

DANIEL SALINAS

TEOLOGÍA CON
ALMA LATINA

EL PENSAMIENTO EVANGÉLICO
EN EL SIGLO XX



DANIEL SALINAS

TEOLOGÍA CON
ALMA LATINA

EL PENSAMIENTO EVANGÉLICO
EN EL SIGLO XX



Teología con alma latina

El pensamiento evangélico en el siglo XX

Daniel Salinas

Derechos de autor:

© 2018 Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP) – Ediciones Puma

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04741

ISBN N° 978-612-4252-23-5

Primera edición, abril 2018

Tiraje: 500 unidades

Categoría: Teología

Editado por:

© 2018 Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP) – Ediciones Puma

Av. 28 de Julio 314, Int. G, Jesús María, Lima

Telf./Fax: (511) 423-2772

Apartado postal: 11-168, Lima - Perú

E-mail: Administración: puma@cenip.org

Perú: pedidos@edicionespuma.org

Internacional: ventas@edicionespuma.org

Web: www.edicionespuma.org

Ediciones Puma es un programa del Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP)

Diseño de carátula: Eliézer Castillo

Diagramación: Hansel J. Huaynate Ventocilla

Reservados todos los derechos

All rights reserved

Prohibida la reproducción, almacenamiento o transmisión total o parcial de este libro por algún medio mecánico, electrónico, fotocopia, grabación u otro, sin autorización previa de los editores.

Impreso en abril de 2018

en los talleres de Asociación Editorial Buena Semilla

Carrera 28 A 64A-34, Bogotá

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

Contenido

Prólogo	5
Prólogo	7
Introducción	13
Capítulo 1: El escenario de inicios del siglo XX.....	15
• Panamá 1916	18
• Montevideo 1925	31
• La Habana 1929	38
• Otras tendencias teológicas al comienzo del siglo XX	43
Capítulo 2: La producción teológica de la primera generación de evangélicos latinoamericanos 1916–1946.....	51
• La Nueva Democracia	59
• Luminar	65
• El otro Cristo español	71
• El balcón y el camino	74
• CELA I 1949	76
Capítulo 3: Segunda generación 1949–1970.....	81
• CELA II 1961.....	97
• ISAL	105
Capítulo 4: Evangélicos en busca de su identidad y teología, década de 1970 y 1980	133
• Diálogo con agendas teológicas y misionológicas extranjeras	204
• Mujeres teólogas	212
• CLADE III.....	213
• Crecimiento pentecostal	219
Conclusiones	231
Bibliografía	237

Prólogo

Era necesario un libro como éste de Daniel Salinas para quienes se interesan en el desarrollo de la teología en América Latina. Hay cierta tendencia a pensar que la única contribución latinoamericana a la reflexión teológica global en el siglo XX han sido las teologías de la liberación. Nuestro autor lleva ya tres décadas explorando la reflexión teológica que ha ido acompañando la notable expansión del protestantismo en América Latina y en el presente libro comparte el fruto de su labor ofreciéndonos un panorama valioso por su claridad y la amplitud de las fuentes investigadas.

Salinas presenta un resumen de las perspectivas teológicas de los misioneros protestantes que evangelizaron América Latina durante el siglo XX. Ha trabajado con cuidado en identificar, por ejemplo, la teología ecuménica que precedió y siguió a la famosa Conferencia Misionera de Edimburgo en 1910. Al mismo tiempo nos ofrece un resumen muy útil del *dispensacionalismo* que caracterizó el esfuerzo misionero de las misiones independientes que crecieron en número e influencia en la primera parte del siglo XX. Comprender estas corrientes resulta indispensable para entender mejor lo que luego sucede en la década de 1970 que el autor describió en su tesis doctoral como la “década dorada” de la teología evangélica en América Latina.¹

¹ Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology in the 1970's. The Golden Decade*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

La presentación del desarrollo teológico en Salinas muestra que el pensamiento acerca de la fe evangélica acompaña la vivencia del servicio en la misión y el liderazgo activo de sus protagonistas en la vida de las iglesias evangélicas. No se trata de un pensamiento concebido en una torre de marfil académica. Por eso mismo está sujeto a los vaivenes de la vida eclesial de sus protagonistas, y a veces limitado por ellos. Creo que no exagero si digo que ninguno de los pensadores evangélicos aquí estudiados nos ha ofrecido un resumen teológico sistemático y global que pudiera servir como texto en instituciones teológicas. En ese sentido esta visión panorámica en la que ha trabajado Salinas es de utilidad para investigadores y docentes, y permite advertir el surgimiento de lo que ha dado en llamarse Teología de la Misión Integral. Saludo con entusiasmo la aparición de este libro y agradezco a Daniel Salinas y Ediciones Puma por el esfuerzo en su publicación.

Samuel Escobar,
Facultad Protestante de Teología UEBE
Valencia, España

Prólogo

El autor del presente libro tiene por objetivo demostrar que los evangélicos latinoamericanos no han sido simples propagadores de la ideología estadounidense o agentes secretos de su inteligencia sino que han producido un pensamiento teológico digno de ser recuperado y reivindicado. Para ese propósito, Salinas desarrolla el recorrido histórico de esa teología evangélica durante el siglo XX. El punto de inicio de ese recorrido es el Congreso Misionero de Panamá en 1916 analizando luego los congresos que se desarrollaron en Montevideo y La Habana. En cuanto a lo teológico, si bien el autor pondera la fuerza misionera del *dispensacionalismo*, critica su tendencia a ser demasiado abroquelado en sí mismo al no ofrecer las posibilidades para la articulación de una teología contextual. Salinas dedica un espacio significativo al análisis de las CELA I y II (Conferencia Evangélica Latinoamericana I y II) que se constituyeron en un verdadero fermento para entender la Iglesia y su papel en la sociedad latinoamericana. Con respecto a la CELA II, sobresale el mensaje de José Míguez Bonino, que el autor evalúa en estos términos:

La ponencia de Míguez en CELA II fue tanto alentadora como profética. Sus evaluaciones nos dejan ver un cuadro positivo y realista de la situación eclesial y teológica a comienzos de los años 60. Se mostró disposición para tener una mirada crítica y constructiva dentro del movimiento evangélico. Sus observaciones sobre las deficiencias cristológicas concordaban con las de Mackay, casi tres décadas antes, en cuanto al docetismo prevalente.

De especial importancia son, precisamente, los datos que el autor proporciona sobre los pioneros de la teología evangélica en América Latina, destacando entre otros, a Juan A. Mackay, teólogo presbiteriano que residió varios años en Perú, el mexicano Gonzalo Báez-Camargo y el también mexicano Alberto Rembao, directores de las influyentes revistas *Luminar* y *La Nueva Democracia*, respectivamente. Las referencias a esas fuentes periodísticas constituyen un verdadero aporte al tema del libro. Pero el autor no se queda en ese primer período de la génesis teológica latinoamericana, sino que avanza a períodos posteriores en los que se destacan, entre otros, C. René Padilla y Samuel Escobar de quien rescata un artículo pionero titulado: “¿Somos fundamentalistas?” que fuera publicado por *Pensamiento Cristiano*, revista pionera en Argentina y cuyo primer director fue Alejandro Clifford.

Con referencia a Escobar, Salinas destaca la fuerte crítica que formuló a la teología de *Iglecrecimiento*, ya que contiene “ideas que llevan a reducir el evangelio al mínimo para tener en el redil el máximo de personas, o a evangelizar causando el mínimo posible de cambio social, que han caracterizado al cristianismo nominal de América Latina.”

Hay dos entidades a las cuales Salinas otorga un rol decisivo en su análisis: Iglesia y Sociedad en América latina (ISAL) y la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). La primera, constituye un espacio de vanguardia que surge en el ámbito de las iglesias protestantes históricas a instancias del Consejo Mundial de Iglesias y que procura desarrollar una teología que buscó responder a los grandes cambios sociales a nivel mundial y la fuerza revolucionaria en el contexto de América Latina. La teología isalina fue pionera en la temática, toda vez que su génesis (1961) es anterior a la propia Teología de la Liberación, de vertiente católica y que tuvo su bautismo recién en el CELAM II (1968).

En cuanto a la FTL, difícilmente hubiera surgido sin el acicate de ISAL y de la Teología de la Liberación. Cabe consignar también la influencia indirecta del libro de Peter Wagner *Teología latinoamericana: ¿evangélica o izquierdista?* que el propio autor repartió en

el Primer Congreso de Evangelización (CLADE I) desarrollado en Bogotá en 1969 a instancias de la Asociación Billy Graham. Esa obra —más allá de la tenue ponderación de Juan Luis Segundo— estaba atravesada por muchos postulados verdaderamente incomprensibles como el que sostiene que la misión de Cristo en el mundo lejos estaba de incluir la justicia social ya que eso, argumentaba Wagner, es “complicar el problema del mal.” Nos hemos ocupado en criticar esos postulados en *¿Para qué sirve la teología?*¹ Los osados presupuestos de Peter Wagner provocaron que los teólogos evangélicos asistentes al evento —entre otros, C. René Padilla, Samuel Escobar y Emilio A. Núñez— se reunieran allí mismo para sentar las bases de la creación de la FTL, cuya primera reunión oficial se realizó en Cochabamba, Bolivia, en 1970. Altamente significativo es el tema que se abordó allí: inspiración y autoridad de la Biblia. Las diversas ponencias implican una toma de distancia de los teólogos evangélicos tanto del fundamentalismo estadounidense como del liberalismo europeo, especialmente alemán, y la tenue reivindicación de la teología de Karl Barth.

Justamente el año 1970 marca el comienzo de una década de producción teológica con publicaciones influyentes como la obra de C. René Padilla, *Misión integral*, a la que habría que agregar *El Evangelio hoy*. En el primero de esos libros, se destaca la teología crítica de Padilla en cuanto a la acomodación del Evangelio a la cultura y el reduccionismo *evangelical* de la mera aceptación de Cristo como Salvador. El autor cita a modo de botón de muestra el siguiente párrafo de Padilla:

El acto de “aceptar a Cristo” es el medio para alcanzar el ideal de la “buena vida” sin ningún costo. La cruz pierde su escándalo, puesto que apunta al sacrificio de Jesucristo por nosotros, pero no es un llamado al discipulado: es cruz de Cristo, no del discípulo. El Dios de este cristianismo es el Dios de la “gracia

¹ Alberto Roldán, *¿Para qué sirve la teología?* Buenos Aires: FIET, 1999, pp. 143–145. Una segunda edición revisada y ampliada ha sido publicada por Libros Desafío, Grand Rapids, 2011.

barata”, el Dios que siempre da pero nunca demanda nada, el Dios hecho expresamente para el hombre-masa que se rige por la ley del menor esfuerzo y busca las soluciones fáciles, el Dios que se concentra en aquellos que no tienen posibilidad de negarse a él porque lo necesitan como analgésico.

Otros dos espacios teológicos son considerados por Salinas: el crecimiento exponencial del pentecostalismo —para cuyo análisis le han sido útiles las observaciones, entre otros, de Carmelo Álvarez— y la irrupción destacada de las teólogas latinoamericanas. Salinas da cuenta de la reunión que, bajo los auspicios de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo se realizó en Buenos Aires del 31 de octubre al 4 de noviembre de 1985 para dialogar sobre la teología femenina. Particularmente destaca la participación y evaluación que de la misma realizó la mexicana Elsa Tamez.

En sus conclusiones, el autor señala el problema mayor que siempre ha encarado la teología evangélica en América Latina. Dice:

Aparte de algunos esfuerzos de ISAL y FTL, por ejemplo, para derrumbar las barreras denominacionales e ideológicas, la mayoría de los avances en el pensamiento teológico han sido restringidos a los resguardos eclesiásticos. La sospecha y la desconfianza han hecho que la unidad sea difícil y hasta imposible. Ésta es, y sigue siendo, la mayor debilidad y limitación del desarrollo teológico evangélico en América Latina.

Coincidimos con ese diagnóstico, razón por la cual sería importante distinguir cuidadosamente entre teologías protestantes —vinculadas a las iglesias “históricas”— y las teologías clásicamente denominadas “evangélicas”, ya que ambas corrientes ponen de relieve las diferencias de concepción de la participación social y, sobre todo, política de los cristianos en América latina, lo cual revela posicionamientos ideológicos difíciles de conciliar.

En síntesis, *Teología con alma latina* constituye un trabajo importante para entender los caminos que la teología evangélica ha

recorrido en el siglo XX en el que se destaca el esfuerzo de su autor en la búsqueda de fuentes primarias, distinguiendo cuidadosamente las diversas etapas de su desarrollo y los nuevos desafíos que confrontan los evangélicos en el presente. Será un libro útil para los estudios de la teología histórica en América Latina.

Dr. Alberto F. Roldán

Doctor en teología (ISEDET). Máster en ciencias sociales (UNQ).

Máster en educación (USAL)

Ramos Mejía, Pascua de 2018

Introducción

A los evangélicos latinoamericanos se nos ha acusado de ser propagadores pagados de la ideología política norteamericana, de ser agentes secretos de la agencia de inteligencia estadounidense, de ser lacayos políticos de la extrema derecha norteamericana, y de ser enemigos de nuestra cultura y tradiciones, entre otras cosas. Una mirada a nuestra historia servirá para demostrar la falsedad de semejantes acusaciones. El desarrollo del pensamiento evangélico en Latinoamérica muestra una simbiosis entre los elementos exógenos y endógenos que a lo largo de los años han interactuado para definir nuestra situación actual como protagonistas activos en el panorama religioso y social en nuestro continente. Nuestra historia muestra que desde un comienzo los evangélicos se preocuparon por definir, dentro de su contexto, la fe y la práctica religiosa pertinente. Si bien al comienzo hubo mucha repetición de lo importado, no fue un proceso lineal, sino que, más bien, las tradiciones recibidas se evaluaron y “latinizaron” para hacerlas nuestras. Sin embargo, los evangélicos latinoamericanos adolecemos de una falta de memoria histórica.

La gran mayoría no conoce los aciertos, las luchas y los avances del pensamiento evangélico en nuestras naciones. Hoy nos sentimos obnubilados por los predicadores que envían sus palabras por satélite, pero desconocemos a los predicadores fieles de antaño. Seguimos hechizados por los del norte mientras ni siquiera conocemos lo que han publicado los nuestros. Este libro busca salvar este *impasse*.

Aquí aparecen nombres de aquellos que nos han precedido y que han marcado de alguna manera lo que somos los evangélicos hoy. Debemos entender el proceso que hemos vivido para ayudarnos a navegar los desafíos de la actualidad. En este libro podemos ver algunas de las preguntas que nuestros correligionarios se hicieron y cómo las respondieron a partir de la Biblia y las teologías recibidas. Podemos observar a aquellos que vieron la fe cristiana como compatible con el contexto latinoamericano. Ellos no se dejaron amedrentar por aquellos que los acusaban de traidores a nuestra cultura por no seguir los lineamientos religiosos tradicionales. Tenemos hoy mucho que aprender de estos pioneros.

Este libro recorre el siglo XX, desde el Congreso de Panamá en 1916, mostrando el desarrollo teológico evangélico en América Latina en ese periodo. Que la lectura de este libro sirva para fortalecer nuestra fe y unir nuestros esfuerzos a fin de extender el reino de Dios en nuestras tierras.

El escenario de inicios del siglo XX

Guerras y rumores de guerras marcaban la atmósfera latinoamericana a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Colombia recibió un nuevo siglo enfrentando la sangrienta “Guerra de los Mil Días”. Ecuador se vio amenazado por una invasión colombiana que buscaba una revancha ideológica. Cuba y Puerto Rico todavía olían a pólvora de la guerra de Estados Unidos con España. Uruguay estaba tratando de controlar las revoluciones promovidas por Saravia. La Guerra de los Canutos sacudió a Brasil por su crueldad. Venezuela se mantenía alerta ante un posible ataque del Reino Unido por la frontera con Guyana. El sentimiento predominante en la región era de inestabilidad y revolución.

La mayoría de países habían experimentado un siglo de continuos golpes de Estado. Por ejemplo, “cuando la República del Perú celebró en 1921 el centenario de su liberación de España, el periódico principal del país hizo notar que hubo 88 cambios de gobierno en esos 100 años”.¹ Aunque decían ser democráticos, su democracia no era más que “un disfraz para el mando de una casta que [...] se ha perpetuado a sí misma desde la conquista de las razas indígenas por los españoles y portugueses y más tarde llevada a cabo por los criollos, siempre contra los sufrientes hijos de la tierra”.²

¹ John A. Mackay, *Latin America and Revolution I: The New Mood in Society and Culture*, The Christian Century, 17 Nov. 1965, p. 1409.

² Juan Navarro Monzó, *The religious problem in Latin American culture*, South

Ninguna de las economías de la región parecía repuntar. Antes de que terminara la primera década del nuevo siglo, Panamá se había independizado de Colombia con el aval de los Estados Unidos, la Revolución mexicana contra Porfirio Díaz se consolidaba, República Dominicana y Nicaragua experimentaron invasiones militares estadounidenses, y las represiones de obreros en Chile dejaron más de 4000 muertos y miles de heridos. Masacres, revueltas locales, guerras civiles, etc., marcaron los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX. ¡Buen material para los apocalípticos que esperaban el fin del mundo en esos días!

En el ámbito religioso se llevaba a cabo otra guerra que también levantaba ánimos y provocaba revueltas constantes. La iglesia hegemónica estaba acostumbrada a mantener el control exclusivo de la religiosidad latinoamericana, pero unos lustros antes del nuevo siglo comenzaron a aparecer grupos disidentes que no respondían al liderazgo de Roma. Hasta ese momento la autoridad religiosa había mantenido exitosamente las fronteras impermeables a la herejía luterana y sus ramificaciones. El museo de la Inquisición en Lima ilustra los controles y redadas constantes que pretendían impedir el ingreso de otras opciones religiosas e ideológicas a estas tierras. Un observador católico describía a la iglesia predominante como “un sedimento del tipo español —la promotora de la inquisición, el índice y la orden jesuita— cruel, aguerrida y coercitiva”.³ Pero acontecimientos internacionales —los desarrollos filosóficos humanistas y seculares en Europa por un lado y los intereses económicos expansionistas principalmente de Inglaterra y los Estados Unidos por el otro— junto con el ascenso al poder político de gobiernos de tendencia liberal atizaron la penetración heterodoxa.

Aunque hubo intentos tempranos de asentamiento protestante,⁴ recién a partir de la mitad del siglo XIX el protestantismo llegó para

American Federation of Young Men Christian Association, Montevideo, 1925, p. 11.

³ James H. McLean, “Theology and citizenship in Latin America: An appraisal”, *Theology Today* 2, 2, 1945, p. 223.

⁴ Gonzalo Báez Camargo, *The Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America*, church history 21, 2, 1952, pp. 135–145. Thomas S. Goslin, “La tradición

quedarse.⁵ Fue un proceso mixto de cooperación misionera con grupos locales o personas que expresaban su descontento con la situación espiritual local.⁶ Pero llegaron una variedad de visiones misioneras y programas proselitistas. No todos los protestantismos eran iguales. Desde el siglo XVI los protestantes se habían dividido en muchas facciones dependiendo de su lugar de origen o de los líderes fundadores. La gran mayoría de esas expresiones enviaron representantes al continente americano. Cada grupo trajo su doctrina, liturgia, arquitectura y forma de gobierno. Debió parecer confuso para la población habituada a una sola iglesia. El protestantismo latinoamericano desarrolló con el tiempo su identidad propia como una amalgama de las varias tendencias que lo comenzaron.⁷

Para el congreso de Panamá (1916) se distinguen dos corrientes mayoritarias. Los protestantes que veían a su religión como únicamente espiritual y los que la entendían como un programa que abarcaba todas las áreas de la vida latinoamericana. Los primeros representaban principalmente las tendencias avivamentistas premilenialistas que adoptaron la teología dispensacionalista desarrollada por el irlandés John Darby a comienzos del siglo XIX.⁸ Los segundos, la mayoría en Panamá, representaban principalmente

reformada en los comienzos de la obra evangélica latinoamericana”, *Cuadernos Teológicos* 18–19, 1956, pp. 100–105. Carlos Mondragón, “Protestantes y protestantismo en América Latina: Reflexión en torno a la variedad de experiencias en su introducción”, *Revista Electrónica Espacio de Diálogo*, FTL, 2, 2005, http://www.cenpromex.org.mx/revista_ftl/ftl/.

- ⁵ Christian Lalive D’Épinay, *Les protestantismes latino-américains: Un modèle typologique*, Arch. Sociol. Des Rel., 30, 1970, pp. 33–57.
- ⁶ Carlos Mondragón demuestra la presencia endógena de la disensión religiosa temprana como elemento de contacto para los misioneros extranjeros. *Ibid.*, 13. En contraste, Lalive D’Épinay argumenta que la presencia protestante en América Latina fue “labor exclusiva de extranjeros apoyados por organizaciones extranjeras”. “Toward a typology of Latin American Protestantism”, *The Review of Religious Research*, 10, 1, 1968, p. 7.
- ⁷ Samuel Escobar, “¿Somos fundamentalistas?” *Pensamiento Cristiano* 13, 1966, pp. 88–96. Samuel Escobar, “¿Qué significa ser evangélico hoy?” *Revista Misión* 1, 1982: 14–18, pp. 35–39.
- ⁸ Oscar A. Campos R., “La misión de la iglesia y el reino de Dios en el evangelicalismo tradicional”, *Kairós* 21, 1997, p. 53.

las denominaciones de origen europeo y sus oficinas en Canadá y los Estados Unidos. También tempranamente en el siglo XX apareció la propuesta pentecostal,⁹ cuya influencia se siente principalmente a partir de los años 60. Se puede decir en general que la teología latinoamericana en el siglo XX se mantuvo entre esas tres interpretaciones.

El formato de este texto incluye un análisis cronológico de las tres corrientes teológicas predominantes. Cada una asumió nuevas formas a lo largo del siglo. Para cada una hubo latinoamericanos que la desarrollaron, unos de cerca a sus maestros foráneos, otros aventurándose a tomar sus propios rumbos. Algunas contadas veces se entrelazan formando una síntesis, aunque en su mayor parte se mantienen separadas como aceite y agua. El criterio principal en este trabajo para incluir una escuela teológica es que el análisis sea formulado por un latinoamericano y que incluya una aplicación contextual. Esto incluye los diálogos con teologías de otros lados y con extranjeros que se llamaron hijos de América Latina. No será posible en este trabajo incluir a todos los latinoamericanos que han aportado teológicamente en su respectiva generación.

Panamá, 1916

El Congreso de Panamá no fue un congreso teológico *per se*; fue una reunión estratégica. Sin embargo, la teología de los participantes estuvo presente en las discusiones. En los documentos finales del congreso¹⁰ quedó plasmada, además de los lineamientos estratégicos,

⁹ Juan Sepúlveda ubica en 1902 el comienzo del movimiento pentecostal en Chile. *Religious practices and developments: The case of chilean pentecostalism.*

¹⁰ CCLA, Committee of Cooperation in Latin America, *Christian Work in Latin America: Survey and occupation, message and method, Education*, vols. 1, 3, New York: The Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1917; CCLA, Committee of Cooperation in Latin America, *Christian Work in Latin America: Literature, Women's Work, the Church in the Field, the Home Base*, vol. 2, New York City: The Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1917; CCLA, Committee of Cooperation in Latin America, *Christian Work in Latin America: Cooperation and the Promotion of Unity, the Training and*

una tendencia doctrinal. Técnicamente el Congreso de Panamá no fue latinoamericano. Fue sobre la obra cristiana en Latinoamérica con participación casi total de extranjeros. Sin embargo, sus conclusiones nos dan una aproximación a una teología y doctrina que había llegado a la región y que se estaba traspasando a los convertidos locales.

Al leer los informes del congreso, es notable que, aunque el título dice ser sobre la “obra cristiana”, el contenido incluye análisis extensos sobre la situación social, económica y religiosa de los países latinoamericanos. Esto nos ayuda a entender el trasfondo teológico de los participantes en Panamá. Ellos se tomaron el trabajo de estudiar lo mejor posible la situación multifacética de los latinoamericanos. Sus informes incluyen temas como educación, integración racial, condición de los nativos, religión y otros similares. Podemos decir inicialmente que la tradición teológica de la mayoría en Panamá entendía su fe como relevante para la sociedad en general.¹¹ Los informes, tal vez con mucho optimismo, esperaban que toda la vida de los habitantes del continente mejorara como resultado de una penetración protestante intencional y coordinada.

Dentro de un contexto religioso complejo dominado por “supersticiones medievales”,¹² por un lado, y rechazo creciente a la religión institucional de parte de las clases educadas, por otro,¹³ fue tarea prioritaria en el congreso delinear el mensaje que Latinoamérica

Efficiency of Missionaries, the Devotional Addresses, the Popular Addresses, vol. 3, New York City: Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1917.

¹¹ No pretendo negar que hubo también razones ideológicas, aunque vale la pena reconocer que los actores principales en Panamá no estaban conscientes de ellas. El análisis de las ideologías detrás del congreso es más bien reciente. Para esto, ver el trabajo de Arturo Piedra, *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante 1830–1960*, vol. 1, San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005; Arturo Piedra, *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*, vol. 2, Quito: CLAI, 2005.

¹² Committee of Cooperation in Latin America, *Christian Work in Latin America: Survey and Occupation, Message and Method, Education*, vol. 1, p.136.

¹³ *Ibid.*, pp. 79 ss., 192.

necesitaba. Como lo expresa el informe de la Comisión II: “La tarea de esta comisión es doble, (1) definir brevemente los aspectos del mensaje cristiano que parecen requerir un énfasis especial en este tiempo presente en América Latina, y (2) sugerir métodos de presentar e interpretar el mensaje y la aplicación de sus verdades de maneras prácticas a las condiciones actuales de los países”.¹⁴ Esto muestra un esfuerzo intencional de incluir el contexto en la proclamación. También los organizadores aclararon que su llamado era “a evangelizar, no a americanizar”.¹⁵ Hubo conciencia de que el mensaje debía ser transmitido con “predicación y ejemplificación del evangelio.”¹⁶ Por eso se enfatizó que, además de la tarea evangelística, el trabajo debía incluir el mejoramiento del analfabetismo, la educación popular, la atención médica y el establecimiento de instituciones filantrópicas para atender “las necesidades espirituales, sociales, intelectuales y económicas de las clases más pobres”.¹⁷

Los organizadores del congreso habían decidido de antemano evitar una confrontación con la Iglesia Católica Romana. Más bien mantuvieron una posición abierta a cualquier colaboración mutua. En la reunión del comité, el año anterior al congreso, se recomendó “fuertemente” a quienes estaban “haciendo los arreglos para la Conferencia en Panamá, así como los escritores y presentadores” de ella...

mantener en mente que, si se van a lograr los mejores y más perdurables resultados, al mismo tiempo que francamente enfrentamos condiciones morales y espirituales que reclaman la obra misionera en Latinoamérica, y mientras se presenta el evangelio que mantenemos como la única solución adecuada a los problemas que esas condiciones presentan, deberá ser el propósito de la Conferencia en Panamá el reconocer todos los elementos de verdad y bondad en cualquier forma de fe

¹⁴ *Ibíd.*, p. 245.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 130.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 140.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 144.

religiosa. Nuestra aproximación a la gente no deberá ser ni crítica ni antagónica, pero inspirada por las enseñanzas y el ejemplo de Cristo y por la caridad que no piensa mal y no se regocija en la iniquidad sino en la verdad.

En lo que tiene que ver con el servicio cristiano, le damos la bienvenida a la cooperación con cualquiera que esté dispuesto a cooperar de alguna forma con el programa cristiano. No deberíamos demandar unión con nosotros en toda nuestra labor como condición de aceptar socios en alguna parte de ella.¹⁸

Esta actitud no pretendía negar los problemas ni las diferencias con la Iglesia Católica. Robert Speer, el director de la comisión organizadora del congreso, había publicado anteriormente sus conclusiones y recomendaciones después de un viaje extensivo en la región.¹⁹ Su principal motivación fue encontrar respuesta a esta pregunta: ¿Se justifica nuestra misión a la América Latina? Su preocupación surgió como respuesta a la negativa del Congreso de Edimburgo para considerar a Latinoamérica como un campo misionero legítimo debido, precisamente, a la presencia de la Iglesia Católica. La respuesta que Speer da es un sí rotundo y la avala con una serie de argumentos importantes. En primer lugar, señala que “la condición moral de los países suramericanos justifica y demanda la presencia de la religión evangélica que va a combatir el pecado y traer a los hombres el poder de una vida justa”.²⁰ En segundo lugar, debido al altísimo nivel de analfabetismo, “el emprendimiento misionero protestante, con su estímulo a la educación y su llamado a la naturaleza racional humana, es requerido por las necesidades intelectuales de América del Sur. Este es un continente sin

¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

¹⁹ Robert E. Speer, *Missions in South America*, New York: The Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the USA, 1909; Robert E. Speer, *South American Problems*, New York: Student Volunteer Movement for Foreign Missions, 1912.

²⁰ Speer, *Missions in South America*, p. 151.

educación”.²¹ Por lo tanto, añadía Speer, “la Iglesia Católica, habiendo tenido completo control de la educación en el continente por más de tres siglos, debe ser llamada a cuentas por la condición de ignorancia popular existente en Suramérica”.²² En cuanto a la falta de creencia en la clase educada, Speer afirmó que:

El hecho es que los hombres del continente están yéndose al escepticismo y la Iglesia Suramericana, con solamente aquí y allá un cura excepcional con carga en el corazón, no está haciendo nada para atender el problema. No está publicando literatura que trate los problemas fundamentales de la incredulidad. No está organizando misiones para predicar a los hombres educados. No está enfrentando racionalmente los asuntos importantes en las escuelas. Las iglesias protestantes en Brasil llevan la carga de defender la religión supernatural contra el racionalismo, fanatismo e indiferencia. Ellas se necesitan para solucionar una situación que la Iglesia Suramericana no está tratando de resolver porque ha ayudado a crearla.²³

La tercera razón que Speer identificó fue que “las misiones protestantes se justifican en Suramérica para darle la Biblia a la gente”. El problema no era la falta de versiones católicas en español o portugués, sino que “la Iglesia desanima o prohíbe su uso”.²⁴ En contraste, las sociedades misioneras protestantes se habían encargado de diseminar la Biblia por todo el continente.

En cuarto lugar, las misiones protestantes “se justifican y son requeridas en Suramérica debido al carácter del sacerdocio Católico Romano”. Aquí Speer se refería a la deplorable condición moral de los curas católicos. “La opinión general en toda Suramérica es que el sacerdocio es moralmente corrupto”.²⁵ Unos años antes de que Speer recorriera Sudamérica, ya se había descrito a la región como

²¹ *Ibíd.*, p. 152.

²² *Ibíd.*, p. 153.

²³ *Ibíd.*, p. 154.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Ibíd.*, p. 159.

controlada por “clérigos depravados que parecen dedicarse al vergonzoso tráfico de almas por el que son famosos en el mundo y para quienes el evangelio de Cristo es sólo un decir”.²⁶ Consecuentemente, Speer llamaba a las iglesias protestantes a enfrentar la inmoralidad con su predicación y su estilo de vida. En quinto lugar, “las misiones protestantes en Suramérica se justifican porque la Iglesia Católica Romana no le ha dado a la gente el cristianismo”.²⁷ Según el testimonio de personas que Speer entrevistó y que se consideraban devotas católicas, había poca gente dentro de la Iglesia Católica Romana que conocía los hechos de la vida de Cristo, y menos aún que conocía a Cristo.

Los mismos crucifijos de los que Suramérica está llena representan mal al evangelio. Ellos muestran a un hombre muerto, no a un salvador vivo. El cristianismo suramericano no conoce nada de la resurrección y de lo que significa la vida. No vimos en todas las iglesias que visitamos ningún símbolo o sugerencia de la resurrección o de la ascensión. Había cientos de pinturas de los santos o de la Sagrada Familia o de María, pero ni una sola del acontecimiento supremo del cristianismo. Incluso las representaciones de la muerte de Cristo son falsas. Algunas de las pinturas son tan terribles en su descripción y su significado no es el evangelio verdadero. Incluso el Cristo muerto no es la figura central. María está en el centro. A menudo ella está sosteniendo una pequeña figura lacerada en su regazo y en muchos casos ella es la única persona representada.²⁸

La conclusión de Speer es que “la mariolatría es la religión de la tierra porque la Iglesia la ha enseñado como cristianismo verdadero”.²⁹

²⁶ American Track Society, *Ecumenical Missionary Conference New York, 1900: Report of the Ecumenical Conference on Foreign Missions, Held in Carnigie Hall and Neighboring Churches, April 21 to May 1*, vol. 1, New York: American Track Society, 1900, p. 476.

²⁷ Speer, *Missions in South America*, p. 161.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*, p. 162.

Speer no fue el único en observar esto. Años después el misionero escocés John A. Mackay iría a describir la situación religiosa de manera similar. Pero esto es adelantarnos a la historia.

La sexta razón que justificaba, según Speer, la presencia protestante en Latinoamérica era que “la Iglesia Católica es tan fuerte pero también tan débil allí”.³⁰ Aunque la iglesia predominante reclama casi total membresía realmente muy poca gente iba a las misas. Finalmente, “los países suramericanos no deben abandonarse al sistema religioso suramericano ya que es opuesto a la libertad política y a las instituciones populares”.³¹ Speer basó esta conclusión en los edictos papales y otros documentos católicos que expresaban de forma explícita el sometimiento de las autoridades políticas a las eclesiásticas: “La autoridad temporal debe someterse al poder espiritual. El principio (de libertad de consciencia) es uno que no es, ni nunca ha sido, ni será aprobado por la Iglesia de Cristo”.³²

Es sorprendente que, aun conociendo este informe y análisis, los organizadores mantuvieron una actitud irénica. La Comisión VIII reconoció que esa meta era difícil pero no imposible. Cualquier aproximación de los evangélicos sería recibida con “conservadurismo y exclusivismos eclesiásticos, y no infrecuentemente con oposición agresiva.”³³ Aun así, se recomendó que teniendo en cuenta las amplias necesidades sociales y religiosas del continente era importante la colaboración entre las diferentes denominaciones incluso con “todos los individuos y grupos, que aunque definan su lealtad con la Iglesia Romana, y que reconozcan estas necesidades están preparados para tomar cualquier paso hacia la cooperación con otros de creencia distinta para traer días mejores”.³⁴

³⁰ *Ibid.*, p. 163.

³¹ *Ibid.*, p. 168.

³² *Ibid.*, p. 169.

³³ Committee of Cooperation in Latin America, *Christian Work in Latin America: Cooperation and the Promotion of Unity, The Training and Efficiency of Missionaries, the Devotional Addresses, the Popular Addresses*, p. 54.

³⁴ *Ibid.*

Lo que podemos ver en esta descripción de Speer y en la decisión de la comisión directiva del Congreso es que hicieron lo posible por conocer la situación, y dentro de esas condiciones decidieron actuar de manera que se evitase una confrontación directa con los representantes de la Iglesia Católica Romana. ¿Sería esto por un entendimiento ecuménico de la unidad cristiana? ¿O, tal vez, por la influencia de las resoluciones de Edimburgo? ¿Resultado de un “complejo de superioridad”?³⁵ Lo cierto es que las descripciones religiosas de Speer y las soluciones propuestas echan algo de luz sobre sus presupuestos teológicos. Su interés se mantiene en que los latinoamericanos conozcan el verdadero evangelio para que sus vidas y sus situaciones mejoren. Speer no sólo reconocía que el catolicismo era una religión institucionalizada y organizada, sino que, sobre todo en Latinoamérica, era una cultura. La gente se identificaba como católica aunque no tuviera ningún tipo de fe personal. Entender esto ayudaba a mantener la distancia con la institución católica y daba pautas para definir el mensaje que iba a traer la verdad al continente. Su público no era la institución en sí, sino la gente que, aunque se decía católica, no había conocido realmente la verdad del evangelio.

La Comisión II definió varios puntos importantes para el mensaje evangélico que América Latina necesitaba.³⁶ El predicador evangélico debía mostrar a sus oyentes que su mensaje era la verdadera revelación de Dios, más antigua que el romanismo, y constituyó desde los días de los apóstoles la verdadera sustancia del evangelio salvífico de la gracia divina. También el mensaje debía ser totalmente bíblico para que le quedara claro a la gente que la Biblia era un libro totalmente católico y no meramente un documento evangélico. La Iglesia Romana libremente aceptaba y apelaba a la autoridad de ese Libro como Palabra de Dios, como rezaban los decretos del Concilio de Trento, las enseñanzas de los

³⁵ James C. Dekker, “North American Protestant Theology: Impact on Central America”, *Evangelical Review of Theology* 9, n.º 3, julio, 1985, p. 386.

³⁶ Committee of Cooperation in Latin America, *Christian Work in Latin America: Survey and Occupation, Message and Method, Education*, vol. 1, pp. 274–82.

grandes teólogos católicos e incluso las encíclicas papales contra el modernismo.

El mensaje evangélico se basaba en dos afirmaciones claves. Primero, en que las enseñanzas de Jesús y los apóstoles se preservaron en la Biblia y pueden ser utilizadas por todas las personas que quieran conocer lo esencial para la salvación. Segundo, en que ninguna autoridad puede añadir a lo que Cristo declaró como necesario para la salvación. Además, era importante enfatizar la paternidad de Dios como el corazón del mensaje de Cristo. Eso implicaba que la iglesia era la comunidad de creyentes a quienes se les ha abierto el reino de los cielos. En la iglesia, y a través de ella, la fe en Cristo y el conocimiento de Dios se han pasado de generación en generación. Cada persona puede tratar personal y directamente con Dios.

Pero, sobre todo, en un continente donde el crucifijo era ubicuo, la persona y la obra de Cristo deberían ser el centro del mensaje cristiano. Para América Latina debían definirse cuatro temas cristológicos cruciales. Primero, su divinidad como el Hijo encarnado de Dios haciendo de Él el único objeto de fe y culto. Segundo, en su vida y en su muerte sacrificial, Jesucristo reveló directamente el amor santo de Dios, y en su muerte se realizó una redención completa de nuestros pecados. Es una blasfemia considerar que se necesita que alguien más persuada a Dios para obtener su misericordia. Tercero, Él y únicamente Él es el Cristo resucitado. Por eso, Él es la única cabeza de su iglesia. Aquí la comisión advirtió que por experiencia cualquier ataque directo a la adoración de la Virgen María provoca solamente odio fanático y rechazo del protestantismo. Pero cuando el mensaje de comunión con Dios a través del Redentor y del liderazgo prometido de Cristo se proclama constantemente, se acaba la mariolatría y la adoración de los santos. Cuarto, las enseñanzas de Jesús se presentan como la guía suprema para nuestras vidas. Las debemos aplicar en todas las esferas de la vida, a los problemas industriales, políticos y eclesiásticos, y ser demostradas en el carácter cristiano del que se dice seguidor de Cristo. Así se hace evidente el secreto de la evolución de la humanidad hacia el ideal que se vislumbraba.

El predicador evangélico, sin necesidad de imágenes ni de una lista de santos, invita a sus oyentes a una comunión amorosa, íntima y personal con el Padre y con el Salvador. Las condiciones para dicha comunión son el arrepentimiento del pecado y la fe en el Señor Jesucristo. Esto traería un rompimiento de la tiranía clerical. El meollo del mensaje era el perdón de pecados, la justificación y aceptación directa en la misma presencia de Dios sin necesidad de otros intermediarios.

El tema eclesiástico era clave para un continente con la presencia predominante de una sola iglesia. El predicador protestante debía ser capaz de explicar los diferentes tipos de organización: ortodoxa, romana, luterana, anglicana, presbiteriana, y otras que tenían representantes en Latinoamérica. Era importante mostrar las diferencias como resultado de procesos históricos, culturales y locales de los países donde se desarrollaron esas denominaciones. Pero, sobre todo, el predicador protestante debía enfatizar la unidad evangélica. Incluso se debía tener en cuenta la arquitectura y decoración de los templos protestantes, ya que la gente, acostumbrada a las misas llenas de misterio y simbolismo, rechazaba la simplicidad del culto evangélico. Los templos debían ser hermosos, bien diseñados. Se deberían evitar a toda costa cultos sin preparación, costumbres informales en el púlpito, tonos irreverentes en la oración y sermones improvisados.

En este medio latinoamericano no se debe ahorrar esfuerzo ni recurso en la dirección de la adoración pública para que el edificio y la música, la oración y la predicación, la adoración propuesta, despierten el sentido de la presencia de Dios y se logre ganar al espíritu que anhela el toque de la imaginación, así como la razón y la consciencia, para que se alimenten del pan espiritual ofrecido a su alma.³⁷

Ampliando el tema eclesiológico, en la discusión sobre cómo alcanzar las clases educadas, en su mayoría hostiles a la fe cristiana,

³⁷ *Ibíd.*, p. 281.

la Comisión II describió las iglesias que tendrían un efecto positivo en América Latina como aquellas “donde el cristianismo se presente como el poder de Dios para salvación, donde la piedad evangélica sincera se realice dignamente, donde su efecto sobre el carácter personal y su involucramiento en el servicio social manifiesten su dignidad completa y su autoridad divina”.³⁸ Aquí de nuevo se resalta la unidad como aspecto clave del testimonio y del mensaje. “La unidad en la cual las iglesias están enraizadas es invisible y espiritual, las diferentes ramas divergen, pero el árbol produce el fruto de la vida santa en Dios”. Tal vez más como un anhelo que como una realidad, “el Congreso de Panamá es una prueba brillante del hecho de que las varias divisiones de la iglesia evangélica sienten más amplia y profundamente cada año su inherente unidad. Lo que las une es mucho más grande de lo que las separa”.³⁹

Finalmente, la comisión recomendó que los líderes evangélicos se interesasen profundamente con la relación entre el mensaje cristiano y la vida social de las personas para influir incluso al Estado. Para esto se recordaron los grandes movimientos sociales promovidos por Lutero, Calvino, Juan Knox, entre otros. Cada iglesia cristiana y sus ministros deberían involucrarse en las comunidades donde estaban establecidas. A este aspecto, que llamaron el “evangelio social,” se dedicó toda una sección en los informes finales del congreso.⁴⁰

Anticipando el comienzo de una revolución industrial en América Latina y su efecto en la vida individual y comunitaria, la Comisión II vio la necesidad de combinar el aspecto espiritual del mensaje con su aplicación social.

Con esta nueva forma de entender que la Biblia responde a las nuevas necesidades sociales de la nueva civilización, misioneros y ministros del evangelio en todo lugar están descubriendo que se deben ocupar no sólo de ganar individuos para Cristo, sino de crear una nueva civilización, y de manera sobresaliente ha sido demostrado

³⁸ *Ibíd.*, p. 312.

³⁹ *Ibíd.*, p. 313.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 283–300.

en todo lugar que el trabajo social es de ayuda para lo uno y esencial para lo otro. Este trabajo, sin embargo, se ha originado a menudo en las desesperantes necesidades creadas por el hambre, inundaciones, pestilencias o pobreza y no tanto en un estudio comprensivo del problema del bienestar humano y en una percepción de la relación entre el progreso social y la venida del reino de Dios a la tierra. Ahora el tiempo está maduro para asumir el punto de vista amplio de lo que es el esfuerzo misionero y así adaptar los métodos.⁴¹

Aparentemente, esta propuesta del “evangelio social” se basaba en una escatología posmilenialista que entendía el concepto bíblico del reino de Dios como “una sociedad salvada aquí en la tierra donde la voluntad de Dios es realizada por los hombres así como por los ángeles”.⁴² La comisión dejó claro que eso no implicaba una disminución del celo evangelístico, sino que, por el contrario, los dos énfasis iban juntos: “Se necesitan dos cosas para que el mundo se convierta a Cristo. La primera es la verdad cristiana y la otra es el espíritu cristiano... la verdad cristiana sin el espíritu cristiano es tan impotente como un cuerpo humano sin alma... este espíritu es el amor desinteresado”. Sin la demostración pública del espíritu cristiano del amor, la “proclamación llega a ser infructuosa”.⁴³

En las reuniones regionales que el Comité llevó a cabo inmediatamente después del Congreso de Panamá —Lima, Santiago, Buenos Aires, Río de Janeiro, Barranquilla, Habana y San Juan— se aclaró la actitud frente a la Iglesia Católica y se resumió su propuesta teológica de manera sucinta:

Nuestra actitud hacia la Iglesia Católica debe ser doble: (a) aceptación y solidaridad íntima hacia el elemento cristiano; (b) repudio hacia el elemento que consideramos anti-cristiano. Mientras afirmamos las verdades del cristianismo y repudiamos sus errores, declaramos que nuestros propósitos son francamente espirituales y religiosos por una cooperación sincera con todas

⁴¹ *Ibíd.*, p. 292.

⁴² *Ibíd.*, p. 294.

⁴³ *Ibíd.*, p. 297.

las ramas de la cristiandad que sostienen y confiesan todas las doctrinas cristianas en su pureza evangélica.

Como herederos del noble movimiento religioso del siglo XVI, nos esforzamos en el seno del cristianismo ser testigos de: (a) la supremacía de la Palabra de Dios sobre las tradiciones humanas; (b) la supremacía de la fe sobre las obras; (c) la supremacía del pueblo de Dios sobre los clérigos.⁴⁴

En conclusión, el Congreso de Panamá definió en 1916 como temas claves para la predicación evangélica en América Latina, la cristología con énfasis en la soteriología, la eclesiología con mención constante de la unidad y la integración de mensaje con la acción social. Estos temas salieron como conclusiones de los análisis sociales y religiosos de las diferentes comisiones. Se nota un interés en la preparación de los predicadores especialmente en la comprensión del contexto y la correspondiente adaptación del mensaje.

La necesidad de mejor capacitación teológica y de una sana doctrina resultó como una reacción a las recientemente formadas iglesias pentecostales en Chile. El CCLA señaló alarmada las divisiones causadas por “errores y malentendidos, la falta de armonía entre los misioneros, o entre los misioneros y los trabajadores nacionales”. Pero la peor división, para el CCLA, era la de los pentecostales:

En las iglesias protestantes de Chile han aparecido tres movimientos independientes separatistas. En dos casos, los líderes han caído moralmente y por eso fueron obligados a dejar la iglesia. Se llevaron a quienes tenían su confianza. El último caso fue el del así llamado movimiento pentecostal, donde el pastor de una de las iglesias más grandes, un misionero, perdió el balance religioso y se dejó llevar por fanáticos ignorantes y a veces maliciosos. Los primeros dos movimientos duraron poco.

⁴⁴ CCLA Committee of Cooperation in Latin America, *Regional Conferences in Latin America*, New York City: The Missionary Education Movement, 1917, p. 426.

El entusiasmo por ser independientes pasó rápido a desánimo e indiferencia total. El movimiento pentecostal arrastró a un gran número de personas sinceras y se ha esparcido a dos tercios del país. Ha sido completamente auto-sostenido y ha captado en sus seis años de existencia un entusiasmo ardiente que lo mantiene vivo. Este movimiento, más que los otros, muestra que hay una necesidad de una más completa instrucción de nuestros miembros en las doctrinas fundamentales del cristianismo y una interpretación mejor establecida de las Escrituras.⁴⁵

Esta reacción a los pentecostales permaneció sin cambios durante la mayor parte del siglo. Los ideólogos del CCLA nunca se imaginaron que en corto tiempo la mayoría de los evangélicos latinoamericanos se iban a identificar con el movimiento pentecostal.

Montevideo, 1925

El Congreso de Montevideo, en abril de 1925, mantuvo los mismos énfasis e incluyó otros nuevos en respuesta a las condiciones cambiantes en la región. En el aspecto religioso se observaron dos tendencias principales en los nueve años que habían pasado desde Panamá: un espíritu creciente de materialismo opuesto a lo espiritual y un cuestionamiento de todas las tradiciones, principalmente la religiosa. En vista de esos cambios notorios, la Comisión IV tuvo a cargo la tarea de responder a las siguientes preguntas: ¿cuál debe ser nuestro mensaje? y ¿hay ciertos elementos característicos del mensaje cristiano que deberían enfatizarse?⁴⁶

En primer lugar, la Comisión IV señaló la necesidad de predicar la paternidad de Dios. La idea predominante de Dios era de alguien

⁴⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁶ Robert E. Speer, Samuel G. Inman y Frank K. Sanders, eds., *Christian Work in South America: Official Report of the Congress on Christian Work in South America, at Montevideo, Uruguay*, Abril, 1925, vol. 1, ed. CCLA, 2 vols., vol. 1: Unoccupied Fields, Indians, Education, Evangelism, Social Movements, Health Industry, New York and Chicago: Fleming H. Revell Company, 1925, p. 350–62.

lejano a quien nadie quería acercarse. El informe de Brasil lo expresaba así:

Existe en la mente de los suramericanos temor y aprensión de castigo, ya que la idea de Dios como un Padre amoroso, listo y dispuesto para ayudar a sus hijos, está ausente de su forma de pensar. La doctrina presente en la mente de los brasileños de la necesidad de mediadores humanos por la imposibilidad de tener una relación personal con Dios, ha destruido la confianza en Dios.⁴⁷

Esa realidad afectaba también el contenido cristológico del mensaje. Si bien era importante predicar la divinidad de Jesús, esto debía ir acompañado de un énfasis en su humanidad. La primera podría hacer que la gente se apartara de Él por temor. Pero su humanidad podría ayudar a que la gente sintiera que Él la entiende, que Él la cuida, que Él es accesible y que, por lo tanto, no hay necesidad de otros mediadores para llegar a Él. El informe de la Comisión XI lo expresó así:

El Jesús de la tragedia, el “Cristo español”, debe ser suplementado por esa Persona poderosa que ardió de indignación confrontado por el engaño y la opresión organizados que se amparaban bajo un ropaje religioso. Además, se debe enfatizar también la ternura infinita de Jesús hacia los pecadores, débiles y desamparados. En una palabra, creemos que en Suramérica la figura de Cristo que se debe presentar más constantemente y con ganas es en la que él parece en estrecha relación con el pecado. Que se enfatice como el Juez severo del mal, como el Amigo misericordioso de pecadores desesperados, como el Salvador divino cuyo paso por el tiempo tuvo una importancia redentora y cuya existencia infinita como el Señor exaltado garantiza la victoria de la justicia en la tierra.⁴⁸

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 351.

⁴⁸ Robert E. Speer, Samuel G. Inman y Frank K. Sanders, eds., *Christian Work in South America: Official Report of the Congress on Christian Work in South America*,

Un tema que no apareció de forma explícita en Panamá fue la hamartiología o doctrina del pecado. En Montevideo se dejó claro que el pecado individual y social debería ser un elemento central en la predicación evangélica: “su universalidad, su estupidez, su asquerosidad, su naturaleza dañina” y “la redención a través de la muerte y resurrección de nuestro Señor”. Esto debería contrastarse con el sistema penal y sacramental de la Iglesia Romana. Un corolario de la predicación bíblica sobre el pecado era que se debía dejar claro que la salvación se encuentra únicamente por la fe en Cristo y no por las buenas obras. “Ésta es una de las diferencias antiguas del protestantismo con la enseñanza Católica y que dio origen al Protestantismo. Esta se mantiene como una de las características cardinales de la predicación evangélica, sin devaluar las obras prácticas, sino considerándolas solamente como frutos, y no como raíces de la verdadera vida cristiana”.⁴⁹ La Comisión XI amplió el tema diciendo:

Pecado como una abstracción teológica o una omisión ceremonial debe dar paso a pecado como una infracción personal de una justa ley eterna... Se debe mostrar que el mal, en todas sus expresiones, está en oposición eterna a la voluntad de un Dios santo y amoroso. El significado de santidad, tanto divina como humana, se debe interpretar en un lenguaje que la gente pueda entender... En una palabra, las Escrituras y la literatura, el arte y la ciencia, deben vocalizar en los países suramericanos la distinción eterna entre el bien y el mal y la conexión eterna entre pecado y sufrimiento.⁵⁰

at Montevideo, Uruguay, April, 1925. vol. 2, ed. CCLA, 2 vols., vol. 2: Church and the Community, Religious Education, Literature, Relations Between Foreign and National Workers, Special Religious Problems, Cooperation and Unity, New York and Chicago: Fleming H. Revell Company, 1925, p. 366.

⁴⁹ Speer, Inman y Sanders, *Christian Work in South America: Official Report of the Congress on Christian Work in South America, at Montevideo, Uruguay, Abril, 1925.* vol. 1, p. 353.

⁵⁰ Speer, Inman y Sanders, *Christian Work in South America: Official Report of the Congress on Christian Work in South America, at Montevideo, Uruguay, Abril, 1925.* vol. 2, p. 366.

También se recomendó un énfasis más pragmático en lugar de la predicación de dogmas. Aunque el informe aclaró que no hubo consenso total en este punto, la mayoría de los participantes mencionó que el mensaje debería concentrarse más en los aspectos prácticos de la vida cristiana que en doctrina. “Al final, el dogma ha perdido su encanto. Incluso la gente ignorante no toma más en serio la enseñanza de la iglesia. No es que no crea en la religión, sino que no cree en los dogmas que la cubren. En esto, debo decir que los protestantes son tan dogmáticos como los católicos”. Queda claro que aquí también se tenía en mente el contexto predominantemente católico, donde no había conexión entre los rituales eclesiásticos y la vida diaria de la gente. Sin embargo, eso no implicaba el abandono completo del dogma; únicamente se debía mantener un balance con la ética. “Dondequiera que se deba enfatizar la doctrina, se debe acompañar de una insistencia en los frutos prácticos de una vida santa”.⁵¹

La aplicación social del mensaje evangélico se reitera en Montevideo, aunque no estaba claro cómo se debía llevar a cabo. Los informes de los participantes dejaron a los organizadores con la pregunta de si realmente se entendían las implicaciones amplias del aspecto social del evangelio. Se reconoció que de alguna forma se estaba practicando el mensaje social a través de trabajo médico, así como mediante hospedajes estudiantiles, instituciones educativas, actividades eclesiásticas y creyentes que combatían males sociales como el alcoholismo y la prostitución. Pero se esperaba más. ¿Qué era el evangelio social? “Es declarar que la relación de cada hombre en todo ámbito de la vida humana debe organizarse de acuerdo a las enseñanzas de Jesucristo y que a través de su Espíritu, quien trabaja en vidas redimidas y transformadas, es posible lograrlo”.⁵² La vida humana tiene un espectro amplio de relaciones y en todas se debe participar con el evangelio. Por ejemplo, las relaciones industriales,

⁵¹ Speer, Inman y Sanders, *Christian Work in South America: Official Report of the Congress on Christian Work in South America, at Montevideo, Uruguay*, Abril, 1925. vol. 1, p. 353.

⁵² *Ibíd.*, p. 355.

raciales, comerciales, gubernamentales e internacionales. La comisión se preguntaba,

¿Tiene el cristianismo evangélico organizado en Suramérica algo que decir en estos importantes temas? ¿Tiene algún mensaje para el patrón y su relación con sus empleados? ¿Tiene algo que decir sobre la ganancia que un hombre puede legítimamente obtener de su negocio? ¿Tiene la iglesia algún mensaje sobre el derecho de la clase trabajadora a una porción mayor de los frutos de la producción? ¿Tiene algo que decir sobre cuántas horas semanales debería un empleado trabajar, o cuántas horas diarias? ¿Debería la iglesia decir algo sobre la edad en la que los menores de edad salen de sus hogares para entrar al mundo industrial? ¿Tiene el cristianismo evangélico algo que decir sobre el sistema de *peón* de moda en tantos países Latinoamericanos? ¿Tiene algo que decir a la explotación de los recursos naturales por unos pocos mientras la gran mayoría de la población vive en la miseria? ¿Tiene algo que decir sobre las condiciones de vivienda en nuestras grandes ciudades y en el campo? ¿Tiene el cristianismo evangélico alguna palabra sobre la salud y las condiciones sanitarias de las ciudades y el campo? ¿Tiene alguna convicción sobre la provisión para las madres, los huérfanos y ancianos más allá de un orfanato ocasional o un hogar de ancianos donde se pueda atender a algunas personas de vez en cuando?

A lo largo de toda la historia del movimiento sindical organizado, sus miembros parece que piensan que la iglesia es una organización capitalista, dominada por intereses capitalistas, que buscan, a través de la iglesia mantener sumisos a los sectores menos favorecidos de la sociedad. ¿Tiene el cristianismo evangélico en América Latina algo para contradecir esta opinión? ¿Han mostrado sus líderes de alguna manera especial ser amigos de los grupos explotados en la vida nacional?⁵³

⁵³ *Ibid.*, p. 356.

El desarrollo del protestantismo evangélico en América Latina ha estado marcado por cambios radicales y muchas veces traumáticos tanto en el contexto como al interior de las iglesias. En un escenario de esas características se fue perfilando un pensamiento evangélico que, sin negar los aportes del pensamiento cristiano de Europa y los Estados Unidos, emprendió un camino de reflexión a partir del contexto sociocultural y de los fundamentos y práctica del evangelio. Progresivamente fue modelándose una teología concebida como integral e integradora acompañada de “vivencia del servicio en la misión y el liderazgo activo de sus protagonistas en la vida de las iglesias evangélicas”. En esta perspectiva, este libro es un valioso recurso para entender los desafiantes y necesarios caminos que la teología evangélica ha recorrido en el siglo XX.

- ¿Cuáles fueron las propuestas teológicas de los misioneros protestantes que evangelizaron América Latina durante el siglo XX?
- ¿Qué factores externos e internos intervinieron en la articulación del pensamiento evangélico en América Latina del siglo XX?
- ¿Qué significado encierra que en América Latina la teología evangélica ha sido misionera y que ella está desafiada a ser tal frente a los desafíos del presente y del futuro?

[...] esta visión panorámica en la que ha trabajado Salinas es de utilidad para investigadores y docentes, y permite advertir el surgimiento de lo que ha dado en llamarse Teología de la Misión Integral.

*Dr. Samuel Escobar
Facultad Protestante de Teología, España*



J. Daniel Salinas

Colombiano, doctor en teología histórica por la Trinity International University en Illinois, Estados Unidos. Fue obrero de los movimientos evangélicos universitarios de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE) en Colombia, Ecuador, Bolivia, Paraguay y Uruguay, profesor de la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia en Medellín y coordinador internacional de convenios de la Iniciativa para la Educación Teológica, un programa de la United World Mission. Casado con Gayna y padre de tres hijos.



ISBN: 978-612-4252-23-5



9 786124 252235

Categoría: Teología