro texto nos obligará a optar, eligiendo los hechos que consideremos más relevantes.

Otras herramientas teóricas de nuestro análisis son proporcionadas por contenidos propios de vertientes sociológicas de la religión.

2. El período histórico

En relación con el espacio cronológico del recorrido analítico, éste abarcará desde comienzos del siglo XIX (período en que se materializa la independencia de Chile del colonialismo español) hasta 1990 (año en que la República de Chile retoma caminos democráticos concretándose la derrota política de la dictadura encabezada por el general Augusto Pinochet). La opción por el período calendario descrito no obsta a hacer comentarios introductorios que haremos sobre el momento religioso vivido por la sociedad chilena en los tiempos coloniales.

3. Algunas precisiones conceptuales

Si bien es cierto que hay rasgos básicos que diferencian a *lo protestante* de *lo evangélico*, el paso de los años ha provocado que en el sentido común del pueblo am-

bas vertientes sean leídas como una sola en la sociedad chilena. Por ello, al ocuparnos el tema «Los evangélicos y la política en Chile», advertimos al lector que estamos resumiendo lo evangélico-protestante como un todo con coherencias básicas. Esta opción integradora no se opone a que en el análisis hagamos referencias específicas a determinadas iglesias de la fe reformada.

El proyecto colonial español y la legitimación religiosa católica

El expansionismo colonialista español que hoy pone a América Latina bajo la égida del reino de España llega a las «Nuevas Indias» con Cristóbal Colón, en 1492, para implantar una dominación política y económica, cuyo proyecto es legitimado metasocialmente por la Iglesia Católica Apostólica ibérica. La conquista española, y la portuguesa en el caso de Brasil, se caracterizaron por una crueldad sin límites en perjuicio de los pueblos aborígenes, avasallados por la simbiosis entre la cruz y la espada.

Los afanes conquistadores españoles se desenfrenaban al amparo de la institucionalidad católica, que debía dar la coherencia simbólica que resolviera positivamente las contradicciones de una «evangelización» impuesta a sangre y fuego.

En 1492, año del descubrimiento de América por Colón, Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, cuyo matrimonio había unificado sus mutuos dominios (rivales hasta entonces), derrotaban los últimos conatos de resistencia musulmana en España, tras una guerra «santa» que oponía al «cristianismo» con el islam. (Es un ejército triunfante, muñido de una «fe católica» que derrota a los «herejes», el que conquista las «Nuevas Indias». La resistencia contrarreformista tuvo la misma fuerza.) Este mismo año los españoles expulsaron de la Península ibérica a ciento cincuenta mil judíos.¹

El puño de la espada en forma de cruz se alzaba desafiando a los pueblos indígenas conminándolos a abrazar la fe del conquistador, mientras el acero filoso los asesinaba. El proceso llamado de «evangelización» se constituyó en prácticas sacramentalizadoras que obligaban a los indígenas a «aceptar» el bautismo católico, como una manera de salvar la vida y de disimular la conservación subterránea de sus propias formas religiosas ancestrales. La colisión histórica de lo cristiano-católico con las tradiciones religiosas de los pueblos aborígenes confluyó en sincretismos que marcan, en nuestra opinión analítica, lo que en el futuro serán las prácticas de *religiones populares*, mal llamadas *religiosidad popular*.

En esa España que se sueña «reino católico puro» es la reina Isabel la que dirige la Santa Inquisición, sirviendo a una iglesia que eleva al *campo de lo sagrado* las acciones de conquista allende el océano. El Papa español Alejandro VI consagra a

1 Humberto Lagos Schuffenegger, *Crisis de la esperanza: religión y autoritarismo en Chile*, Ediciones PRESOR y LAR, Santiago, Chile, 1988, p. 24.

la soberana en condición de primera dama del Nuevo Mundo. «Con la expansión del reino de Castilla, era el Reino de Dios el que crecía sobre la tierra.»²

Al llegar a las «Nuevas Indias», los conquistadores castellanos se encontraron con la realidad de pueblos indígenas organizados socialmente, y que desde un punto de vista cultural-religioso tenían sólidos principios, espacios y momentos simbólicos muy elaborados, y tradiciones de siglos; pueblos conformados, en esos momentos históricos, por alrededor de noventa millones de individuos.³ Esta realidad aborígenes es agredida por los conquistadores para someterla, explotarla, y transformarla en nombre de la fe católica.

Con Cristóbal Colón comienza la exportación de esclavos indígenas de América Latina hacia la metrópolis ibérica. Algunos teólogos y sacerdotes católicos se opusieron a este comercio humano y, a comienzos del siglo XVI, obtuvieron un cambio teórico de la situación reclamada consistente en que en los momentos previos al ataque militar contra las tribus aborígenes, los capitanes españoles debían *leerles en voz alta*, sin intérpretes y con presencia de un escribano testigo, un largo requerimiento de conversión a la fe católica:

...Si vosotros rehusáis, contemporisáis maliciosamente, yo os certifico que con la ayuda de Dios nosotros os atacaremos con todas nuestras fuerzas, os combatiremos en una guerra sin gracia, os someteremos al yugo y a la obediencia de la Iglesia y de su Majestad y os reduciremos a la esclavitud y os haremos todo el mal que nosotros podamos hacerlos...⁴

Las Cédulas Reales de la época contienen numerosas instrucciones recomendando el buen trato a los indígenas y su «...instrucción y conversión a nuestra santa fe católica». Los reclamos del Padre Las Casas ante una Comisión de Teólogos y Doctores, en Valladolid, convencieron al Rey de «...suspender nuevas empresas descubridoras por la dificultad que había en excusar los daños y graves pecados que se hacen en las tales conquistas...»⁵

En 1508, una nueva bula papal atribuía a la corona española la perpetua posesión y el dominio de todos los diezmos percibidos en América, además del Patronato Universal sobre la Iglesia del Nuevo Mundo, incluyendo el derecho de los reyes de percibir todos los beneficios de origen eclesiástico.

En el extremo sur de América, los ya asentados invasores peninsulares encontraban fuerte y tenaz resistencia guerrera en las tribus indígenas araucanas del reino de Chile (especialmente los mapuches). Esta guerra interminable ponía a los españoles ante la disyuntiva de exterminar a los indígenas opositores, o abandonar la conquista. Desde septiembre del año 1600 los colonizadores pedían la «*declaración real de*

2 Eduardo Galeano, *Les veines ouvertes de l'Amérique Latine (una contre histoire)*, Edit. PLON, Francia, 1981, p. 23. Obra original: *Las venas abiertas de América Latina*.

3 Cifra estimada por Carlos Bongcam en *Latinoamérica al alcance de todos*, Edit. CELA, Suecia, 1981, p. 19.

4 Daniel Vidart, *Ideología y realidad de América*, Montevideo, 1968, cit. p. E. Galeano, op. cit. *Les veines ouvertes de l'Amérique Latine*, p. 23.

5 Encina y Castedo: *Historia de Chile*, Tomo I, Edit. Zig Zag, Chile, 1954, p. 69.

esclavitud de los Araucanos», la que fue decretada por el Rey Felipe III, el 26 de mayo de 1608, en una Real Cédula que, en parte, decía:

...por lo cual han merecido [los Araucanos] cualquier castigo y rigor que en ellos se use, hasta ser dados como esclavos, como a personas de letras y muy doctas les ha parecido que deben ser dados por tales como gente perseguidora de la Iglesia y religión cristiana. Mas es mi voluntad y mando que, si los dichos indios de guerra del dicho reino de Chile volviesen a obedecer a la Iglesia y se redujeren a ella, cese el poder ser esclavo ni poderse tomar ni tener por tal.⁶

La empresa de conquista y colonización española es coherente en su recurso sistemático e invariable al campo simbólico religioso, en tanto que legitimador del orden imperial y de todas las prácticas de sometimiento de los pueblos indígenas utilizadas por los aventureros peninsulares. *La empresa colonial es la «empresa cristiana»*, y toda oposición a ella se entiende como rebelión contra la voluntad de Dios expresada a través de la Iglesia Católica.

Debemos asentar — y la breve información hasta ahora entregada lo confirma de manera contundente — que América Latina, y particularmente Chile, era un espacio geográfico y social en que la Iglesia Católica dominaba hegemoníamente, imbuida de un espíritu contrarreformista y antiherético emergido de su tenaz combate contra la Reforma luterana europea.

La disidencia religiosa evangélico-protestante en Chile

Contradictoriamente, la presencia del cristianismo reformado en América Latina durante el período del colonialismo español (y portugués) católico se expresó por vías de su *negación*. Los esfuerzos formales de protestantes europeos de abrirse espacios en estos territorios «ibéricos» terminaron en rotundos fracasos (p. ej., actividades de corsarios y piratas de países «reformados»). Sin embargo, el cuidado católico colonial por librarse de todo atisbo «herético disidente» contribuyó a permean la epidermis religiosa española, y muchos *criollos* (hijos de españoles nacidos en las colonias) escucharon la noticia de una forma de fe cristiana que invita a rupturas drásticas con la dependencia de la metrópolis castellana.⁷

La emergencia de lo evangélico-protestante en Chile comienza formalmente en las primeras décadas del siglo XIX, y se hace efectiva en un contexto social, político, cultural y religioso, dominado enérgicamente por la Iglesia Católica, cuyas fidelidades estaban adscritas visceralmente a la corona española y nutridas del contrarreformismo a que hacíamos referencia antes. La fe disidente «ingresa» en Chile, y en América Latina, disputando el terreno social, político, geográfico, legal, cultural y religioso a una Iglesia Católica asentada por siglos en el territorio

6 *Ibid.*

7 Humberto Lagos Schuffeneger y Arturo H. Chacón, *Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica*, Edit, PRESOR-LAR, Chile, 1987, pp. 12-13.

y que no tiene ningún interés en facilitar las cosas a sus heréticos opositores eclesiásticos.

Los proyectos evangélicos⁸

La presencia evangélica en Chile se expresa, teóricamente, en modelos y dinámicas sociales que hemos construido a partir de la observación práctica de los hechos históricos. En nuestra percepción analítica de la «intrusión» evangélico-protestante en geografías católicas son cuatro los proyectos que explican las vías utilizadas por la fe reformada para adquirir ciudadanía latinoamericana (y chilena):

En primer término, el *proyecto privatista o individualista*, caracterizado por las iniciativas personales, privadas, de algunos protestantes extranjeros que, viajando a Chile por razones profesionales, buscaron influir en la creación de espacios sociales y legales para la fe disidente. Es el caso de representantes diplomáticos, comerciantes y profesionales originarios de países protestantes (p.ej., ingleses, estadounidenses, holandeses, etc.).

En segundo lugar, el *proyecto misionero*, surgido por iniciativas colegiadas de organizaciones misioneras internacionales (especialmente norteamericanas) que enviaban a sus representantes a Chile, y América Latina, para disputar el terreno religioso a la Iglesia Católica.

Tercero, el *proyecto inmigracionista*, constituido por la fe evangélica reformada que venía estructurada socialmente al interior de grupos de trabajadores inmigrantes, llegados al país en condición de colonos y como resultado de iniciativas gubernamentales (p.ej., alemanes luteranos o ingleses anglicanos).

En cuarto lugar, el *proyecto nacional o criollo*, representado en el movimiento Pentecostal, que nació a comienzos de este siglo (1909) en la ciudad de Valparaíso, a causa de un cisma provocado en la Iglesia Metodista por el pastor estadounidense W. Hoover, quien, con un grupo de fieles, exploraba caminos carismáticos.

Las tres primeras dinámicas, o proyectos, comenzaron a desarrollarse en el siglo XIX.

Los conflictos ideológicos-políticos que contextualizan la presencia evangélica

En el año 1810 se manifiesta prácticamente la decisión de los *criollos chilenos* de independizar al país de la dependencia colonial española. Numerosos patriotas que condujeron los procesos independentistas habían sido influidos ideológicamente por el liberalismo europeo, al que conocieron en sus viajes a países protestantes del viejo continente. Tenaz oposición a la ruptura de los lazos coloniales planteó la Iglesia Católica, fiel a la corona española, provocando dificultades políticas a los noveles gobernantes de la república independiente que nacía, y ganándose sus antipatías.

Las tensiones de la relación entre patriotas liberales y la institución católica, la presencia de influyentes diplomáticos protestantes, la necesidad de los gobernantes

8 Humberto Lagos Schuffeneger, *Crisis de la esperanza: religión y autoritarismo en Chile*, p. 39 ss.

independentistas de contestar a la Iglesia Católica en código religioso disidente, crearon condiciones sociales y políticas para legitimar los primeros atisbos de presencia evangélico-protestante en Chile.

En junio de 1821, invitado por el Director Supremo de Gobierno Don Bernardo O'Higgins, llega a Chile el pastor bautista escocés Diego Thomson para abrir escuelas y enseñar el método pedagógico del inglés José Lancaster. El mencionado religioso y educador utiliza el espacio social y legal que le abre el católico liberal O'Higgins para realizar ceremonias y cultos evangélicos, predicar y difundir la Biblia (hecho prohibido por el oficialismo católico). En 1822 Thomson abandona el país con la ciudadanía chilena que por gracia le otorgara el Director Supremo en reconocimiento a su labor. Diego Thomson expresa perfectamente la dinámica de penetración evangélica que llamamos *proyecto privatista o individualista*.

En la segunda década del siglo pasado llega al país el cónsul norteamericano Joel Robert Poinsett. Su presencia implicaba la posibilidad del apoyo político-militar que necesitaban los patriotas independentistas para derrotar definitivamente al ejército español. Este representante diplomático, miembro de una iglesia bautista, influyó fuertemente sobre el joven gobernante José Miguel Carrera haciéndolo asumir diversas iniciativas públicas. La más osada presión en el campo religioso se expresó en 1812 en el proyecto que buscaba servir de base a la primera Constitución Política de Chile, en el cual se incluyó una polémica ruptura con la hegemonía eclesiástica católica, al proponerse el siguiente tratamiento de la libertad religiosa: «Artículo Primero: La religión católica, apostólica, es y será siempre la de Chile».⁹

En este contexto político de grandes tensiones y rupturas, los patriotas, al eliminar el adjetivo «romana» de la expresión «Iglesia Católica» y al no prohibir expresamente las manifestaciones públicas y/o privadas de otras vertientes religiosas (léase «protestantes»), daban una respuesta política nacionalista impregnada de liberalismo, buscando romper los lazos de relación entre la institución católica y la corona ibérica para poner a la primera al servicio del proyecto patriota y de los intereses de la nueva república.

Como resulta obvio, esta propuesta provocó una gran indignación en la Iglesia Católica y sus fieles, y recibió el calificativo de «abominación de las abominaciones» por parte del historiador católico de la época, Don Miguel L. Amunátegui. La presencia evangélico-protestante emerge siempre en tensión con los intereses institucionales del catolicismo.

El caso de Joel Robert Poinsett también podemos ubicarlo en el *proyecto privatista o individualista*.

La evangelización disidente en Chile

La normalidad en los conflictos religiosos y políticos que, durante las tres primeras décadas del siglo XIX, enfrentaron a la fe católica institucional con la disidencia

9 Proyecto constitucionalista citado por Oscar Pereira en *Comienzo y arraigo del evangelicalismo chileno, 1845-1920*, texto aún inédito.

protestante evangélica, fue una posición relativamente débil de los fieles reformados en la vida pública, siempre muy cuestionada por la iglesia oficial.

Esta «normalidad» se revierte desde el año 1845 cuando arriba al país el ministro de la Iglesia Congregacional norteamericana David Trumbull, quien viene en un proyecto proselitista misionero elaborado por la Misión Unión Evangélica Extranjera. En enero de 1846 realizó su primer culto en el barco Mississippi que lo había traído desde Estados Unidos. Para el análisis católico de la historia de las religiones en Chile, con David Trumbull — también fundador de la Iglesia Presbiteriana en Chile — se inician los conflictos entre católicos y evangélicos. Un intelectual católico comenta:

Ni las Sociedades Bíblicas, ni los anglicanos, ni los luteranos han entrado nunca en situaciones conflictivas con la Iglesia Católica o con el Estado. A partir de ahora estas situaciones van a comenzar a presentarse. El pastor David Trumbull es quien mejor encarna esta situación.¹⁰

Sin embargo, tanto los autores católicos como protestantes están contentos en afirmar que el misionero Trumbull fue un personaje notable en la instalación permanente de la obra evangélica en Chile. El pastor estadounidense se caracterizó por sus estrechas relaciones con las *logias masónicas*, organizaciones laicas y anticlericales que descubrieron en el religioso evangélico un erudito polemista muy molesto para el oficialismo católico contrario a los masones.

Trumbull fue uno de los evangélicos que comenzó una tradición histórica de alianza entre el anticatolicismo protestante y el anticlericalismo liberal masón, y que hizo «normal», hasta hoy día, que líderes evangélicos pertenezcan a diversas logias. A él se deben diversas modificaciones legales que abrieron el espacio jurídico, en el siglo XIX, a las iglesias y fieles evangélicos.

David Trumbull murió en 1889, luego de 43 años de polémico y arduo trabajo religioso que lo enemistó permanentemente con la iglesia oficial. Su actuación pública, que lo situó en el centro de la polémica política, provocó que a su muerte el Senado de la República de Chile suspendiera sus sesiones normales para rendirle un homenaje, expresándole en la oportunidad: «...ha fallecido uno de los más ilustres chilenos».¹¹

Hacia fines del siglo pasado se había dictado ya una ley interpretativa de la Constitución Política de 1833 que, aun a pesar del oficialismo católico, permitía el culto privado de los fieles e iglesias evangélico-protestantes. Las organizaciones eclesiásticas no católicas podían acceder a la existencia legal como corporaciones de derecho privado, situación que se mantiene hasta la actualidad.

10 Es el P. Humberto Muñoz en su libro: *Nuestro hermanos evangélicos*, Edit. Nueva Universidad, Chile, 1974, p. 19.

11 Goslin S.T., *Los evangélicos en América Latina*, Edit. La Aurora, Buenos Aires, Argentina, 1956, p. 47.

La ideología liberal y la separación de la Iglesia y el Estado

Con la aprobación de la Constitución Política del año 1925 se pone fin, por lo menos declarativamente, al oficialismo de la Iglesia Católica, pues en este texto fundamental se contempla la separación de la Iglesia y el Estado. Sin embargo, ha sido lento el tránsito histórico institucional que concrete en los hechos la inexistencia de una iglesia oficial, pues en diversos aspectos el catolicismo continúa siendo religión del Estado hasta el día de hoy.

Las condiciones de contexto católico que se opusieron durante muchas décadas a la oficialización de la presencia religiosa evangélica en Chile provocaron que los fieles disidentes asumieran, prácticamente a título de doctrina, posiciones históricas de un anticlericalismo irrenunciable, que aún existen en iglesias fundamentalistas.

Así como la Iglesia Católica se ligó ideológicamente con sectores políticos conservadores desde el siglo XIX hasta mediados del XX, los evangélico-protestantes lo hicieron con corrientes liberales que ofrecieron el espacio necesario para romper los oficialismos religiosos que les impedían una vida congregacional de fe, manifestada privada y públicamente. Este liberalismo, como ya lo hemos demostrado, se caracterizaba por su anticlericalismo católico y por un acendrado laicismo, que desde las primeras décadas de este siglo convergerá en movimientos ideológico-políticos de perfiles socialistas.

Los evangélicos y las tendencias políticas en el Chile del siglo XX

La historia de las iglesias disidentes en Chile demuestra que el protestantismo de raíces europeas se expresó más en *grupos étnicos* (alemanes, ingleses, suizos, holandeses, etc.) eclesiásticamente cerrados, que constituyeron, hasta hace pocas décadas, verdaderos «islotos religiosos» sin apertura a los chilenos criollos. Estas iglesias «extranjeras» no han sido significativas desde el punto de vista numérico.

Sin embargo, y esa misma historia lo testimonia, las iglesias de origen misionero norteamericano, muy audaces en la conquista de fieles en los nuevos territorios de evangelización, crecieron numéricamente en dura confrontación con la Iglesia Católica contrarreformista. Los misioneros estadounidenses que antes de la Segunda Guerra Mundial se relacionaban con partidos y grupos políticos anticlericales (incluidos los de ideologías marxistas), después del conflicto bélico referido inauguraron un *discurso apolítico* en los sectores populares que eran parte de las membresías de sus iglesias, cuyo contenido tenía claras orientaciones antimarxistas y destacaba la «vocación providencial» del país del norte.

1. Los evangélicos chilenos en cifras¹²

Hay datos porcentuales desde comienzos de este siglo indicativos de un crecimiento sostenido de fieles en las iglesias evangélico-protestantes chilenas. Los censos oficiales realizados por diversos gobiernos nos permiten construir el siguiente cuadro de los porcentajes de evangélicos chilenos, en relación con la población total del país:

Porcentaje de evangélicos en la población total de Chile							
Año	1907	1920	1930	1940	1952	1960	1970
Evangélicos en Chile (%)	1.10	1.44	1.45	2.34	4.06	5.58	6.18

Para las décadas de los años 70 y 80 no hay datos oficiales porque en el último censo de población ordenado por el gobierno del general Pinochet (1982) no se incluyeron preguntas sobre pertenencia religiosa. Sin embargo, encuestas enmarcadas en investigaciones sociológicas bajo nuestra dirección dan cuenta, a partir de diversas muestras poblacionales, que el porcentaje de evangélicos hacia el año 1990 supera levemente el 15 % del total de habitantes del país. Son más de 500 las iglesias evangélicas con existencia legal y alrededor de 2.000 las que existen de hecho. El fenómeno de la *atomización* dificulta acciones comunes entre los evangélicos, pero es, en sí mismo, dinámica de crecimiento. Si este crecimiento acelerado de pertenencia religiosa evangélico-protestante es significativo para los campos religioso y político, más lo es si se lo confronta con una también acelerada pérdida de fieles de la Iglesia Católica (hoy podemos situar su membresía entre 65 y 70%, y debe comparársela, por ejemplo, con el 85.5% de fieles católicos detectados en 1964). El crecimiento evangélico es largamente superior al crecimiento vegetativo de la población chilena. Estimamos en un 25% más o menos el porcentaje de evangélicos chilenos para el año 2000.

La influencia evangélica en el ámbito político corre a la par con el fuerte porcentaje de votantes potenciales con que cuentan sus diversas expresiones eclesiásticas. Del total de fieles evangélicos, alrededor de un 70% pertenece al atomizado universo pentecostal (por lo menos tres centenares de iglesias con vida jurídica propia cada una de ellas, y otros centenares que existen de hecho), cuya influencia social se ubica entre los sectores populares pobres urbanos y campesinos. Lo real respecto de la actividad política de los evangélicos es que pesa mucho en sus decisiones el *apoliticismo* importado por los misioneros estadounidenses; la consideración fundamentalista del «mundo» como lugar de pecado (y la actividad política pertenece a

¹² Son proporcionados en Lagos Schuffeneger y Chacón, *Los evangélicos en Chile: una lectura socialógica*, pp. 26-42.

ese «mundo») se une a una gran carencia de formación cívica que permita orientaciones colegiadas particularmente en procesos eleccionarios locales o nacionales.

*Las orientaciones ideológicas históricas en el universo evangélico-protestante chileno*¹³

En este momento de nuestros análisis consideramos pertinente referirnos teóricamente a las orientaciones ideológicas que han conformado, históricamente, las estructuras eclesíásticas evangélico-protestantes. Este resumen analítico que intentamos no agota la necesidad de comentarios específicos sobre el comportamiento de este plural universo religioso durante el período 1973-1990, que se corresponde con el gobierno castrense dirigido por el general Augusto Pinochet; ellos serán hechos en las páginas finales de este texto.

Ahora, introduzcámonos en las tendencias ideológicas de las iglesias tributarias de la Reforma protestante. El *apoliticismo* también constituye una orientación ideológica, pero no lo incluimos pues ya lo desarrollamos en el texto.

La alianza liberal-protestante

El espacio social, geográfico y legal «ganado» por el protestantismo en Chile — preferiríamos decir «ganado para...» — fue, en gran parte, resultado de la necesidad que tenían los gobernantes patriotas independentistas de oponerse en código religioso a la poderosa Iglesia Católica criolla, leal a la corona española colonialista. Esta circunstancia, unida al intercambio comercial y diplomático con países de tradición protestante que dominaban económicamente en Chile, motivó «ofertas» liberales al protestantismo, conjugándose, en los hechos, como un solo *ethos* cultural, el anticlericalismo liberal con el anticlericalismo de las iglesias reformadas que llegaban al país. En otras palabras, el protestantismo era funcional a las estrategias políticas independentistas de los gobernantes criollos anticolonialistas.

Un protestantismo exógeno

El cristianismo evangélico-protestante chileno tiene orígenes exógenos (excepción hecha del pentecostalismo que, nace en el país aun cuando es influido por ideologías religiosas externas). Es religión de importación ya que ha sido influido por las experiencias ideológico-sociales de las naciones que lo «enviaron» a esos territorios.

El anticatolicismo

Esta línea ideológica se explica, históricamente, por el tipo de sociedad a la cual llega la fe reformada: una sociedad dominada hegemoníicamente por el catolicismo contrarreformista, inquisitorial, excluyente e intolerante. La durísima oposición católica a la instalación de focos protestantes imbuyó las prácticas evangelizadoras-misioneras reformadas de un fuerte sentimiento anticatólico que, con el paso de los

13 Análisis que asume los desarrollos teóricos contenidos en Humberto Lagos Schuffeneger, *Crisis de la esperanza: religión y autoritarismo en Chile*, pp. 67-71.

años, se incorporó a título cuasi-doctrinal en los modelos de conducta del universo evangélico. Esta aversión religiosa respondía, en todo caso, al antiprottestantismo manifiesto que permeaba las prácticas de la iglesia mayoritaria. De aquí nace una tendencia política de los fieles evangélicos, que se expresa en preferir propuestas de gobierno contrarias a lo católico, salvo cuando los valores en juego superen lo religioso controversial (es el caso del triunfo electoral del presidente católico Patricio Aylwin, quien contó con mayoritario apoyo evangélico para derrotar políticamente a la dictadura del general Pinochet, en 1989).

La alianza evangélico-masónica

Esta «alianza de hecho» confirma la otra establecida por el protestantismo con la ideología liberal en el siglo XIX, y mantiene conflictiva vigencia en el universo evangélico contemporáneo. Este comportamiento ideológico-político surge como resultado del ingreso de pastores y líderes evangélico-protestantes en las logias masónicas, atraídos muy particularmente por el laicismo anticlerical, opuesto al catolicismo, de éstas. La alianza de los evangélicos con la masonería genera el fenómeno que denominamos *interpenetración ideológica*, que tiene que ver con las mutuas necesidades de estos actores sociales de reproducirse ideológica e institucionalmente, y en la que el mayor beneficiario es, en la actualidad, el organismo masónico. Son numerosos los evangélicos masones que han ocupado, y ocupan, cargos de dirección en las logias; en la década de los ochenta el pastor presbiteriano Horacio González C. fue Gran Maestro de la Gran Logia de Chile.

Las tendencias socialistas democráticas

Ya que las conductas históricas son propias de las ideologías socialistas, han sido los proyectos partidistas de ese cuño los que, en el decurso de este siglo, atrajeron y concitaron la atención electoral de los evangélicos. El Partido Radical, el Partido Socialista y en los últimos años el Partido por la Democracia (PPD) han sido los principales convocantes de la voluntad cívica y, en no pocos casos, militante del pueblo evangélico. Por lo demás, en esas tiendas políticas convergieron masones y liberales ideológicos. El Partido Demócrata Cristiano, por su perfil de proyecto católico en el campo político público, no despierta especial adhesión evangélica; lo mismo sucede con el Partido Comunista a causa de su declarado materialismo («ateísmo»).

El anticomunismo

Es una conducta ideológica que se abrió paso entre algunos sectores evangélicos después de la Segunda Guerra Mundial, especialmente como fruto del trabajo misionero estadounidense (la «vocación providencial» y la doctrina Monroe son algunas de las expresiones orientadoras de la promoción anti-comunista entre las iglesias). La pedagogía utilizada para internalizar la oposición evangélica a lo comunista-marxista se centra en asimilarlo al sentido de «pecado» y revestirlo de un perfil «satánico». De esta manera simple, pero efectiva, contribuyen también a ese

propósito diversos evangelistas del país del norte (p.ej., J. Swaggart) que afirmaban en campañas públicas que a Chile «Dios lo bendecía porque no era comunista» (y esto en plena dictadura militar, con violaciones gravísimas a los derechos humanos), buscando transformarse en paladines de supuestas cruzadas contra el ateísmo.

La «tentación» autoritaria dictatorial

Ciertos grupos eclesiásticos fundamentalistas, especialmente de vertientes pentecostales, nutridos de una visceral posición anticomunista y profundamente anticatólicos, ven en la emergencia del gobierno militar, luego del cruento golpe de estado del 11 de septiembre de 1973, la posibilidad de «mejorar posiciones» institucionales, adhiriéndose incondicional y acríticamente a las autoridades de facto. Son los momentos en que la defensa de los derechos humanos desafía a iglesias institucionales, y muchas de ellas (p.ej., Iglesia Católica, Iglesia Evangélica Luterana, Iglesia Metodista, sectores bautistas, wesleyanos, pentecostales, etc.) se comprometen en acciones humanitarias que las confrontan con los militares golpistas. Los pastores y líderes evangélicos que, en un número relativamente pequeño, se nuclean en torno al poder de la fuerza gobernante crean una entidad llamada Consejo de Pastores de Chile, cuya misión es otorgar *legitimidades subsidiarias «metasociales»* al desprestigiado régimen pinochetista, que las precisa con urgencia ante la negativa católica y de importantes iglesias evangélicas a *otorgarle legitimidad moral principal*. Los intentos ideológicos y políticos de este Consejo de Pastores pasarán, en el período de gobierno militar, desde «reconocer la divinidad del poder del general Pinochet» hasta intentar transformarse en «iglesia oficial», previos intentos de desplazar a la Iglesia Católica que «traiciona» al gobierno dictatorial, «respuesta de Dios a nuestras oraciones». Esta entidad «oficialista» crea, desde 1975, un Tedeum Evangélico destinado a celebrar la fecha del golpe de Estado, como «homenaje al general Pinochet».

Otras tendencias que emergen desde la década de los 60 se relacionan con prácticas ecuménicas reforzadas después del Concilio Vaticano II, y que en Chile fueron particularmente importantes en la organización de instancias de derechos humanos para defender a víctimas de la represión del régimen militar (p.ej., El Comité Pro Paz en Chile, la Vicaría de la Solidaridad).

Las prácticas antidictatoriales

En el período de la dictadura militar fueron numerosas las iniciativas evangélicas, de iglesias y fieles individuales, opositoras al régimen castrense, que promovían la defensa de la dignidad de los perseguidos por éste, entre los cuales centenares de víctimas eran miembros de instituciones eclesiásticas evangélicas. La Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile (AIECH), en los primeros años de gobierno militar, y luego la Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI) se constituyeron en verdaderos baluartes éticos opuestos a la violación de los derechos humanos practicada por el gobierno. En este período surgen también movimientos como «Evangélicos por la Democracia» y «Cristianos por la Vida», que se vuelcan en un trabajo sistemático

y testimonial sobre el campo político opositor al proyecto de gobierno del general Pinochet, y que personalizan pedagogías orientadoras para educar a los evangélicos en el camino de recuperación democrática. Las propuestas de acción pública de los evangélicos antidictatoriales repudian el uso de la violencia como medio de cambio del régimen instalado por la fuerza, y optan por acciones no violentas que se suman a los esfuerzos por derrotarlo políticamente. Respecto de la «divinidad del poder», estos sectores actúan bajo una lógica ética muy simple y clara: «Dios es un Dios de Vida, y todo lo que atenta contra la Vida, contra Dios atenta», entonces «no es de Dios» un poder humano que viola los derechos de las personas.

Proyección teórica de tendencias y conductas políticas de los evangélicos en la década de fin del milenio

Las dramáticas experiencias históricas de los evangélicos chilenos en relación con el campo político partidista y con el campo de las ideologías señalan, en nuestra opinión analítica, ciertas secuencias lógicas que marcarán sus prácticas sociales en el transcurso de la próxima década. La siguiente síntesis da cuenta de estas tendencias:

1) Los pastores y líderes evangélicos adquirirán mayor conciencia del peso real del importante porcentaje de chilenos fieles de diversas iglesias, en el campo político electoral.

2) Los partidos políticos harán «ofertas» a los evangélicos para atraerlos en momentos electorales nacionales, regionales y locales, reconociendo que *sus votos* son decisivos en los resultados.

3) Se reiterará el interés de líderes evangélicos en crear una opción político-partidista «confesional» que represente a este importante sector ciudadano, que no se reconoce *interpretado* por las tiendas políticas existentes. Lo más probable es que la idea se concrete en torno a la creación de *un partido político* no confesional pero que asuma expectativas y anhelos del pueblo evangélico (justicia social, garantías plenas de respeto a las libertades religiosas, de cultos y conciencia, observancia de los derechos humanos, etc.).

4) Las postulaciones de líderes evangélicos a cargos públicos de elección popular se harán más frecuentes (p.ej., concejales, alcaldes, diputados, senadores ... y presidente de la República), y la eventualidad de sus elecciones tendrá relación directa con las opciones que sigan los votos evangélicos.

5) Las tendencias democráticas del universo evangélico se harán más evidentes; la participación política adquirirá rasgos de mayor normalidad (derrotando la concepción del «mundo lugar de pecado» y la «política» en la misma condición) con rebotes de *apoliticismo fundamentalista*, especialmente en iglesias «apocalípticas» que tienen tendencia a leer el fin del milenio como el «fin de los tiempos».

6) Las opciones políticas de los evangélicos tienen crecientes preferencias por propuestas ideológicas de centro-izquierda. Estas tendencias obedecen a la pertenencia social de clase media y clases populares de las grandes mayorías evangélico-protestantes, que son las históricas.

7) La militancia política partidista en los partidos tradicionales continuará siendo «sospechosa» ante los ojos de grupos evangélicos que rinden culto al *apoliticismo*, sin que ello impida, necesariamente, que sus votos en actos eleccionarios prefieran a candidatos evangélicos.

8) El compromiso social de las iglesias evangélicas, que es una dinámica atractiva para las congregaciones con perfiles sectarios fundamentalistas, se radicalizará siendo vía pedagógica para un interés testimonial más efectivo en la realidad del «mundo», conducta que será contribuyente al cambio de la mentalidad negativa sobre la responsabilidad política del cristiano.

9) En general los evangélicos que participan en grupos políticos — que aún son pocos en niveles de popularidad destacables — son personas prestigiosas y con un buen nivel de preparación, que se han granjeado el respeto de aquéllos.

10) Otra dinámica que observamos en materia de participación política de los evangélicos será la tendencia a internacionalizar sus actuaciones ideológicas, creándose las instancias que, por lo menos a nivel latinoamericano, permitan intercambio de experiencias y eventuales estrategias comunes en las respectivas sociedades.

11) La *atomización* eclesial mantendrá su ritmo.

Los evangélicos y la política en Chile: ¿clericalismo o ideologización de la fe?

Si bien la participación social es un imperativo ético para los evangélicos — «sal de la tierra», «luz del mundo», «al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios» —, los riesgos de clericalismo e ideologización de la fe están siempre presentes cuando de la militancia política se trata. Creemos que en Chile los evangélicos, por lo menos la mayoría, tienen clara conciencia de que las iglesias institucionales no deben inmiscuirse en política partidista militante, pero que los cristianos, en tanto que tales, pueden y deben hacerlo, si sus vocaciones (dones) les indican ese campo testimonial como desafío personal.

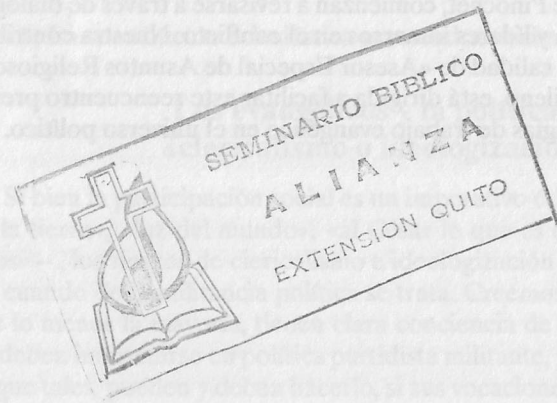
Los años de dictadura militar constituyeron un muy buen ejemplo de prácticas sociales e ideológicas de algunos líderes evangélicos, que comprometieron gravemente la imagen pública de las iglesias al establecer una espúrea e incondicional relación con un gobierno sancionado nacional e internacionalmente por los atentados a la dignidad humana. Nos estamos refiriendo a los evangélicos que crearon el antes mencionado Consejo de Pastores, cuyos discursos califican al general Pinochet y a su proyecto político de fuerza como: «respuesta de Dios a las oraciones de todos los creyentes», «Siervo de Dios»; «Bendito Soldado», «Baluarte de contención de la impiedad atea», etc. Estos evangélicos son los mismos que jamás alzaron la voz para condenar las graves vejaciones a la vida humana cometidas por el régimen castrense (secuestros, asesinatos, fusilamientos, torturas, exilio de miles de personas, desaparición de centenares de chilenos, etc.).

Este mismo Consejo de Pastores animó prácticas de represión contra iglesias y líderes evangélicos no proclives al gobierno de fuerza de Pinochet, asumiendo la misma óptica militar para «leer» a sus hermanos en la fe, es decir a través del doble opuesto AMIGO/ENEMIGO. Todo evangélico que no aceptaba la propuesta del Consejo de Pastores era anatematizado como proclive al «comunismo» y perteneciente a las «fuerzas de las tinieblas» derrotadas por el «enviado general Pinochet y sus ejércitos».

En la tarea política de los años recientes hubo evangélicos (es el caso del Consejo de Pastores) que absolutizaron el campo ideológico, relativizando la fe al extremo de descalificar a sus adversarios con el argumento de «la voluntad de Dios».

Sin embargo, y ya poniendo fin a estos comentarios analíticos acerca de los evangélicos y la política en Chile, nos parece que la experiencia del pasado cercano tendrá lógicas educadoras en el buen sentido del compromiso social y político que el presente y el futuro del país plantean a los evangélico-protestantes chilenos.

Cerrando nuestro aporte reflexivo al tema en referencia, podemos decir que las enemistades entre evangélicos, especialmente motivadas por quienes se adhirieron al derrotado régimen militar de Pinochet, comienzan a revisarse a través de diálogos y acercamientos entre pastores y líderes inmersos en el conflicto. Nuestra contribución personal, reforzada por la calidad de «Asesor Especial de Asuntos Religiosos» en el gobierno democrático chileno, está dirigida a facilitar este reencuentro previo a una reformulación de estrategias de trabajo evangélico en el universo político.



El Salvador: ingreso a un mundo desconocido

Mardoqueo Carranza Monterrosa

La participación de los evangélicos en la política en América Latina posiblemente sea el fenómeno sociopolítico más interesante en la década final de este siglo. Los evangélicos o protestantes (o «luteranos», como se solía llamarnos despectivamente) de repente emergen con una fuerza social y política no sospechada.

Ríos Montt, a quien todas las encuestas daban como ganador en las elecciones de noviembre de 1990 en Guatemala, es miembro y dirigente de la Iglesia Verbo de su país, y en 1983-1984 fue Jefe de Estado mediante un golpe militar. En el pasado fue candidato a la presidencia por el Partido Demócrata Cristiano, pero en noviembre de 1990 fue marginado de la contienda electoral por una discutida sentencia de los tribunales, que le aplicaron la disposición constitucional mediante la cual nadie que hubiera ejercido la primera magistratura *de facto* podría ser candidato presidencial. La sorpresa fue que otro evangélico más moderado, Jorge Serrano Elías, salió en el segundo lugar, después del gran favorito Jorge Carpio Nicolle, quien lo superó con sólo unos cuantos miles de votos. En la segunda ronda (en que el abstencionismo fue de más del 50%), el 6 de enero de 1991, Serrano Elías fue electo como presidente de Guatemala, casi duplicando los votos de su oponente Jorge Carpio Nicolle y convirtiéndose en el primer presidente evangélico elegido democráticamente en la historia de América Latina. Su elección es señal de un nuevo día para los evangélicos en lo que atañe a su participación política en este continente.

Iniciación en la acción política

La historia de la participación política de los evangélicos en El Salvador no es muy larga. Tomamos como punto de partida la elección de un obrero evangélico a la Asamblea Legislativa en el año 1966. Su nombre es Jesús Silvestre Mestizo, miembro en aquella época del Centro Evangelístico de las Asambleas de Dios, maestro de obra de la industria de la construcción. Actualmente vive en el Canadá, como parte del éxodo de salvadoreños hacia otros países. Lo interesante del caso es que llegó a la Asamblea Legislativa por elección popular, postulado por el Partido Demócra-

ta Cristiano (más allegado en aquellos tiempos que hoy a la Iglesia Católica), cuando la población evangélica o protestante en El Salvador no llegaba al 3% (un porcentaje bastante bajo comparado con el 18 ó 20% actual).

Dado el peso numérico de los evangélicos en El Salvador, su participación en la política ha sido significativa, a pesar de que por muchos años la posición de las iglesias evangélicas era «no meterse en las cosas del mundo». Lo mejor era dedicarse a «las cosas del Reino de Dios» (las actividades dentro de la iglesia); ser sindicalista, miembro de un partido político o político significaba, por lo tanto, exponerse a la marginación de la comunidad evangélica. Aún hablar del tema político era un tabú.

En la época de los setenta lo más significativo fue la participación de muchos maestros de primaria y secundaria evangélicos en las huelgas magisteriales de *Andes 21 de junio*¹ que sacudieron al país. Tanto a hombres como a mujeres de varias iglesias evangélicas se los podía encontrar en los piquetes de huelga frente al Ministerio de Educación, en las marchas por las calles y dando discursos públicos. Sin embargo, estos hermanos no creyeron que ésta era una participación política directa, sino que se trataba más de luchas gremiales por aumentos de salarios simplemente; pero el impacto que estas huelgas magisteriales tuvieron en la vida nacional fue significativo.

La época de los ochenta nos encuentra frente a un despegue en el crecimiento numérico de las iglesias evangélicas en El Salvador: del 3% se pasa al 15%, y luego, en la actualidad, se habla del 18% aunque algunos aseguran un porcentaje mayor.² Este crecimiento numérico hace que las fuerzas políticas salvadoreñas empiecen a entender a los evangélicos debido al peso demográfico que comienzan a tener. En una entrevista, un joven oficial de inteligencia nos manifestaba hace algunos años la necesidad que tienen las fuerzas políticas de adecuarse a los cambios en la conformación social de los pueblos, y que, por lo tanto, la población protestante era digna de tomarse en cuenta.

Algunos líderes evangélicos tienen en mente la idea de que es tiempo de fundar un partido político evangélico; otros hablan de empezar a dialogar con los partidos políticos a fin de negociar el apoyo evangélico en las elecciones.

Los cabildeos son muchos y a varios niveles. Algunos funcionarios se declaran en secreto como evangélicos o simpatizantes, pero en público nunca se definen como tales, y en la actualidad solamente un viceministro del actual gobierno³ ha tenido el aplomo de mantenerse y definirse sin tapujos como evangélico.

Digna de mencionar es la participación en esta época de algunas iglesias evangélicas, como algunos bautistas y luteranos, y la Iglesia Episcopal que apoya básicamente, en forma abierta, las propuestas de izquierda, identificándose más con el proyecto

del cambio estructural, la justicia y la paz. Varios miembros de estos grupos han sido asesinados, otros encarcelados, y otros deportados, y más de uno ha huido.⁴

En algunas instancias, estos últimos grupos de hermanos han entrado en cooperación con el Arzobispado de San Salvador. En tiempos de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, éste visitó en varias ocasiones más de una congregación evangélica y, en otras, invitó a predicadores evangélicos a que participaran en la catedral metropolitana. Asimismo, es de mencionar la participación de los evangélicos en la Comisión Nacional del Debate Nacional por la Paz, donde el Reverendo Edgar Palacios tiene un papel protagónico de primera línea. Lo mismo se puede decir del Obispo Luterano Medardo Gómez, quien una semana antes de que el que escribe esto fuera encarcelado en 1983, también fue encarcelado, y en muchas ocasiones se ha temido por su vida.

En la recién iniciada década de los noventa, casi todos los partidos políticos andan a la caza del voto protestante o evangélico. Los líderes de las iglesias mayoritarias igualmente son tentados a apoyar tal o cual proyecto político, desde la izquierda hasta la extrema derecha. Las preguntas que se levantan son las siguientes: Los evangélicos, ¿seguirán diciendo que la política es sucia? ¿Insistirán en que no vale la pena que los hermanos inviertan su tiempo en «cosas del mundo», como la política, y que lo mejor es dedicarse a la obra del Señor? ¿Se está dando cuenta la iglesia evangélica que es tiempo de sacar algún provecho para sí misma, ya sea el de aumentar la infraestructura mediante regalías y favores del estado, o el de ganar facilidades para predicar abiertamente el evangelio y obtener que un gran número de personas se entreguen a Jesucristo como su Salvador personal? ¿Pondrá su ministerio profético y de anuncio de Buenas Nuevas, como su mensaje de reconciliación, al servicio de la sociedad?

Entre los evangélicos no hay expertos en política, ni políticos expertos; no tenemos ideólogos ni conocedores de la política, al estilo de los jesuitas; no tenemos un *Opus Dei*, ni miembros prominentes de logias masónicas, ni «politólogos»; en suma, caminamos un sendero que no conocemos, participamos en un juego sin conocer sus reglas, hablamos de cosas de las cuales no solemos conversar; podríamos ser presa fácil de políticos que ven en la masa evangélica solamente una masa de votantes, un plato electoral. Este es el cuadro general con el que nos enfrentamos, y al que intentaremos responder en estas líneas desde la perspectiva de un evangélico con cerca de treinta años de militancia, con un trasfondo pastoral entre estudiantes universitarios, preocupado especialmente por la juventud de las iglesias evangélicas de El Salvador, profesor en varias universidades, participante en varias ocasiones de esfuerzos de ayuda humanitaria para los más necesitados. Todo esto, por supuesto, condiciona mi análisis; en cierto sentido, no pretendo ser objetivo, pero sí testimonial.

4 Un pastor luterano fue asesinado en el oriente del país, varios miembros de la Iglesia Bautista «Emanuel» también han muerto y el sacerdote de la Iglesia Episcopal fue encarcelado.

1 *Andes 21 de Junio* es la Organización de Maestros más antigua en la actualidad y muy combativa. Ver *Análisis de una experiencia nacional*, Editorial LEA, San Salvador, El Salvador, 1971.

2 En realidad, no existe un censo sobre la composición religiosa del país.

3 El Doctor Jorge Alejandro Martínez Menéndez, abogado, quien fuera primero Viceministro de Agricultura, Viceministro del Interior, fue bautizado en las Asambleas de Dios; actualmente ejerce el ministerio de la Iglesia Independiente «Sobre la Roca».

Un contexto político especial

La historia de la participación política del pueblo salvadoreño en general es la de un pueblo sin cultura política, pero con participación masiva. Desde los albores de la independencia, en 1810, el pueblo se lanzó a las calles pidiendo la independencia de España. Algunos sacerdotes con intenciones nobles, y otros con intenciones políticas personales, acompañaron y dirigieron al pueblo; entre los más destacados estaban José Matías Delgado y los tres hermanos Aguilar. Al poco tiempo, el pueblo se vió defraudado al darse cuenta de que la independencia significó mucho, pero nunca una superación en los niveles humanos de vida. La explotación y la marginación se acentuaron, y las oligarquías criollas se encargaron de mantener subyugada a la inmensa mayoría del pueblo salvadoreño. Así llegamos al año 1932, cuando se produjo el levantamiento campesino, que costó la vida de cerca de 30.000 personas e inauguró la historia de gobiernos militares, que culminaría con el derrocamiento del General Carlos Humberto Romero, en 1979.⁵

Aunque se venía gestando desde antes y ya se habían dado circunstancias de guerra, el año 1979 marcó el inicio de la guerra entre la guerrilla de izquierda y el gobierno de El Salvador. Esta guerra ha significado más de 70.000 muertos, la mayoría civiles y no combatientes, y el asesinato de hombres públicos como ministros de Estado, industriales, militares, el Arzobispo de San Salvador, Monseñor Oscar Arnulfo Romero, y más de una decena de sacerdotes. En noviembre de 1989, seis sacerdotes jesuitas fueron asesinados junto a su sirvienta y la hija de ésta, de apenas catorce años. Pero la gran mayoría de los muertos son anónimos, los que no tienen historia, los que sólo son números que pasan a engrosar las estadísticas de la muerte, pero que siguen siendo llorados en miles de humildes hogares salvadoreños.

La guerra ha costado miles de millones de dólares en concepto de ayuda militar y humanitaria, en términos de destrucción de la infraestructura del país. Después de años de diálogo entre el FMLN, y el gobierno de Duarte, primero, y actualmente con el de Alfredo Cristiani, las perspectivas de solución son escasas. Este es el contexto, muy brevemente expuesto, en el que los evangélicos irrumpen en la vida política de El Salvador.

La guerra ha tenido toda una gama de impactos en la vida del salvadoreño: a) En cuanto a los problemas económicos tenemos una tasa de desempleo que, entre abierto y sub-empleo, en estos momentos ha llegado al 45%; una moneda devaluada en más del 300%; una pobreza galopante que crea su propia subcultura (ahora El Salvador es más pobre que hace 25 años). b) En lo ecológico es un país devastado; vivimos de milagro. c) La población salvadoreña se fraccionó: más de un 20% vive

5 Los sucesos de 1932, que son el antecedente mediato de la actual guerra que se da en El Salvador desde hace más de once años, han sido objeto de estudio. Para una mayor comprensión, ver Thomas Anderson, *El Salvador: los sucesos políticos de 1932*, Editorial Universitaria Centroamericana, El Salvador, 2a. ed., 1982, y Mariano Castro Morán, *Función política del ejército salvadoreño en el presente siglo*, UCA Editores, El Salvador, 2a. ed., 1987.

fuera, en otros países; Estados Unidos, Canadá y Australia son los principales receptores de emigrantes; esto genera muchas familias divididas. d) La juventud no tiene futuro, ya que las oportunidades de trabajo y realización son escasas. Por este contexto de terror, miles de salvadoreños, incluyendo a los evangélicos, temen entrar directamente en la participación política.

Una nueva manera de hacer política

La pregunta que debemos formularnos en este tiempo no es si debemos o no participar en la política; de hecho lo hemos realizado en el pasado aunque de manera inconsciente. «El cristiano, desde que nace hasta que muere, es miembro de un estado. El ordenamiento jurídico vigente determina sus derechos y obligaciones, inclusive antes de su nacimiento y después de su muerte.»⁶ La pregunta es cómo debemos participar: ¿debemos hacer una política al estilo descrito por Nicolás Maquiavelo? (a nuestro juicio toda la política que se practica en América Latina y otras latitudes es al estilo Maquiavelo); o ¿hay una manera diferente de hacer política? La otra pregunta que los salvadoreños debemos hacernos es si las iglesias evangélicas como tales deben participar en la política.

En el periódico *Hoy* apareció un artículo sobre la ética del político, en que se plantea la necesidad de que esta actividad humana esté de acuerdo con principios éticos. El autor afirma: «La máxima actividad terrestre, de la cual depende la suerte de millones, no puede quedar al margen de las exigencias morales». Luego cita a San Agustín: «Desterrada la justicia, ¿qué son los reinos, sino grandes rapiñas?; y las mismas rapiñas, ¿qué son sino pequeños reinos?»⁷ En El Salvador, hay una desconfianza generalizada en el político. Porque ¿para qué sirve la participación de los cristianos evangélicos en política si hunde a nuestro pueblo en la miseria y pobreza, si sólo se buscan beneficios religiosos, si no son más que manifestaciones de nuestra marginación de años convirtiendo nuestra participación en revanchismo, arribismo y oportunismo, y no responde a un llamamiento diaconal y profético?

El problema fundamental de la participación política de los evangélicos en El Salvador, a nuestro juicio, es la falta o ausencia de personas que puedan, por un lado, orientar esta participación y, por otro, meterse de lleno a la actividad política. El primer problema es personal; ante esta realidad, la respuesta no es formar las personas o adquirir experiencia política. Primeramente es necesario que las personas que se involucren directamente en la actividad política se comprometan con la justicia, los pobres, los marginados: que su participación sea una identificación con los valores del Reino de Dios y su justicia. En el camino, a fuerza de irse empolvando, irse ensuciando, se va adquiriendo experiencia. La historia política de América Latina nos muestra que la conducción de los estados, con raras excepciones, siempre ha estado en manos de inexpertos.

6 Robinson Cavalcanti, «Los cristianos y la política», *Misión* 26, p.6.

7 Marco V. Rueda, *Hoy*, Sección Cultural, 9-12-90, Quito, Ecuador.

La otra gran pregunta es si las iglesias evangélicas deben participar directamente en lides políticas, o no. En caso de una respuesta afirmativa, ¿cuál sería esta participación y cuáles serían las consecuencias? En caso de una respuesta negativa ¿cuáles serían los resultados? En el período de las dos grandes guerras mundiales surgen, ante la crisis que éstas dejaron, los Partidos Demócratas Cristianos. Walter Montenegro apunta lo siguiente:

La organización de los Partidos Demócratas Cristianos contemporáneos data del período comprendido entre las dos grandes guerras mundiales. El de Italia fue fundado por el sacerdote Luigi Sturzo, quien obtuvo permiso expreso del Papa Benedicto XV para organizar un partido de católicos, pero adquiriendo el compromiso ante sus colaboradores de mantenerlo independiente de la Iglesia.⁸

Luego a este partido se le quitó el calificativo «católico» para ponerle el de «cristiano» (p. ej., Partido Demócrata Cristiano Alemán) debido a que en Europa los católicos no eran mayoría. Lo que quiero mostrar es que aun la Iglesia Católica con todo su poder mundial renunció a fundar un partido confesional. En América Latina, donde los evangélicos seguimos siendo minoría, tener un partido confesional sería una miopía política. Digno de análisis en este momento es la historia de la Organización Renovadora Auténtica (ORA) en Venezuela.

La Declaración de Jarabacoa en lo pertinente afirma: «La Iglesia no está llamada a elaborar propuestas políticas específicas, ni a identificarse con ningún sistema de organización social, ni a formar partidos políticos».⁹

Posiblemente, la objeción a esta parte de la Declaración de Jarabacoa es que fue formulada por teólogos y no por políticos; pero, desde el punto de vista estratégico, creemos que el contenido de la citada afirmación del referido documento es acertada. Este no implica que la iglesia evangélica debe ser apática, ya que a continuación el mismo documento afirma: «La iglesia sí está llamada a solidarizarse con las luchas humanas para superar la opresión, la miseria, la ignorancia, etc. Por eso, la Iglesia tiene un rol profético que la lleva a denunciar los sistemas injustos y a colaborar en la construcción de una sociedad más justa y fraterna».¹⁰

A nuestro juicio, la iglesia debe ser escuela de liderazgo, la que forma y apoya espiritualmente a aquellos de sus miembros que se sientan desafiados a participar en la política. La formación es básicamente una formación teológico-política y no ideológica, ya que si no optamos por formar partidos políticos evangélicos, menos optamos por promocionar una ideología en particular. Esto presentaría ante la misma comunidad evangélica dos retos: por un lado, practicar la tolerancia, y por otro lado, desterrar el fanatismo político. Ya que en el pasado la doctrina y las políticas misioneras nos han mantenido distanciados los unos de los otros, no debemos susti-

tuir este lastre por uno peor o agregar otro que sería la promoción de la división de la iglesia evangélica por razones ideológicas.

La tolerancia tendría lugar ya que hermanos de distintas iglesias participarían en distintos partidos políticos, y aun hermanos de la misma iglesia estarían en partidos diferentes. Posiblemente esta tolerancia nos ayudaría a promover la unidad de la iglesia. Entonces, una situación que podría en un momento dado aumentar aún más la división existente entre los evangélicos, se podría revertir para promover la anhelada unidad del Cuerpo de Cristo, motivo de la oración sacerdotal del Señor en el Evangelio de San Juan.

Al practicar la tolerancia hacia el interior, la iglesia estaría dando un tremendo ejemplo a la sociedad, ya que ésta gime por un margen de tolerancia que permita la convivencia entre personas e instituciones que piensan diferente, que tienen distintas formas de enfocar la realidad; serviría de paradigma en el sentido de ser centro de unidad y tolerancia en Cristo Jesús para aquellos que, por motivos de conciencia, piensan distinto en el orden político ante la intolerancia religiosa, política, social, racial y otras expresiones que impiden la convivencia humana. La iglesia, como ciudad asentada en un monte, se yergue, mostrándose para todos sus hijos como madre amorosa, respetando a cada uno en su particular manera de pensar y accionar político.

Y ¿qué del fanatismo? Muchas veces a la firmeza de ideas, a la convicción, se le quiere poner el nombre de fanatismo. La firmeza y las convicciones profundas nos permiten ser tolerantes en vez de fanáticos. El fanatismo es una desviación moral y espiritual que en ninguna parte de las Escrituras tiene cabida. De nuevo, al revisar la historia de la humanidad retrospectivamente nos damos cuenta de los grandes males causados por el fanatismo religioso y político. En la actualidad, la situación no es del todo diferente de la del pasado. La iglesia vendría a ser el espacio reconciliador, el lugar donde los hombres no tienen vergüenza de pensar y ser como son, por motivos de conciencia. Habría lugar para los de la extrema derecha que creen que de esa manera encarnan mejor los valores del Reino de Dios y su justicia. Habría lugar para los moderados, los del centro, los de extrema izquierda, los izquierdistas moderados, todos dejando sus personales puntos de vista, para entrar a rendir culto al Rey de Reyes y Señor de Señores.

Perspectivas para el futuro

¿Qué futuro y qué aporte específico tiene la participación política de los evangélicos en El Salvador? No hay duda que la fuerza de esa participación está en las iglesias pentecostales, las iglesias de las Asambleas de Dios, Elim, Príncipe de Paz, Apóstoles y Profetas, y otro gran número de iglesias independientes y nacionales de corte pentecostal, que agrupan al 60% de la población protestante en El Salvador. Lamentablemente, en este sector de la iglesia existen menos cuadros intelectuales que en otros. Sin embargo, al mismo tiempo hay más líderes naturales en las iglesias no tan populares, como las luteranas, algunas bautistas y centroamericanas, donde hay elementos intelectualmente preparados para la tarea política. Actualmente se

8 Walter Montenegro, *Introducción a las doctrinas político-económicas*, 1a. reimpresión de la tercera edición, México, 1983, p. 121.

9 Pablo A. Deiros, *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Nueva Creación, Grand Rapids/Buenos Aires, 1986, p. 348.

10 *Ibid.*

dice que de una población de 5.500.000, más de 1.000.000 son evangélicos. Lo peor que nos podría pasar es que los partidos políticos tradicionales pusieran frente a las iglesias, y que la nueva realidad de la participación política de los evangélicos en El Salvador se volviera otro objeto de división y no de contribución. Debemos usar creativamente la fuerza demográfica y el talento.

¿Un partido político evangélico? En materia política no se puede ser dogmático: la realidad política de nuestros tiempos nos enseña a ser muy flexibles en este campo. Creo que en el fondo la idea de un partido político evangélico en El Salvador responde a la desconfianza en los actuales partidos políticos y a la idea de que la política es sucia, porque los políticos son inescrupulosos, y que los evangélicos haríamos diferentes las cosas. Si bien es cierto que la ética protestante es un gran antídoto contra la corrupción, no debemos perder de vista que toda ciencia tiene sus propias exigencias. Hans Kelsen, hablando de la naturaleza del Estado, cita a Goethe: «En el Arte y en la Ciencia como en los actos humanos, lo que más importa es percibir los objetos puramente, y tratarlos de acuerdo con su naturaleza».¹¹ La política es la política: no es moral, no es religión, no es teología; así que se debe de una vez aceptar que la política tiene su propia especificidad.

Creo que es necesario un partido con una base filosófica bíblica, que tenga como objetivos los valores del Reino de Dios, con una alta porción de mística cristiana, de servicio, de entrega, de hacer posible que las grandes mayorías lleven una vida más humana; pero no un partido confesional, que incluso marginaría a muchos evangélicos y a muchos simpatizantes del evangelio. Este partido no debería reproducir las divisiones eclesiales que al momento dividen a la iglesia evangélica salvadoreña. Por ejemplo, instituciones como CONELA y CLAI deberían verse no como opuestas sino más bien como instituciones que quieren lograr el mismo objetivo mediante una metodología distinta. Asimismo, debe ser un partido verdaderamente democrático, que no reproduzca los remedos de democracia de la mayoría de partidos políticos que en su mayoría son oligárquicos — como bien lo demuestra Maurice Duverger en su libro clásico *Los partidos políticos* — ni mucho menos el trasplante del caciquismo y el caudillismo de nuestras iglesias.

Creo que la historia, hoy como nunca, nos brinda la oportunidad de insertarnos en ella de una manera positiva, que refleje la pujanza del Cuerpo de Cristo, el cual sigue proclamando la gracia y el amor de Dios: que él quiere hacer nuevas todas las cosas, una nueva humanidad, una nueva creación, mediante nuevas relaciones humanas, expresiones de solidaridad entre los pueblos. Jesucristo en varias ocasiones nos advierte: «Mas no será así entre vosotros». Se necesita una nueva manera de ser políticos, de ser partidos políticos, de hacer la política, sin minimizar los riesgos que esto trae, no siendo ilusos de que el triunfo es fácil, teniendo en mente que la obtención del poder político, así como podría significar un despegue inimaginable, también podría significar una debacle, que, aunque no lo queramos, afectaría a la iglesia de Cristo en nuestro país.

11 Hans Kelsen, *Teoría general del Estado*, Editora Nacional, México, 15a. ed., 1979.

México: de la militancia revolucionaria al letargo social

Carlos Mondragón

El presente ensayo trata sobre la actividad política de los protestantes en la historia de México durante los siglos XIX y XX. No es, de ninguna manera, una historia acabada; se mencionan aquí sólo algunos casos concretos que ilustran la riqueza de esta participación en la vida política mexicana. Entendemos aquí «participación política» en su sentido más amplio, no reducida a la actividad partidaria. Esto quiere decir que tomamos en cuenta tanto la participación directa en el ejercicio o la lucha por el poder, como la indirecta, realizada a través, por ejemplo, de instituciones educativas o de otras instancias intermedias en el seno de la sociedad civil.

El impacto político que el desarrollo del protestantismo en México ha tenido debe verse a la luz de los distintos contextos ideológicos y políticos que han conformado la historia mexicana. En algunas épocas, la disidencia religiosa llevaba implícita la disidencia política, como en el siglo XIX cuando el poder político y el poder eclesial católico marchaban de la mano. Ser protestante-liberal era la contraparte de ser clerical-conservador. Por supuesto que siempre hubo excepciones en las dos partes.

El momento culminante de la participación política de los protestantes en la historia de México se da durante la Revolución Mexicana. En ella, muchos evangélicos llegaron a ser protagonistas de primer orden, junto con liberales y masones, formando parte de los cuadros de dirección de los ejércitos y gobiernos revolucionarios.

Comienzos del protestantismo en México

La presencia en México de los primeros cristianos no católicos se remonta al siglo XVI, como lo muestra el estudio de Don Gonzalo Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*. En él reproduce una interesante cita que da cuenta de la presencia temprana de europeos protestantes.

Estos comerciantes, viajeros o corsarios —dice Jiménez Rueda—, son activos agentes de la doctrina protestante. Comienzan a destacarse en la vida mexicana hacia 1536.¹

Si la fecha es correcta, significa que esto se dio sólo 15 años después de la conquista española del antiguo imperio mexicano, así como 36 años antes de que la Inquisición española estableciera su tribunal en la ciudad de México (1571). La presencia de cristianos europeos no católicos parece haber tenido poco impacto debido, principalmente, a la persecución religiosa de la Inquisición, que se encargó de «proteger» a las colonias de toda influencia «herética».

Después de las luchas de independencia, que en México fueron iniciadas por el cura Miguel Hidalgo y Costilla en 1810, la presencia de Diego Thomson marca un momento de interés histórico. Thomson desembarcó en Veracruz el 29 de abril de 1827, cuando gobernaba el Presidente Guadalupe Victoria. Cuatro años antes, en 1824, se había redactado una Constitución en la que se consideraba a la religión católica como la oficial y se garantizaban los privilegios del clero. En la ciudad de México, Thomson recibió las primeras muestras de simpatía y apoyo a sus objetivos de fundar escuelas lancasterianas y difundir la lectura de la Biblia de parte de dos sacerdotes liberales: José Antonio López García de Salazar y José María Luis Mora. Ambos curas fueron los primeros miembros mexicanos de la Sociedad Bíblica Británica que representaba Thomson, y Mora continuó la obra de Thomson cuando éste salió de México.²

Esta «simpatía» de los liberales mexicanos por las actividades de los protestantes comienza aquí, me parece, su larga historia. Se inicia nada menos que con el llamado «padre del liberalismo mexicano», el Dr. Mora, opositor del imperio de Augusto de Iturbide, periodista político radical y promotor de la fundación de la primera Dirección de Instrucción Pública, que intentó emancipar la educación nacional de la tutela eclesiástica.

Un momento importante para los evangélicos en la historia de México es la llamada *Reforma juarista* (de Juárez) de 1859. Este movimiento «reformador» de la función social de la Iglesia Católica promulgó, entre otras cosas: 1) la separación de la Iglesia y el Estado, 2) la nacionalización de los bienes eclesiásticos, 3) la ley de matrimonio civil, 4) libertad de cultos, 5) secularización de los cementerios, etc.³ Las llamadas *Leyes de Reforma*, elevadas posteriormente a rango constitucional, dieron la cobertura legal y las garantías constitucionales para el establecimiento definitivo de cultos no católicos.

Se sabe que el propio Benito Juárez veía con buenos ojos la consolidación de una Iglesia Protestante que sirviera como agente de cambio social de la realidad del in-

dio mexicano, población mayoritaria agobiada por la ignorancia, la pobreza, la superstición y las enfermedades.

Sin duda fue al darse cuenta de esto cuando el Presidente Benito Juárez, de México, que era indio, dijo: «Del desarrollo del protestantismo depende la futura felicidad y prosperidad de mi nación», y en otra ocasión exclamó: «Yo desearía que el protestantismo se mexicanizara yendo al indio, porque el indio necesita una religión que lo obligue a leer y no a gastar sus ahorros en cirios para los santos».⁴

Este carácter anticlerical, aunque no antirreligioso, de la Reforma juarista y de muchos liberales mexicanos era explicado en 1943 en una iglesia protestante de El Paso, Texas, por Vicente Lombardo Toledano (fundador del Partido Popular Socialista) como un movimiento reformador de creyentes, muchos de ellos católicos, que luchaban por la libertad religiosa.⁵

La Reforma ayudó al surgimiento de un movimiento religioso *autóctono* disidente de la Iglesia Católica que se extendió en México antes de la llegada de los representantes de las juntas misioneras norteamericanas. Para algunos historiadores este protestantismo fue usado por los liberales como un arma política contra el poder del clero católico, así como una forma de cristianismo sustituto del catolicismo.

El siguiente cuadro demuestra el crecimiento del protestantismo durante sus primeras décadas de existencia en México.

Congregaciones protestantes							
Año	1875	1882	1888	1892	1897	1903	1910
Número	121	239	393	469	600	550	+ -700
Fuente: Bastian, <i>Las sociedades protestantes en México, 1872-1911: Un liberalismo radical de oposición al porfirato y de participación en la revolución maderista</i> , 1987, p. 574.							

La militancia social y política que han tenido los protestantes en la historia de México se manifiesta de diversas maneras. Por falta de espacio, sólo mencionaremos algunos casos que muestran la riqueza de esa participación.

1 Gonzalo Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1960, p. 8.

2 Arnoldo Canclini, *Diego Thomson*, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, Buenos Aires, 1987; Pedro Gringoire, *El doctor Mora, impulsor nacional de la causa bíblica en México*, Sociedad Bíblica de México, México, 1987.

3 Guillermo F. Margadant, *La iglesia mexicana y el derecho*, Porrúa, México, 1984, p. 154.

4 Gonzalo Báez-Camargo, *El protestantismo en Iberoamérica*, La Aurora, Buenos Aires, 1945, p. 154.

5 Vicente Lombardo Toledano, *Cristianos y socialistas unidos contra la regresión*, Universidad Obrera, México, 1943.

El porfiriato (1876-1911)

Precursores del «socialismo cristiano»

Uno de los militantes sociales olvidados que pertenecieron a las filas de ese protestantismo primitivo mexicano fué Plotinio C. Rhodakanaty. Así lo describió el historiador Gastón García Cantú:

Rhodakanaty pertenece a una estirpe ya desaparecida: la de los predicadores de una sociedad futura, organizada al fuego solitario de sus sueños. Veía en la historia la realización de un designio providencial; una lucha colectiva contra los ricos estimulada por ejemplos individuales, como el de Jesucristo.⁶

Profesor de filosofía y griego en el Seminario de la Iglesia de Jesús, fundador de una «Escuela Libre» en 1863, de un «Club Socialista» y una «Escuela de Filosofía Trascendental» (1880), inicia desde 1876 la creación de centros de educación popular que recibieron el nombre de *La Social*. Estos centros, formados «por personas de ambos sexos, con el noble fin de difundir entre sí la enseñanza y difundirla entre las masas»,⁷ se extendieron por varias regiones de la República según el historiador Ignacio Ortiz.⁸ La difusión del socialismo fue uno de los principales objetivos de *La Social*; a éste se agregaba «la revolución social» y «la emancipación rehabilitaria de la mujer». El socialismo que Rhodakanaty promovió fue de tono fourieriano; de hecho, la primera obra que publicó llevaba el título *La cartilla socialista* (1861), que en su segunda edición tuvo como agregado al título *Catecismo elemental de la escuela socialista de Carlos Fourier* (1871). Según Ortiz, ésta es la primer obra de socialismo que se publica en México, lo cual convierte a Rhodakanaty en el primer precursor del socialismo en tierra mexicana.

En una línea similar de pensamiento se encontraba el zacatecano Juan Amador, fundador, según Bastian, del primer templo cristiano no católico de la República mexicana (julio de 1870), cuyo nombre fue «Iglesia Católica Evangélica», que aglutinaba a unos 250 miembros. Creador también del periódico *La Antorcha Evangélica* (1869), escribía en enero de 1873 en un editorial: «No somos comunistas, y aceptamos el socialismo como el sublime pensamiento de la transformación de la sociedad por la paz, la justicia, la igualdad y la fraternidad universal».⁹

Desde distintos contextos, Rhodakanaty y Amador fueron promotores y precursores protestantes de un «socialismo cristiano». Su lectura y su interpretación de los evangelios les permitieron encontrar fundamentos bíblicos, que se aprecian en sus

6 Gastón García Cantú, *El socialismo en México, siglo XIX*, Era, México, 1980 (1969), p. 172.

7 *Ibid.*, p. 178.

8 Ignacio Ortiz, *Pensamiento y obra de Plotino C. Rhodakanaty*, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985, p. 199.

9 Citado en Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 1989, p. 65.

escritos, en contra de los grandes males que aquejaban a la sociedad mexicana durante la segunda mitad del siglo XIX.

La política de reconciliación que Porfirio Díaz siguió con la Iglesia Católica¹⁰, después del enfrentamiento de ésta con los gobiernos de Juárez y Lerdo de Tejada, generó mucho descontento de parte de los sectores más avanzados, entre ellos muchos protestantes como Rhodakanaty y Amador, que veían en esa política una traición al verdadero liberalismo. A pesar de esto, Díaz protegió a los misioneros protestantes extranjeros con el fin de cuidar su imagen y la de su gobierno ante la opinión pública norteamericana.¹¹

Precursores de la Revolución Mexicana

Entre las agrupaciones más importantes en la lucha antiporfirista estuvieron los llamados *clubes liberales*, que aglutinaban tanto a liberales radicales como a masones y protestantes. De hecho, algunos protestantes militaban simultáneamente en esas tres asociaciones. Por su parte, las congregaciones protestantes se convirtieron en «verdaderos laboratorios de inculcación de prácticas democráticas. Con sus elecciones, sus asambleas, sus mesas directivas, las asociaciones protestantes propiciaban un espacio donde se podía experimentar» lo que socialmente estaba prohibido.¹² La investigación más importante sobre este período ha sido realizada por Jean-Pierre Bastian: *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*.

El 30 de agosto de 1900 los miembros del Club liberal de San Luis Potosí publicaron un manifiesto llamando a la formación de clubes liberales y convocando a una convención para el 5 de febrero de 1901. Al evento asistieron 42 representantes de varios estados de la República, ocho de ellos pastores y maestros de escuelas protestantes como «Hexiquio Forcada (San Luis Potosí), Francisco S. Montelongo (Durango), Eucario M. Sein (San Luis Potosí), José T. Pérez (Michoacán), Pompeyo Morales (Tamaulipas), Gonzalo López (Hidalgo), Aurora Colín (Michoacán)».¹³

Este primer intento de organizar un frente político contra el porfiriato fue seguido en 1905 por la creación del Partido Liberal Mexicano, promovido por los hermanos Flores Magón.¹⁴ El magonismo representó el ala más radical del movimiento revolucionario: la opción armada. La línea moderada se aglutinó alrededor de la figura de Francisco I. Madero, candidato a la presidencia, opositor a la reelección de Porfirio Díaz.

Los protestantes mexicanos militaron en las dos líneas, siendo mayor su participación en el movimiento maderista. Entre los protestantes magonistas precursores

10 Luis González, «El liberalismo triunfante», *Historia general de México*, tomo 3, Sociedad Bíblica de México-El Colegio de México, México, 1981 (1976).

11 Mary A. Cassaretto, *El movimiento protestante en México, 1940-1955*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1960, p. 6.

12 Jean-Pierre Bastian, «Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877-1911», *Historia Mexicana*, Vol XXXVII, No. 3, México, enero-marzo de 1988, p. 481.

13 *Ibid.*, p. 494.

14 Ricardo Flores Magón, *La revolución mexicana*, Grijalbo, México, 1970.

de la Revolución Mexicana está el presbiteriano General Ignacio Gutiérrez, «que desde 1906 obraba de acuerdo con el Partido Liberal Mexicano (PLM), a través de Hilario Salas, para organizar la lucha armada» en la Chontalpa tabasqueña.¹⁵ La historiadora Elena Azaola resalta el hecho de que no sólo el líder del movimiento revolucionario en el estado de Tabasco era protestante, sino también muchos de sus seguidores. Esto permitió que Gutiérrez implantara en su ejército «la moralidad propia de sus creencias. En cuanto tomaba una plaza, prohibía la embriaguez, el saqueo, las violaciones y las venganzas por motivos personales; y es claro que ello no lo hubiera conseguido sin el apoyo de su tropa.»¹⁶ La presencia de la «ética protestante» en la revolución mexicana está todavía por estudiarse y evaluarse.

Gutiérrez no es un caso aislado de militancia antiporfirista: existen muchos otros de los que sólo mencionaremos a los metodistas José Rumbia Guzmán y Manuel Avila, quienes desempeñaron un papel muy importante en una de las dos huelgas que dieron origen al movimiento obrero mexicano: Cananea en 1906 y Río Blanco en 1907. La obra pastoral y educativa de Rumbia en el pueblo de Río Blanco, Veracruz, desde 1898, le dio tal reconocimiento entre los obreros, que éstos lo nombraron, junto con Manuel Avila, portavoz de su movimiento de huelga ante la parte patronal. La represión que se desató sobre el movimiento de los obreros afectó también a la iglesia protestante de la localidad, pues se le consideraba el foco de la agitación de los trabajadores.¹⁷

La revolución maderista

El anuncio de una nueva reelección, la séptima, de Porfirio Díaz, para 1910, trajo consigo una ola de disconformidad de los sectores más avanzados y críticos de la población. Díaz se justificaba argumentando que el pueblo no estaba todavía preparado para ejercer sus derechos por falta de educación. Junto a liberales y masones el metodista liberal José Rumbia respondía:

Pueblo, la constitución te dice que eres libre y soberano, que ha llegado el tiempo de que sepas que eres mayor de edad. Ama y examina estos derechos para que no seas el juguete de los déspotas.¹⁸

El movimiento que derrumbó al porfiriato (1876-1911) se aglutinó alrededor de la figura de Francisco I. Madero y de su *Plan de San Luis*. En él, Madero declaraba nulas las elecciones presidenciales e ilegítimo el régimen de Díaz y convocaba a la insurrección para el 20 de noviembre de 1910.¹⁹ La Revolución Maderista prendió como fuego en dos grandes frentes: al norte, con los ejércitos de Francisco Villa y

15 Elena Azaola Garrido, *Rebelión y derrota del magonismo*, SEP/80, México, 1982, p. 217.

16 *Ibid.*, p. 246.

17 Jean-Pierre Bastian, «Itinerario de un intelectual popular protestante, liberal y francmasón en México: José Rumbia Guzmán, 1865-1913», *Cristianismo y Sociedad*, 92, México, 1987.

18 Citado en *ibid.*, p. 98.

19 Héctor Aguilar Camín y Lorenzo Meyer, *A la sombra de la revolución mexicana*, Cal y Arena, México, 1990.

Pascual Orozco, y al centro con el ejército de Emiliano Zapata. En mayo de 1911 triunfa la revolución maderista (Díaz sale de México al exilio); el 7 de junio Madero entra triunfante a la ciudad de México y el 1 de octubre es elegido presidente por una abrumadora votación a su favor del 98%, tomando posesión del cargo el 6 de noviembre de 1911.

No tenemos espacio para hacer una descripción detallada de los problemas de los líderes revolucionarios con la política maderista. Por su parte, las facciones disconformes expresaron los objetivos de su rebelión y la continuación de su lucha en el *Plan de Ayala* (noviembre de 1911), programa del zapatismo, y en el *Plan Orozquista* (marzo de 1912).

Madero fue derrocado y asesinado en febrero de 1913 por un movimiento golpista encabezado por Victoriano Huerta, antiguo militar porfirista, con el apoyo del embajador norteamericano Henry Lane Wilson. Este hecho reanudó la lucha armada contra Huerta, liderada en el norte por un nuevo caudillo, Venustiano Carranza, Primer Jefe de la Revolución Constitucionalista, cuyo programa de lucha se conoce como *Plan de Guadalupe* (26 de marzo de 1913). Las diferencias internas entre los líderes de las facciones revolucionarias, aun después de la caída de Huerta, alargaron el proceso armado de la Revolución Mexicana hasta el final de la década, con un costo en vidas humanas de un millón de mexicanos e incontables pérdidas materiales.

Protestantismo y Revolución Mexicana

Los evangélicos en la Revolución

Cuando comenzó la revolución mexicana, las iglesias protestantes se lanzaron a ella casi unánimemente, porque creían que el programa revolucionario contenía lo mismo que ellas habían estado predicando desde años atrás, y que el triunfo de la revolución significaba el triunfo del evangelio. Hubo congregaciones enteras que, encabezadas por sus pastores, se alistaron voluntariamente en el ejército revolucionario.²⁰

Así escribía en una carta Samuel Guy Inman, secretario del Comité de Cooperación para América Latina, en 1919.

La participación de los protestantes mexicanos en la Revolución, y posteriormente en los gobiernos revolucionarios, se dio en casi todas las facciones revolucionarias. En primer lugar, respondiendo al llamado maderista, como fue el caso del General Benigno Zenteno, maestro de una escuela metodista, que recibió de Madero la encomienda de iniciar la revolución en el estado de Tlaxcala, «lo cual hizo saliendo de la escuela con un buen número de padres de familia, muchos de ellos evangélicos y elevando la bandera de la escuela al frente».²¹ Por otro lado, se encuen-

20 Citado en Raúl Macín, *Lutero: presencia religiosa y política en México*, Nuevomar, México, 1983, p. 54.

21 Jean-Pierre Bastian, *Entrevista a Gonzalo Báez-Camargo*, Inédita, México, 1978, p. 5.

tra el caso del General Ignacio Gutiérrez, presbiteriano, mencionado anteriormente como magonista, que inició también la revolución maderista en el estado de Tabasco.²² También el General Pascual Orozco, congregacional, fue uno de los caudillos chihuahuenses, junto con Villa, más importante en la trama revolucionaria.

En el estado de Morelos, el mítico General Emiliano Zapata contaba con dos colaboradores protestantes, miembros de su estado mayor. En primer lugar, el pastor metodista de Tlaltizapán, José Trinidad Ruiz, uno de los generales zapatistas que firmó el *Plan de Ayala*, programa agrario zapatista. Y, en segundo lugar, Otilio Montaña, maestro de una escuela metodista que, según el historiador John Womack, Jr., fue el autor intelectual (redactor) del famoso plan.²³

No existen listas completas de los protestantes que ocuparon cargos importantes en los ejércitos revolucionarios. Los generales mencionados anteriormente representan los casos más famosos. Nunca sabremos los nombres de todos los evangélicos que se integraron a las filas de los diferentes ejércitos en la etapa armada de la revolución y que no obtuvieron altos cargos.

El hecho de pertenecer a una minoría «ilustrada» sirvió para que pastores, maestros y estudiantes de las escuelas y seminarios protestantes ocuparan puestos importantes en el proceso. Así lo recuerda Don Gonzalo Báez-Camargo, estudiante del Colegio Metodista de Puebla al integrarse a la revolución:

Los estudiantes, cuando entramos a la revolución, y me pasó a mí y a mis hermanos, recibimos inmediatamente el grado de subteniente. Porque debido a la preparación que teníamos, los generales, de los cuales la mayoría eran analfabetos y de poca cultura, deseaban tener personas de cierta preparación.²⁴

Las escuelas protestantes y la educación liberal que impartían desempeñaron un papel político o de politización muy importante. El mismo Báez-Camargo, producto de esas escuelas, explica que la educación que allí se impartía era liberal, ligada al pensamiento liberal juarista, cuyo natalicio se celebraba de rigor. Esa tendencia liberal en la que los jóvenes protestantes mexicanos eran educados «nos predispuso — dice Báez-Camargo — para simpatizar espontáneamente con el movimiento revolucionario».²⁵ Dichas escuelas no sólo fueron importantes porque sus maestros y alumnos se unieron a los ejércitos revolucionarios, especialmente después de la usurpación de Huerta, sino también por la educación que dieron a jóvenes protestantes y no protestantes que llegarían a ocupar cargos públicos de importancia.

22 José Coffin, *El General Gutiérrez, precursor presbiteriano de la revolución maderista en Tabasco*, CUPSA, México, 1988, (1912).

23 John Womack Jr., *Zapata y la Revolución Mexicana*, SEP/Siglo XXI, México, 1985, p. 127.

24 Jean-Pierre Bastian, *Entrevista a Gonzalo Báez-Camargo*, p. 7.

25 *Idem*.

El movimiento carrancista

El golpe de estado que derrocó al primer presidente de la revolución Don Francisco I. Madero volvió a poner al país en estado de guerra en contra del General Victoriano Huerta. Junto a Villa y Zapata se levantó un nuevo líder norteño, Venustiano Carranza, que organizó la lucha en contra del usurpador. Ante este hecho, la sociedad mexicana se polarizó. Con Huerta se alinearon los grandes industriales, comerciantes, banqueros y hacendados, así como los grandes dignatarios de la Iglesia Católica. Con Carranza se aglutinó el pueblo: generales improvisados, campesinos, mineros y artesanos.²⁶ Su programa de lucha se conoce con el nombre de *Plan de Guadalupe* (26 de marzo de 1913), en el cual se reconoce a Carranza como el Primer Jefe de la Revolución Constitucionalista.

Nuevamente muchos pastores y laicos se alistaron en las filas del carrancismo, llegando a ocupar puestos claves en el movimiento y posterior gobierno. Alberto Rembao, sobrino de Silvina y Rafael Rembao, precursores magonistas de la revolución en Chihuahua, él mismo veterano de esa revolución,²⁷ menciona que los jóvenes intelectuales de las comunidades protestantes, educados en las escuelas evangélicas, desempeñaron un papel fundamental en la organización de la educación pública de los gobiernos revolucionarios.²⁸

La militancia política en el carrancismo fue muy importante, e incluyó el activismo militar y los cargos públicos en el gobierno. Este hecho llegó a preocupar mucho a la jerarquía católica, pues, por ejemplo, el sacerdote Francis Kelly calculaba que «el 50 por ciento de quienes ocupan puestos de importancia en el gobierno de Carranza habían estudiado en escuelas protestantes en México o en Estados Unidos.»²⁹ La participación protestante en la revolución, ligada con la vieja acusación de ser agentes del gobierno norteamericano, fue sin duda utilizada también por los conservadores mexicanos para fundamentar su condena de que la Revolución Mexicana era producto de una conspiración del imperialismo yanqui.³⁰

Un primer ejemplo que queremos mencionar en cuanto a la relación con el carrancismo es el de Samuel Guy Inman, misionero norteamericano en México, promotor del Comité de Cooperación para América Latina y fundador en 1920 de la revista *La nueva democracia* (1920-1963).

26 Jesús Silva Herzog, *Trayectoria ideológica de la Revolución Mexicana, 1910-1917*, F.C.E.-CREA, México, 1984, p. 36.

27 Alberto Rembao, *Chihuahua de mis amores y otros despachos de mexicanidad neoyorquina*, Talleres Gráficos de la Carpeta, México, 1949; Rembao, «Prolegómenos de la revolución», *La nueva democracia*, Nueva York, 1951.

28 Alberto Rembao, *Outlook in Mexico*, Friendship Press, Nueva York, 1942.

29 Citado en Deborah Baldwin, «Diplomacia cultural: escuelas misionales protestantes en México», *Historia mexicana*, Colegio de México, vol. XXXVI, No. 2, 1986, p. 297.

30 Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, F.C.E., México, 1976 (1950), p. 125.

En 1908 Inman fundó en Piedras Negras, Coahuila, *El Instituto del Pueblo*. Este instituto, una especie de «casa de la cultura», llegó a ser uno de los principales centros del carrancismo. Inman recuerda que anteriormente el propio Madero le había invitado a unirse a su gobierno «para organizar una serie de institutos semejantes». ³¹ En este lugar Carranza pronunció su primer discurso como gobernador de Coahuila, y posteriormente llegó a ser el amigo más importante del director. ³² Cuenta Inman que cuando Carranza visitó por primera vez el instituto, llevado por el presidente municipal, éste le comentó que «los caudillos de la nueva democracia en aquel distrito habían recibido su entrenamiento en el centro de debates, en las conferencias y en las clases nocturnas» de ese instituto. ³³

La fama del instituto como centro carrancista durante la revolución fue informada por *The Missionary Review of the World* en 1915, subrayando el hecho de que un gran número de ex alumnos de ese centro ocupaban cargos de importancia en el ejército constitucionalista y en el gobierno carrancista. ³⁴ Para el caso de otras escuelas es importante el testimonio de Gonzalo Báez-Camargo.

Los colegios protestantes — Chihuahua, San Luis Potosí, Coyoacán, Puebla y otros — se vaciaron materialmente cuando un buen número de estudiantes se unieron a las fuerzas revolucionarias. De mis compañeros de Puebla (Instituto Metodista Mexicano) cayeron luchando por la Revolución, Josué Carro el primero, y después Guillermo Castellanos, Dámaso Abrego, Samuel Rodal y otros. ³⁵

Otro caso importante es el del pastor presbiteriano Gregorio A. Velázquez. A este pastor protestante Carranza le encargó la tarea estratégica de organizar la Oficina de Información y Propaganda Revolucionaria en 1915. Entre sus objetivos estaba la educación política y el envío de oradores revolucionarios a todas las regiones del país. Durante el tiempo que Velázquez estuvo al frente de esta oficina, antes de ser el director del periódico carrancista *El Pueblo* (1918-1920) y uno de los principales ideólogos del régimen, reclutó para colaborar con él a muchos jóvenes protestantes. Algunos empleados de esta oficina fueron José Velasco, pastor metodista, Pedro Navarro, Conrado Morales, Jacinto Támez y Moisés Sáenz, ex alumno del colegio presbiteriano de Coyoacán, así como Luis Torregrosa y Lisandro Cámara. ³⁶

Por otro lado, existen dos acontecimientos importantes durante este período en los cuales los evangélicos desempeñaron un papel destacado. El primero de ellos tiene que ver con el constante peligro de que Estados Unidos interviniera militarmente

en México, con el pretexto de salvaguardar los intereses norteamericanos afectados por el movimiento revolucionario. Los protestantes mexicanos, con ayuda de algunos norteamericanos, comenzaron a hacer campañas informativas en las iglesias de Estados Unidos para que se opusieran a la política intervencionista de algunos sectores del gobierno. Andrés Osuna fue uno de los que hicieron giras, patrocinadas por la Junta de Misiones de Nueva York (metodista), para explicar en Estados Unidos qué era la Revolución Mexicana y qué perseguía. ³⁷ Por su parte, Samuel Guy Inman publicaba en 1920 un libro en contra de la intervención de su gobierno y una apología de los logros del carrancismo. Inman siguió promoviendo una política de no intervención desde el Comité de Cooperación en América Latina en los años siguientes. ³⁸

El otro evento importante fue la Asamblea Constituyente de 1917 que redactó en Querétaro la Constitución Política que rige hasta la fecha la vida de los mexicanos. Se sabe que diez de los delegados eran protestantes, entre ellos el mismo Andrés Osuna. ³⁹

Educación y revolución

Uno de los aportes más importantes de los protestantes en el régimen de Carranza y de los siguientes gobiernos revolucionarios, los de Alvaro Obregón (1921-1924) y de Plutarco Elías Calles (1925-1928), fue en el área de la educación. Prácticamente Carranza dejó en manos de los intelectuales protestantes revolucionarios la organización de la educación pública, con el objeto de sacar al país del extremo estado de ignorancia y analfabetismo. Su primera medida en este rubro fue crear la Dirección General de Educación Pública, y nombrar como director general al metodista Andrés Osuna. ⁴⁰ Osuna, de amplia trayectoria como maestro normalista, fue Director de la Normal de Coahuila en 1898 y Director General de Instrucción Primaria de 1899 a 1909. Al iniciarse la revolución — nos dice Deborah Baldwin — una comisión presidencial lo instó a que se declarara leal al régimen porfirista, a lo cual él contestó: «Estaría dispuesto a hacerlo si cambiara de convicciones políticas con la facilidad que cambio de saco». ⁴¹ Poco después de este incidente abandonó el país, sólo para regresar a integrarse al proyecto pedagógico de la Revolución Constitucionalista invitado por el propio Carranza. En 1918 dejó la secretaría para ir a ocupar el cargo de Gobernador Provincial de Tamaulipas, y fue designado para suplirlo otro educador protestante, el presbiteriano Eliseo E. García. Osuna llegó a ser pos-

31 Samuel Guy Inman, *América revolucionaria*, Morata, Madrid, 1933, p. 26.

32 William J. Castleman, *Samuel Guy Inman, 1905-1916*, *Christian Communications Reporter*, vol. 2, Indiana, 1969, p. 337.

33 Baldwin, «Diplomacia cultural», p. 300.

34 Baldwin, «Diplomacia cultural».

35 Gonzalo Báez-Camargo, «Los protestantes en la Revolución Mexicana», *Estudios Euménicos*, No. 11, México, 1971, p. 14.

36 Baldwin, «Diplomacia cultural» p. 298.

37 Jean-Pierre Bastian, *Entrevista a Gonzalo Báez-Camargo*.

38 Deborah Baldwin, *Protestants and The Mexican Revolution: Missionaries, Ministers, and Social Change*, University of Illinois, Urbana, 1990.

39 Cassaretto, *El movimiento protestante*.

40 Andres Osuna, *Informe rendido al C. Venustiano Carranza, Primer Jefe del Ejército Constitucionalista referente a las labores del año escolar de 1916*, Dirección General de Educación Pública, México, 1916; Osuna, *Por la escuela y por la patria*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1943.

41 Baldwin, «Diplomacia cultural» p. 293.

teriormente Director General de Educación Pública del estado de Nuevo León (1929-1933) y miembro del Patronato Universitario.⁴²

Carranza designó también como rector de la Universidad Nacional de México al pastor metodista Alfonso Herrera. Herrera había sido condiscípulo de Moisés Sáenz en la Escuela Presbiteriana de Coyoacán, en la capital mexicana. Pastor presbiteriano, y después metodista, llegó a ser también director de la Escuela Técnica Nacional de México.

Junto a estos funcionarios públicos y otros como Benjamín Velasco, Juana Palacios y José María Cárdenas, protestantes que sirvieron en el área de la educación, cabe destacar la figura de Moisés Sáenz. Así escribió sobre él, en 1941, el escritor y político aprista peruano Luis Alberto Sánchez:

Hombres así, no se dan mucho. Menos en estos tiempos de argucia y acomodo. Indios así no suben hasta tan alto. Leal, estudioso, y limpio, dispuesto a jugarse por una causa justa, lleno de erudición y de humanidad, Moisés Sáenz representaba uno de los valores más positivos de la Revolución Mexicana.⁴³

Cuando Osuna (metodista) encabezaba la Dirección General de Educación Pública y Alfonso Herrera (metodista) era rector de la Universidad Nacional, Moisés Sáenz (presbiteriano) ocupó el cargo de director de la Escuela Nacional Preparatoria. Miembro activo de la Iglesia Presbiteriana, aunó a su militancia evangélica la actividad política y pública, así como la actividad intelectual. Egresado de las escuelas protestantes y doctorado en la Universidad de Columbia, donde estudió con John Dewey, Sáenz fue, entre otras cosas, Oficial Mayor, Subsecretario y titular de la Secretaría de Educación Pública. Posteriormente llegó a ser también Director General de la Beneficencia Pública y Presidente del Comité de Investigaciones Indígenas, así como Ministro de México en Dinamarca y embajador de México en el Perú. Ocupaba este último cargo cuando murió en 1941.⁴⁴

En 1921, siendo presidente Alvaro Obregón, se fundó en México la Secretaría de Educación Pública (SEP), con José Vasconcelos como titular. La relación de Vasconcelos con los protestantes tuvo una larga y contradictoria historia. Amigo personal de Samuel Guy Inman⁴⁵ y miembro del primer cuerpo consultor de la revista protestante más importante que circulaba en el continente (*La nueva democracia*), junto con Navarro Monzó de Argentina, Gabriela Mistral de Chile, y Manuel Gamio de México, inició contra los protestantes mexicanos una lucha sin cuartel. Lo primero que hizo al estar al mando de la nueva Secretaría de Educación fue destituir a los evangélicos que estaban en los principales cargos; entre ellos expulsó al propio Sáenz de la dirección de la Escuela Nacional Preparatoria, y lo sustituyó por

el filósofo Antonio Caso. Vasconcelos, católico anticarrancista y anticallista, acusó constantemente a los protestantes de «hacer política en contra de México».⁴⁶

Sobre este tema nos dice Francisco Javier Guerrero: «Aunque Moisés Sáenz fue, en muchas ocasiones, acusado de extranjerizante y 'pocho', especialmente por Vasconcelos y sus seguidores, era en realidad totalmente afiliado a la ideología y prácticas nacionalistas mexicanas. Siempre fue prototipo de un nacionalista ejemplar».⁴⁷ La educación rural e indígena, así como la educación secundaria, tuvieron en Sáenz su principal promotor y planificador.⁴⁸ Su interés por el indigenismo lo llevó a desempeñar un papel importante en la fundación del Instituto Indigenista Interamericano. Su muerte repentina le impidió ocupar el cargo como primer director de este organismo.

El México posrevolucionario

Después de la muerte de Carranza, el 21 de mayo de 1920, la presidencia de la República fue ocupada por el General Alvaro Obregón (1921-1924), y después por Plutarco Elías Calles (1925-1928). Durante el gobierno de Obregón los protestantes que ocupaban altos cargos en educación vieron limitado su trabajo por la «guerra» que José Vasconcelos inició contra ellos estando al frente de la nueva Secretaría de Educación Pública. Así registró él mismo en sus polémicas memorias la destitución de Moisés Sáenz de la Nacional Preparatoria.

A la escuela Preparatoria llegué con el ceño de quien arroja a los mercaderes del templo. En el escritorio del Director (Sáenz) se halló el folleto en que la secta metodista de Estados Unidos, lo designaba Obispo (*sic*) y Principal jefe de la propaganda en México. Publicamos esta circunstancia para informar a la opinión, que de pronto pareció toda de mi lado. Eso no le impidió a la cobarde opinión soportarse al mismo Señor Sáenz de jefe de la Educación Pública en la dictadura de Calles, cuando volvieron por derecho propio los protestantes a todos los cargos de importancia.⁴⁹

La lucha exacerbada de Vasconcelos y sus seguidores contra los protestantes mexicanos merecería un estudio en otro lugar, especialmente para aclarar las oscuras afirmaciones que hace en sus memorias, como la de acusar a Sáenz de ser «Obispo Metodista».

Durante el gobierno de Calles las cosas parecen haber mejorado. Según un informe del Comité de Cooperación para América Latina de 1928, Calles mismo había manifestado su interés en el establecimiento de iglesias evangélicas nacionales,⁵⁰ jus-

46 José Vasconcelos, *La tormenta*, Jus, México, 1983 (1936), p. 377.

47 Francisco Javier Guerrero, «Moisés Sáenz, el precursor olvidado», *Nueva antropología*, México, julio de 1975, Año 1, No. 1, p. 40.

48 Moisés Sáenz, *Antología de Moisés Sáenz* (prólogo y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán), Oasis, México, 1970; Sáenz, *México íntegro*, F.C.E., México, 1982.

49 Vasconcelos, *La tormenta*, pp. 374-375.

50 Cassaretto, *El movimiento protestante*, p. 8.

42 Israel Cavazos, *Diccionario biográfico de Nuevo León*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 1984.

43 Luis Alberto Sánchez, «Moisés Sáenz: Este era un indio bueno», *La nueva democracia*, Nueva York, 1941, p. 10.

44 Israel Cavazos, *Diccionario biográfico*.

45 José Vasconcelos, *El desastre*, Jus, México, 1979 (1938), p. 446.

to en los años en que su gobierno enfrentaba la lucha armada de algunos sectores de la Iglesia Católica, que se conoce con el nombre de *guerra cristera*.

El fin del período presidencial callista marca la transición de la etapa de los caudillos a la de las Instituciones de la Revolución. En 1929 se funda el Partido Nacional Revolucionario (PNR), primer antecedente del actual Partido Revolucionario Institucional (PRI), que ha mantenido el poder político desde entonces. La figura más importante para ser elegida como candidato a la presidencia por el nuevo partido era el presbiteriano Aarón Sáenz, hermano de Moisés Sáenz.⁵¹

Sumado al carrancismo en Piedras Negras después del cuartelazo de Huerta en 1913, Aarón Sáenz llegó a ser Secretario particular y Jefe del Estado Mayor del General Alvaro Obregón. Muerto éste, se le consideraba como su «heredero natural» y el principal candidato obregonista a la presidencia. El peso político del presidente saliente, Calles, y su temor de ser anulado políticamente por el regreso del grupo obregonista, fueron algunos de los factores que se jugaron para que Calles apoyara a un candidato que no le representaba «peligro»: el embajador de México en Alemania, Pascual Ortiz Rubio. Los orígenes protestantes de Aarón Sáenz fueron usados, también, por sus enemigos políticos para sembrar desconfianza y temores ante la posibilidad de que un «protestante» llegara a la presidencia de la República.⁵²

Durante el gobierno de Ortiz Rubio, Sáenz fue nombrado Secretario de Educación Pública y de Industria y Comercio. «En este último cargo le correspondió el estudio de la Ley Federal del Trabajo, promulgada en 1931.»⁵³

Conclusiones

Hemos intentado dar en este ensayo algunos elementos sobre la participación política de los protestantes en la historia de México. Por supuesto que éste es un ensayo incompleto que no hace justicia a la riqueza de esa participación, ni a todos los actores.

La militancia de los evangélicos en la vida política de México durante y después del cardenismo está todavía por investigarse. Existen algunos casos como el de Rubén Jaramillo, pastor laico de la Iglesia Metodista en el estado de Morelos, que prosiguió la lucha zapatista en las décadas de los cincuenta y los sesenta hasta que fue asesinado junto con su familia por elementos del ejército federal en 1962.⁵⁴ De igual importancia es el estudio sobre la militancia de protestantes en los distintos partidos políticos en México, tanto de izquierda como de derecha, así como del nivel de protestantes adultos que cumplen con sus deberes cívicos como el de votar, y hacia dónde se canaliza su voto.

51 Alejandra Lajous, *Los orígenes del Partido Único en México*, UNAM, México, 1985 (1979).

52 Jean-Pierre Bastian, *Entrevista a Gonzalo Báez-Camargo*.

53 Cavazos, *Diccionario biográfico*, p. 425.

54 Renato Ravelo, *Los jaramillistas*, Nuestro Tiempo, México, 1978.

En el pasado, un alto nivel de compromiso con los problemas nacionales colocó a muchos miembros de las iglesias evangélicas en el centro mismo de los acontecimientos políticos que definieron, para bien o para mal, el perfil del México moderno. El aporte que estas minorías hicieron en la conformación de la nación mexicana no ha sido lo suficientemente analizado. Esperamos que los aportes de las investigaciones históricas, que se han iniciado y que están «redescubriendo» a estos actores sociales, ayuden a matizar los juicios y prejuicios sobre estas iglesias que han permeado el ambiente social, de los cuales no han escapado algunos de nuestros científicos sociales.

Me uno a la tesis de Jean-Pierre Bastian sobre el carácter *endógeno* del fenómeno protestante. Seguir explicando la disidencia religiosa sólo por «causas externas» a la realidad latinoamericana (teoría de la conspiración imperialista) es repetir el mismo error de los que creían ingenuamente, en el pasado, que las revoluciones violentas en América Latina eran, fundamentalmente, el resultado de la actividad subversiva de «agentes soviéticos» que difundían entre los estudiantes y los sectores populares ideas «exóticas», ajenas a nuestra idiosincracia cultural. Sin duda que las causas «endógenas» y «exógenas» están presentes simultáneamente; unas más que otras en diferentes momentos de la historia. Las relaciones de los protestantes mexicanos con los norteamericanos han sido siempre utilizadas por los críticos que ven en el protestantismo una forma de penetración ideológica y cultural del imperialismo norteamericano. Si bien la documentación histórica muestra que esto no se puede sostener como un hecho generalizado, todavía falta documentar las actividades de los protestantes políticamente ultraconservadores y el papel que han desempeñado en las últimas décadas.

El nivel de participación política de los evangélicos no ha sido el mismo en los diferentes momentos de la historia de México. Después de la década de los cuarenta se nota una disminución de la presencia protestante en la vida política mexicana. Este hecho está todavía por explicarse más ampliamente. Por el momento, un historiador como Bastian⁵⁵ propone que esto se debió, entre otras cosas, a la pérdida de las escuelas protestantes y su pedagogía, así como al abandono de la herencia liberal-radical. Yo agregaría a esto la pérdida, también, de una teología evangélica que concebía la salvación del ser humano como un hecho *integral*, que no separaba las necesidades espirituales y materiales de la población.⁵⁶

Según Báez-Camargo, los evangélicos no participaron en la Revolución Mexicana como iglesias, en el sentido corporativo. Por el contrario, su militancia revolucionaria se hizo a título personal movida por «la motivación cívica y patriótica, y anhelo de cambios políticos y sociales».⁵⁷ Esto sería consecuente con su herencia juarista que buscaba la separación radical de la Iglesia (como institución) y el Estado (la política).

55 Jean-Pierre Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990, p. 151.

56 Carlos Mondragón, *Historia de las ideas protestantes en América Latina*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

57 Gonzalo Báez-Camargo, «Los protestantes en la revolución mexicana», p. 15.

Los cambios políticos y sociales que está sufriendo la sociedad mexicana, especialmente después de las elecciones presidenciales de 1988, podrían hacer que el protestantismo mexicano (con más de cinco millones de miembros) empiece a salir de su letargo social. El mayor peligro para su inexperiencia política está dado por aquellos que empiezan a ver en los evangélicos una potencial clientela política y electoral.

Todavía está por verse si la actual generación de cristianos protestantes mexicanos está a la altura de los grandes retos y necesidades de nuestro tiempo, y cuál ha de ser el papel que desempeñarán en el futuro inmediato.

Nicaragua: la metamorfosis política de los evangélicos

Adolfo Miranda Sáenz

Empezando apenas el 23 de diciembre de 1972, cuando habían transcurrido tan sólo unos minutos pasada la media noche, la capital de Nicaragua, Managua, fue destruida por un fuerte terremoto. En un instante se derrumbaron casi todas las construcciones del centro de la ciudad, y un gigantesco incendio se encargó de destruir lo que el sismo había dejado en pie. La Navidad que se conmemoraría dos días después sería la más triste de la historia de este país. Una historia llena de páginas tristes, salpicadas de sangre y de dolor. Una historia de terremotos, huracanes, guerras, intervenciones extranjeras, miseria y explotación.

CEPAD y el despertar de la conciencia social evangélica

Un pequeño grupo de líderes evangélicos encabezados por el médico y pastor bautista Gustavo Parajón se reunió a los pocos días en el patio del derrumbado Colegio Bautista de Managua, bajo un frondoso árbol, para constituir el Comité evangélico pro-ayuda a los damnificados (CEPAD). Poco a poco se fueron sumando muchas denominaciones protestantes e instituciones evangélicas al CEPAD. Centenares de evangélicos se ofrecieron como voluntarios para colaborar. Se servían diariamente miles de raciones de comida, se ayudaba con ropa, se daba atención médica a todo aquel que pudiera ser socorrido, sin sectarismo religioso de ningún tipo.

El dictador de Nicaragua, Anastasio Somoza, formó un Comité Nacional de Emergencia presidido por él mismo. Todos conocían en Nicaragua que la generosa ayuda internacional enviada desde los cinco continentes era acaparada por el ejército del dictador y administrada por su hijo del mismo nombre. Una parte de esa ayuda llegaba al pueblo hambriento, sin techo y desnudo. La mayor parte era comercializada por los gobernantes.

El CEPAD canalizó directamente la ayuda internacional de las iglesias y organismos religiosos del mundo. Se negó a formar parte de la «bolsa común» del Comité Nacional de Emergencia de Anastasio Somoza. Los evangélicos nicaragüenses or-

ganizados en el CEPAD desafiaron al tirano y dieron de comer al hambriento, vistieron al desnudo y albergaron con amor a los que no tenían techo. Fue la primera acción política realizada por la iglesia evangélica en la historia de Nicaragua. CEPAD pasó a significar «Comité evangélico pro-ayuda al desarrollo».

Como iglesia, los evangélicos de Nicaragua habían estado siempre al margen de la política. Su complejo de minoría perseguida por la mayoría católica hizo que el pueblo evangélico se retrotrayera a lo interno y no se proyectara en la sociedad civil. Su contacto «con el mundo» era sólo para hacer proselitismo religioso. Así, la vida de la iglesia trascurría al margen del devenir social del país. La tradición evangélica en Nicaragua la hacía mantenerse apartada de la política, como iglesia. Fruto de los misioneros norteamericanos conservadores era la concepción de «no contaminarse» con las cosas del mundo. La frase del Señor «mi reino no es de este mundo» era aplicada literalmente en su peor concepción fundamentalista, y «dad a César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» se cumplía como una orden expresa y terminante de mantener a la iglesia totalmente apartada de todo lo que tuviese carácter político.

La historia política de Nicaragua recoge páginas de lucha entre conservadores y liberales. Los conservadores se caracterizaron —entre otras cosas— por ser clericales. Los gobiernos conservadores formaban un buen matrimonio con la Iglesia Católica Romana, y ejercieron persecución y discriminación para con los evangélicos. A finales del siglo XIX triunfó la revolución liberal de José Santos Zelaya. Como todos los liberales de su época, Zelaya era anticlerical y favorecía la libertad de cultos y de conciencia. Desde entonces los evangélicos se sentían más cómodos con los gobiernos liberales que con los gobiernos conservadores. Esto contribuyó a que los evangélicos generalmente votaran en las elecciones por los candidatos liberales, y en su carácter personal algunos participaron en forma individual como activistas del Partido Liberal. Sin embargo, aun gobernando los liberales, las personas de mentalidad conservadora hostigaban a los evangélicos.

El liberalismo desarrolló valiosos principios en este país. Los más importantes héroes nacionales defensores de la soberanía patria, Augusto César Sandino y Benjamín Zeledón, fueron formados en la corriente de pensamiento liberal. Lamentablemente el fundador de la dinastía somocista, Anastasio Somoza García, también se cobijó bajo la bandera liberal. Mejor dicho, usurpó la bandera del liberalismo. Así fue que en Nicaragua el liberalismo y el somocismo llegaron a confundirse. Y fue así que evangélicos que veían en los conservadores a sus perseguidores apoyaron por décadas al somocismo disfrazado de liberalismo.

Tres Somozas gobernaron Nicaragua: Anastasio Somoza García, su hijo mayor, Luis Somoza Debayle, y su hijo menor, Anastasio Somoza Debayle. Durante el gobierno de los Somoza algunos «títeres» se prestaron a ocupar la silla presidencial para servir de «puente» entre un mandato y otro a fin de guardar apariencias de respeto a la prohibición de la reelección. Uno de esos gobernantes mantuvo cierta dignidad e independencia, el Dr. René Shick, que se ganó el aprecio general y falleció

antes de terminar su período, de un supuesto infarto cardíaco, en circunstancias para muchos muy dudosas.

Durante todo el período somocista los evangélicos como iglesia no tenían una participación comunitaria en la política, pero el protestante promedio normalmente era liberal-somocista.

La época somocista fue también la época del más acérrimo anticomunismo, sobre todo a partir del triunfo de la revolución cubana. Los Estados Unidos lanzaron una ofensiva publicitaria anticomunista de enorme magnitud. La «guerra fría» entre las grandes potencias —Estados Unidos y Unión Soviética— alcanzó sus más altos niveles. Todo ello tuvo su impacto en la mentalidad y en la actitud de los evangélicos nicaragüenses.

Ahora conocemos que parte de la propaganda anticomunista se basaba en realidades y parte en exageraciones. La *perestroika* ha puesto en evidencia los abusos de los gobiernos de los países socialistas, y la historia también ha revelado las exageraciones de la propaganda norteamericana. De todas maneras, para los evangélicos de Nicaragua, como para la mayoría del pueblo en general, el mundo se dividía en los «buenos» (liderados por los Estados Unidos) y los «malos» (liderados por Rusia). Rusia significaba el ateísmo, la persecución religiosa, la negación de los valores más preciados de la sociedad: la familia, la libertad, la iglesia. Rusia era la abanderada del comunismo, doctrina que generalmente se veía como «el Anticristo» y la encarnación misma de Satanás.

No existía un debate de las ideas, una discusión científica y racional del tema. El comunismo se condenaba a priori, sin discusión alguna. Simplemente un cristiano no solamente debía rechazar el comunismo, sino convertirse en un cruzado en la lucha contra el comunismo, es decir, un anticomunista.

Al mismo tiempo, al capitalismo, y en particular al tipo de capitalismo de los Estados Unidos, se lo consideraba como el reino del bien. Ser cristiano no solamente implicaba ser anticomunista, sino también procapitalista.

A estas posturas maniqueístas contribuyeron mucho los misioneros norteamericanos que tenían el control de las iglesias evangélicas nacionales. Misioneros formados en los Estados Unidos con esos mismos conceptos simplistas y fanáticos. Misioneros vistos con veneración y reverencia por los protestantes nicaragüenses. Había toda una mística que rodeaba a los misioneros. En cierto modo se les consideraba —inconscientemente por supuesto— como ángeles venidos del paraíso (los Estados Unidos).

Por supuesto que estas circunstancias, producto de la época y de las influencias del medio, en nada demeritan la excelente labor de evangelización y la abnegación en el meritorio trabajo desarrollado por esos misioneros. Su ejemplo debe ser imitado por las nuevas generaciones de evangélicos, pero sin idolatrarlos y sin ocultar sus debilidades. Había ciertamente una pobre formación política en ellos, la cual transmitieron al pueblo evangélico de Nicaragua.

Paralelamente, los Somozas eran los principales abanderados anticomunistas. Así también adquirirían la dimensión de defensores de los valores «occidentales y cristianos» tanpreciados por los evangélicos.

Todo lo que pareciera oponerse a esos llamados «valores occidentales y cristianos» se consideraba «comunismo». Así fue que Somoza llegó a los extremos de acusar de «comunistas» a los opositores conservadores o a los socialcristianos a quienes Luis Somoza catalogó como «pecesillos rojos nadando en agua bendita». Por supuesto que todo movimiento de carácter social que reivindicara los derechos de los pobres y oprimidos era calificado de «claramente comunista».

Esa misma línea de pensamiento era la lógica de los evangélicos. Así se había desarrollado su mentalidad, así habían sido formados.

Mientras en la Iglesia Católica Romana empezaba a desarrollarse la teología de la liberación, y los grupos juveniles católicos eran concientizados por los sacerdotes más progresistas, en las iglesias evangélicas ni siquiera se hablaba de temas sociales. Entre los católicos florecieron más rápidamente las corrientes juveniles con una nueva mentalidad social. Entre los evangélicos el proceso fue mucho más lento y dificultoso.

Es sabido que la Iglesia Católica Romana carece de la cohesión comunitaria en sus parroquias, a diferencia de la vida comunitaria características de nuestras iglesias evangélicas. En una iglesia evangélica todos los miembros se conocen bastante íntimamente, y hay una fuerte relación entre sus miembros. Esta característica encomiable, buena, muy cristiana, paradójicamente retrasó el desarrollo de una conciencia social más abierta en las nuevas generaciones, en los jóvenes, puesto que la influencia de las personas mayores, de los líderes — con algunas excepciones — fue represiva en ese sentido.

Por otra parte, los católicos no tenían la influencia de misioneros norteamericanos con las características descritas anteriormente.

Tomando en cuenta todos los aspectos hasta aquí señalados, no es de extrañarse el rechazo casi natural que en las iglesias evangélicas había hacia todo movimiento social progresista, y — con mucha mayor razón — al entonces clandestino Frente Sandinista de Liberación Nacional.

Al mismo tiempo, mientras los sacerdotes católicos predicaban frecuentemente contra la injusticia social y contra la dictadura somocista, la prédica en las iglesias evangélicas nicaragüenses seguía el patrón de los predicadores internacionales que proyectaban su imagen por la televisión y las campañas masivas dando un mensaje espiritualista e individualista, poniendo énfasis en los pecados «personales» e ignorando los pecados «sociales», así como las causas y consecuencias sociales del pecado.

En esa situación se produjo el terremoto de 1972, que cambió la historia de Nicaragua y la historia de los evangélicos nicaragüenses. Una de las cosas que el terremoto derrumbó fue la careta que cubría el verdadero rostro de la dictadura somocista. Hasta antes del terremoto Anastasio Somoza Debayle cuidaba mucho más las apariencias. El terremoto despertó aún más su ambición y lo hizo des-

pojarse de la careta. Los evangélicos que de buena fe confiaban en él empezaron a desilusionarse.

Como relaté, el CEPAD fue la primera actividad conjunta, ecuménica, realizada por las iglesias evangélicas en el orden social, y opuesta a los intereses de Somoza. A partir de entonces las iglesias evangélicas continuaron avanzando, aunque lentamente, hacia posiciones más progresistas, y a desempeñar un papel más beligerante en la política nacional.

Los evangélicos y la revolución sandinista

El gobierno empezó desde diciembre de 1972 una escalada en los niveles de corrupción y crueldad que le hizo perder cada vez más base social entre la población que lo apoyaba, incluidos los evangélicos. No obstante, varios líderes evangélicos se mantuvieron fieles al somocismo hasta su final. Es más, tristemente algunos de ellos fueron ardientes defensores de Somoza ante el Congreso de los Estados Unidos cuando la administración de Jimmy Carter lo censuraba por la violación de los derechos humanos, y la condena de los gobiernos del mundo era casi unánime.

Los niveles de descomposición del somocismo se tornaron cada vez mayores, en un ritmo acelerado, especialmente en el período de 1972, o sea, desde el terremoto hasta el triunfo de la revolución sandinista en 1979. Paralelamente el grado de conciencia política en el pueblo, y el consiguiente repudio al somocismo fueron creciendo. De las mismas filas del partido de Somoza, incluyendo a ex funcionarios de su gobierno, se daban desertiones que engrosaban la cada vez más fuerte oposición.

Los partidos políticos tradicionales, opositores a Somoza, no capitalizaban para sí el descontento del pueblo, puesto que se habían desprestigiado por sus divisiones internas. El principal de todos ellos, el Partido Conservador, además de las divisiones había hecho antes del terremoto un pacto político con Somoza, el que fue repudiado por el pueblo. Gracias a ese pacto los conservadores obtuvieron cargos en el gobierno somocista (llamados «cargos de minoría»), algunas alcaldías y el cuarenta por ciento de diputados previamente acordado.

En cambio, fue creciendo la popularidad del Frente Sandinista de Liberación Nacional, sobre todo entre los jóvenes. Los evangélicos no estaban fuera de esta corriente, y poco a poco más jóvenes de las iglesias evangélicas, y algunos líderes mayores, entre los más progresistas, simpatizaban con los sandinistas. El Frente Sandinista representaba la esperanza de que una nueva generación de personas no corruptas liberara al país de Somoza y tomara el poder. Sus líderes eran jóvenes admirados por su idealismo, su valor y su integridad que los llevaba a soportar las torturas más crueles e infamantes, la clandestinidad y el exilio por sus ideales.

No fue fácil para los evangélicos aceptar a los sandinistas. Muchos nunca los aceptaron. Los sandinistas eran considerados «comunistas», y por lo tanto enemigos de la iglesia. Ellos no negaban su formación marxista-leninista, ni era un secreto que Fidel Castro los apoyaba. Pero había en el pueblo, y cada vez en un número mayor que evangélicos — aunque siempre fueron una minoría en las iglesias — el sen-

timiento de que «a pesar de ser comunistas» los sandinistas eran buenos. El pueblo, decepcionado de Somoza y de los políticos tradicionales, necesitaba creer en algo o en alguien, y allí estaban estos muchachos valientes, nobles, idealistas, que habían desafiado al tirano secuestrando a todo el Congreso Nacional de la República (tomándose para ello el Palacio Nacional) y a un grupo de amigos íntimos del dictador, incluido su cuñado, el Embajador en Washington, Guillermo Sevilla Sacaza. A cambio, los sandinistas lograron sacar de las cárceles somocistas a su gente, miles de dólares pagados por Somoza, una gran publicidad nacional e internacional ... y la simpatía del pueblo en forma masiva.

Luego los sandinistas se tomaron por horas algunas ciudades. Pasaron después a las tomas durante varios días. El entusiasmo del pueblo crecía. Vino entonces la ofensiva final ... y el triunfo del 19 de julio de 1979.

Miles de evangélicos estaban en la Plaza de la Revolución (antes de la República) aclamando a los dirigentes sandinistas el día de la victoria. Otros miles — tal vez más — en sus casas, temerosos del destino del país ahora gobernado por «comunistas». Centenares de evangélicos, principalmente los más ricos, y sobre todo los que tuvieron negocios con Somoza o con allegados a Somoza, y algunos militares de la Guardia Nacional, emigraron al exilio, principalmente a Miami. Algunos cayeron prisioneros.

En la etapa final del somocismo empezó dentro de las iglesias evangélicas una fuerte polarización. Iglesias tradicionalmente muy unidas se dividieron en dos bandos con posiciones de rechazo fuerte de unos a otros. Unos eran acusados de «comunistas» y otros de «cómplices de los crímenes de la dictadura somocista». Esa polarización continuó durante todo el tiempo que los sandinistas gobernaron, y aún hoy no se han borrado del todo las huellas de la división.

Por supuesto que dentro de las iglesias evangélicas había gente corrupta, somocistas en el peor sentido de la palabra. Pero muchas personas honestas, buenas, excelentes cristianos, rechazaban al sandinismo por razones ideológicas, por su formación política, por ignorancia o por confusión. Realmente dentro del pueblo evangélico los sandinistas no eran muy populares, y a pesar de todo el proceso de acercamiento de parte de los sandinistas con el pueblo evangélico — a lo que me referiré más adelante — la mayoría del pueblo evangélico nunca fue pro-sandinista.

Al triunfo de la revolución no pocos cuadros intermedios del Frente Sandinista manifestaban posiciones comunistas clásicas u ortodoxas: ateísmo militante, rechazo a todo lo que fuese religión, descalificación a priori de todo lo que fuese propiedad privada de medios de producción, y algunas posiciones antievangélicas, como aquella según la cual los protestantes eran agentes de la CIA. Algunos exaltados, oportunistas y gente deseosa de congraciarse con el nuevo gobierno, asumiendo que la dirigencia sandinista era antievangélica, participaron en tomas de templos evangélicos. Esa actitud aún ahora no ha sido olvidada por muchos evangélicos.

Sin embargo, la Dirección Nacional de los sandinistas nunca tomó una posición antievangélica o antireligiosa en general. Si los sandinistas eran «comunistas», eran

unos «comunistas» muy especiales, pues habían sacerdotes católicos en su gabinete de gobierno y buscaban desde un comienzo un acercamiento con los evangélicos.

Desde el principio los sandinistas actuaron como precursores de la *perestroika*: marxistas-leninistas (jamás lo han negado), con una alta dosis de nacionalismo, con una militancia de creyentes en su mayoría, y propulsores de un proyecto de economía mixta, no alineamiento y pluralismo político.

En las filas de creyentes — católicos y evangélicos — la discusión se centraba en si era o no posible ser marxista y cristiano a la vez. Los que rechazaban el sandinismo lo hacían por considerar — fundamentalmente — que ser sandinista era algo incompatible con su fe. Otros, los afines al sandinismo — simpatizantes y militantes — repetían la consigna popularizada por el Frente Sandinista de que «entre cristianismo y revolución no hay contradicción».

En el seno de la Iglesia Católica Romana nació la llamada «iglesia popular», inspirada en la teología de la liberación y con fuertes pugnas con la jerarquía. Entre el pueblo evangélico se formaron bandos opuestos que amenazaron con llevar a la división a varias denominaciones. La cordura de algunos líderes evitó tales divisiones que habrían significado una ruptura definitiva y muy dolorosa.

A medida que pasaba el tiempo y la revolución maduraba, los evangélicos iban perdiendo el temor al sandinismo. Las cosas evolucionaron hasta el punto en que los evangélicos que hoy rechazan al sandinismo lo hacen puramente por razones de opción política, por su ideología, y no por razones religiosas.

Cuando triunfó la revolución existía un movimiento evangélico que respaldaba francamente a los sandinistas, desde la etapa de la insurrección, y que al pasar los años fue perdiendo beligerancia: el Eje Ecuménico de Nicaragua, presidido por el pastor bautista José Miguel Torres. Este pastor fue uno de los fundadores, junto con el sacerdote franciscano y teólogo de la liberación Uriel Molina Oliú, del Centro Ecuménico Fray Antonio de Valdivieso. El padre Uriel Molina — gestor y director del Centro — se convirtió en la principal figura de la «iglesia popular». Al instalarse en Nicaragua el gobierno revolucionario, se creó el Consejo de Estado (organismo colegislativo con la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional) en el cual el Eje Ecuménico tenía un escaño. Este fue ocupado por el pastor bautista José María Ruiz, uno de los más queridos y prestigiosos pastores bautistas, ampliamente respetado por todos los evangélicos de Nicaragua. Este venerable pastor que en el momento de escribir yo estas líneas tiene 98 años de edad, fue el primer pastor evangélico en ocupar el cargo de diputado en este país.

Lo más significativo de la diputación del reverendo Ruiz es que llegó a su escaño en representación directa y específica de un organismo evangélico y por su condición precisamente de pastor evangélico.

Más adelante, cuando en el año de 1984 se celebraron elecciones para Presidente y Vicepresidente de la República y para representantes ante la Asamblea Nacional, el nombre del reverendo José María Ruiz y el del laico — también bautista — Sixto Ulloa figuraron en la lista de candidatos postulados por el Frente Sandinista. Ambos resultaron electos. Ambos habían sido postulados precisamente como re-

presentantes del pueblo evangélico y ambos lo representaron dignamente durante todo su período en la Asamblea Nacional.

Sixto Ulloa tuvo que renunciar a su cargo de Director de Relaciones Públicas del CEPAD para aceptar su candidatura. No representaba al CEPAD en su escaño, pero nadie podía desligar su persona de este Comité. Sixto Ulloa era un fruto del CEPAD, donde aprendió el espíritu cristiano del servicio, la diakonía evangélica que lo caracterizó en su gestión diputadil.

Unidad en Cristo en medio de la división

El CEPAD no sólo fue la primera expresión evangélica de proyección social en el país, sino que adquirió una magnitud tan grande en la vida de las iglesias, en el interior del pueblo evangélico, que llegó en forma espontánea a convertirse en el Consejo de Iglesias Evangélicas de Nicaragua.

Precisamente para responder a su nuevo papel cambió sus estructuras y consecuentemente adoptó su nuevo nombre: Consejo de Iglesias Evangélicas Pro-Alianza Denominacional, conservando sus siglas CEPAD.

En esta época tan convulsa del desarrollo del proceso revolucionario, de divisiones, polarizaciones, y guerra, el CEPAD como Consejo de Iglesias mantuvo unido al pueblo evangélico.

No puedo explicarme al CEPAD de otra manera que como un milagro de Dios. ¿Cómo fue posible la existencia, supervivencia y fortalecimiento de un organismo como el CEPAD en la tan complicada Nicaragua? Allí estaban las iglesias más conservadoras junto con las más progresistas. Allí coincidían líderes evangélicos opuestos al gobierno sandinista y líderes evangélicos que apoyaban al gobierno sandinista. Allí estaban todos. Allí coincidían todos. El Señor usaba a hombres como el Dr. Gustavo Parajón — su fundador y presidente — para mantener el equilibrio, y mantener unido a su pueblo.

Pronto el gobierno sandinista comprendió que el interlocutor natural para hablar con el pueblo evangélico era el CEPAD, y los gobernantes se acercaron a él. Las relaciones entre ambos fueron cordiales. El gobierno respetaba a la institución y a las iglesias evangélicas que representaba, y tenía confianza en su principal dirigente, el Dr. Parajón.

Esto hizo posible que el CEPAD mediara ante el gobierno en los momentos más crudos de la guerra, para que se eximiera del servicio militar a pastores y líderes evangélicos que las denominaciones necesitaban para no quedar acéfalas. También el CEPAD libró de la cárcel a muchos evangélicos injustamente presos, a veces detenidos por falsas acusaciones o abusos de esos cuadros intermedios que tanto daño hicieron al Frente Sandinista. Gestiones de indulto, asistencia pastoral en las cárceles, defensa y promoción de los derechos humanos en esas condiciones difíciles, fueron — entre otras cosas — acciones concretas y positivas del CEPAD.

Durante el gobierno sandinista la Asamblea Nacional, por gestiones del CEPAD y del diputado Sixto Ulloa, se multiplicó el número de denominaciones e institucio-

nes evangélicas reconocidas como personas jurídicas hasta llegar a ser cinco veces más que en toda la historia del país.

La Constitución Política de Nicaragua aprobada por la Asamblea Nacional con gran mayoría sandinista consagró la más amplia libertad religiosa y de conciencia, reproduciendo artículos íntegramente como el CEPAD los propusiera a través de su Comisión de Asuntos Jurídicos y Derechos Humanos, y atendió en todo — excepto en la objeción de conciencia para el servicio militar — las recomendaciones del CEPAD.

El pueblo evangélico estaba participando plenamente en la política nacional. No en la política partidista, sino en la Política con mayúsculas: en la formación de una nueva sociedad; en aportar los valores del Evangelio a la construcción de la sociedad civil; en pequeñas y en grandes cosas, incluyendo el proceso de crear la Carta Magna del país.

La metamorfosis política de los evangélicos en Nicaragua llegó a completarse en forma hermosa y gloriosa. El pueblo de Dios había tomado conciencia de su razón de ser en este mundo. Ya no se escondería la luz bajo el almud ni se desvanecería la sal. Y la sociedad civil aprendió también a ver con respeto bien merecido al pueblo evangélico.

Nacieron otros organismos evangélicos, algunos de apoyo a la revolución (como la Comisión Evangélica de Promoción de la Responsabilidad Social, CEPRES), otros de investigación y estudios teológicos (como el Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIEETS). Hubo todo un auge evangélico, un florecer evangélico dentro del proceso revolucionario nicaragüense.

Pero también había líderes y personas reaccionarias y contrarrevolucionarias, ya no por razones religiosas, sino porque esa era su opción política. Personas que se volvieron detractores del CEPAD acusándolo injustamente de ser un organismo al servicio del Frente Sandinista. De los Estados Unidos, y obedeciendo a la línea de los sectores ultraconservadores de la derecha evangélica, vino el ataque promovido, sobre la base de calumnias, por el Instituto para la Religión y la Democracia (IRD), del cual algunos evangélicos se hicieron eco en Nicaragua.

Ha habido, y aún hoy hay, intentos vanos por crear organismos paralelos al CEPAD, manejados por organismos extranjeros (como el que dirige Pat Robertson) con el afán de convertirse en representantes del pueblo evangélico y tratar de volverlo al pasado «apolítico». Para ello apelan a términos como «cristocéntrico» o «bibliocéntrico». Pero ya el pueblo evangélico maduró lo suficiente como para no mirar hacia atrás y convertirse en estatua de sal.

Recientemente las Asambleas de Dios, alegando razones políticas, o mejor dicho, acusando al CEPAD de ser «político» (lo que para ellas es malo) y sandinista, se retiraron del CEPAD. Sin embargo, sus pastores siguen integrados en las Asambleas de Pastores del CEPAD y hasta son directivos de las mismas, negándose a cumplir la orden de desvincularse de este Comité.

Hay ahora una sana conciencia política en el pueblo evangélico, así como una clara definición político-ideológica entre el liderazgo evangélico. Cada líder sabe si

es de derecha o de izquierda, sabe qué intereses defiende, y participa del debate político en que la iglesia, como todo organismo vivo que existe en la sociedad, participa. Ahora no se actúa por tradición o influencia inconsciente, sino que cada cual ha tomado su opción política plenamente consciente.

Este servidor tuvo la grata experiencia de comentar, por más de un año, artículo por artículo, toda la nueva Constitución Política de Nicaragua para beneficio del pueblo evangélico en la emisora evangélica interdenominacional Radio Ondas de Luz, y por varios años responder en ese mismo programa de 15 minutos diarios a las inquietudes del pueblo evangélico sobre las leyes del país. Lamentablemente la emisora llegó a quedar a cargo de ejecutivos muy conservadores que cancelaron el programa. Pero la experiencia positiva fue que el pueblo evangélico estaba interesado en el desarrollo de la sociedad civil, en la Política con mayúsculas.

El aporte del pueblo evangélico a la sociedad nicaragüense ha sido más valioso en la lucha por la consecución de la paz y la reconciliación nacional. A partir de los acuerdos de Esquipulas, y como una resolución de los cinco presidentes de Centro América, se integró en cada país una Comisión Nacional de Reconciliación. Esta comisión debía contar con un obispo católico romano, un delegado del gobierno, un delegado de la oposición y un miembro escogido como persona notable de la sociedad. En Nicaragua el presidente del CEPAD, Dr. Gustavo Parajón, fue designado como el miembro notable de esa Comisión. Fue una nueva e importante oportunidad de servir a Dios y a los hombres, de aportar en la consecución de la paz y la reconciliación nacional. El Dr. Parajón tuvo el respaldo de la Asamblea General del CEPAD y del pueblo evangélico de Nicaragua, incluyendo prosandinistas y no sandinistas.

Además, en las zonas más conflictivas, donde la guerra era más fuerte, los pastores integraron comisiones de paz que realizaron una destacada labor. En aldeas remotas enclavadas en la montaña los pastores eran a veces los únicos en quienes confiaban tanto los soldados y autoridades sandinistas como los contras. Ya en el gobierno la señora Violeta Barrios de Chamorro, el desarme de los contras en la zona Sur (Nueva Guinea, v Región) fue posible por la intermediación de esas comisiones de paz, las que fueron impulsadas, respaldadas, alentadas por el Dr. Parajón y el CEPAD.

Al convocarse las elecciones de 1990, el Frente Sandinista incluyó en todos los departamentos del país en las listas de sus candidatos para concejales municipales a decenas de pastores evangélicos. Estos eran vistos como líderes naturales de la comunidad, abiertos a la comunidad, ya no encerrados en el capillismo de antaño. El Frente Sandinista no ganó la elección presidencial y quedó en el parlamento con menos de la mayoría absoluta de diputados, pero en una posición fuerte y con mayoría relativa, puesto que la coalición ganadora (Unión Nacional Opositora) se divide en 14 partidos de diferentes signos ideológicos. Además ganó en varios municipios en los que ahora forman parte de los concejos municipales pastores evangélicos, y aun en municipios donde no ganó el Frente Sandinista, algunos pastores evangélicos lograron quedar entre los concejales de la minoría.

Por su parte, la Unión Nacional Opositora (UNO), llevó en su lista de candidatos a diputados al Dr. Rodolfo Mejía Ubilla, quien logró su escaño en la Asamblea Nacional y ahora preside la Comisión de Justicia del parlamento nicaragüense. El Dr. Mejía, abogado miembro del Partido Liberal Constitucionalista, es de ideas conservadoras y formado en la antigua escuela ideológica reaccionaria, pero todos reconocen en él a un hombre íntegro y respetable. Es un laico bautista, como lo es Sixto Ulloa, a quien sustituyó, aunque con otra línea política, opuesta. Ambos son evangélicos y apreciados por el pueblo evangélico.

Curiosamente, tanto el Rev. José María Ruiz como Sixto Ulloa y el Dr. Rodolfo Mejía Ubilla son miembros de la misma iglesia: la Primera Iglesia Bautista de Managua. Por pura casualidad, este servidor es de esa misma iglesia. Todos nos amamos como hermanos. Nuestro pastor es el Dr. Gustavo Parajón.

Perú: los evangélicos y el «fenómeno Fujimori»

Víctor Arroyo y Tito Paredes

Se ha dicho que la historia de los evangélicos en el Perú tendrá que entenderse como la historia de los evangélicos antes y después del «fenómeno Fujimori». Hay mucho de verdad en esto, ya que la participación de los evangélicos en forma masiva y decisiva en las elecciones generales de 1990 ha cambiado no sólo el panorama político del Perú sino también los rasgos de la presencia evangélica en el país.

Antes del «fenómeno Fujimori» los medios de comunicación no prestaban mucha atención a los evangélicos; el público en general no estaba tan familiarizado con ellos; y lo que es más, frente a la diversidad protestante había cierta confusión en la población que se agudizaba por la presencia de grupos denominados sectas y/o nuevos movimientos religiosos. Desde las últimas elecciones, la presencia evangélica en el país es más conocida o por lo menos más notada. Los medios de comunicación ya no se refieren a nosotros como «evangelistas» sino como «evangélicos». Cuando se habla de formar alguna comisión con los diversos sectores de la sociedad civil ya no se dice solamente con la participación de la Iglesia (y esto siempre significaba la Iglesia Católica) sino con la participación de las diversas iglesias.

La presencia pública de un segundo vicepresidente de la República evangélico y de unos veinte parlamentarios¹ — varios de ellos hablando abiertamente de su profesión cristiana evangélica — guste o no, permite una vigencia pública permanente de la identidad evangélica en el país.

No sólo la sociedad civil ha tomado cuenta de nuestra presencia sino también sectores vinculados con la subversión. Los documentos recientes del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, que dan cuenta de su último congreso, mencionan específicamente a la iglesia evangélica como uno de los sectores llamados a participar en el diálogo para la pacificación del país.² Esto, obviamente, no hubiera sido tan factible antes del proceso electoral al que hemos hecho alusión.

1 Además de los 17 parlamentarios evangélicos de Cambio 90 se sabe que hay 4 diputados evangélicos más. Uno de ellos es el diputado presbiteriano Milton Guerrero de las filas del APRA.

2 Documento del MRTA dirigido a las bases de Cambio 90 y los sectores que votaron por el Ing. Alberto Fujimori, entregado a la prensa por el diputado Gerardo López, octubre de 1990.

El propósito de este trabajo es dar una visión sintética de la presencia evangélica en el último proceso electoral; dejamos una articulación más detallada de este aspecto para un próximo proyecto.³ Sin embargo, pondremos el énfasis en los desafíos que la acción política plantea para los evangélicos que han asumido funciones de gobierno como resultado del último proceso electoral. Trataremos, por consiguiente, de abordar algunas de las siguientes preguntas: ¿Cómo participar en política desde una perspectiva bíblica? ¿Cómo tomar decisiones políticas? ¿Cómo concretar acuerdos con otros grupos y ser fiel al evangelio? ¿Cómo usar el poder que emana del cargo o posición que el cristiano tiene vinculado con la acción política? Antes de intentar reflexionar sobre estas preguntas debemos referirnos brevemente a los antecedentes de la participación política evangélica en el país.

Antecedentes de la participación política evangélica en el Perú

No es propósito de este trabajo abordar en profundidad este tema; sin embargo, consideramos importante bosquejar algunos hitos históricos que nos parecen fundamentales y que sin duda deben ser mejor investigados para entender más adecuadamente la presencia evangélica en la política peruana.

La participación de Diego Thomson en el primer gobierno republicano del libertador Don José de San Martín, en la implementación de las escuelas lancasterianas, marca un primer hito de participación evangélica en la vida política de nuestro país. Thomson fue invitado por el General Don José de San Martín a ser parte de su equipo de gobierno para trabajar en un proyecto de educación para el pueblo: el sistema lancasteriano. Como señala Samuel Escobar, Thomson llegó al Perú en circunstancias en que «las ideas democráticas eran un sueño de intelectuales y militares entusiastas, quienes tenían que forjar una infraestructura que convirtiese ideales en realidades».⁴ Así, la propuesta de Thomson era nada menos que un sistema, una metodología educativa y un compromiso de realización.

La lucha por la libertad religiosa marca un segundo hito de la participación evangélica en la política de nuestro país. Cabe destacar, en este sentido, que la situación de intolerancia y carencia de libertad religiosa empezó a cambiar con los arduos debates parlamentarios y la consiguiente modificación de la Constitución de 1915; más tarde, en la Constitución de 1979, se establece el derecho «a la libertad de conciencia y de religión, en forma individual o asociada».⁵ Aquí tenemos un área de investigación concreta que requiere más trabajo. ¿Cuál y cómo fue la participación de los evangélicos en la lucha por la modificación del artículo cuarto de la Constitución? ¿Quiénes y con quién trabajaron los evangélicos en esta tarea?

3 El senador Víctor Arroyo y Tito Paredes han iniciado un trabajo de investigación y reflexión sobre «Los evangélicos y el poder político en el Perú».

4 Samuel Escobar, *Precursores evangélicos*, Presencia, Lima, 1984, p. 5.

5 Constitución Política del Perú (1979), artículo 2do., Inc. 3.

La conquista de la educación como un derecho fundamental de todos, así como la de la libertad de conciencia, son el resultado de una dura lucha en la que la participación evangélica ha sido muy activa.

El apoyo tácito, directo o indirecto, que los evangélicos por lo general han dado a los sectores anticlericales y, específicamente, al partido aprista entre 1920 y 1965 marca otra de las características de la participación política de los evangélicos en nuestro país. Precisamente, el apoyo de muchos evangélicos, aunque obviamente no en forma exclusiva, al partido aprista se concreta en la elección de Don José Ferreira como parlamentario, tanto de la cámara de diputados como de la de senadores, en varias oportunidades, y del pastor Pedro Arana Quiroz como miembro de la Asamblea Constituyente de 1978. En este último caso, debido al voto preferencial, el voto evangélico fue fundamental para que Pedro Arana alcanzara la cuarta más alta votación de la lista aprista.

La creciente radicalización de la sociedad peruana hacia la izquierda también afecta a la iglesia evangélica; particularmente, las generaciones jóvenes sienten que su apoyo político no debe circunscribirse al APRA, partido por el cual muchos de sus padres simpatizaban. Hay una creciente simpatía por las opciones que presenta la izquierda peruana. Nos parece que no nos equivocamos al afirmar que, por lo menos en las tres últimas elecciones generales, el voto de la juventud evangélica se ha desplazado de manera creciente hacia los candidatos de izquierda, aun cuando esto significaba, en muchos casos, un problema de conciencia no resuelto.⁶

Sin embargo, el primer intento de participación política organizada de los evangélicos en el Perú tiene lugar, a nuestro parecer, en 1980, con la formación del Frente Evangélico (FE), que involucró a pastores y líderes laicos destacados de las diferentes iglesias evangélicas. Este experimento se proponía tomar parte en las elecciones generales a través de candidatos propios al Parlamento.

Es importante señalar que este ensayo no surgió en el vacío, sino en el contexto de una realidad concreta, en relación a la cual ya se había articulado no sólo una interpretación sino también acciones a través de diversos ministerios. Además, el contexto de este intento era también el de una sociedad en crisis. Por esta razón, el Comité Nacional de Coordinación del Frente señalaba la situación del país en términos de «escepticismo, desilusión y graves presagios en cuanto al futuro»,⁷ a causa de la crisis profunda que ya lo afligía en los aspectos económicos, sociales, políticos y morales. Por consiguiente, el Comité Nacional anunciaba que un grupo de evangélicos había optado por «la formación de un movimiento al cual llamamos Frente Evangélico y queremos convocar a la acción a todos los evangélicos de buena voluntad que se interrogan por su papel en esta hora de nuestra historia. No se trata de un movimiento con intereses electoralistas únicamente. Cualquiera que sea el curso

6 Estamos conscientes de que en las últimas elecciones municipales y nacionales los grupos de derecha obtuvieron una votación significativa, y que los votos de la izquierda fueron mínimos. Queda por verse si esta situación es sólo coyuntural o parte de una nueva tendencia de insatisfacción con los partidos tradicionales, sean éstos de la izquierda o de la derecha.

7 Frente Evangélico (FE), «Manifiesto a la Nación Peruana», Lima, 1980, mimeografiado.

que tome la vida nacional, creemos que ya era hora de que reflexionemos sobre nuestra vida ciudadana a partir del Evangelio.»⁸

Obviamente, esta experiencia representa un intento de plasmar no sólo ideas, sino también propuestas concretas a la problemática de la sociedad peruana, a través de una participación política directa y en forma organizada. Esta participación se ensaya consciente de que «los evangélicos compartimos con los demás peruanos las angustias de la desocupación, los salarios insuficientes, la ineficacia de la seguridad social, la corrupción administrativa, la frustración que empuja al vicio y la violencia. En todos estos males vemos raíces espirituales profundas en la propia historia de nuestro país y en la condición humana necesitada de redención.»⁹

En consecuencia, entre las propuestas generales destacaban la necesidad de organizar la vida social y económica del país, no al servicio de los que ya son poderosos sino tomando en cuenta los intereses y necesidades de la mayoría pobre; la necesidad de luchar por una paz con justicia social que garantice el trabajo constructivo y creador; la urgente atención a las condiciones de injusticia y miseria que constituyen caldo de cultivo para la violencia.

El Frente Evangélico fue, pues, un intento de articulación de un movimiento político que, además, se proponía canalizar de manera independiente la participación de las diversas tendencias políticas presentes entre los evangélicos. Fue, quizás, como alguien ha señalado, un intento que reproducía la experiencia católica en relación con la Democracia Cristiana. El ensayo provocó adhesión pero también discrepancias, especialmente en sectores que se mantenían firmes en su adhesión partidaria y en quienes consideraban aún a la política como un ámbito prohibido para los evangélicos. La experiencia no prosperó debido a varios factores entre los cuales están la falta de madurez para la acción política, la falta de una organización más representativa a nivel nacional, la falta de recursos y la falta de tiempo para la afirmación del proceso puesto que éste empezó muy poco tiempo antes de las elecciones. El ensayo quedó en camino.

En 1985 hubo otro intento de participación directa en la política con ocasión también de las elecciones. Las características de este nuevo ensayo fueron parecidas a las del anterior, con la diferencia de que el movimiento ya no se llamaría Frente Evangélico, que había sido criticado inclusive por su sigla (FE), sino AMAR (Asociación Movimiento de Acción Renovadora). Ante la imposibilidad de intervenir en las elecciones con una lista propia de candidatos, algunos participantes de este nuevo esfuerzo decidieron integrar la lista de candidatos a diputados del frente denominado Convergencia Democrática, que agrupó a algunos partidos políticos conservadores. Esta participación no tuvo éxito, hecho que determinó la desintegración de AMAR pero que también evidenció, a nuestro juicio, aspiraciones electoralistas en algunos participantes.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

Una mirada evaluadora de las experiencias descritas hasta aquí nos permite señalar los hechos siguientes: Primero, las experiencias de participación política directa, aunque aisladas unas de otras hasta 1980, constituyen esfuerzos que buscan concretar las implicancias sociales y políticas del evangelio frente a la realidad histórico-social del país. Estas experiencias son, a nuestro parecer, muestras de la actitud constructiva y de servicio de los evangélicos que desde hace más de un siglo se ha hecho evidente en áreas como la salud, la educación, el desarrollo comunitario, la afirmación de la familia, el respeto a las minorías étnicas, la libertad religiosa, etc., y expresan su fe puesta al servicio de Dios en medio de la sociedad peruana.

Segundo, las experiencias señaladas muestran que son intentos de organizar la participación política, condicionados por la proximidad de las elecciones generales. Por esta razón pueden ser percibidas como «electoreras». Este hecho, naturalmente, les confiere características «cortoplacistas», en lugar de constituir una acción política de largo plazo que se articula en base a un proyecto político nacional. Tercero, las experiencias muestran también un proceso de desplazamiento del voto evangélico: de haber sido, por varios años, un voto «cautivo» respecto a partidos políticos como el APRA se dirige hacia opciones heterogéneas o, en todo caso, independientes. Los resultados electorales evidencian esta tendencia.

Finalmente, ellas muestran un cambio en la pregunta que tradicionalmente solía hacerse en círculos evangélicos: ¿Los evangélicos deben o no deben participar en política? Esta va cediendo su lugar a otra cuestión planteada en los términos siguientes: ¿Cómo deben los evangélicos participar en política? El hecho de que los evangélicos canalicen su participación política a través del APRA, las izquierdas y los grupos independientes tales como Cambio 90, Musoq Pacha, UREP, etc., puede ser muestra del cambio que señalamos.

Los evangélicos y las elecciones de 1990

Los resultados de las últimas elecciones generales muestran la presencia de nuevos rostros en la política peruana. Un número sin precedentes de parlamentarios evangélicos forma parte de la realidad política que, ciertamente, ha experimentado cambios importantes. Hoy, como nunca antes, el parlamento peruano presenta una composición social diversa en la que no existe un grupo hegemónico.

Como ya hemos señalado, la participación de los nuevos actores en la escena política, particularmente la de los evangélicos, tiene lugar en un contexto sociopolítico determinado. Los resultados electorales están vinculados con el grado de frustración de un pueblo cansado ante tantas promesas incumplidas, aunque repetidas en cada campaña electoral, mientras la mayor parte de la población ha sido sumida en una generalizada pobreza crítica, mientras se incrementa la corrupción y el saqueo del dinero público y mientras se pierde un valor elemental como el de la vida humana.

La profunda crisis de la sociedad peruana, acaso la más aguda de toda su historia, no es, obviamente, un fenómeno de estos últimos años, sino proviene por lo me-

nos de hace tres décadas. Por eso no es exagerado afirmar que el país — pobre y subdesarrollado — está «acostumbrado» a una permanente situación de crisis, al punto que ésta ha llegado a constituir un rasgo inherente al ser del Perú.¹⁰

Lo que ha ocurrido en la década de los 80 es que la crisis nacional se ha «diseminado por todo el tejido social»,¹¹ generando un proceso de descomposición social que se pone en evidencia no sólo en el aspecto económico, sino también en el social, el político y el moral.

En el aspecto económico la situación es de estancamiento y paralización del aparato productivo con una deuda externa que sobrepasa los US\$ 18.000 millones, con un PBI que creció entre 1965 y 1980 en un 3,9% anual para descender a 0,4% entre 1980-1986, y con una tasa de exportaciones de apenas 0,1% anual entre 1980 y 1986.¹² Si bien la aplicación de una política económica heterodoxa a partir de 1985 representó una expansión de la demanda interna, ésta llegó a ser artificial empeorando la situación social y política por la drástica reducción del PBI, por el galopante incremento de la tasa de inflación que superó al 2.000% en 1989, por el crecimiento alarmante de la tasa de desempleo y subempleo (65% de la PEA) y por la vertiginosa caída de los salarios reales.

En el aspecto social, la situación es tal que por lo menos un 5% de la población total se encuentra en pobreza extrema como secuela de la crisis económica y de las políticas demagógicas de corte populista. Las necesidades y expectativas de la población han crecido inversamente a la capacidad del Estado de solucionarlas. Así, el descontento y la frustración de los marginados se desarrollan como corolario del proceso de empobrecimiento del país, y por tanto, son ingredientes de la explosión social que además pone al descubierto los profundos desencuentros y desequilibrios sociales, culturales, económicos y étnicos en la sociedad; pero evidencian también la descomposición social de la que, al decir de Henri Favre, son contribuyentes el debilitamiento de Estado que ha empezado a mediados de 1970 y la estructura nacional de clases que ya no incluye a la totalidad de la población sino que deja de lado a un importante sector masificado, inorgánico y por lo tanto no integrado. Este sector no integrado está constituido, según Favre, «por la innumerable multitud de individuos que el sistema socio-económico no alcanza a asociar, ni formal ni informalmente, al proceso de producción y que representa una población supernumeraria».¹³ Esta situación se ha convertido en terreno propicio para la violencia social alimentada por fanatismos ideológicos que ha hecho del terror un estilo de vida sembrando inseguridad, temor y desesperanza en el conjunto de la sociedad.

En lo político el país enfrenta una igualmente profunda disociación entre el Estado y la sociedad, entre la clase política y la sociedad civil, agudizada por la violen-

cia, el ambiente represivo y la «guerra sucia» que asola a una importante porción del país. Este hecho tiene como complemento el resquebrajamiento en las instituciones del Estado: Policía, Poder Judicial, Administración Pública, etc. Además, los más de 15 mil muertos, las masacres, las fosas comunes, los asesinatos selectivos, los secuestros, la destrucción de la infraestructura, constituyen algo así como heridas mortales infligidas a la sociedad.

Este panorama se complica con el proceso de desgaste de la clase política por la incapacidad de los políticos y de las instituciones políticas (léase partidos) para buscar soluciones válidas y oportunas a la crisis. Entre 1980 y 1985 el sistema político fue deteriorándose por la pérdida de legitimidad y de credibilidad del gobierno, no obstante haber sido elegido con más del 40% de los votos. Los resultados de las elecciones de 1985 no eran sino evidencia de esto, aunque también indicaban la vigencia de la opción del pueblo por la democracia y el cambio social. Sin embargo, al finalizar el régimen aprista la voluntad popular se vio nuevamente frustrada al mismo tiempo que la clase política representada por los partidos políticos tradicionales enfrentaba un paulatino desgaste. Este hecho explica, en gran medida, la emergencia de nuevos actores en la escena política del Perú.

En el aspecto moral ocurre otro tanto. El narcotráfico, al que Ballón describe como «expresión de capitalismo salvaje», representa la expresión de la ambición personal o de grupos minoritarios de controlar la vida social, política y económica del país. Así, «la corrupción que acarrea este fenómeno crece a una velocidad de proporciones geométricas, al extremo que se ha convertido en un mecanismo social frecuentemente aceptado».¹⁴

La crisis moral de la sociedad peruana es tal que instituciones como el Poder Judicial, la Policía, el Parlamento y la burocracia en general han perdido credibilidad en la población. Naturalmente, éste es otro factor que explica la búsqueda de opciones diferentes de las propuestas por los partidos políticos tradicionales, y explica también la modificación de la composición del Parlamento.

En este contexto debemos tratar de entender la participación política de los evangélicos; es, sin duda, en relación con esta realidad que la acción política de los cristianos también será evaluada.

Existen cuatro personajes que tienen mucho que ver con la participación de los evangélicos en el movimiento de Cambio 90: Pedro Vílchez, Carlos García, Alejandro Rojas y Pablo Correa. El pastor Pedro Vílchez conoció al Ing. Fujimori a través del Sr. Yoshimoto,¹⁵ y luego de convencerse de la necesidad e importancia de apoyar a éste en la formación del movimiento invitó a Carlos García y Pablo Correa a ayudar a formar el movimiento. Alejandro Rojas, un pastor pentecostal, también se incorporó al movimiento.¹⁶ No por casualidad Pedro, Carlos y Pablo eran bautistas

10 Véase Eduardo Ballón, «El Perú en la encrucijada: entre la estabilidad y la violencia», en Ballón, *et. al.*, *El Perú en una encrucijada*, Centro Peruano de Estudios Sociales, Lima, 1988.

11 Véase Rosa Alaysa, *Perú: viejos problemas y todavía una esperanza*, Instituto Bartolomé de Las Casas, Lima, 1986.

12 Klaus Esser, *Perú: una salida de la crisis*, Fundación Ebert, Lima, 1989.

13 Henri Favre, «Violencia y descomposición social», en *Debate*, No. 57, Lima, 1989, p. 32.

14 Ballón, *op. cit.*, p. 14.

15 Conversación telefónica con Pablo Correa, el 5-10-90.

16 El actual diputado Jacinto Landeo introdujo a A. Rojas a Cambio 90 (conversación con Jacinto Landeo en el Congreso, el 7-11-90).

aunque no todos de las mismas agrupaciones bautistas; Alejandro es de la Iglesia Pentecostal Misionera.

A través de estos cuatro personajes se inició todo un trabajo de convencimiento y reclutamiento de creyentes evangélicos para apoyar y conformar las listas en todo el país. El hecho de que estas personas eran conocidas en distintos ambientes evangélicos contribuyó a captar la audiencia evangélica en sus diversas manifestaciones.

Pedro Vilchez era conocido entre las iglesias bautistas independientes no afiliados al Concilio Nacional Evangélico del Perú CONEP; Pablo Correa era conocido no sólo en las iglesias bautistas independientes a las cuales pertenecía sino también como director de una organización cristiana de servicio interdenominacional; Correa era conocido en círculos evangélicos más amplios incluyendo el CONEP en el cual era miembro de la Junta Directiva. Carlos García tenía una larga trayectoria de servicio cristiano no sólo como pastor y dirigente de las iglesias bautistas de la Convención, sino también como director de Visión Mundial y presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú. De los tres anteriores García era posiblemente el más conocido.

Los evangélicos, una vez convencidos de las bondades de Cambio 90, a través de sus redes de pastores y líderes de iglesias a nivel nacional trabajaron arduamente consiguiendo firmas para lograr inscribir el movimiento ante el Jurado Nacional de Elecciones, en concordancia con las normas legales establecidas. Según Correa, en un principio la intención de Fujimori era lograr algunos «curules» para el Senado y la Cámara de Diputados;¹⁷ el mismo Fujimori hubiera estado contento con lograr una senaduría. Sin embargo, al haberse conseguido no 50.000 sino 200.000 firmas, y esto mayormente por obra de los evangélicos, se comenzó a trabajar en función de una Plancha Presidencial, además de la lista de candidatos a senadores y diputados.¹⁸

Frente a la necesidad de contar con un movimiento formal, con estatutos e idealismo, se formó el movimiento Cambio 90; sus estatutos fueron elaborados y firmados, precisamente, en la casa de Pablo Correa, dando nacimiento de este modo a un movimiento político independiente que agrupaba básicamente a tres sectores: profesionales vinculados con la Universidad Nacional Agraria de la que Fujimori fue su Rector, los evangélicos y los pequeños empresarios que están vinculados con Máximo Román.¹⁹

Por varios meses en forma silenciosa, por los pueblos jóvenes, las ciudades y comunidades rurales de nuestra costa, sierra y selva, los evangélicos comprometidos con Cambio 90 tocaron las puertas, hablaron en sus congregaciones y proclamaron por doquier la esperanza de cambiar el Perú a través de Cambio 90. Muchos lo percibían como el partido de los evangélicos, y el hecho de que pastores de reconocida

trayectoria y destacados líderes evangélicos estaban en las listas de candidatos contribuyó a darle credibilidad y apoyo entusiasta al nuevo movimiento, especialmente por parte de los evangélicos.

Las apartadas comunidades y los pueblos aislados ubicados en las zonas de emergencia también fueron inundados con el mensaje de Cambio 90. En estas zonas donde la presencia del estado y de las otras instancias de la sociedad civil casi ha desaparecido sigue vigente la presencia de las comunidades evangélicas. A través de hermanos evangélicos campesinos, la propaganda del nuevo movimiento también llegó a estos recónditos lugares.

El analista del *Washington Post* está en lo cierto cuando nos dice:

Mientras el novelista Mario Vargas Llosa hablaba públicamente dirigiéndose a muchos votantes corrientes, Alberto Fujimori estaba calladamente poniéndose en contacto con otros, usando un ejército gratuito de cristianos evangelistas para diseminar su simple mensaje a través de remotos valles y polvorientos pueblos jóvenes ... Fujimori obtuvo una presencia transmitida de persona a persona en comunidades donde la publicidad de Vargas Llosa tenía muy poco o ningún impacto. Los voluntarios evangelistas dicen que fueron puerta por puerta en los pueblos jóvenes y pueblo por pueblo en la sierra, teniendo cuidado de entregar en la mano sus panfletos en vez de arrojarlos al piso. A los clérigos evangelistas se les aconsejó abstenerse de hablar de política en sus iglesias, pero dar su apoyo a Fujimori fuera de las liturgias.²⁰

En la actualidad ningún analista serio desconoce el papel fundamental de los evangélicos en la formación de Cambio 90 y en la llegada de Fujimori al poder. Esto es una verdad que no puede ignorarse a pesar de la decisión del Presidente electo de desconocer y marginar a ese pueblo evangélico que juntamente con los otros militantes no evangélicos de Cambio 90 llevaron a Fujimori a la presidencia y colocaron a parlamentarios de los cuales 17 son evangélicos.²¹

Cabe señalar que, nos parece, no exageramos al decir que el componente evangélico, tanto en la lista presidencial como en los candidatos al Parlamento de Cambio 90, contribuyó a darle a éste mayor credibilidad en un contexto de demagogia, falta de credibilidad y autoritarismo, que caracterizaba a la sociedad política. A esta situación se refiere Henry Pease al decir: «Aquí es la política la que está en crisis, en su amplio sentido que incluye partidos e instituciones representativas, al propio Estado en sus poderes y no sólo en sus aparatos. Falta credibilidad.»²²

El análisis de la fuerza social que contribuyó al éxito electoral de Cambio 90 no puede ignorar, pues, el papel que en el proceso han desempeñado los evangélicos y en general la población del Perú profundo. El gobierno de Alan García que se sustentó fundamentalmente en una «Alianza Social populista» fracasó debido a que no

20 *The Washington Post*, 11 de abril del 90; reproducido en castellano por *Expreso*, 13-4-90.

21 Sólo el tiempo dirá si esta actitud del presidente Fujimori hacia los evangélicos es una situación pasajera de estrategia frente a la jerarquía católica o de convencimiento más profundo de que los evangélicos tienen muy poco que aportar en su gobierno.

22 «...Crisis de los partidos o crisis de la política», *Dominical*, p. 20, Suplemento de *La República*, 28-10-90.

17 Esto también es confirmado por A. Rojas y el Ing. Luis Alberto Castillo, quienes trabajaron arduamente en la campaña (conversación con ambos en el Congreso, el 8-11-90).

18 Charla de Pablo Correa, el 4-9-90, en la Consulta Regional de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, en Lima.

19 Según Alejandro Rojas fue él quien invitó a Máximo San Román a adherirse a las filas de Cambio 90.

pudo llevar a cabo una estrategia de «reactivación transformadora de la economía»;²³ la derecha liberal en alianza logró una votación significativa, aunque muy inferior que la esperada, no obstante contar a su favor con una coyuntura excepcional dada por el desgaste aprista y la crisis de la izquierda expresada en una división. En este sentido, la fuerza social que se aglutinó en el proceso que llevó al éxito a Fujimori se sustentó en los siguientes elementos que han sido muy bien señalados por Manuel Lajo, director del Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad:

La defensa de la identidad peruana y popular ante la amenaza de europeización propuesta por los sectores liberales. La reacción racista después del 8 de abril evidenció este hecho.

La defensa del empleo de los trabajadores del sector público y privado, del salario que se encuentra tan deteriorado y del mercado interno en el que tienen especial participación los pequeños y medianos empresarios y en general todos los trabajadores independientes del sector informal.

La propuesta de honestidad resultaba igualmente importante en una situación de corrupción tan profunda a la que el Perú había llegado. El anuncio de moralización y concertación convocó a importantes sectores de la sociedad peruana, particularmente a los sectores evangélicos.²⁴

A esto debemos añadir la desilusión y frustración generalizada de la población para con los partidos políticos tradicionales evidenciada por el surgimiento fenomenal de Cambio 90.

Las expectativas generadas entre muchos evangélicos y en muchos de los militantes en torno a un posible triunfo de Cambio 90 fueron grandes. La posterior frustración, a partir de la segunda vuelta, por la discriminación y marginación contra los evangélicos requiere un estudio y análisis más profundo. Esto escapa, a estas alturas, del contenido de este trabajo. Por otro lado, las medidas «shock» del 8 de agosto y otros elementos, como el diálogo con la subversión, el hecho de que el Presidente Fujimori haya renegado de la retórica y la oferta electoral de Cambio 90, deben ser motivo de estudio, análisis y autocrítica que, también por ahora, escapa del propósito de este trabajo preliminar.²⁵

El caso del Perú en relación con la participación política de los evangélicos en la búsqueda del poder es una experiencia inédita en nuestro continente, que necesita y requiere más análisis para aprender las lecciones que, enmarcadas dentro de la Palabra de Dios, pueden ayudarnos a cumplir más fielmente nuestra vocación y misión en todas las esferas de la vida incluyendo la vida política de nuestros pueblos.

En lo que sigue intentamos proponer algunas líneas de reflexión en cuanto a los desafíos de la acción política para los evangélicos.

23 Manuel Lajo, «Perú profundo: derrotó al gran capital», *Actualidad Económica*, No. 115, abril-mayo de 1990.

24 *Ibid.*

25 El Concilio Nacional Evangélico del Perú se ha pronunciado en torno a la incoherencia entre la oferta electoral y la praxis del poder del presidente Fujimori, a través del comunicado del 15 de agosto; sobre el diálogo con la subversión y otros temas también se ha pronunciado el 16 de octubre de 1990. Otra área de investigación es la posición del CONEP frente a estos esfuerzos de participación política.

Hacia una práctica política cristiana: el Evangelio y el poder político

El debate sobre si el cristiano debe o no debe participar en política va perdiendo vigencia, por lo menos en el Perú. Si se entiende la política en un sentido genérico y amplio, en su sentido de participación en la sociedad, los cristianos han venido participando en política a través de los siglos. El hecho de pertenecer a un barrio, a una comunidad, a una sociedad, a un grupo humano, imposibilita a las personas de abstenerse y aislarse de los demás; en una manera u otra, en un menor o mayor grado, todos participamos en política por el hecho de ser parte de la sociedad en la que vivimos. Desde una perspectiva cristiana, Dios nos ha puesto en este mundo como mayordomos, administradores de su creación y esto implica no sólo una responsabilidad frente al mundo físico-espacial, sino también frente a los otros seres humanos, es decir, frente a la sociedad y el mundo de Dios (Gn. 1.26-28).

De la participación genérica en la política se deriva la participación en la búsqueda del poder político con el objeto de ejercer el poder o influir en quien lo ejerce en el gobierno local, regional o nacional de un país. Por lo general, esto se realiza a través de los partidos políticos, frentes o movimientos que compiten para obtener el poder. Además, la obligatoriedad de la participación en el sufragio electoral, en el caso del Perú, fuerza a los cristianos, guste o no, a participar y ejercer nuestra mayordomía cristiana en la política directa.

La cuestión fundamental no es si se participa o no se participa en política, sea ésta en su sentido genérico de participación en la sociedad o en el más explícito de participación en la búsqueda del poder, sino el cómo se participa cristianamente en ella. Frente a esta cuestión de fondo sugerimos las siguientes líneas de reflexión como un marco de reflexión preliminar para la praxis política evangélica:

1. Los cristianos, por el hecho de vivir en comunidad, tenemos una responsabilidad frente a esa comunidad; por lo tanto, debemos cumplir con nuestro aporte de servicio al bienestar de dicha comunidad. Esta vocación de servicio nos mueve a participar en nuestra iglesia local, en nuestras organizaciones comunales, educacionales, culturales y en otras a fin de dar un testimonio no sólo hablado sino de servicio en medio de dichas realidades humanas. El cristiano no puede pretender vivir aislado de dichas realidades. Por ello concordamos con Deiros cuando afirma que la política «es ese espacio natural de la vida en el que se ejercita la dimensión social del hombre ... Por ser social todo hombre es político».²⁶
2. Los cristianos tienen una responsabilidad frente a la búsqueda y ejercicio del poder político en sus respectivas realidades y países. En el caso de los sufragantes, deben emitir su voto cuidadosamente teniendo conocimiento de causa sobre

26 Pablo A. Deiros, *Los Evangélicos y el poder político en América Latina*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986, p. 9.

los problemas nacionales que necesitan ser resueltos y las propuestas e ideología de los candidatos que buscan el poder. Esta reflexión, además de buscar un entendimiento técnico y político claro, debe ser confrontada y guiada por una reflexión en torno a la Palabra de Dios y su evangelio. Se debe tomar en cuenta los valores del reino de Dios en nuestras decisiones; es esta Palabra de Dios la que debe corregir, complementar, afirmar y confrontar la acción política de los cristianos.

3. Los cristianos que han sido llamados a trabajar en las distintas instancias del gobierno, ya sea en la ejecutiva, judicial, electoral y/o legislativa, deben ver su trabajo como una esfera legítima donde Dios los ha puesto para que ellos sean testigos de él; su testimonio no sólo debe limitarse al testimonio hablado, sino por el contrario, debe ser un testimonio que demuestra en los hechos una gestión diferente, su empeño en el trabajo y el hacer las cosas bien, no pensando agradar a los hombres sino a Dios. Esta gestión debe estar marcada por una búsqueda constante de la excelencia sin atropellar a la persona humana, como una ofrenda presentada a Dios. La exhortación bíblica «Y todo lo que hagáis hacedlo para la gloria de Dios» siempre debe estar presente.

4. Los cristianos que han obtenido el poder político tienen una responsabilidad especial frente a Dios y a la comunidad que los ha elegido. Sabemos que el poder puede ser mal utilizado y corromper; esta tentación estará siempre presente, y los políticos cristianos no deben estar aferrados al poder humano, sino al poder de Dios, con el fin de usar bien el poder que se les ha delegado.

El poder político no debe ser utilizado en beneficio propio o con fines egoístas; éste debe ser puesto al servicio de la sociedad y el bienestar de los más necesitados. En el uso del poder se debe glorificar a Dios y beneficiar a la comunidad a quien servimos y quienes han llevado al poder a los gobernantes.

5. Hablando más específicamente del trabajo legislativo, uno de los desafíos que el cristiano enfrenta, entre otros, es el de cómo ejercer su poder de voto en la gestión legislativa. Este puede estar condicionado a los acuerdos del partido y a la necesidad de llegar a ciertos acuerdos con otras bancadas sobre los asuntos que están tratándose.

Una primera área de reflexión tiene que ver con el reconocimiento de que el concertar, llegar a ciertos acuerdos y consensos, es parte del proceso legítimo de los sistemas democráticos. El hacer ciertas concesiones a cambio de otras es parte del juego político que se da en el trabajo como legislador. La pregunta que surge no es tanto si se acepta esto o no, sino bajo qué términos y parámetros se acepta. En otras palabras, puede haber ciertos acuerdos que no entran en conflicto con la Palabra de Dios y con los principios del evangelio; pero por otro lado, puede haber ciertos acuerdos y transacciones que de hecho son inaceptables: aquellas transacciones, por ejemplo, que podrían esconder el dolo y la corrupción, aquellas transacciones con decisiones que van a afectar la vida y la salud de nuestra población y que podrían fa-

vorecer al apetito de lucro de los grandes intereses económicos, aquellas consignas y transacciones que ofenden a Dios y al prójimo.

Estamos conscientes de que estas decisiones no son fáciles; que las cosas a menudo se presentan no tan claras en blanco y negro, sino a veces en forma ambigua y gris. Por ello es crucial y necesario que el siervo de Dios involucrado en tareas de gobierno profundice diariamente su caminar y su dependencia de Dios; cuanto más profunda sea su relación con Cristo, más posibilidades existen de que su aporte a la esfera política del quehacer humano esté más de acuerdo con la voluntad de Dios. En todo este caminar hay riesgos que afrontar, ya que después de todo «ahora vemos las cosas oscuramente, como en un espejo; más un día veremos las cosas cara a cara, tal cual son». Lo importante es buscar siempre fidelidad a Dios y consecuencia con el Evangelio del Reino. No conformarnos a este mundo, sino siempre estar renovándonos a la luz de su Palabra y su Espíritu.

Jesucristo, en su oración al Padre, en Juan 17, estaba consciente de que el ser humano ha sido puesto para vivir en medio de las comunidades humanas; también estaba consciente de que estas comunidades humanas están afectadas por el pecado y el mal; por ello, cuando habla de las comunidades redimidas, de sus discípulos y de los creyentes en el mundo, no le pide al Padre que se aislen del mundo ni que les quite de la escena humana, sino que los guarde del mal.

Pero Dios nos ha puesto en este mundo no sólo para librarnos del mal, sino para transformarlo. Por ello, la participación política desde una perspectiva evangélica debe ser vista, y transformada para que sea un instrumento propicio para la transformación de nuestras sociedades injustas, violentas y no fraternas, en sociedades más justas, fraternas y solidarias, que encarnen en alguna medida los valores del Reino de Dios.

Venezuela: esbozo de la conciencia política de los evangélicos

Ramón Rojas

Se hace necesario y útil asomarnos al proceso de concientización que ha tenido lugar en la comunidad evangélica como resultado de la participación de algunos de sus miembros en las contiendas electorales y en campañas tendientes a asegurar su libertad religiosa. Creemos ya avanzada la hora de emplazar a quienes muy risueñamente se consideran protagonistas de la voluntad electoral de esa comunidad sin siquiera asomarse a las consecuencias de su acción para el Cuerpo de Cristo.

Cabe preguntarse, para empezar: ¿Cuáles han sido las motivaciones genuinas de ese quehacer en la política venezolana? ¿Cómo han contribuido en la concepción e implementación de una conducta madura en relación con los intereses del Reino en su acercamiento a la vida nacional y en su desarrollo político? ¿Hacia dónde marcha realmente la estrategia ensayada por estos dirigentes del pueblo de Dios en sus intentos de proselitismo político? ¿Cómo predeterminar los efectos causados en la sinceridad, la seriedad y el legítimo derecho de los ciudadanos evangélicos de hacer sus planteamientos sobre la política del Estado, la decadencia de la armonía nacional y la escasez de un liderazgo de franco compromiso con la realidad y el destino del país? Más aún, ¿cómo debemos reaccionar nosotros frente a sus prejuicios y actitudes confusas al mirar a estos mismos ciudadanos que se organizan en torno a una acción política con ansias de encargarse del gobierno y de legislar para el pueblo?

Es difícil acercarse al hecho histórico y más aún elaborar algunas proyecciones basadas en su análisis. Las dificultades presentadas y/o experimentadas sólo nos servirán como estímulo para inquietar a los lectores pacientes. De sus apreciaciones tomaremos aliento para profundizar y continuar en la lucha, como cuota que nos obliga a pagar la fidelidad a la verdad y la justicia.

La trayectoria de la conciencia política

Los evangélicos venezolanos no podían ser la excepción del mundo latinoamericano en cuanto a la «modalidad pietista»,¹ encarnada en los misioneros pioneros. No

1 Julio Moros, «El cristiano y la política», Congreso de Líderes Evangélicos, Maracay, 1968.

obstante las implicaciones de esta conciencia política condicionada, las circunstancias condujeron a los creyentes a pronunciarse dentro del acontecer republicano. La dictadura gomecista enmarca los primeros frutos de la predicación del evangelio. Aunque el tirano abolió toda actividad partidista o sindical, la resistencia política fue tan real y beligerante que selló la vida de muchos en las mazmorras carcelarias. Gracias a esa lucha desigual y suicida se echaron las bases para la vida democrática que sucedió al despotismo y a la barbarie política.

Entre los evangélicos notoriamente identificados con la ideología que desafiaba al régimen mencionamos al joven Valmore Rodríguez, «bautizado en la fe evangélica en enero de 1918 y fundador a la vez, en esa fecha, de dicha Iglesia»² (la Iglesia Evangélica de Maracaibo). En su carrera política dentro de «Acción Democrática (AD)», Rodríguez llegó a la presidencia del Congreso Nacional en 1948. Escasos son los hermanos que conocen a este militante evangélico.

Después de octubre de 1945 se produjo el ingreso de unos cuantos evangélicos en la actividad política, bajo su propia responsabilidad. Casi en su totalidad se afiliaron a la AD, para la fecha el partido de Gobierno vinculado con la Internacional Socialista.

Desde entonces, en la opinión pública prevalecerá la tendencia de asociar la simpatía, aunque no la militancia, de la comunidad evangélica venezolana con ese partido. Y no hay calumnia política alguna en esta apreciación. La iglesia no podía permitir a su gente que respaldara ninguna de las otras dos tendencias: el bloque de organizaciones comunistas y la recién legalizada experiencia social-cristiana. A los primeros los rechazaban por ateos y antirreligiosos. A los segundos, por su dependencia de la Iglesia Católica Romana, patrocinadora de la represión de los recién convertidos discípulos de Jesucristo.

Esta simpatía ha de generar dos experiencias significativas. En primer lugar, con el retorno a la inconstitucionalidad, el dictador Pérez Jiménez sumó a sus adversarios políticos y, de hecho, a su enorme lista de encarcelados, a algunos ciudadanos evangélicos, entre ellos, a varios pastores, precisamente porque también ellos se habían contagiado de la «psicosis política»³. En la Convención de las Iglesias de Occidente (1946), se aprobó un comunicado, el cual reza: «Las Iglesias Evangélicas se pronuncian porque sus pastores no tengan filiación en partidos políticos».⁴ Como puede notarse, hubo quienes no acataron dicho requerimiento.

En segundo lugar, el apoyo electoral, espontáneo y solidario, brindado al Sr. Be-tancourt en el proceso de 1958 y al Dr. Raúl Leoni en 1963, inducido oficialmente por el Consejo Evangélico de Venezuela (CEV) — creado el 9 de febrero de 1959 especialmente para conducir la campaña contra la firma del *Modus Vivendi* entre el Estado Venezolano y el Estado Vaticano — tenía el consciente propósito de nego-

ciar el respaldo del partido del gobierno y de su mayoría parlamentaria, en su lucha por la libertad de cultos amenazada presuntamente por dicho Convenio.

No obstante la declarada participación de los evangélicos en el proceso electoral y las gestiones llevadas a cabo con los dirigentes nacionales de AD para garantizar que el *Modus Vivendi* no sería firmado, la sanción del Congreso se produjo, y el Presidente Leoni procedió a promulgar la ley correspondiente. Los directivos del CEV y muy especialmente su presidente, el Rev. Germán Núñez, uno de los prisioneros del régimen de Pérez Jiménez, calificaron de «traición al pueblo evangélico» la decisión del liderazgo de AD. Este argumento será altamente difundido y servirá para que en el Congreso de Líderes Evangélicos, del 18 al 19 de abril de 1968, se apruebe el «voto castigo» para los «traidores» y se brinde al Dr. Luis B. Prieto — motor de la tercera división de AD y la fundación del nuevo partido Movimiento Electoral del Pueblo (MEP) — el más firme y amplio respaldo como candidato presidencial en ese año.

A cambio de este apoyo, la directiva del CEV fue autorizada a negociar la fuerza electoral de la Iglesia Evangélica por la inclusión en las planchas del MEP de ministros y laicos evangélicos como candidatos a diputados del Congreso Nacional y a senadores y concejales de las asambleas legislativas. Realizada la campaña electoral en el seno de la iglesia por medio de reuniones congregacionales, concentraciones interdenominacionales, documentos (la revista *Estrella de la mañana*, dirigida por el Rev. Asdrúbal Ríos, se destacará en la publicación de éstos con el fin de persuadir a la comunidad evangélica nacional), etc., y verificados los escrutinios, tanto los «adecos» como los «mepistas» resultaron derrotados. Así los evangélicos contribuyeron — sin presentirlo, ni planificarlo, ni aun luchar — al primer triunfo electoral de la corriente copeyana y a la instauración en Venezuela de la Democracia Cristiana. Por el escaso margen de 30.000 votos, el Dr. Caldera superó al Dr. Gonzalo Barrios (AD) y fue elegido Presidente de la República.

A cambio de su aporte de 80.000 a 90.000 votos (dato extraoficial admitido por dirigentes de AD y de MEP), los evangélicos obtuvieron dos diputados suplentes: el Rev. Ríos (Zulia) y el Rev. Armando Tito Campos (Bolívar). Ambos hermanos sólo permanecieron en la Cámara el tiempo de su juramentación.⁵ El MEP nunca los habilitó durante ese período de cinco años y parece que la iglesia tampoco les requirió aunque fuese para un solo derecho de palabra con el cual comunicar a la nación su criterio sobre cualquiera de los muchos acontecimientos relevantes en la vida política, económica, social o religiosa del país.

Antes y después de la firma del *Modus Vivendi*, el interés del CEV se concentró en la tramitación de visas para los misioneros foráneos, para lo cual se valió de esos diputados suplentes.

La vivencia electoral de 1968 nos sirvió a muchos evangélicos para evidenciar la reiterada disposición de algunos dirigentes del CEV de manipular la voluntad electoral de los hermanos en la fe. Nos mostró la ambición de los ciudadanos evangélicos

2 Asdrúbal Ríos, *Presencia evangélica venezolana en política*, Imprenta T.E.A., Maracaibo, 1977, p. 12.

3 *Ibid.*, p. 17.

4 *Ibid.*, p. 20.

5 *Ibid.*, p. 139.

cos de realizarse políticamente como militantes de un partido. Nos estimuló a estudiar con seriedad una opción partidista comandada por evangélicos y a diseñar un proyecto con ideología propia, capaz de movilizar, comprometer y promover un liderazgo político desde la base eclesial, con el fin de retar a todos los venezolanos al compromiso de luchar por la renovación auténtica del sistema democrático que estaba en proceso de deterioro institucional, víctima de la corrupción administrativa.

Todo comenzó cuando en la improvisada oficina del Movimiento Universitario Evangélico Venezolano (MUEVE), en Caracas, desde la cual yo operaba como su Secretario General, se presentó el hermano Daniel Fernández Rengifo (hoy en su morada celestial), para plantearme la urgente necesidad de formar un grupo político-partidista comandado por nosotros. Hombre de experiencia en las filas de la AD como partido de gobierno (al cual renuncia por juzgarlo incompatible con su fe presbiteriana e incapaz de satisfacer las aspiraciones de los electores), Daniel viene en busca de refuerzos.

La coincidencia en la militancia política, en la inquietud, en el compromiso y en la visión de lucha fraguada en los años de discipulado, detonaron las acciones que en lo sucesivo hallarían formas más estables y convincentes.

En sus pocos años de existencia como «Cátedra del Evangelio al servicio de la Universidad», MUEVE acuerda incorporar este proyecto político a su Área de Servicios, que atrae y alista a la mayoría de sus jóvenes dirigentes, entre quienes destacan Godofredo Marín, Víctor Cuadra, José Perdomo, Rosa Elena Monzón, Nivia Vera Romero, Edmundo Lazdins y otros. Este tren directivo llevará la responsabilidad de constituirnos en equipo de organización y fundamentación doctrinal. En marzo de 1977, nos reunimos en el Instituto Educativo «Venezuela Nueva» de Caracas, y después de serias deliberaciones firmamos el llamado Pacto «Venezuela Nueva», en el cual dejamos constancia de la motivación y naturaleza del movimiento Organización Renovadora Auténtica (ORA), de su misión básica y su compromiso de lucha amparado en su solvencia ético-cristiana.

Entre los colaboradores cercanos figura, como asesor militante, el Dr. Julio Moros, a quien se le encomienda la redacción del proyecto del primer mensaje de la organización.

Los comicios de 1973 habían afianzado aún más la pertinencia de este ensayo institucional, en el cual volcaríamos nuestro esfuerzo y someteríamos a prueba nuestra capacidad de conducción de aquellos venezolanos incomodados por el ejercicio de políticas equivocadas y/o condicionadas por el «clientelismo» de los partidos. Cada año se reforzaban nuestros objetivos de lucha al considerar el riesgo del sistema democrático a causa de los mismos vicios que lamentablemente habían suministrado argumentos para los protagonistas del cuartelazo de 1948. A la preocupación por la democracia se sumaba nuestra preocupación por la insensibilidad y el poco discernimiento político del pueblo llamado por Jesucristo para encarnar y comunicar sus enseñanzas en su sociedad alienante.

Nos propusimos enarbolar algunas de las implicaciones del Reino de Dios en el bienestar y destino colectivos, en las demandas de una conciencia social fundamentada en la verdad y la justicia. Creíamos con auténtico entusiasmo y genuina convicción que el desarrollo consecuente de nuestra ideología cristiano-socialista llegaría a formar parte de la respuesta venezolana a su madurez política. Un antiguo símbolo de la Trinidad, constituido por tres peces asidos de sus colas por sus respectivas bocas, ocupó el espacio central de nuestro emblema, rodeado por las palabras: VERDAD/JUSTICIA/LIBERTAD. Con el lema «Hombres nuevos para una Venezuela nueva», intentamos develar nuestra identidad de principios y compromisos como hijos de ese Reino.

En 1978 hicimos nuestra solicitud de legalización ante el Consejo Supremo Electoral, decididos a participar en los sufragios de ese año con herramientas propias. Resultó arduo el proceso de levantar las firmas exigidas para el registro oficial como partido con cobertura nacional. Teníamos que llenar los requisitos por lo menos en doce entidades. Sólo alcanzamos a hacerlo en ocho, y en las elecciones, sólo en dos llevamos tarjetas válidas, con las cuales se alcanzaron unos seis mil votos en total.

¿Cuál fue la reacción ante nuestra Organización Renovadora Auténtica (ORA) de parte de aquellos entusiastas y decididos dirigentes de la campaña de apoyo al Dr. Prieto? ¡Simplemente nos cuestionaron y promovieron acciones de descalificación ante el pueblo de Dios!

Tristemente, todo el esfuerzo para consolidar la organización llegó a ser minado por sospechas internas entre los dirigentes, animosidades ideológicas infiltradas, incumplimiento de promesas a la base, desviaciones en los lineamientos, ambiciones de poder, predisposición a ser autócratas, etc. Ya para 1979 Godofredo Marín y Juan González (quien se incorporara en los años 1977-1978) solamente quedaban de aquel puñado de «muevistas» que firmaron conmigo el pacto «Venezuela Nueva».

El triunfo electoral devolvió el gobierno a AD, aun cuando esta vez el CEV no se pronunció a favor ni en contra de los candidatos.⁶ Sin embargo, ocurre en el panorama político algo muy interesante: una agrupación denominada «Movimiento Pro-desarrollo de la Comunidad» sí logra que muchos ministros y laicos que habían apoyado a Prieto le ofrezcan su apoyo y ganen postulaciones en sus planchas, sumándoseles varios dirigentes emigrados de ORA, muy especialmente su co-fundador el hermano Daniel Fernández. Tal es el caso del Rev. Ríos, a quien el diputado Rubén Charlita (AD) le garantizó por escrito su triunfo como diputado por el Departamento Federal, aunque colocaron su nombre en el cuarto puesto de la lista.

El único evangélico favorecido como diputado principal fue el hermano Luque, quien, habiendo inicialmente apoyado al Movimiento Pro-desarrollo, por desavenencias con sus propios hermanos en la fe había emigrado a otro grupo pro AD. Luque no fue la primicia parlamentaria del pueblo evangélico, pues ya otros desde 1947

6 *Ibid.*, p. 187.

lo habían precedido, aunque tristemente no los reconocieran ni apoyaran las organizaciones eclesiales.⁷

El proyecto inicial de ORA sufrió graves desviaciones que obligaron a varios de nosotros a separarnos de la organización aun antes de las elecciones de 1978. La crisis del partido llegó a ser más severa diez años después, con la realización de su campaña político-religiosa a la cual nos referiremos más adelante, y en MUEVE acordamos declararle nuestra más firme oposición.

La actuación de los «adecos» en el poder propició en la siguiente contienda electoral el segundo triunfo de COPEI. El Dr. Luis Herrera C. ocupó la primera magistratura social-cristiana tras haber logrado un significativo cambio de actitud entre los evangélicos, a muchos de los cuales se los cuenta como militantes declarados del partido verde y como esforzados promotores de esta ideología dentro de la iglesia.

En su incesante empeño por retornar al gobierno y asegurar las elecciones con el voto de sus colaboradores de antaño, AD ensayó otra táctica con los pocos activistas de ORA liderados por el hermano Godofredo Marín. Su Secretario de Organización, el Dr. Alfaro Ucero, ofreció a los evangélicos con capacidad de liderazgo trabajar en el partido, el de mayor experiencia gubernamental, a título personal. A éstos se les facilitó el acceso a algunos talleres de formación de líderes, más la financiación de anuncios en la prensa y trámites de reorganización de ORA. Debido a esta apertura de AD, se pudo realizar el Seminario de Adoctrinamiento y Activismo en noviembre de 1982, organizado por ORA, en el cual el Dr. Alfaro fue uno de los invitados especiales. También, el Ing. Marín apoyó la candidatura del Dr. Jaime Lu-sinchi, quien logró triunfar en los comicios de 1983.

Durante esta administración, el país fue agobiado por la deuda externa e interna. Heredó de la Democracia Cristiana, entre otras cosas, la devaluación de la moneda nacional y el estrangulamiento de la hacienda pública. Por doquiera había muestras de insatisfacción e inseguridad.

El momento es aprovechado por los dirigentes de ORA para adentrarse en la conquista de su nueva legalización, la que le da carácter de partido nacional. El Consejo Supremo Electoral lo admite en marzo de 1987 y con ello se oficializa el activismo político de los dirigentes, entre quienes se destaca el Rev. Germán Núñez. Este repite el esquema de penetración en la conciencia electoral del pueblo evangélico, practicado en ocasión de la candidatura del Dr. Prieto. Esta vez lo hace no como Presidente del CEV, sino como Coordinador Nacional del partido, en sustitución del hermano Marín, quien lucha internamente por su postulación como candidato a la Presidencia de la República.

Junto con la tesis política de ORA — la cual pretende desprenderse de los principios de la Reforma protestante —, el hermano Godofredo cuenta con Núñez para captar con su pluma y con su verbo a pastores y líderes evangélicos vulnerables a las opciones de gobierno. Reforzará su objetivo al publicar dos obras consecutivas, *Evangelio y progreso social* y *La democracia basada en la Biblia*. Con éstas se propo-

ne demostrar a sus hermanos en la fe y al electorado en general que tanto los principios como los programas que su partido sustenta son enseñanzas directas de las Sagradas Escrituras.⁸

Otro ideólogo de ORA es el Dr. Modesto Rivero, médico oncólogo, presbiteriano con experiencia pastoral y gremial. Al principio acepta ser pre-candidato a la presidencia, pero luego renuncia a favor del Ing. Marín y se dedica a hacerse campaña como pre-candidato a diputado al Congreso Nacional, utilizando como herramienta electoral su libro *Una renovación auténtica*, en el cual sigue la línea de Núñez y Marín respecto a las bases bíblicas para la lucha por el poder político. Apela asimismo a la crisis económica, social, moral y política de Venezuela, y concluye que la solución está en manos de los creyentes a los que les escribe. Dice: «porque pienso que todos, igual que yo, están ansiosos de un cambio y muchos dispuestos a participar en ese cambio».⁹

A solicitud del autor presenté mis reacciones al manuscrito inédito de este libro y luego, después de su publicación, al texto definitivo. He consignado además algunas notas críticas en foros de MUEVE, como en el caso de las obras del hermano Marín. A ambos autores analizo ampliamente en mi trabajo aún inédito, *Proceso a la Iglesia Evangélica*.

Esta literatura «espiritualizada», hábilmente manejada para obtener beneficios electorales, nos llama a la reflexión e inquieta nuestra dedicación en crear y fortalecer la conciencia política que debe acompañar a cada discípulo de Jesucristo. Más aún al percatarnos de que el partido ha activado un operativo de ejercicios espirituales: vigiliias, ayunos, unciones y revelaciones, bajo la responsabilidad del Rev. Valentín Vale, en la ocasión Secretario Ejecutivo de CONELA.

Las acciones de gracia, oraciones, peticiones y bendiciones girarán sobre la campaña electoral del partido. Dirigentes no creyentes participan de la unción como futuros legisladores y gobernantes, junto a los hermanos en la fe.

Este «neo-mesianismo» político será divulgado como única alternativa emanada de la propia voluntad de Dios, y se hace correr una especie de «Victoria 88» como una profecía expresa a la cual se le debe obediencia pues sus frutos de gobierno llegarán infaliblemente. En esta cruzada de propagación y de aval pastoral se destacará el hermano Jaime Puertas, capitán de aviación (R) al frente de «Luz del Mundo Internacional», con sede en Jerusalén, Israel.

El 16 de septiembre de ese año electoral de 1988, a sólo dos meses y medio del sufragio, la Fraternidad de Ministros Evangélicos (FRAMINEV) realiza un foro sobre «La responsabilidad política del cristiano», durante un retiro de pastores. Uno de los ponentes invitados es el Dr. Víctor Cuadra, en nombre de MUEVE, junto con el candidato de ORA y el rector del Seminario Evangélico Asociado (SEA). Por inasistencia del hermano Marín, participa el Rev. Núñez. En ese evento, Cuadra trabaja

7 *Ibid.*, p. 20.

8 Godofredo Marín, *La democracia basada en la Biblia*, Imprenta Universitaria U.C.V., Caracas, 1987, p. 13.

9 Modesto Rivero, *Una renovación auténtica*, Litnobinder C.A., Caracas, 1988, p. 19.

la afirmación: «En su conducta política, la Iglesia Evangélica pasa de una actitud prejuiciada a una participación improvisada». Como gesto osado, también reta a los pastores a «no usar a la Iglesia, que no les pertenece, en acciones electorales que rompan la unidad y la comunión de los hermanos». Pero, por sobre todo, lanza el desafío a la «profecía» sobre victoria electoral, latente en el propio retiro.

Llega el anhelo 4 de diciembre. Las expectativas del pueblo venezolano se revelan en las encuestas, y éstas se corresponden con las experiencias electorales pasadas cuando el bipartidismo se impuso con el 90% de los votos válidos sobre los partidos adversos a esa polarización, en especial los de la izquierda marxista. En su triunfalismo, los evangélicos de ORA no habían tomado en cuenta estos precedentes y hasta última hora habían hecho gala de su fanática superstición política. En el instante de votar, el ingeniero Marín declara a los medios televisivos y de prensa, allí representados, que «Venezuela vivirá el milagro». Mientras tanto, los 8.000.000 de sufragantes deciden otra cosa: Carlos Andrés Pérez gobernará constitucionalmente el país por segunda vez; la fracción parlamentaria mayoritaria seguirá siendo la de AD, seguida por la de COPEI; el MAS aumentará considerablemente la suya, y una organización de escasa trayectoria, «Nueva Generación Democrática», dará la sorpresa. Es precisamente con este grupo que ORA sumará sus dos diputados, logrados gracias al cociente electoral, y hará un frente parlamentario que cuenta además con la diputada Rhona Otolina, líder de un movimiento electoral muy reciente al cual denominó Fórmula Uno.

Para acercarnos un poco al fenómeno político venezolano y tratar de comprenderlo superficial pero significativamente, consideremos que con únicamente unos sesenta y dos mil votos (1.2% del total), el hermano Marín ocupa el cuarto lugar entre los aspirantes a la presidencia de Venezuela. Después de haberle anunciado al país que el respaldo a su candidatura trascendía el electorado evangélico calculado por ellos mismos en dos millones y medio (2.500.000), que el candidato copeyano no tenía ninguna opción y que sólo en las elecciones primarias del partido habían participado más de cien mil (100.000) personas, presenta un informe al Comité Directivo Nacional de su partido en el cual reconoce que los resultados se debieron a los siguientes factores, entre otros: 1) discrepancias internas como consecuencia de las primarias, 2) escasez de fondos, 3) poco despliegue publicitario, 4) miedo de los pastores a última hora.¹⁰

Al ser influenciados, como hemos dicho, por el espejismo de una falsa concepción y de una intolerable interpretación de la teología del poder, perdieron la perspectiva de un ensayo iniciado con una estrategia que contaba con la madurez de conciencia política de los evangélicos en su obediencia a las implicaciones sociales del Reino de Dios.

Juzgando objetivamente esos tristes e imprecisos pronósticos, el proceso experimentado resulta interesante y trascendente. Por lo menos se logró colocar en la Cámara de Diputados a dos ciudadanos evangélicos gracias al esfuerzo de su pro-

pio proyecto electoral, superando a otros pequeños partidos y desplazando a los candidatos de partidos de larga trayectoria, como MEP, URD, Comunista de Venezuela, etc. La escasa votación obtenida por éstos en esta contienda no necesariamente revela la pujanza de la nueva alternativa manejada por evangélicos, pero sí puede atribuirse a sus pugnas dirigenciales internas y a la decepción sufrida en sus bases como parte de la gran frustración que experimenta todo el país electoral.

El experimento democrático venezolano se fundamenta en la buena fe y el libre ejercicio de la voluntad popular. Cada cinco años Venezuela concurre a las urnas a renovar su esperanza de libertad, progreso, justicia y seguridad. Es su oportunidad para recuperar su dignidad y reclamar el derecho ultrajado. Si bien aún sería temerario reconocer en los venezolanos un discernimiento preciso del proyecto político de cada partido, tal discernimiento comienza a tomar forma.

Por primera vez en nuestra historia electoral directa y secreta se llega a un nivel de abstención tan alto: más del 40%. Mucho más inquietante resulta el porcentaje de las elecciones para alcaldes, gobernantes y concejales. La preocupación en el Consejo Supremo Electoral se manifiesta en las declaraciones de su presidente. ¿Acaso no estará planteada para la iglesia evangélica venezolana una acción política que, en lugar de sacrificar su esencia misionera y ensombrecer sus fines prioritarios, capte este mensaje de incredulidad de la gente en las promesas electorales? Evidentemente, el pueblo quiere cerrarles el paso a los aventureros, o por lo menos eximirse de la complicidad de facilitarles el acceso a los altos niveles de decisión del destino patrio. ¿Les estará reservado a los evangélicos de aquí y del continente organizar y liderar esta abstención militante? Esta decisión queda en manos de aquellos dirigentes de la iglesia identificados con la ética social del evangelio, y no de aquellos cuya meta es gobernar, sin importarles para nada la hipoteca que puedan contraer para el resto mayoritario de sus hermanos empeñados en ser fieles en la esperanza del retorno del Señor de los señores y su entronización como Rey de reyes.

Semblanzas positivas y negativas de la conciencia política

El camino recorrido ofrece, por supuesto, oportunidad para pronunciarnos por un reconocimiento de los logros y/o precedentes de valor histórico testimonial.

1. No obstante no haberse planificado un sistemático alejamiento del prejuicio creado por los maestros pioneros frente al acontecer nacional concreto, este alejamiento se produjo y hasta superó todas las expectativas. El reto planteado desde afuera por la apremiante necesidad de nuevas voces y nuevos hombres fue aceptado a pesar de la improvisación en sus procedimientos y alcances. No sólo fue la rebeldía frente al statu quo religioso, sino una progresiva convicción sobre las demandas del Reino de Dios lo que permitió captar y abrirse al momento político nacional.

10 Godofredo Marín, «Informe al Comité Directivo Nacional», 1989.

2. El haber contado con hermanos que, a riesgo de su misma experiencia espiritual — dada la ausencia de asesoramiento pastoral en esta nueva vocación de servicio y de integración definitiva en sus procesos de conversión —, incentivaron la participación en el estudio y la formulación de principios y programas de acción política, y alcanzaron a gestionar un instrumento de expresión de una acción política partidista con nombre propio.

3. Debido al encauzamiento indebido de sus inquietudes y ambiciones políticas, algunos destacados ministros usaron o pretendieron utilizar al Consejo Evangélico en ciertas manifestaciones de conquistas de cuotas de poder, lo cual creó el compromiso en la generación de profesionales jóvenes de «despolitizar» a ese organismo y sincerar las tendencias reprimidas de los creyentes de asumir una militancia partidista a tono con sus admitidos valores espirituales.

4. Si bien continúa siendo muy precaria la literatura que hemos producido en materia política los evangélicos venezolanos, gracias a esta efervescencia cívica formal e informal encontramos algunos artículos y ensayos en los cuales se puede percibir algo de esa trayectoria y del nivel de reflexión presente en ella.

5. El escepticismo en el propio pueblo evangélico, así como la displicencia de la opinión pública, fueron quebrantados. Tal vez resulte muy significativo el interés creciente — convertido en preocupante búsqueda de respaldo del sector evangélico — de los grandes y pequeños partidos políticos tradicionales. Quizás fueron ellos, como mercaderes de votos, quienes con más seriedad pulsaron el potencial electoral y la latente amenaza de la comunidad evangélica, a la cual asociaron injusta y desacertadamente con el partido que simulaba su representatividad dentro de las aspiraciones gubernamentales en el proceso electoral de 1988.

6. Consideramos también de importancia las diversas reacciones frente al comportamiento de aquellos dirigentes esforzados en presumir la cautividad del favor electoral de sus hermanos en la fe. Entre otras, pusieron al descubierto las tendencias existentes, el apego al esquema tradicional, el avance en sus procedimientos, su relación con la Palabra y con su contextualización, la confusión ideológica unida al conflicto teológico y denominacional, etc.

Compartimos esas reacciones internas con la intención de alertar a las futuras generaciones evangélicas y eximirles de ensayos tan incoherentes como inútiles, capaces de generar nuevos prejuicios. Deben servirnos a todos para abocarnos a una consideración seria y responsable de un proyecto político digno y, sobre todo, apegado a la doctrina social impuesta desde la cruz por quien desenmascaró en ella los falsos poderes del mundo.

Indiscutiblemente, en estas experiencias también encontramos semblanzas negativas, incluso punibles — a nuestro criterio —, gracias a la ingenuidad y terquedad de sus protagonistas. Citamos:

1. Los receptores de las primeras predicaciones del evangelio no detectaron el barniz cultural que le daban sus mensajeros de entonces. Fueron marginados de las implicaciones sociológicas y políticas del Reino de Dios sin tomar conciencia de ello. Frente a tal vacío de respuesta a la problemática levantada desde las necesidades

temporales básicas, no hubo requerimientos manifiestos ni insatisfacción doctrinal en la mayoría de los casos. Así como crecía numéricamente la comunidad eclesial, crecía también su prejuicio hacia el compromiso con la responsabilidad asignada en las Escrituras a los discípulos y siervos de Jesucristo en su tránsito por este planeta.

2. La realidad nacional, en sus luchas por el disfrute de la libertad, la justicia social, la administración honesta y la organización de las funciones del Estado, no fue suficiente para detener el letargo y penetrar la conciencia ciudadana de la iglesia evangélica, sintetizada así: «...el evangelio sólo se ocupa de la ética personal y no de las estructuras sociales».¹¹ Continuamos esperando ese momento en Venezuela cuando «la iglesia tenga la suficiente experiencia como para ser capaz de discernir cuándo, dónde, y cómo Dios está usando estos poderes, ya sea gracias al testimonio fiel de la Iglesia o aun a pesar de su infidelidad».¹²

Con el retorno y la pronta turbulencia del sistema democrático, algunos hermanos fueron juzgados como violadores de los principios «bíblicos» por su intervención en la vida política. En consecuencia, fueron sancionados por el desamparo pastoral y el quite de membresía en sus congregaciones.

3. La producción de algunos documentos y de ciertas acciones sin la cohesión y trascendencia propias del logro de reivindicaciones estables sólo declaraban la tendencia hacia el acto defensivo, la debilidad competitiva y el temor a profundizar la discriminación sentida por la comunidad evangélica. Estos documentos y acciones servían para mostrar las lesiones a los derechos presuntamente conculcados a los hermanos en la fe, y no para manifestar el rechazo a la agresión de los derechos humanos de los venezolanos y para solidarizarnos con ellos en algunos atropellos a su dignidad más vergonzosos, frecuentes y crueles.

Aparecían y desaparecían de acuerdo con la contingencia represiva a la práctica del culto, nada más. Esto, por supuesto, incrementaba la oferta protectora del partido gobernante y estimulaba la negociación ingenua de beneficios de parte de los dirigentes de las organizaciones eclesiales.

4. Había un complejo declarado en los anteriores dirigentes en relación con las nacientes promociones de estudiantes y profesionales universitarios con quienes se gestaba la penetración en estamentos sociales no aptos para la mayoría evangélica. Considerándoles como rivales o simples perturbadores del sistema religioso tradicional, aquellos dirigentes subestimaban, negaban y hasta rebatían cualquier aporte a las opciones de servicio social provenientes de estos intelectuales emergentes.

En el interior de la iglesia, en algunos fermentaba la inquietud por arrancarle a la política partidista todas las prebendas posibles, incluso para el financiamiento de sus programas de culto, como construcción de templos, campamentos, escuelas, exoneración de impuestos y pagos de servicios, etc. Exteriormente, se hallaba el esfuerzo por sustentar el principio de separación de la Iglesia y el Estado, así como el de la apoliticidad de los creyentes en Cristo.

11 J.H. Yoder, *Jesús y la realidad política*, Certeza, Downers Grove (Illinois), 1985, pp. 116-117.

12 *Ibid.*, p. 117.

Los universitarios ya organizados, poseedores de una formación bíblico-teológica no sistemáticamente académica en su proceso y más conectados con las estructuras de poder presentes en el país, no resultaron convenientes ni elegibles para avalar tal ambigüedad con visos de hipocresía. De aquí la sospecha y el escaso apoyo que recibieron sus proyectos considerados más alineados con la sociología marxista que con la ética social del evangelio.

5. En esta escuela, a la cual denominaron Movimiento Universitario Evangélico Venezolano (MUEVE), fraguaron un proyecto de acción política organizada a fin de implementar las nuevas concepciones y retos del Reino y de la Cruz, que se debatían en los pueblos latinos. En ese empeño, hallaron que casi todos los pensadores de la realidad social latinoamericana, meritorios intérpretes y difusores del discurso evangélico como respuesta a la necesidad integral inmediata y abatida de nuestro hombre, temían encararse a la implementación de esos principios. Esa ortodoxia que le reconocimos y mantenemos en gran estima, al punto de recomendarla a nuestros hermanos vecinos, nos limitaba en la praxis. Estos pensadores carecían tanto de la orientación efectiva para articular una tesis para el proyecto de partido propuesto por nosotros, como de la estrategia adecuada para las protestas o denuncias propias de la lectura de la realidad de la corruptela que nos rodeaba. Teóricamente la no violencia nos inspiraba y comprometía en su aplicación en todos los campos y momentos, pero los aparatos represivos usuales nos provocaban a un enfrentamiento persistente.

6. A casi dos décadas de la aparición de aquella plataforma ideológica a la cual llamamos cristiano-socialista, de sencilla estructura y precaria financiación, admitimos la equivocación de una convocatoria prematura e incoherente. Reconocemos como inoperante la táctica de fortalecimiento y consolidación del partido al ser catalogados como reserva moral de la nación por el simple hecho de ser evangélicos.

Creímos factible y viable la transferencia de las simpatías y los compromisos contraídos con los otros partidos liderados por no creyentes. Ingenuamente contabilizamos la influencia de los pastores en la gente de sus congregaciones, y peor aún, nuestra ascendencia moral sobre familiares y amigos para entregarnos sus votos en gesto de afecto y recompensa religiosa.

Ambas metas fueron liquidadas por el realismo contundente de opciones ya tomadas por los creyentes y sus dirigentes, pero hábilmente veladas al observador común y mucho más al estudioso de los hechos sociales.

7. Otra presunción nuestra brutalmente castigada fue la de poder controlar el partido desde los puestos de vanguardia asignados a creyentes auténticos: fuertes, maduros, fieles a la Palabra y a los principios de la organización, encarnados, etc. Presumimos que los no creyentes serían pacientes retenedores de la ética social que les predicamos y no experimentarían ambición alguna por aquellos puestos.

8. Negativa y costosa resultó la decisión en MUEVE de considerar inconveniente y superada la vinculación directa y orgánica con el partido. Este casi abandono favoreció las desviaciones posteriores: los procedimientos cada vez más similares a los de la politiquería criolla; su reconciliación y franco apego a las actitudes y compor-

tamientos de quienes fueron los adversarios y detractores del proyecto inicial, con suma habilidad en el empleo de mecanismos de manipulación del electorado evangélico valiéndose de ministros y ejercicios espirituales (ayunos, vigiliias, unciones, revelaciones, campañas de evangelización, etc.) y dispuestos a ofrecer en inversión sus reservas de capital.

9. Las elecciones primarias (internas) de ORA fueron manipuladas con el pretexto de testificar la práctica de la democracia basada en la Biblia. El establecimiento de un comité calificador de los aspirantes, las maniobras en las mesas electorales, la falta de respeto a la voluntad de los votantes, entre otros factores, puso en evidencia el personalismo y la anarquía, la ambición de poder, el nepotismo, el déficit en la militancia, la incapacidad e incoherencia de la maquinaria política, etc.

Fue detestable precedente el haberle mentido al país, dado lecciones de soberbia y revelado subestimación e ignorancia de las ciencias políticas y sociales. Los resultados en las elecciones nacionales, siete meses después, así lo demostraron, pues el país derrotó a la demagogia evangélica.

10. La improvisación fue la característica constante en todos los actos del partido, incluso en la calidad de los aspirantes al poder. Bastaría con un ligero análisis de la tesis política, del programa de gobierno, de los discursos y de la publicidad y la propaganda. Esta obsesiva manera de hacer las cosas y de añadirle una ambigüedad insólita contribuyó para que el electorado no atinara con la definición de la organización a la cual presentaban como: «expresión política de la Reforma Protestante», «partido social-evangélico», «partido social-protestante», etc. Ambigüedad manifiesta en la identificación de la militancia, en los estatutos, en los símbolos y en los planteamientos en materia económica, fronteriza, administrativa, social y cualquier otra.

11. Su máximo conflicto estuvo en armonizar su carácter no confesional ante el Consejo Supremo Electoral para poder mantener su legalidad, y guardar su identificación o paridad con el conglomerado eclesástico: reuniones con fines electorales con programas de culto, reuniones con fines de evangelización o de fraternidad, intervenidas por elementos típicos de mitines políticos. El hecho de que los evangélicos nos hayamos presentado como vulgares buscadores de votos despertó sospechas aun en los organismos oficiales respecto a las genuinas funciones religiosas que desempeñan las organizaciones y entidades de servicio evangélicas en Venezuela.

Aún nos queda por descifrar el mensaje lanzado por el candidato Marín («Represento a un pueblo que quiere gobernar para servir»), el cual, a riesgo de confundir al pueblo del Señor con la gente de su partido, logró confundir al pueblo venezolano respecto a nuestro concepto y aplicación de la teología del servicio.

12. Durante el período de auge electoral de los evangélicos venezolanos también se hizo notoria la predisposición de sus líderes de renunciar a toda orientación proveniente de autores evangélicos. En toda su literatura se omiten nombres y obras de escritores autorizados, cuyo esfuerzo exegético es digno de reconocimiento universal y de representar el aporte de los evangélicos en materia política.

Se soslayan, de igual modo, las conclusiones de ponencias presentadas para su consideración en jornadas serias, participativas, pluralistas, pertinentes y funciona-

les. Se desconocen o se subestiman las experiencias en política organizada de otros hermanos nuestros en América Latina o en países protestantes. Estos últimos sólo aparecen en sus discursos y escritos como «modelos» de progreso social y económico, pero sin evaluación contextualizada ni objetivamente crítica.

Dadas estas semblanzas — de hecho, no todas dentro de la trayectoria de nuestra conciencia política — nos permitimos exhortar a nuestros hermanos de otras tierras a conocer a fondo el modelo venezolano y sus consecuencias, y así ahorrarse los perjuicios de un ensayo no auténtico que tiene más de aventura que de proceso serio de búsqueda de la expresión completa y exacta de ser luz y sal *en este mundo y de este mundo*. No debemos seguir prestándonos como abono para el extremismo individualista ni para la preferencia exclusiva de nuestras necesidades y problemas eclesiósticos en un entorno de falta de respeto por la vida, explotaciones y fraudes, miseria crítica, frustraciones partidistas y religiosas, predisposición al holocausto, etc.

Perspectivas para el futuro

Fundamentados en los logros de la primera consulta política convocada por MUEVE en 1976 y la única realizada en el país hasta hoy, creemos firmemente que eventos como éste deben hallar espacio tanto entre nosotros como en los demás países afectados por el reto de la administración pública. Sus conclusiones a su vez deben canalizarse en una consulta continental, al estilo de la de Jarabacoa, a fin de discutir y consolidar una estrategia común propia de la presente década. Se debe designar allí mismo un equipo interdisciplinario capaz de seguir los lineamientos y acciones acordadas, analizar y producir conclusiones y recomendaciones respecto a las experiencias en cada país, y muy especialmente velar por la integridad e integridad de los principios bíblicos que animan a estos proyectos y estos programas.

Específicamente, en Venezuela tendremos que afinar nuestro porvenir político en una toma de conciencia más definida y estable; que conozca las alternativas del momento y sepa establecer prioridades; que encuentre expresión en la comunidad como un aporte de esa nueva humanidad donde Cristo es Señor y la vivencia de su evangelio sea juicio de Dios sobre la mentira, el odio, la injusticia, la guerra o cualquiera otra maldad colectiva proveniente de las estructuras de poder o de los sectores oprimidos como reacción o venganza para sus opresores.

En el futuro inmediato la tarea política de los evangélicos venezolanos se tornará más compleja y menos rentable, si es que se ceñirá estrictamente a la ética cristiana. Tendremos mucho que resarcirle a los fieles, sorprendidos y frustrados en su buena fe, fruto de su pobre discernimiento de las propuestas del partido que ha aparentado ser su aliado o de este nuevo partido que pretende ser su ayo. Ellos están avergonzados por los comportamientos electorales de sus hermanos creyentes convertidos en dirigentes políticos, quienes en la lucha interna trataron de asegurar posiciones de mando o afianzar patrones de control administrativo.

La gran exigencia vendrá del país nacional al cual no se podrá indemnizar tan livianamente como al país evangélico. Ese país, en su expresión política partidista, condicionará sus pactos para con quienes desnudaron sus fragilidades en la conducción de su organización y sus incapacidades e incoherencias en la interpretación de los mecanismos gubernamentales y de las crisis sociales.

Los partidos mayoritarios, captadores por tradición de los votos incondicionales de los evangélicos, sin preocuparse mucho por precisar estadísticamente ese aporte, constataron por los porcentajes oficiales que:

a) Las cifras de la población evangélica global distan mucho de las inferidas por los demás sectores sociales o de las manejadas por los propios organismos evangélicos (dos millones y medio de sufragantes).

b) De corresponderse dicha población electoral con esos cálculos, solamente el 2,48% de ella respaldó al candidato presidencial de ORA y el 3,64% a los candidatos al Congreso; y esto, en el caso supuestamente negado de que todos los votos provinieron de esa comunidad fraternal.

c) La división entre las organizaciones y los grupos evangélicos es mucho más acentuada e irreconciliable de lo que parece. Es lógico suponer que (de no haberse dado la concertación en un proyecto de opción al poder político preconcebido para garantizar a todos sus derechos de libertad de cultos, facilidades de subsidios financieros, vías de testimonio y penetración espiritual, etc.) más alarmante será el cisma si alguno de esos cuerpos eclesiósticos intentara particularizar sus intereses y afincarse en sus valores denominacionales.

En este particular, la conciencia política de los evangélicos debe conocer y ponderar las nuevas políticas de la Iglesia Católica Romana en su lucha creciente contra las sectas protestantes, en su arduo y ejemplar trabajo en las comunidades de base, en su nueva concepción de la misión permanente, en su tratamiento para con las teologías de la liberación, en la diplomacia vaticana y su giro en los gobiernos, etc.

Por otro lado, debe revisar su actitud hacia las corrientes marxistas y analizar las actuales tendencias de renovación en los países socialistas tradicionales, así como la ascendencia de otras tendencias presentes hoy en la descentralización y desestabilización de sistemas humanos que gozaban de prepotencia y perpetuidad.

Si sinceramente así lo creyéramos todos los que nos confesamos hijos del Reino y colocásemos todos nuestros esfuerzos en conocer y hacer conocer a Jesucristo en toda su plenitud como el Hijo del Hombre, y con abnegación y paciencia sirviéramos a la humanidad en su nombre, aspirando a que la gloria, la honra y el poder sean únicamente para él, habremos cumplido la misión que nos dejó.

Apéndice

La actual coyuntura cubana

*Documento del Consejo Ecuménico de Cuba, Centro de Estudios.
Subsidios para la reflexión, noviembre de 1990*

I. Introducción

1. A partir del 2 de abril, el Consejo Ecuménico de Cuba (CEC) organizó en las capitales provinciales del país un intercambio evaluativo — histórico y actual — de las relaciones de las iglesias evangélicas y las organizaciones revolucionarias — partido, poder popular, Ministerio de Justicia — con el propósito de crear un clima de confianza y cooperación encaminado a fortalecer la unidad de todo el pueblo.

En cada provincia nos reunimos a las 3.00 p.m. aproximadamente tres horas y por la noche las iglesias fueron convocadas a la celebración de la Palabra y a la acción de gracias.

Simultáneamente el Centro de Estudios del CEC convocó a la reflexión bíblico-teológica que diera acompañamiento pastoral a estos encuentros.

En todas estas reuniones, celebradas en las diferentes regiones de la Isla, nos hemos encontrado directivos del Consejo Ecuménico y de sus departamentos; pastores, seminaristas y laicos; personas jóvenes y adultos; hombres y mujeres; gentes de muchas profesiones y oficios; campesinos y habitantes de la capital; metodistas, episcopales, cristianos pentecostales, evangélicos pentecostales, Bando Evangélico de Gedeón, Convención Evangélica Los Pinos Nuevos, bautistas de las diferentes convenciones, presbiterianos reformados y otros; así como militantes activos de los movimientos ecuménicos: Movimiento Estudiantil Cristiano, Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas, Acción Social Ecuménica, Coordinación Obrero Estudiantil Bautista, etc.

El 17 de noviembre, la Junta Directiva del CEC ampliada a otras iglesias no miembros, acogió este documento como expresión de su autocomprensión del momento que vivimos como iglesia en esta tierra cubana.

2. En el vocabulario del N.T. aparecen dos palabras para referirse al tiempo: *cronos* y *kairós*. Con *cronos* se describe el tiempo como una sucesión encadenada producida por los movimientos de los astros (especialmente el sol y la luna) que da lugar

a los días, los meses, los años. Con *kairós* se describen esas épocas, esos tiempos, esos momentos significativos, preñados, en que se hace la historia.

3. Jesucristo les censuró a los creyentes de su época el ser incapaces de entender el *kairós* que se vivía: «Decía también a la multitud: Cuando veis la nube que sale del poniente, luego decís: Agua viene; y así sucede. Y cuando sopla el viento del sur, decís: Hará calor; y lo hace. ¡Hipócritas! Sabéis distinguir el aspecto del cielo y de la tierra; ¿y cómo no distinguís este *kairós*?» (Lc. 12.54).

4. Estamos convencidos de estar viviendo en este momento un *kairós*, un momento significativo en la historia de nuestro planeta, de nuestro continente, de nuestro país, de nuestra iglesia. En el caso de Cuba lo justificamos con dos o tres elementos:

a) el llamamiento al cuarto congreso del PCC, emitido el 15 de marzo en ocasión del 112 aniversario de la Protesta de Baraguá, en el cual se convocó a todo el país — no sólo a los militantes del PCC — a una discusión amplia y profunda de la situación que se vive, y se hizo un llamado especial a que se anuden relaciones con nosotros los cristianos.

b) el encuentro del 2 de abril entre el Presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, Fidel Castro, y los líderes de las iglesias evangélicas cubanas, porque en ese encuentro — de manera franca y abierta — se discutieron todas las inquietudes y expectativas de los cristianos, se señaló de manera bien clara cuál es el principal problema que hemos sufrido por muchos años (la discriminación) y se dejó sentada una pauta para iniciar una nueva relación en la que se unan todos los cubanos.

c) en estas últimas semanas hemos visto cómo se ha ido deteriorando la situación económica en el país, por razón de la excesiva dependencia que se había establecido con los países del este de Europa, la crisis del Golfo Pérsico y las incrementadas presiones ejercidas por los Estados Unidos en su bloqueo contra Cuba, que nos ha colocado en lo que se ha denominado «situación especial».

5. Los grupos de cristianos que se han estado reuniendo lo han hecho con un único y sencillo objetivo: analizar juntos nuestro *kairós* actual. A todos nos inquieta la posibilidad de que la iglesia cubana se sitúe de espaldas a la realidad histórica que vive y que deje pasar una oportunidad especial de servicio a su pueblo, repitiendo errores del pasado.

6. Para este trabajo — a pesar de las protestas naturales de los jóvenes — nos hemos tenido que ceñir a una serie de condiciones:

a) hacerlo desde una perspectiva de fe, como lo que somos, creyentes en Jesucristo, el Señor de la vida y de la historia;

b) hacerlo con humildad, buscando luz y orientación en la Palabra, en la dirección del Espíritu Santo, en el marco de la *koinonía* cristiana;

c) hacerlo desde una perspectiva ecuménica, como pueblo de Dios, con la convicción de que «somos sólo un cuerpo y uno es el Señor, una la esperanza y uno nuestro amor» y de que esa es la manera indicada por Jesucristo «para que el mundo crea» (Jn. 17);

d) procuramos la sencillez, de manera que el más humilde de los nuestros sea beneficiado por él;

e) hacerlo como cristianos comprometidos, que han hecho suya la frase inmortal de Martí: «Con los pobres de la tierra quiero yo mi suerte echar».

II. Los problemas

7. Nos propusimos iniciar los análisis enumerando los elementos más significativos del momento que estamos viviendo. Los grupos expresaron sus criterios:

a) Durante muchos años hemos vivido con patrones sociales traídos de otras culturas. Hoy vemos cómo esos patrones se han destruido.

b) La excesiva dependencia económica que hemos tenido de los mercados del este de Europa es una de las causas del actual «período especial en tiempos de paz». A ello se unen la insularidad de Cuba, las incrementadas presiones de los Estados Unidos y otros muchos y complejos factores.

c) Las consecuencias de esta situación se ven en el trabajo a «media máquina» en todos los sectores productivos, en la merma de todas las producciones, en la necesidad de normar la mayoría de las cosas que consume la población.

d) Se observa también cómo los enemigos de Cuba intentan meter cuña en las relaciones cubano-soviéticas, en los rumores diversionistas que se propalan contra la revolución, etc.

e) Entre las acciones tomadas por el gobierno, se mencionaron cosas muy concretas: el programa alimentario, que incluye a la industria azucarera, el rescate de la voluntad hidráulica, el desarrollo del turismo, la lucha contra las plantillas infladas, el aumento del salario a quienes trabajan en el campo, etc.

f) Pero la situación especial que se vive genera en muchas personas disímiles reacciones. Algunos se sienten faltos de un sentido para sus vidas; otros adoptan una actitud apática, desinteresada, sin compromiso, y es difícil conocer lo que verdaderamente sienten; otros están atemorizados. Algunos problemas que pudieran ser resueltos, con una correcta gestión humana, no lo son, porque personas que tienen que darles el frente a los problemas se sienten incapaces de tomar las decisiones y actuar. El llamado «factor subjetivo» no anda del todo bien en algunos sectores.

h) La juventud es seriamente afectada por estos problemas. Se constata con preocupación que muchos jóvenes no tienen interés en el estudio y en el trabajo. Como un cierto paternalismo ha caracterizado las relaciones con ellos, ahora cuando se les pide un sacrificio, muchos titubean porque no están preparados para eso.

i) La familia cubana, en general, está en crisis. Cuba tiene uno de los índices de divorcio más altos del mundo. Ello tiende a fragmentar y disgregar la familia. Como consecuencias de esto la juventud y la niñez sufren psíquica y materialmente y su formación resulta deficiente. Se piensa que entre las causas de este mal se encuentran: (1) el problema no resuelto de la vivienda, que ha obligado a muchas familias a vivir bajo un mismo techo, en espacios reducidos, con pobres condiciones ambientales. La promiscuidad que se produce, entre otros factores, conlleva a malas relaciones entre quienes comparten así la vida. (2) La educación que se ofrece en la escuela y en los medios se ha basado casi exclusivamente en los aspectos orgánicos y funcio-

cos y funcionales, y ha descuidado la dimensión espiritual y humana que demanda la relación familiar.

j) Se está produciendo otro tipo de divorcio. Este, entre el pueblo humilde y trabajador y sus dirigentes (tanto políticos como religiosos). Al pueblo se le pide sacrificios y austeridad, tiene que vivir con limitaciones materiales y económicas. Y sin embargo, los dirigentes tienen ciertos privilegios que les permiten vivir más holgadamente que la mayoría. Especialmente, los viajes al extranjero y las cuentas en divisas de las instituciones religiosas se prestan a que los dirigentes puedan tener un nivel de vida superior al de su pueblo. Esto produce descontentos y disgustos entre la población y un distanciamiento entre el acompañamiento que se proclama, las exigencias que se hacen y la vida que se vive.

k) En la capital especialmente, pero también en el interior, aunque en menor escala, se observan serios problemas sociales. El Estado ha tenido que nombrar una Comisión Nacional de Prevención para analizar estos problemas y buscarles soluciones. El robo en los hogares y a las personas ya no es cosa tan poco frecuente, pero también hay toda una economía subterránea, clandestina, y la práctica de lo que hemos denominado «sociolismo». Y, desgraciadamente, los propios cristianos han sido partícipes de esos males. Cuando para solucionar una necesidad un cristiano participa en transacciones ilegales, no solamente se hace cómplice de un delito, sino también lo estimula.

8. A pesar de todos los problemas del mundo actual, se siguen viendo señales del Reino en Cuba. No se puede decir que todo está perdido y que no hay motivos de alegría y de esperanza. Se constatan los grandes logros del socialismo en Cuba, en las esferas de la educación (gratuita y universal), la medicina (gratuita y universal), el trabajo, el desarrollo científico-técnico, la industrialización del país... Se recuerda la apertura a una mayor participación activa de los creyentes en la vida pública. En algunos de los grupos se expresó que lo mejor de la situación actual es que se puede hablar con el PCC aunque uno sea una persona sencilla y corriente. Además, los cristianos comienzan a no sentirse más como gente aparte de la sociedad, sino como iguales, identificados con todo lo que ocurre. Por todo ello tenemos motivos para darle gracias a Dios.

III. Las implicaciones de los problemas

9. Nuestras reflexiones no se limitaron a enumerar los problemas, intentamos — en alguna medida — evaluar su trascendencia y sus repercusiones.

a) Se planteó que los marxistas nos han enseñado que en la base de los problemas sociales están siempre los factores económicos. Aceptando la veracidad de esa tesis hay que concluir que todos estos problemas en la raíz son económicos, están relacionados con la crisis que en esa área está atravesando el país. Por eso se piensa que el modelo económico implantado, donde el Estado tiene el control de todos los medios de producción y de los servicios, no es práctico a la hora de solucionar los pequeños grandes problemas cotidianos. Si no se da oportunidad a la existencia del pequeño empresario y del artesano individual para que produzcan aquellos bie-

nes y servicios que el Estado no puede solucionar seguiremos afrontando, y hasta agravando, esta problemática.

b) Sin embargo, otras personas consideran que los cristianos tenemos que acercarnos al problema con otros criterios. Se dijo que el problema es esencialmente antropológico: se le ha dado un insuficiente tratamiento al problema que es el ser humano. Los cristianos afirmamos la pecaminosidad del ser humano, por lo que creemos que ni las leyes sociales justas ni la enseñanza universal resuelven por sí solos estos problemas. Por tanto, si se sigue descuidando ese necesario trabajo, profundo, con la persona los problemas se agravarán.

c) Por otra parte, en sus primeros años la revolución cubana hizo un gran aporte teórico al asegurar que al ser humano se lo puede estimular por medios morales, aportándole valores tales como la solidaridad, la hermandad, la lealtad, la laboriosidad, etc., con la esperanza de crear un hombre nuevo libre de egoísmos y de espíritu de rencilla. Esto, desgraciadamente, en cierta etapa se descuidó y se implantó un economicismo. Si estos criterios se mantienen, se pensó por algunos, se exacerbarán el individualismo, el egoísmo, el espíritu de competencia y otros males de similar laya.

d) En particular hay que dar atención a las generaciones jóvenes. Si no se las orienta correctamente, si no se les proporcionan ideales elevados, si no se les inculca fe en el mañana, ¿cómo será su futuro?

10. En resumen, independientemente del necesario y clarificador debate, todos estuvimos de acuerdo en que estamos en una crisis que además de económica también es ética. Los principios teóricos han estado claros, pero ha fallado la dialéctica, la dimensión práctica. Se han quemado etapas necesarias. Si no se erradica la tendencia a una doble moral — la persona piensa de una manera pero actúa de otra — no nos será fácil, como pueblo, salir airosos de la crisis. Para ello a la gente debe dejársele expresar sus criterios y sus inquietudes, y debe escuchársele con respeto, en un ambiente libre de miedos e inhibiciones, no sólo como catarsis sino con la intención de solucionar los problemas.

IV. Propuestas concretas

11. ¿Qué hacer con este *kairós*?

La primera tarea de la iglesia debe asemejarse a la de Jesucristo: anunciar el Reino (Mr. 1). Pero, para cumplir con ella, la iglesia en general y el cristiano en particular deben dar un testimonio coherente de su fe, luchando contra su propia desesperanza, indolencia, conformismo y falta de sentido. Hurgando en las raíces de su fe, en los elementos que ella pone a su alcance, deben descubrir las fuentes del gozo y la alegría que les animen y contagien a los demás. También es necesario cultivar el amor, en su dimensión cristiana *agape*, y ofrecérselo a todos cuantos lo necesiten. Además, el cristiano debe tener confianza: la confianza que el cristiano demuestra tener es la que va a ayudar a otros. Dios está con nosotros y va a seguir ayudándonos. Y, finalmente, hay que hablar de la esperanza: aunque el sistema socialista de Europa haya desaparecido, aunque arrecien las presiones venidas del

norte, éste no es el fin del mundo. Dios sigue en su trono, y lleva la historia a su final feliz.

Para proclamar su mensaje, la iglesia tiene que salir de sus encierros: ella no es un gueto, es una comunidad de creyentes. Cada creyente, en su lugar de acción, debe trabajar, sintiéndose parte de esta sociedad y que debe luchar por su bienestar. Pero no con actitudes triunfalistas (dando a entender que tiene en la mano todas las respuestas) ni oportunistas (para sacar provecho de las dificultades de sus prójimos). El creyente debe actuar con humildad y responsabilidad. También los cristianos pueden fallar. A partir del llamamiento al IV Congreso y del encuentro del dos de abril, la misión cristiana y la actitud que ella refleja se hacen más fáciles, por lo cual se deben aprovechar todas las posibilidades.

Por otra parte, es necesario que los teólogos cubanos emprendan con toda celebridad un estudio serio sobre el tema del hombre: ¿Hasta dónde es cierto que el Evangelio cambia al ser humano? ¿Qué elementos debe incluir una correcta educación moral? ¿Cómo realizarla con eficiencia? Por otro lado, es necesario sistematizar el trabajo teológico, lo cual no solamente hace falta; es necesario. También se recomienda que la producción teológica sea traducida al pueblo sencillo que asiste a nuestras congregaciones.

Es necesario que la iglesia ejerza, con valentía y lealtad, su misión profética: denunciando los males que acarrearán el juicio divino, anunciando la salvación, las buenas noticias y la esperanza.

Cierta herencia teológica a la que se le añaden experiencias amargas de estos treinta años han afectado a la iglesia, de manera que algunos creyentes han interiorizado actitudes de miedo, de gueto, de no compromiso y de distanciamiento de la sociedad, no solamente por motivos teológicos conservadores. Hay iglesias que tienen temor de abordar estos temas; creen que todo se debe a situaciones coyunturales, que no hay buena fe en las autoridades. Debemos trabajar intensamente para erradicar estos males de manera que crezca la confianza mutua.

12. Al gobierno de nuestro país le pedimos que, en lo posible, se dé mayor información y se obre con más agilidad sobre los problemas económicos que se enfrentan, para evitar confusiones, malos entendidos e infundios. En esta línea de ideas se creyó necesario pedir que en los medios masivos de comunicación aparezcan informaciones sobre la vida de las iglesias, con el fin de que la unidad de todo el pueblo se haga más patente.

A las autoridades educacionales del país les expresamos nuestra inquietud por la calidad de enseñanza. La enseñanza tiene que ser mejorada. Debe impartirse una educación que estimule al joven a pensar por sí mismo: que no se haga tanto énfasis en garantizar la promoción; que se eliminen los fraudes académicos y las notas regaladas. Estos problemas tienden a deformar a nuestros jóvenes. También la educación que se imparte en las iglesias tiene que ser asumida de manera más integral y responsable. Especialmente, se cree necesario educar sobre el trabajo, su valor como voluntad de Dios para el ser humano y la necesidad que tiene el país en este momento del trabajo desinteresado y creador de todos sus hijos.

13. A nuestros filósofos y científicos sociales también les hacemos una demanda, que además es urgente resolver: ¿Qué es el socialismo? ¿Qué significa ser socialista? Podría ser que el concepto de socialismo que tuvimos hasta ahora estuviera equivocado.

14. Al Partido Comunista de Cuba también nos dirigimos. Si se entiende que cristianos que cumplen los requisitos exigidos para la militancia deben militar en sus filas, ya es necesario que analice con cuidado su cosmovisión para que la militancia cristiana pueda hacerse de una manera sincera y honesta, libre de todo oportunismo, tal como se desprende del encuentro del 2 de abril.

15. A todos nuestros hermanos en la fe que viven en el extranjero, a las iglesias y a sus miembros, les pedimos que expresen sentimientos de solidaridad hacia Cuba en esta hora tan significativa. Hace falta que se detengan las presiones injustas que se ejercen sobre nuestro país a fin de poder vivir en paz y poder desarrollar plenamente nuestra sociedad. También nos pueden ayudar con medicinas para nuestros hospitales.

16. En una dimensión más práctica, queremos expresar las siguientes consideraciones:

a) Que las congregaciones locales estén al tanto de áreas de necesidad que detecten en sus distritos, con el fin de prestar su ayuda. Por ejemplo: los ancianos que necesiten atención, las construcciones de casas del médico de la familia, etc.

b) Cada vez que nos encontremos con nuestros dirigentes, démosles una palabra de estímulo y de esperanza. Todos conocemos la inmensa carga que pesa sobre sus hombros.

c) Que las iglesias les den atención pastoral a los presos y a los enfermos de SIDA.

d) Que las iglesias tengan una voz en las Comisiones de Prevención, que realizan trabajos entre los posibles delincuentes infantiles, juveniles y otros.

e) Lucharemos contra las discriminaciones que todavía se están dando contra cristianos en algunos lugares. Para ello es necesario que el Consejo Ecuménico desarrolle mecanismos ágiles que permitan las soluciones rápidas de los problemas.

f) Otro mecanismo que debe desarrollar el Consejo Ecuménico es una manera de hacerles llegar a las congregaciones sus criterios sobre los problemas, que sirvan de orientación pastoral.

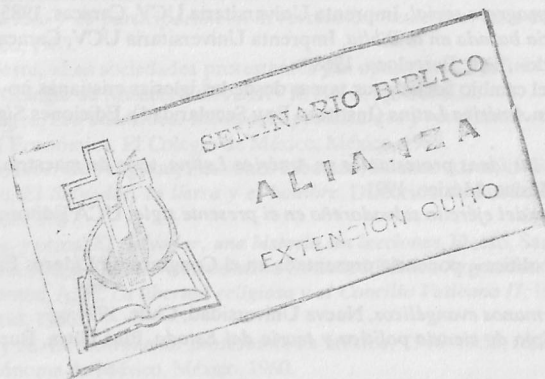
V. Final

17. Finalizamos estas consideraciones expresando el compromiso de ejercer fielmente nuestra misión sacerdotal. Oramos por nuestro pueblo — el nuestro cubano, y también el latinoamericano y todo el Tercer Mundo — para que nuestros gobernantes puedan sacar adelante a nuestros países de la profunda crisis que los agobia y para que reine, en plenitud, el *shalom* de Dios (Sal. 17.1s.; Jer. 29; 1 Tim. 2.1s.).

Bibliografía básica

- Aguilar Camín, Héctor, y Meyer, Lorenzo, *A la sombra de la revolución mexicana*, Cal y Arena, México, 1990.
- Anderson, Thomas, *El Salvador, los sucesos políticos de 1932*, Editorial Universitaria Centroamericana, El Salvador, 2a. ed., 1982.
- Arana Quiroz, Pedro, *Testimonio político*, Presencia, Lima, 1987.
- Azaola Garrido, Elena, *Rebelión y derrota del magonismo*, SEP/80, México, 1982.
- Báez-Camargo, Gonzalo, *El protestantismo en Iberoamérica*, La Aurora, Buenos Aires, 1945.
- Báez-Camargo, Gonzalo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1960.
- Báez-Camargo, Gonzalo, «Los protestantes en la revolución mexicana», *Estudios Ecuménicos*, No. 11, México, 1971, pp. 14-16.
- Baldwin, Deborah, «Diplomacia cultural: escuelas misionales protestantes en México», *Historia Mexicana*, El Colegio de México, Vol. XXXVI, No. 2, pp. 287-322.
- Baldwin, Deborah, *Protestants and the Mexican Revolution: Missionaries, Ministers, and Social Change*, University of Illinois, Urbana (Illinois), 1990.
- Bastian, Jean-Pierre, *Historia del Protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990, p. 151.
- Bastian, Jean-Pierre, «Itinerario de un intelectual popular protestante, liberal y francomasón en México: José Rumbia Guzmán, 1865-1913», *Cristianismo y Sociedad* 92, México, 1987, pp. 91-108.
- Bastian, Jean-Pierre, *Las sociedades protestantes en México, 1872-1911: Un liberalismo radical de oposición al porfiriato y de participación en la revolución maderista*, tesis de doctorado, El Colegio de México, México, 1987.
- Bastian, Jean-Pierre, «Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877-1911», *Historia Mexicana*, El Colegio de México, Vol. XXXVII, No. 3, pp. 469-512.
- Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 1989.
- Bates, M. Searle, *Libertad religiosa*, Ediciones Libertad, Buenos Aires, 1948.
- Browning, David, *El Salvador, la tierra y el hombre*, Dirección de Publicaciones de El Salvador, San Salvador, 3a. ed., 1987.
- Cáceres P., Jorge, y otros, *El Salvador, una historia sin lecciones*, Flasco, San José de Costa Rica, 1988.
- Canclini, Arnoldo, *Diego Thomson*, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, Buenos Aires, 1987.
- Carrillo de Albornoz, A. F., *La libertad religiosa y el Concilio Vaticano II*, Editorial Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1966.
- Cassaretto, Mary A., *El movimiento protestante en México, 1940-1955*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1960.
- Castleman, William J., *Samuel Guy Inman, 1905-1916*, Christian Communications Reporter, Vol.2, Indiana, 1969.
- Cavalcanti, Robinson, *Cristianismo y política: teoría e práctica histórica*, Nascente Editora, São Paulo, 1985.
- Coffin, José, *El general Gutiérrez, precursor presbiteriano de la revolución maderista en Tabasco*, CUPSA, México, 1988 (1a. ed., 1912).
- Croatto, J. Severino y otros, *Democracia: una opción evangélica*, La Aurora, Buenos Aires, 1983.
- Chacón Herrera, Arturo, y Lagos Schuffeneger, Humberto, *Religión y proyecto político autoritario*, PRESOR-LAR, Santiago de Chile, 1986.
- Deiros, Pablo (comp.), *Los evangélicos y el poder político*, Nueva Creación, Buenos Aires/Grand Rapids, 1986.
- Escobar, Samuel, «El Reino de Dios, la escatología y la ética social y política», *El Reino de Dios y América Latina*, Ed. C. R. Padilla, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso (Texas), 1975.
- Ferreira García, José, *De los llanos amazónicos a la cumbre de los Andes*, Editora Universal, Lima, 1989.
- Flores Magon, Ricardo, *La revolución mexicana*, Grijalbo, México, 1970.
- García Cantú, Gastón, *El socialismo en México, Siglo XIX*, Era, México, 1980 (1a. ed., 1969).
- González, Luis, «El liberalismo triunfante», *Historia general de México*, tomo 3, Sociedad Bíblica de México, El Colegio de México, México, 1981 (1a. ed., 1976).
- Goslin, S.T., *Los evangélicos en América Latina*, La Aurora, Buenos Aires, Argentina, 1956.
- Gringoire, Pedro, *El Doctor Mora, impulsor nacional de la causa bíblica en México*, Sociedad Bíblica de México, México, 1978.
- Guerrero, Francisco Javier, «Moisés Sáenz, el precursor olvidado», *Nueva antropología*, México, Año 1, No. 1, julio de 1975.
- Guido Vegjar, Rafael, *El ascenso del militarismo en El Salvador*, UCA Editores, San Salvador, 1986.
- Kelsen, Hans, *Teoría general del Estado*, Editora Nacional, México, 15a. ed., 1979.
- Inman, Samuel Guy, *América revolucionaria*, Morata, Madrid, 1933.
- Lagos Schuffeneger, Humberto, *Crisis de la esperanza: religión y autoritarismo en Chile*, PRESOR-LAR, Santiago de Chile, 1988.
- Lagos Schuffeneger, Humberto, y Chacón Herrera, Arturo, *Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica*, PRESOR-LAR, Santiago de Chile, 1987.
- Lajous, Alejandra, «Los orígenes del Partido Unico», *Cristianos y socialistas unidos contra la regresión*, Universidad Obrera, ed. Vicente Lombardo Toledano, México, 1943.
- Lalive d'Épinay, Christian, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.
- Macín, Raúl, *Lutero: presencia religiosa y política en México*, Nuevomar, México, 1983.
- Mansfield, Harvey C., Jr, *Maquiavelo y los principios de la política moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Margadant, Guillermo F., *La Iglesia mexicana y el derecho*, Porrúa, México, 1984.
- Marín, Godofredo, *Evangélio y progreso social*, Imprenta Universitaria UCV, Caracas, 1985.
- Marín, Godofredo, *La democracia basada en la Biblia*, Imprenta Universitaria UCV, Caracas, 1987.
- Meeter, H., «La Iglesia y el Estado», Tell, Barcelona, 1968.
- Míguez Bonino, José, «Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas», *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Instituto Fe y Secularidad), Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.
- Mondragón, Carlos, *Historia de las ideas protestantes en América Latina*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.
- Morán, Mariano, *Función política del ejército salvadoreño en el presente siglo*, UCA Editores, San Salvador, 2a. ed., 1987.
- Moros, Julio, «El cristiano y la política», ponencia presentada en el Congreso de Líderes Evangélicos, Maracay, 1968.
- Muñoz, Humberto, *Nuestros hermanos evangélicos*, Nueva Universidad, Chile, 1974.
- Orlandí, Héctor Rodolfo, *Principio de ciencia política y teoría del Estado*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1986.
- Ortiz, Ignacio, *Pensamiento y obra de Plotino C. Rhodakanaty*, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.
- Osuna, Andrés, *Informe rendido al C. Venustiano Carranza, primer jefe del Ejército Constitucionalista referente a las labores del año escolar de 1916*, Dirección General de Educación Pública, México, 1916.
- Osuna, Andrés, *Por la escuela y la patria*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1943.
- Padilla, C. René (comp.), *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*, Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1974.

- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1976 (1a. ed., 1950).
- Pereira G., Oscar, *Comienzo y arraigo del evangelicalismo chileno, 1845-1920*, texto inédito, Santiago de Chile.
- Prien, Hans-Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985.
- Ravelo, Renato, *Los jaramillistas*, Nuestro Tiempo, México, 1978.
- Rembao, Alberto, *Chihuahua de mis amores y otros despachos de mexicanidad neoyorquina*, Talleres Gráficos de la Carpeta, México, 1949.
- Rembao, Alberto, *Outlook in Mexico*, Friendship Press, Nueva York, 1942.
- Rembao, Alberto, «Prolegómenos de la revolución», *La nueva democracia*, Nueva York, abril de 1951, pp. 98-101.
- Ríos, Asdrúbal, *Presencia evangélica venezolana en la política*, Imprenta TEA, Maracaibo, 1977.
- Rivero, Modesto, *Una renovación auténtica*, Litnobinder C.A., Caracas, 1988.
- Rojas L., Ramón, *Proceso a la Iglesia*, MUEVE, Caracas, 1991 (en prensa).
- Rojas L., Ramón, *Réquiem a una maniobra*, Gutiérrez Chuorio, Caracas, 1982.
- Sáenz, Moisés, *Antología de Moisés Sáenz* (Prólogo y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán), Oasis, México, 1970.
- Sáenz, Moisés, *México íntegro*, FCE, México, 1982.
- Sánchez, Luis Alberto, «Moisés Sáenz: Este era un indio bueno», *La nueva democracia*, Nueva York, diciembre de 1941, p. 10.
- Serrano Elías, Jorge, *La participación del cristiano en la vida pública*, Editorial Unilit, Miami, 1990.
- Sierra Rojas, Andrés, *Ciencia política*, Porrúa, México, 1985.
- Silva Herzog, Jesús, *Trayectoria ideológica de la revolución mexicana, 1910-1917*, FCE, México, 1984.
- Vasconcelos, José, *El desastre*, Jus, México, 1979 (1a. ed., 1938).
- Vasconcelos, José, *La tormenta*, Jus, México, 1983 (1a. ed. 1936).
- Womack Jr., John, *Zapata y la revolución mexicana*, SEP/Siglo XXI, México, 1985.
- Yoder, John H., *Jesús y la realidad política*, Certeza, Downers Grove (Illinois), 1985.



261.7
P123

C.2

Nunca en la historia de las naciones latinoamericanas los evangélicos han recibido tanta atención de parte de los medios de comunicación social como la que están recibiendo actualmente. La razón es sencilla: gente que hasta hace poco era considerada una minoría religiosa sin ninguna incidencia en la vida pública, ahora se organiza para lanzar y elegir a sus propios candidatos a los más altos cargos de gobierno. ¿Qué explicación tiene este nuevo fenómeno? ¿Qué factores han contribuido al despertar político de los evangélicos? ¿Hasta qué punto se puede esperar que estos nuevos actores en el escenario político logren cambios efectivos en las estructuras de poder de un continente en crisis? *De la marginación al compromiso* explora estas y otras preguntas en varios ensayos escritos desde dentro del movimiento evangélico.