

CINCUENTENARIO DE LA FRATERNIDAD TEOLÓGICA LATINOAMERICANA:

ACERCAMIENTOS HISTÓRICOS
Y TEOLÓGICOS

TOMO II

Coordinadores

Carlos Martínez García

Carlos Mondragón

COLECCIÓN FTL - Nro.47



Entre los considerandos para gestar la FTL estuvo, por un lado, el reconocimiento de los asistentes al evento de los esfuerzos misioneros foráneos, y, por el otro lado, la firme creencia en elaborar "una reflexión teológica pertinente a nuestros pueblos", para lo cual era imprescindible "tomar en cuenta la dramática realidad latinoamericana, y esforzarse por desvestir el mensaje de su ropaje extranjero". Los firmantes de la *Declaración Evangélica de Cochabamba* describieron el horizonte a seguir: "urge una toma de conciencia de nuestra situación. El llamado de la hora es volver a la Palabra de Dios, en sumisión al Espíritu Santo. Es regresar a la Biblia y al Señor que reina por medio de ella. Es cuestionar nuestras 'tradiciones evangélicas' a la luz de la revelación escrita. Es colocar todas las actividades de la Iglesia bajo el juicio de la Palabra del Dios vivo. Es obedecer las claras demandas de la Palabra de Dios a anunciar a todos el mensaje de Jesucristo llamándolos a ser sus discípulos, y ser dentro de la compleja realidad social, política y económica de América Latina, una comunidad que expresa el espíritu de justicia, misericordia y servicio que el Evangelio implica".

La generación inicial, y las subsiguientes, han prohijado un cúmulo reflexivo y de publicaciones que son insumos para continuar en la tarea delineada en la reunión fundante, así como estímulo para responder al contexto crecientemente diversificado de América Latina. Medio siglo de vida implica tener una herencia para agradecer, pero también evaluar, con el objetivo de dinamizar la misión reflexiva y responder a los cuestionamientos y expectativas de la intrincada realidad latinoamericana. El reto es el de pensar la fe contextualmente, y, en este sentido, cada generación debe tomarle el pulso a su propia época para no incurrir en anacronismo.

ISBN 9798842905690



9 798842 905690

FRATERNIDAD
TEOLÓGICA
LATINOAMERICANA



Evangelische
Mission
Weltweit



CINCUENTENARIO DE LA FRATERNIDAD TEOLÓGICA LATINOAMERICANA: acercamientos históricos y teológicos

TOMO II

COORDINADORES
Carlos Martínez García
Carlos Mondragón



Colección FTL / Número 47

Martínez García, Carlos / Mondragón, Carlos, Editores
Cincuentenario de la Fraternidad Teológica Latinoamericana:
Acercamientos históricos y teológicos, tomo II, Carlos Martínez García y
Carlos Mondragón, editores. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: FTL,
Argentina 2021.
272 p.; 20x14 cm.

ISBN 9798842905690

1. Ensayo Histórico. 2. Historia de la FTL. I. Título.

© Fraternidad Teológica Latinoamericana

www.ftl-al.com

Secretario Ejecutivo: Juan José Barreda Toscano

Secretario de Publicaciones: Carlos Martínez García

Año de edición: 2022

Colección FTL Número 47

Editores: Carlos Martínez García y Carlos Mondragón

Foto de portada:

Diseño de tapa: Agustina Zapata (agustinazapata.multimedia@gmail.com)

Maquetación impreso y digital: Julio Zani (arlibros.com)



Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita de los editores.

PRESENTACIÓN

La presente obra reúne, en dos tomos, los trabajos de la Comisión de Historia de la Fraternidad Teológica Latinoamericana para celebrar cinco décadas del movimiento. Del 12 al 18 de diciembre de 1970, en Cochabamba, Bolivia, en una propiedad de la Misión Evangélica Andina, escribió Samuel Escobar, se reunieron veinte estudiosos evangélicos, pastores y laicos y cinco misioneros, quienes al final del encuentro acordaron fundar la FTL.

Entre los considerandos para gestar la FTL estuvo, por un lado, el reconocimiento de los asistentes al evento de los esfuerzos misioneros foráneos, y, por el otro, la firme creencia en elaborar “una reflexión teológica pertinente a nuestros pueblos”, para lo cual era imprescindible “tomar en cuenta la dramática realidad latinoamericana, y esforzarse por desvestir el mensaje de su ropaje extranjero”. Los firmantes de la *Declaración Evangélica de Cochabamba* describieron el horizonte a seguir: “urge una toma de conciencia de nuestra situación. El llamado de la hora es volver a la Palabra de Dios, en sumisión al Espíritu Santo. Es regresar a la Biblia y al Señor que reina por medio de ella. Es cuestionar nuestras ‘tradiciones evangélicas’ a la luz de la revelación escrita. Es colocar todas las actividades de la Iglesia bajo el juicio de la Palabra del Dios vivo. Es obedecer las claras demandas de la Palabra de Dios a anunciar a todos el mensaje de Jesucristo llamándolos a ser sus discípulos, y ser dentro de la compleja realidad social, política y económica de América Latina, una comunidad que expresa el espíritu de justicia, misericordia y servicio que el Evangelio implica”.

La generación inicial, y las subsiguientes, han prolijado un cúmulo reflexivo y de publicaciones que son insumos para continuar en la tarea delineada en la reunión fundante, así como estímulo para responder al contexto crecientemente diversificado de América Latina. Medio siglo de vida implica tener una herencia para agradecer, pero también evaluar, con el objetivo de dinamizar la misión reflexiva y responder a los cuestionamientos y expectativas de la intrincada realidad latinoame-

ricana. El reto es el de pensar la fe contextualmente, y, en este sentido, cada generación debe tomarle el pulso a su propia época para no incurrir en anacronismo. Entonces, la teología contextual es, en palabras de Rolando Gutiérrez-Cortés dadas en 1988, la que “da por sentado que sólo es posible cuando los cristianos toman en serio la situación socioeconómica, política y cultural en que viven, y se esfuerzan por encarnar los valores del Reino de Dios en su propio contexto. En línea con esta convicción, la reflexión auspiciada por la FTL ha mantenido un énfasis interdisciplinario y varios de los miembros del movimiento son profesionales que, sin tener una capacitación teológica formal, quieren pensar teológicamente”. Hoy, en las filas de la FTL, confluyen personas con formación universitaria que no tienen estudios teológicos formales, tanto como hombres y mujeres que poseen grados académicos en distintas disciplinas y también poseen preparación teológica formal.

Cuando el presente libro estaba en preparación ocurrió el deceso, 27 de abril de 2021, de C. René Padilla, uno de los “padres fundadores de la FTL”. Fue su comprensión de la Palabra la que le llevó a descubrir horizontes y construir conocimiento situado desde el cual René tuvo su proceso de discipulado y seguimiento de Jesús el Señor. De la misma forma entendió y practicó el quehacer teológico en comunidad, convicción compartida con otros que impulsaron la fundación de la FTL.

La herencia del caminar teológico de René Padilla está en sus libros y artículos, en la esforzada labor que desarrolló como fundador de revistas y casas publicadoras, en el impacto de las relaciones personales que tuvo alrededor del mundo, en los ministerios y organizaciones prohijadas globalmente cuya razón de ser está relacionada con la práctica de la misión integral. El suyo es un legado que será necesario cribar, para valorar la contextualización que hizo del Evangelio ante los desafíos que le tocaron vivir. Cada generación tiene que repensar la misión e intentar acciones en la realidad vivida, atreverse, como escribió Juan A. Mackay y gustaba citar René Padilla, a dejar el balcón para ser discípulos y discípulas del camino. Al tiempo de su partida, estaba iniciando la circulación de un libro coordinado por el doctor Padilla, *Raíces de un Evangelio integral. Misión en perspectiva histórica* (Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2021). En la introducción al volumen, René escribió: “En pocas palabras, el

llamado a la misión integral es esencialmente el llamado a prolongar el ministerio de Jesucristo a lo largo de la historia y hasta el fin del mundo. Esto se expresa con claridad en la versión juanina de la Gran Comisión que Jesús dejó a sus seguidores: *Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes* (Juan 20:21)”.

Los trabajos aquí reunidos fueron remitidos en tiempo y forma por los autores que respondieron a la convocatoria realizada por la Comisión de Historia de la FTL. Consideramos que los acercamientos al movimiento iniciado en 1970, y su desarrollo posterior, muestran facetas que han contribuido a robustecer el ejercicio de la reflexión comunitaria forjada en el camino.

Carlos Martínez García
y Carlos Mondragón,
editores.

ÍNDICE

Presentación	5
Carlos Martínez García y Carlos Mondragón	
1. Entre el capitalismo y el comunismo. El tema de lo social y político en los orígenes de la FTL.....	11
José Carlos Mondragón	
2. Trayectoria de vida y producción bibliográfica del Dr. Sidney H. Rooy.....	39
Norman Rubén Amestoy	
3. Andrés Kirk: una vida en misión.....	61
Daniel Kirk	
4. Controversias teológicas: Juan Stam en las primicias del Movimiento Estudiantil Cristiano Latinoamericano y la FTL (1954-1982)	75
Jaime Adrián Prieto Valladares	
5. Gonzalo Báez-Camargo y la Fraternidad Teológica Latinoamericana	125
Lourdes de Ita	
6. Pablo Pérez Morales en la formación de la FTL, a 50 años.....	177
Rubén Montelongo	
7. Raíces de la fe protestante en Guatemala	201
Fabián Andrés Cabezas Fonseca	
8. Antecedentes históricos del protestantismo y la educación teológica en Cuba	217
Octavio Javier Esqueda Vázquez	
9. La Iglesia presbiteriana de Colombia. Una interpretación de cuatro etapas de su vida	245
César Carhuachín	

1. Entre el capitalismo y el comunismo. El tema de lo social y político en los orígenes de la FTL

José Carlos Mondragón

El presente trabajo se sitúa en la línea de la historia de las mentalidades en el contexto latinoamericano, especialmente en los debates ideológicos que se presentaron durante la segunda mitad del siglo XX en el mundo de las minorías religiosas. Las décadas de los años 1960 y 1970 fueron, sin duda, desde lo político muy complejas para los países latinoamericanos. No solo por la Guerra Fría, que creaba un clima polarizado entre las grandes potencias, principalmente entre la Unión Soviética y los EE.UU., sino por las repercusiones que el conflicto comunismo vs. capitalismo tenía en los países del llamado en esas décadas “Tercer Mundo” el cual comprendía dos tercios de la humanidad.¹ La carrera armamentista que la Guerra Fría alimentó en esa época parecía responder a una lógica irracional y costosa: ver cuál de las potencias en conflicto podía acumular más poder bélico para destruir a su oponente. La tensión que provocaban los misiles que apuntaban permanentemente hacia ciudades de ambas superpotencias, las guerras de intervención en Corea y Vietnam, y la aparición de movimientos de resistencia en la América Latina inspirados por el pensamiento marxista y avivados por el triunfo

¹ Véase Orlando Costas, “Teología evangélica en el mundo de los dos tercios”, en *Boletín Teológico*, (México, FTL), año 19, núm. 28, pp. 201-218. También el volumen # 8 del *Boletín Teológico* de 1982 dedicado a la cristología en los Dos-Terceros Mundos. Para la reflexión sobre el tema desde el contexto ecuménico véase *Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales de los cinco congresos internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1982.

en 1959 de la revolución cubana, pusieron al mundo en una peligrosa tensión. El surgimiento de movimientos sociales y políticos- algunos habían optado por la lucha armada- y la reacción contra ellos por parte de gobiernos de derecha crearon un clima de tensión social y política que, en algunos países, tomó forma de golpes de Estado y migraciones por causas políticas en los que se vieron envueltos muchos de los países latinoamericanos. La Guerra Fría dividió a gran parte del mundo en dos bloques: los países pro capitalistas y los países pro comunistas. Pugna que tuvo expresiones ideológicas y políticas que se contraponían a favor o en contra: capitalismo vs. comunismo, izquierda vs. derecha, burgués vs. proletariado, revolucionario vs. contrarrevolucionario, opresión vs. liberación, etc. Las posiciones intermedias en los debates políticos eran generalmente mal vistas y a las que se les cuestionaba desde la izquierda por su “falta de compromiso” en momentos que parecía estar en peligro la sobrevivencia de la humanidad.

Fue en este contexto políticamente polarizado, con gobiernos conservadores anticomunistas que en varios países llegaron al poder por medio de golpes de Estado, que surgieron movimientos de izquierda inspirados por las diversas corrientes del marxismo; tanto los que actuaban al margen de la ley establecida, como quienes actuaban políticamente de forma legal. Durante los años de 1960 y 1970 del siglo pasado la mayor inspiración en la mente de miles de jóvenes que luchaban por la justicia social la aportó la revolución cubana. La imagen del argentino Ernesto “Che” Guevara, uno de los líderes de ese movimiento, se convirtió en una inspiración para miles de jóvenes que a lo largo y ancho de la América Latina se movilizaron para buscar cambios sociales, tanto de manera pacífica como de forma violenta. La historia de los movimientos armados en la América Latina de esas décadas incluye casos de jóvenes cristianos, tanto católicos como evangélicos, que inspirados en sus convicciones religiosas se vincularon a algunos de estos movimientos en varios países. Tema que daría para otro trabajo.²

² El caso, por ejemplo, del joven bautista Frank País en la revolución cubana es paradigmático.

El surgimiento de este tipo de movimientos en los años de 1960 y 1970 del siglo XX respondió no solo a las aspiraciones de cambio de muchos jóvenes, entre ellos muchos universitarios, sino también por la cerrazón de gobiernos sometidos a las políticas intervencionistas de gobiernos extranjeros con intereses económicos y políticos en Latinoamérica; poderes fácticos que veían con temor que en otros países se repitiera el fenómeno cubano. Y es justo en este contexto, como ya lo adelantamos, de tensión social y política, que surgió en 1970 la Fraternidad Teológica Latinoamericana como un espacio de diálogo y reflexión contextual que la ha caracterizado a lo largo de sus más de 50 años de existencia.

Religión y revolución social en América Latina

Durante los años en los que surge la FTL las diversas iglesias latinoamericanas, católica y protestantes-evangélicas, se vieron afectadas por su manera de posicionarse frente a los conflictos sociales y políticos en medio de los cuales vivían. Como es conocido, la mayor parte de los líderes de estas iglesias tomaron posiciones conservadoras en esa época convencidos por la propaganda anticomunista. Acríticamente, se plegaron a las autoridades y gobiernos conservadores de turno creyendo que de eso dependía la sobrevivencia de la fe cristiana en el mundo. Estrategias millonarias de propaganda, facilitada por el control de los medios de comunicación masiva, hacían creer a los creyentes que si el comunismo se establecía en los países latinoamericanos esto significaría la persecución de los cristianos, el adoctrinamiento ateo a los niños, el cierre de los templos y la pérdida de las propiedades de las iglesias. A esto se agregaba la difusión de imágenes de los países comunistas donde, efectivamente, había persecución a diversos sectores disidentes de la población, entre ellos creyentes de diversas religiones y otras minorías sociales. Uno de los frutos de esa ideologización promovida por los poderes fácticos y que permeó a gran parte de la sociedad, fue el apoliticismo de las iglesias, lo que los primeros científicos sociales que investigaron estos procesos llamaron “huelga social”; fenómeno que incluyó en ocasiones el desin-

terés por los deberes cívicos más elementales que todo ciudadano tiene con la sociedad en la que vive, sea o no creyente.³

El miedo al comunismo hizo que algunas Iglesias en el subcontinente, encabezadas por su liderazgo, apoyaran de manera acrítica a los gobiernos anticomunistas de derecha, incluyendo a gobiernos golpistas, e identificara superficialmente todo discurso crítico dentro y fuera de las Iglesias como sinónimo de “comunista” o “subversivo”. Toda preocupación social; toda crítica a un gobierno establecido que expresaba algún miembro de una Iglesia, era automáticamente visto con sospecha y, por supuesto, rechazado. Y no pocas veces se justificó este rechazo con un discurso ideológico respaldado con versículos de la Biblia sacados de contexto y una hermenéutica que forzaba su interpretación para hacerla coincidir con una perspectiva ideológica-política conservadora de apoyo a los gobiernos establecidos, incluyendo los militares. En la época que se formó la FTL, el conservadurismo en teología se oponía a lo que se llamó “modernismo”, y se asumía fácilmente que ser conservador en teología significaba necesariamente ser conservador en política, pues se enseñaba el sometimiento total a todo tipo de autoridades, incluyendo al poder estatal.

A pesar de esto, como minorías dentro de las minorías, siempre hubo jóvenes con preocupaciones sociales dentro de las Iglesias, así como pastores y feligreses quienes no fueron engañados por la propaganda anticomunista y políticamente conservadora. Especialmente los sectores más educados o quienes de manera autodidacta tenían contacto con lecturas de autores que dentro y fuera del mundo cristiano hacían crítica no sólo a los regímenes pro capitalistas, sino también a los países comunistas donde se había establecido lo que en esas décadas se llamó el “socialismo realmente existente”, principalmente de corte soviético.⁴

³ Christian Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1968.

⁴ Este concepto “socialismo realmente existente” fue usado para diferenciar el marxismo de Marx y Engels, el de sus libros, del que en los hechos se estableció en diversos países. Aunque también tenía el objetivo de no culpar a Marx por lo que sus seguidores del siglo XX hacían en algunas partes del mundo.

En este contexto polarizado de polémica ideológica y conflictos sociales y políticos en Latinoamérica, surgen dos movimientos teológicos: el grupo Iglesia y Sociedad en la América Latina (ISAL) y la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Ambos grupos tuvieron como antecedentes movimientos universitarios; en ambos casos sus fundadores fueron líderes y militantes de dos movimientos estudiantiles mundiales: el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), y la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE).

En el caso de ISAL, el movimiento universitario de donde surgieron sus fundadores y sus primeros promotores, tenía un fuerte énfasis social y político. La siguiente declaración de 1968 en un documento del Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC) es un ejemplo:

En su vida el MEC va descubriendo las razones de su existencia a través de reflexiones sobre su acción [...] El contexto más general de nuestra vida como movimiento es la situación latinoamericana-caribeña y la universitaria [...] El contexto más particular en que existimos como MEC, es la lucha por la construcción de una nueva sociedad y de un nuevo hombre [...] Nuestro proyecto de vida para el MEC puede ser expresado en los términos siguientes: promover la formación del estudiante en y para la presencia cristiana, entendiendo por presencia la actuación concreta y eficaz en la lucha por la construcción de una nueva sociedad y un nuevo hombre...⁵

Es importante resaltar el año en que esta declaración del movimiento fue hecha. Y, por supuesto, cómo estos jóvenes cristianos respondían a ese contexto de los años de 1960 y 1970 del siglo XX de efervescencia estudiantil rebelde en varias partes del mundo. La máxima “ser joven y no ser revolucionario es una contradicción”, dicha por el presidente chileno Salvador Allende en un discurso a estudiantes en la ciudad de Guadalajara, México, en 1972, expresa de alguna manera lo que algunos historiadores llaman el “espíritu de la época”, el cual se difundía en los

⁵ *Documento final. Encuentro Continental de Líderes, Las Cumbres, Panamá*, Buenos Aires, FUMEC, 1968, pp. 65-66. Este texto fue publicado por el organismo que aglutina a los MEC de todo el mundo. La Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC).

ambientes universitarios de esas décadas del siglo pasado. Ese espíritu penetró en las Iglesias, por lo menos en algunos círculos de jóvenes, muchas veces a contra corriente de líderes y pastores conservadores que no veían con buenos ojos esa preocupación de sus jóvenes por los problemas externos a sus Iglesias y su activismo social fuera de las paredes de los templos. Y menos aun cuando estos dirigentes eclesiales conservadores leían declaraciones como esta:

Los MECs latinoamericanos se inscriben dentro de una clara opción por el socialismo, considerando que la contradicción con el imperialismo atraviesa necesariamente a los sectores dominantes y a la burguesía por su clara alianza y dependencia con ésta. Consideramos que la tarea fundamental se inscribe en el desarrollo de la organización popular, en el elevamiento de su grado de conciencia y de lucha, y en la tarea de su acumulación de fuerzas.⁶

La preocupación que mostraba esta declaración de los Movimientos Estudiantiles Cristianos será un importante precedente y expresión del contexto en el cual surgieron los fundadores del movimiento Iglesia y Sociedad en la América Latina fundado en Perú en 1961. Así lo recordaba Julio de Santa Ana, cofundador de ISAL, en una entrevista que le hiciera el escritor mexicano Leopoldo Cervantes, y que se publicara en 2011:

En 1960 tuvo lugar la Conferencia sobre “Vida y Misión de la Iglesia” en Estrasburgo (Francia). Recuerdo que una noche, en torno de una mesa tomando un buen Riesling, convocados por Paul Abrecht (Secretario del CMI y responsable del programa sobre “Las Iglesias y los rápidos cambios sociales”), algunos latinoamericanos que habíamos ido a la ciudad renana (Luis Odell, José Míguez Bonino, Emilio Castro y un servidor) nos reunimos, y Abrecht nos lanzó la idea de llevar a cabo una “consulta” de carácter latinoamericano. La discutimos, y ahí tomó forma la “1ª Consulta Latinoamericana de Iglesia y So-

⁶ *La situación general de América Latina. Documento de la Delegación Latinoamericana a la 27ª Asamblea General de la FUMEC. Sri Lanka, enero-febrero de 1977, México, FUMEC, 1978, p. 38.*

ciudad”. La misma que se realizó un año después en Huampaní, lugar donde hay un Centro de Conferencias cercano a Lima.⁷

Entre los miembros de ISAL se encontraban Julio de Santa Ana, Rubem Alves, Richard Shaull, Mauricio López, Mortimer Arias, Augusto Cotto, Magdalena Henríquez, Hiber Conteris, Luis E. Odell, José Míguez Bonino, Emilio Castro, José Ferreira García, Tomás J. Liggett, entre muchos otros. El movimiento contó con una revista, *Cristianismo y Sociedad*, y una editorial, *Tierra Nueva*, cuyas ediciones les permitió difundir sus perspectivas teológicas y políticas, así como tener presencia en medios eclesiales vinculados al Consejo Mundial de Iglesias, así como en sectores progresistas del mundo académico y algunos movimientos sociales y eclesiales como las católicas Comunidades Eclesiales de Base.⁸ Es importante mencionar que a las filas de ISAL perteneció el padre de la Teología de la Liberación (el brasileño presbiteriano Rubem Alves), y que los integrantes de este movimiento fueron identificados generalmente como el ala protestante de dicha teología Latinoamérica.

Sobre el tema de la paternidad de dicha teología, es conocido el hecho que tradicionalmente en los medios periodísticos, académicos y eclesiales, principalmente católicos, se ha difundido la idea de que el padre de la Teología de la Liberación es el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez por su libro *Teología de la liberación* de 1971.⁹ Pero, si nos atenemos al principio de que “el primero en tiempo es primero en derecho”, toca a Rubem Alves el privilegio de haber escrito en la década de los años de 1960 un primer trabajo con el título *Towards a Theology of Liberation*, tesis doctoral en el Seminario Teológico de Princeton que fue publicado en inglés en 1969 con el título *A Theology of Human Hope*,¹⁰ y en español en 1970 como *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?*¹¹

⁷ Leopoldo Cervantes-Ortiz, “En los 50 años de ISAL: Entrevista a Julio de Santa Ana”, en *Agencia Latinoamericana de Comunicación*, (Argentina), 2 de diciembre de 2011, pp. 1-2.

⁸ Hugo Magaña Aguilar, *Una reflexión pastoral sobre el ecumenismo. El Movimiento Estudiantil Cristiano en América Latina y el Caribe, 1951-1986*, México, FUMEC, 1987.

⁹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971.

¹⁰ Rubem Alves, *A Theology of Human Hope*, Washington, Corpus Books, 1969.

¹¹ Rubem Alves, *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.

Sobre este tema, Enrique Dussel, el famoso filósofo y teólogo argentino de la liberación y profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México, hizo un reconocimiento a Alves en 1995 en los siguientes términos:

En general, se olvida el aporte protestante. Rubem Alves, presbiteriano del Brasil, defiende su tesis de teología en Princeton con el título *Towards a Theology of Liberation* en 1968 —aunque concebida en 1967—. La obra será publicada bajo el título de *A Theology of Human Hope* en inglés, y en castellano: *Religión: Opio o instrumento de liberación*.¹²

Reconocimiento ratificado años después durante una mesa redonda en la Comunidad Teológica de México durante la última visita de Alves a este país para participar en un evento organizado por una universidad secular mexicana en el año 2008. En la mesa de la Comunidad Teológica Enrique Dussel fue mucho más tajante al afirmar frente a un nutrido público católico y protestante que Ruben Alves, sentado a su lado, era el “verdadero padre de la Teología de la Liberación” latinoamericana.

Por mi parte, afirmo a manera de hipótesis: si Alves es el verdadero padre de dicha teología, ésta también tuvo un “abuelo”, un misionero estadounidense de nombre Richard Shaull al cual Alves y varios líderes de ISAL reconocieron en diversos medios como su maestro y mentor. Refiriéndose a Shaull, Alves escribió en un libro-homenaje al misionero norteamericano en 1985:

Como extranjero, nos entendió mejor que nosotros mismos, él nos reveló nuestro destino. Se identificó con la América Latina y la asumió como su patria. Tornose un profeta, y toda una generación de estudiantes universitarios, seminaristas, jóvenes y laicos comprometidos con el destino de nuestro continente fue marcada por su pensamiento y por sus acciones.¹³

¹² Enrique Dussel, “La historia social de América Latina y el origen de la Teología de la Liberación”, en Ruy Mauro Marini y Margara Millán (coordinadores), *La teoría social latinoamericana. La centralidad del marxismo*, tomo III, México, UNAM/Ediciones El Caballito, 1995, pp. 170-171.

¹³ Rubem Alves, “Quase uma apresentação”, en varios autores, *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*, São Paulo, Sagarana Editora/

Así recordaba Alves la influencia de su maestro Richard Shaull durante su juventud, y cómo el misionero extranjero le abrió sus horizontes no solo teológicos, sino también políticos, lo que le permitió armonizar su fe cristiana y sus preocupaciones sociales en la búsqueda de un mundo más humano y más justo. Sobre esta influencia de Shaull, Alves recordaba:

“Dejen de mirar a mi dedo. Vean para donde él está apuntando. Descubran la vida”. Nos decía Shaull:

Y fue por esta razón por la que lo amamos y lo oímos. Él habló, y cuanto más él hablaba menos lo veíamos, porque un mundo nuevo y maravilloso se abrió ante nosotros. Él señalaba, e íbamos reconociendo este mundo como nuestra casa y como nuestro destino. Y así aprendimos a ver las cosas que acontecían como contornos del cuerpo de Dios, momentos de una gran liturgia escrita en el cuerpo de hombres y mujeres, signos de sufrimiento y de lucha de Dios para que el universo se transforme en eucaristía, en plenitud del cuerpo de Cristo. Shaull nos enseñó que la teología era, antes que nada, hablar sobre el permiso para vivir.¹⁴

En el mismo tono Julio de Santa Ana, otra figura central del movimiento ISAL, reconocía en 2011, en la entrevista ya aludida anteriormente, la importante influencia de Richard Shaull en su generación:

Shaull era una personalidad carismática que ejercía una influencia muy grande sobre los jóvenes. [...] El pensamiento de Shaull superaba, al mismo tiempo, al pietismo y al dogmatismo. Reclamaba (tanto para sí mismo, como a los jóvenes que en Brasil y en otras partes de América Latina, teólogos en formación y estudiantes en otras disciplinas que participaban en grupos del Movimiento Estudiantil Cristiano) encarnarse en el mundo, asumir —como lo hizo Jesús— el duro juicio del proceso de la realidad, y afirmar la esperanza de que el sufrimiento y el dolor no son definitivos. Tratando de caracterizar

CEDI/CLAI, 1985, p. 13.

¹⁴ Rubem Alves, “O Deus do furacão”, *ibid.*, p. 20.

su reflexión, puedo decir que fue una actitud cristiana radical. Pensamiento y acción que se ponían en relación.

Siguiendo esta línea, Shaull fue un mentor indiscutido de los jóvenes evangélicos que militaron en ISAL. Ese aspecto de su liderazgo se ejerció durante los primeros años de la existencia del Movimiento.¹⁵

Tanto el movimiento ISAL y el Movimiento Estudiantil Cristiano, tuvieron el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias y las denominaciones latinoamericanas adheridas a este Consejo con sede en Ginebra. Esto les permitió contar con recursos para su funcionamiento operativo y la publicación de revistas y libros que circularon por todo el continente difundiendo una línea de pensamiento que educó a varias generaciones de un importante sector del protestantismo latinoamericano.

La FTL en escena

Nueve años después de la fundación de ISAL aparece en escena otro movimiento teológico de nombre Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Como en el caso de ISAL, varios de los fundadores de esta nueva agrupación habían militado en las filas de otro movimiento universitario de nombre Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE). Tanto el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC) como la CIEE habían tenido vínculos en el pasado en el contexto de la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC).¹⁶ Este movimiento estudiantil mundial surgió influido por el famoso movimiento misionero protestante del siglo XIX, y uno de sus promotores más importante y casi olvidado hoy día fue el metodista norteamericano John Mott, quien también había sido secretario general de la sección estudiantil de la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA por sus siglas en inglés), convocante de la famosa Conferencia Misionera de Edimburgo de 1910,

¹⁵ Leopoldo Cervantes-Ortiz, “En los 50 años de ISAL: Entrevista a Julio de Santa Ana”, en *Agencia Latinoamericana de Comunicación*, op. cit., p. 3.

¹⁶ Samuel Escobar, *La chispa y la llama. Breve historia de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Certeza, 1978.

presidente del Concilio Misionero Internacional y uno de los presidentes del Consejo Mundial de Iglesias fundado en Ámsterdam en 1948.¹⁷

Por diferencias doctrinales, estudiantes disidentes de la FUMEC o que no tenían interés de vincularse con esta Federación fundaron en 1947 en la Universidad de Harvard la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE). Y es de esta comunidad de movimientos nacionales, con nombres particulares en cada país, de donde surgen varios de los fundadores de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL).

Diversos autores han querido, desde el pasado, hacer comparaciones entre ISAL y la FTL para etiquetar a uno de “progresista” y a otro de “conservador”. En lo personal, esto siempre me pareció demasiado simplificador. Ambos movimientos son parte de la historia de la teología y del pensamiento social protestante en la América Latina, y ambos deben ser valorados desde sus propios contextos, objetivos y motivaciones. Los aportes de ambos movimientos han enriquecido la historia del protestantismo latinoamericano, y esto a pesar de que el movimiento ISAL tuvo una vida de solo quince años. La literatura que ambos movimientos produjeron sigue siendo referente sobre algunos temas, y sigue siendo leída hoy día en seminarios teológicos e iglesias a lo largo y ancho de nuestro continente y fuera de él.

No tenemos espacio para dar un perfil completo de los planteamientos teológicos de estos movimientos. El énfasis en lo social y político de los teólogos de ISAL y su vinculación con movimientos sociales como una forma de testimonio cristiano, así como los énfasis evangelísticos y pastorales de los militantes de la FTL, deben ser estudiados desde una perspectiva metodológica comprensiva y contextual. Es importante mencionar que hubo individuos que participaron en ambos movimientos; es el caso de José Míguez Bonino, Mortimer Arias y Justo González, por dar solo tres ejemplos. Y que ambos movimientos tuvieron énfasis que

¹⁷ Véase Colin Buchanan, “Mott, John Raleigh (1865-1955)”, en *Diccionario de historia de la Iglesia*, Colombia, Editorial Caribe, 1989, pp. 760-761; Harold R. Cook, “Movimiento de Estudiantes Voluntarios”, en *ibid.*, p. 761; Émile G. Léonard, *Historia general del protestantismo. Expansión y estado actual*, vol. IV, Barcelona, Edicions 62, 1967.

los acercaron en algunos temas y los alejaron en otros. Más allá de esto, en la literatura de ambos movimientos se observa una preocupación común: cómo ser fieles al evangelio en un mundo lleno de desigualdades sociales y económicas que genera pobreza y violencia.

Expresiones del pensamiento social en la FTL

En el pasado escuché más de una vez en ciertos círculos evangélicos sobre el carácter conservador de la FTL. Siempre supe que este punto de vista debería ser matizado. Primero, porque se debía aclarar con qué concepto de “conservador” se hacía ese juicio; y segundo, si ese concepto explica la pluralidad que en su larga historia de medio siglo ha caracterizado a este movimiento. Como ya lo mencioné, el contexto de surgimiento de la FTL era política e ideológicamente muy polémico y polarizado, agravado por la pugna internacional que la Guerra Fría alimentó. El conflicto capitalismo vs. comunismo presionaba en el debate ideológico a tomar partido por uno u otro. Se criticaba el “tercerismo” o tercera vía de quienes siendo antiimperialistas mantenían también una postura crítica hacia la “dictadura del proletariado” que se había establecido en la entonces Unión Soviética, y que defendían los partidos comunistas en el mundo alineados al stalinismo soviético. Un poco menos rígidos, a pesar de la crítica marxista de la religión concebida como “opio del pueblo”, algunos marxistas veían con tolerancia el interés de sectores cristianos (católicos y protestantes) de participar en las luchas populares que emergían en Latinoamérica influidos por ideologías de izquierdas.

En esos años, hubo cristianos que siguieron los caminos de la militancia política en lo personal, mientras que otros reforzaron su activismo al interior de las Iglesias en la búsqueda de su transformación y la toma de conciencia de su compromiso social; fue el caso de los miembros de la FTL. En este sentido, es importante subrayar el carácter plural de este movimiento, esta ha sido su característica más importante. También se han agregado sus diversas perspectivas teológicas, sus posiciones políticas, su comprensión de la misión de la Iglesia en el mundo y el testimonio cristiano. Enfatizando su identidad evangélica, los miembros de la FTL promovieron la tolerancia y el diálogo interno y externo. Esto a pesar

de su sector más reacio que se negaba a mezclar la fe con las cuestiones políticas o el diálogo con el mundo ecuménico. El abanico ideológico de la FTL ha sido siempre tan plural y diverso como el mundo real. A pesar de las tensiones que se presentan en toda comunidad donde no se impone un pensamiento único, en su seno se ha dado espacio al desarrollo de un pensamiento crítico de algunos de sus miembros, y no tan crítico el de otros, en un clima de tolerancia y respeto a la libertad de pensamiento, las posiciones teológicas y las opciones políticas.

El tema de lo social

Uno de los primeros promotores de la reflexión social en perspectiva cristiana en la FTL fue el peruano Samuel Escobar. En 1969 publicó en Lima un sugerente libro con el título *Diálogo entre Cristo y Marx*. En esta obra, publicada por la Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú (AGEUP), Escobar inicia un estudio del pensamiento marxista y los retos que este hacía a la fe cristiana. Reconociendo las legítimas aspiraciones de justicia social que el marxismo inspiraba en los jóvenes, resaltaba también, por otro lado, el carácter subversivo del evangelio y rescataba una dimensión casi olvidada por grandes sectores de las iglesias evangélicas durante la Guerra Fría, como lo era el compromiso social de los cristianos. Tema que en aquella época era identificado como “subversivo” y que no pocas veces le valió a Escobar ser visto con sospecha de ser un “comunista” o un “subversivo” infiltrado en la Iglesia evangélica; especialmente por su pensamiento social y su crítica al ropaje anglosajón del evangelio que algunos misioneros norteamericanos habían traído y promovido en Latinoamérica, con muy poco respeto a las culturas autóctonas. Cosas sobre las cuales el tiempo le dio la razón.

Acorde con los retos que el joven Escobar encontró en la Universidad siendo estudiante, entre ellos la influencia de estudiantes y profesores marxistas, su crítica a la religión, el ateísmo militante, la identificación del cristianismo y sus iglesias con los sectores ultraconservadores y más reaccionarios de la sociedad, la crítica que igualaba la fe con la ignorancia, así como la pugna ciencia vs. religión, desarrolló en él una posición crítica no solo hacia el conservadurismo imperante

en las iglesias evangélicas, sino también frente a las opciones violentas para el cambio social. Como se aprecia en esta primigenia obra, Escobar inició desde los años de 1960 del siglo XX un esfuerzo por rescatar la dimensión social y las implicaciones políticas del evangelio en una época donde estos temas eran tabú en las iglesias evangélicas, especialmente en su sector mayoritario, aunque no tanto en su sector ecuménico.

Inspirado en autores cristianos como el mexicano Gonzalo Báez-Camargo y el escritor ruso Nicolás Berdiaeff entre otros,¹⁸ Escobar será uno de los primeros miembros fundadores de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en promover desde una perspectiva crítica el tema del evangelio y la realidad social en el contexto de América Latina. En otras palabras, cuál debería ser el compromiso cristiano con la pobreza y la búsqueda de la justicia social en el mundo. En este sentido, una ponencia que lo pondría en el centro del debate en un importante sector del mundo evangélico fue presentada en el Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I) celebrado en Bogotá, Colombia, en noviembre de 1969.

Desde el inicio mismo de su exposición en este evento, Escobar puso sobre la mesa de discusión un tema poco común en un congreso de evangelización: la responsabilidad social de la Iglesia. Durante la lectura de su ponencia afirmó:

Es un síntoma de madurez cristiana el hecho de que un Congreso de Evangelización tenga en su agenda el tema de la responsabilidad social de la Iglesia. Se revela aquí un saludable cambio de actitud dentro de las filas evangélicas. Se trata de una toma de conciencia impostergable si es que de veras va-

¹⁸ Véase, por ejemplo, Gonzalo Báez-Camargo, *La verdad y los errores del marxismo*, México, Ediciones Alba, 1934; también, Pedro Gringoire, *Marxismo, ¿ciencia pura o ciencia-ficción?*, México, Editorial Jus, 1979; Nicolás Berdiaeff, "Las paradojas de la libertad en la vida social", en *Luminar. Revista de Orientación Dinámica*, (México), vol. II, núm. 3, 1938, pp. 273-296; *idem*. "Los fundamentos cristianos de la democracia", en *Luminar. Revista de Orientación Dinámica*, (México), vol. III, núm. 4, 1939, pp. 409-422; *idem*. *El cristianismo y la lucha de clases. Dignidad del cristianismo e indignidad de los cristianos*, Madrid, Editora Espasa-Calpe, 1936; *idem*. *El cristianismo y el problema del comunismo*, Buenos Aires, Editora Espasa-Calpe, 1937.

mos a cumplir con nuestra misión, con la comisión del Señor, en estas tierras convulsionadas por el hambre, la explosión demográfica, las injusticias sociales flagrantes, la corrupción administrativa y la violencia en sus diversas formas.¹⁹

Después de afirmar esto, y adelantándose a las críticas de muchos de los asistentes conservadores, Escobar aclara desde dónde habla, reafirmando su profesión de fe evangélica y bíblica:

Hasta aquí en América Latina ha habido tendencia a identificar la preocupación por lo social con el liberalismo teológico, o con un enfriamiento en cuanto a la tarea evangelizadora. Debemos de una vez por todas acabar con esa confusión lamentable. Existe suficiente base en la historia de la Iglesia y en las enseñanzas de la Palabra de Dios para afirmar rotundamente que la preocupación por la dimensión social del testimonio evangélico en el mundo no es un abandono de las verdades fundamentales del Evangelio, sino que es más bien un llevar hasta sus últimas consecuencias las enseñanzas acerca de Dios, Jesucristo, el hombre y el mundo, que forman la base de dicho Evangelio.²⁰

Más adelante, critica el malentendido arraigado en las iglesias que consideraban como incompatibles la evangelización y la acción social. Efectivamente, la lógica que circulaba en los años de 1970 en los medios eclesiales era que la única responsabilidad de los cristianos era la evangelización verbal, y que la preocupación por los problemas del mundo era una especie de traición a la Gran Comisión de ir por todo el mundo para “anunciar el evangelio y salvar almas”. Además, se decía, qué sentido tiene el querer transformar un mundo que está destinado a ser destruido por la ira de Dios antes de la segunda venida del Cristo, creencia que en esa época era anunciada como algo que sucedería de un momento a otro. En ese contexto hay que situar el atrevimiento de Escobar de plantear estos temas en un congreso organizado por algunos de los líderes más famosos del conservadurismo evangélico mundial.

¹⁹ Samuel Escobar, “La responsabilidad social de la Iglesia”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año 16, núm. 64, diciembre de 1969, p. 255.

²⁰ *Idem.*

En la misma ponencia, Escobar señalaba que, en los propios libros exaltados por el conservadurismo evangélico norteamericano de principios del siglo XX, *The Fundamentals*, se afirmaba que un “... verdadero Evangelio de la gracia es inseparable de un Evangelio de las buenas obras. No se pueden divorciar las doctrinas cristianas de los deberes cristianos [...] Hay quienes se sienten muy cómodos con lo que consideran predicación ortodoxa, aunque saben bien que sus riquezas provienen de negocios sucios y de la opresión del pueblo”.²¹

Con esta cita era obvio que el autor de la ponencia se adelantaba a las críticas y al rechazo de quienes desde posiciones no solo conservadoras sino también anticomunistas, veían con sospecha a quienes hablaban de problemáticas sociales y políticas, o sobre la responsabilidad de las iglesias en la lucha por la justicia social. La acusación de “modernismo” era el peligro constante al que se exponía toda persona con un discurso evangélico crítico. Así que convencer ideológicamente a evangélicos conservadores era sin duda una tarea difícil, y cuya incomprensión Escobar enfrentó por mucho tiempo dentro y fuera de América Latina.

Es importante resaltar el esfuerzo de este autor a través de sus libros, artículos y conferencias por fundamentar bíblicamente las implicaciones éticas y sociales del evangelio, y parte integrante del servicio cristiano y la fidelidad al Dios de la Biblia. A esto agregó el rescate de las mejores tradiciones de la historia del protestantismo en cuanto al compromiso cristiano con los sectores más necesitados de la sociedad. A la par, cuestionaba tanto a sectores evangélicos de izquierda que ponían en primer lugar la revolución social como la manera más adecuada y pertinente del testimonio cristiano, sin buscar la conversión de nuevos creyentes, como a los ultraconservadores que limitaban la misión de la Iglesia en el mundo a un único objetivo que para ellos era el de “ganar almas” para el Reino de Dios prometido en la Biblia sin ocuparse de problemas sociales “mundanos”.

Desde una perspectiva pacifista, y en oposición a diversos autores evangélicos de esas dos tendencias extremas, Escobar asumió la tarea de fundamentar desde la Biblia la imperante responsabilidad de los creyentes

²¹ *Ibid.*, p. 256.

ante la injusticia social y la atención de las necesidades más apremiantes de los sectores más pobres de la sociedad. Así como la promoción de una ética de la conversión que no separara la fe y las obras, la ortodoxia de la ortopraxis, la evangelización y el servicio social. Así lo expresaba el autor peruano en 1969:

El camino de Cristo es el del servicio. [...] Tenemos que profundizar más en la dimensión total del cambio que Cristo opera. Nuestro evangelio es falso si da a entender que, luego del encuentro con Cristo y la conversión, el propietario sigue haciendo lo que le da la gana con su propiedad, el capitalista deja de fumar o ser adúltero, pero sigue explotando a sus obreros, el policía (puede repartir) Nuevos Testamentos en el cuartel, pero sigue torturando a los presos para arrancar confesiones.²²

Un año después de que escribiera esta reflexión, en diciembre de 1970, se realizó en Cochabamba, Bolivia, la reunión en la que se funda oficialmente la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Ahí, Escobar presentó una ponencia con el título “La Biblia y la revolución social en América Latina”, la que inició haciendo una precisión conceptual.²³ En ese trabajo el autor reflexiona sobre el uso poco claro que en ese momento se hacía de la palabra “revolución” aún dentro de las Iglesias, así como el hecho de que este término significaba cosas distintas en diferentes contextos. En Latinoamérica, por ejemplo, el término era usado en esa época tanto por sectores de la izquierda radical de corte marxista como por gobiernos militares y conservadores. En cuanto al contexto eclesial, Escobar criticaba que en “...ciertos círculos evangélicos latinoamericanos la visión de lo que se llama ‘proceso revolucionario’ es policíaca. Se le ve únicamente como la acción subversiva e interesada de un bloque de naciones; y con un maniqueísmo peligroso se le dan ribetes diabólicos,

²² *Ibid.*, p. 265.

²³ No abordaremos el por qué la ponencia no fue incluida en el libro que salió de esa primera consulta con el nombre *El debate contemporáneo sobre la Biblia* y publicado en 1972 en Barcelona por Ediciones Evangélicas Europea, lo que permitió una amplia difusión del libro en los países iberoamericanos.

como si todo el bien del mundo estuviese en un bloque y todo el mal en el otro”.²⁴

Efectivamente, esa lógica dualista, capitalismo vs. comunismo, mundo cristiano vs. mundo ateo, llevaba a juicios simplistas que se expresaban en prejuicios y condenas a la ligera, y en defensa acrítica del “mundo libre” capitalista por temor al marxismo ateo visto como un enemigo del Dios de la Biblia. Estos mismos prejuicios se extendieron a los minoritarios sectores evangélicos antiimperialistas y que desde la década de los años de 1970 se vincularon al movimiento que generó la Teología de la Liberación en sus diversas corrientes. Hacer crítica social, aun cuando no se simpatizara con el marxismo o la Teología de la Liberación, era suficiente para ser rechazado o visto con sospecha o, como ya lo mencioné, como un “peligro” para las iglesias.

Dos años después, en 1974, Escobar fue nuevamente invitado a un evento internacional del mundo evangélico, al Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial el cual se realizó en Lausana, Suiza, con cerca de tres mil asistentes. En su ponencia, titulada “La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización”, Escobar volvió a poner sobre la mesa de discusión temas polémicos para algunos sectores del conservadurismo evangélico mundial. El primero de ellos era la identificación que se hacía en el Tercer Mundo de la evangelización protestante con el mundo y la ideología capitalista. Y citaba a un líder misionero de nombre Leslie T. Lyall quien había afirmado:

El imperialismo y el colonialismo en vez de resultar aliados de la evangelización llegaron a ser considerados como sus enemigos después de la Segunda Guerra Mundial. Hoy en día la Iglesia en el Tercer Mundo se siente agudamente avergonzada de cualquier relación pasada con el imperialismo y el colonialismo. Más aún, se está esforzando por deshacerse de los vestigios que dan lugar a la conocida crítica de que las misiones cristianas fueron parte del “complot imperialista”

²⁴ Samuel Escobar, “La responsabilidad social de la Iglesia”, *op. cit.*, pp. 47-48.

para dominar el mundo y que actuaron como punta de lanza del “imperialismo cultural”.²⁵

Esta crítica a las iglesias evangélicas de ser punta de lanza del imperialismo norteamericano en Latinoamérica se agudizó en los años de 1960 y 1970 del siglo XX, principalmente proveniente del mundo marxista,²⁶ y que se intensificó por la campaña contra el Instituto Lingüístico de Verano que se inició en México y que terminó en la expulsión de sus traductores de varios países.²⁷

En este mismo evento de Lausana, Escobar hizo otro fuerte llamado a quienes creían que la misión de la Iglesia era solo evangelizar y no perder el tiempo tratando de solucionar los problemas del mundo; un mundo que, desde esa perspectiva, pronto iba a ser destruido según el Apocalipsis:

Debemos deshacernos, de una vez por todas, de la falsa noción de que cuando alguien se preocupa por las implicaciones sociales del Evangelio y las obligaciones sociales del testimonio (cristiano) ello se debe a falsa doctrina o a falta de convicción evangélica. Por el contrario, es nuestra preocupa-

²⁵ Cita de Leslie T. Lyall, *A World to Win*, London, Inter Varsity Press, 1972, pp. 27-28.

²⁶ Véase Edwin Rodríguez, *Un evangelio según la clase dominante*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

²⁷ Véase Pedro Alisedo, Andrés Fábregas Puig y otros, *El Instituto Lingüístico de Verano*, México, Ediciones Proceso, 1981; Gloria Pérez y Scott Robinson, *La misión detrás de la misión*, México, Claves Latinoamericanas, 1983. El caso del ILV es aún un tema pendiente para un análisis historiográfico más serio, que supere las pasiones ideológicas que se volcaron en la prensa en los años de 1970 del siglo XX para atacar su trabajo como traductores de la Biblia a lenguas indígenas, y por sus esfuerzos para salvar lenguas indígenas de su extinción por falta de alfabetos en varias etnias. En el caso de México, la verdad sobre su presunta labor de inteligencia como agentes de la CIA en las comunidades indígenas donde trabajaban nunca se probó claramente. Pero era la acusación de los antropólogos mexicanos que lograron finalmente su objetivo: que el gobierno mexicano diera por terminado un convenio que se tenía con ellos. Comparto una anécdota. En una ocasión, en una charla con uno de los escritores más importantes de México que haya surgido del mundo protestante, Carlos Monsiváis, nos comentó durante una charla: “Tenemos una deuda pendiente con el ILV”. Sigo estando de acuerdo con “Monsi” a doce años de su muerte, como cariñosamente nos referíamos a él sus lectores y amigos.

ción la integridad del Evangelio la que nos mueve a recalcar su dimensión social.²⁸

Por otro lado, Samuel Escobar no fue el único fundador de la FTL preocupado por la dimensión social del mensaje cristiano. Autores de la primera generación como Andrés Kirk, René Padilla y Pedro Arana también aportarán escritos para abonar a una teología contextual y responsable socialmente. En el caso de Arana, el escritor presbiteriano peruano, publicará en 1970 un libro con el título *Providencia y revolución*;²⁹ y en el caso del profesor del ISEDET de la Argentina, Andrés Kirk, aportará un título muy sugerente para la época, *Jesucristo revolucionario*, de 1974.³⁰

En su libro, Pedro Arana dejaba claro su objetivo en la primera página en estos términos: “La intención del presente ensayo es, en primer lugar, tratar de hacer un puente entre la teología cristiana y la vida diaria; entre la doctrina y la práctica; y para ello, hemos tratado de estudiar uno de los problemas más álgidos de nuestra América Latina: la revolución, pero partiendo de nuestra fe”.³¹

El énfasis del autor era vincular la fe del cristianismo con la trágica realidad que vivía la América Latina en ese momento y fundamentado en la doctrina calvinista de la providencia de Dios y en el hecho de que Jehová en ningún momento ha abandonado su mundo (su creación) ni lo ha dejado temporalmente en manos de sus enemigos. Esto último en respuesta directa a Pedro Wagner que en esa época afirmaba que previo a su segunda venida “...Cristo ha permitido que el Diablo tome cuenta del mundo [...] Hasta la venida del Señor cuando realmente será soberano de toda su creación, el Diablo ha de ejercer más y más poder sobre el mundo”.³² La consecuencia de esta visión de Wagner era la inutilidad de toda acción por transformar el mundo o intentar mejorarlo, pues éste estaba irremediabilmente condenado a ser destruido por la ira

²⁸ Samuel Escobar, “La evangelización y la búsqueda humana de libertad, justicia y realización”, en *idem.*, *Evangelio y realidad social. Ensayos*, El Paso, TX, Casa Bautista de Publicaciones, 1988, p. 95.

²⁹ Pedro Arana, *Providencia y revolución*, Lima, Estandarte de la Verdad, 1970.

³⁰ Andrés Kirk, *Jesucristo revolucionario*, Buenos Aires, Editorial La Autora, 1974.

³¹ Pedro Arana, *Providencia y revolución*, *op. cit.*, p. 7.

³² Citado en *ibid.*, p. 18.

de Dios. O, como en lo personal alguna vez se me refutó en esa época cuando llegué al mundo evangélico en el sentido de que, al impedir el agravamiento de los problemas del mundo o luchar por la justicia social para mejorar las condiciones de existencia de los seres humanos, solo retrasaría la segunda venida de Cristo. Por lo tanto, y desde esta lógica de muchos evangélicos conservadores influenciados por quienes así pensaban, las obras sociales de algunas Iglesias estaban en contra del evangelio anti mundo que predicaban muchas otras, las cuales evadían sus responsabilidades sociales.

Contrario a esa visión anti mundo, Pedro Arana apostaba por el compromiso social de la Iglesia en un mundo caracterizado por la injusticia y el sufrimiento humano provocado por las desigualdades sociales y la violencia social que éstas generaban:

La participación cristiana en los asuntos del mundo parte del conocimiento que nos ha sido dado en la revelación: de por qué tenemos órdenes en la creación, y de por qué en los propósitos providenciales de Dios tenemos el Estado.

Si la Iglesia de Cristo se niega a equipar con la enseñanza de la Palabra de Dios a sus miembros para una participación responsable en todos los asuntos de la sociedad, en los cuales tienen *la obligación* de intervenir por obediencia a Dios [...], ella estará dejando en manos de hombres no cristianos, y de soluciones que no tengan la inspiración del Evangelio, los problemas del orden y de la justicia social.³³

En los años setenta del siglo XX apareció otro debate que parecía oponer al evangelio con el humanismo, este último identificado con una perspectiva atea en la cual no había cabida para el Dios de la Biblia en la vida humana. De la misma manera, y como ya lo mencionamos, se oponía también al evangelio con el “mundo”, entendido este solo en una de las acepciones que se encuentra en la Biblia como sinónimo de “lo contrario a Dios”. Lo que traía como consecuencia el desinterés por los problemas del mundo y el apoliticismo de muchos cristianos, como si Juan 3:16 y 17 del Nuevo Testamento fueran letra muerta y no

³³ *Ibid.*, p. 58.

representara también otro concepto bíblico del mundo en el que estaba involucrada la muerte del fundador del cristianismo y sus motivaciones.

Al rechazar esa versión del humanismo que concebía al ser humano como principio y fin de su historia, divorciado de toda creencia en lo divino la cual era visto como un obstáculo para su desarrollo y realización, Arana pugnaba por una visión conciliadora en la cual el bienestar de los seres humanos es un fin prioritario del Dios de la Biblia y, por ende, de su Iglesia:

Sin duda que también somos llamados, no sólo a servir como individuos, sino también *en y por* medio de *las iglesias*. El amor de Dios de parte de los suyos deberá manifestarse en el servicio al mundo que es el objeto del amor de Dios. El servicio social organizado por las iglesias para atender a los pobres y menesterosos, tanto creyentes como incrédulos, se encuentra sin duda enmarcado en el concepto bíblico del servicio.

Hay un llamado al servicio también, que viene de los contactos que proporciona la vida diaria a los cristianos, los cuales son vía para compartir las cargas de este mundo y expresar la solidaridad cristiana con el resto de la sociedad.³⁴

Por otro lado, se encuentran los aportes de otro fundador de la FTL, Andrés Kirk, y su libro ya mencionado y casi desconocido en algunos países: *Jesucristo revolucionario*, de 1974. En él, el autor indagó en una perspectiva poco trabajada en Latinoamérica hasta ese momento sobre el fundador del cristianismo y que significó estudiar a Jesús, su mensaje, y a las primeras comunidades cristianas en su contexto histórico social dominado por el imperio romano y la dimensión política de su prédica y sus prácticas.³⁵ Capítulos como: “Las estructuras de poder y el Reino de Dios”, “La nueva comunidad: una alternativa radical para la sociedad”, “El compromiso ético según Jesús de Nazaret”, “La medida de la auténtica revolución” y “El estatuto revolucionario de la comunidad de

³⁴ *Ibid.*, p. 167.

³⁵ Ocho años antes empezó a circular en español el libro del teólogo protestante francés Oscar Cullmann, *El Estado y el Nuevo Testamento* (Madrid, Taurus Ediciones, 1966), que había abonado previamente en la misma dirección.

Jesús”, son solo una muestra del interés de Kirk de dar un fundamento bíblico a la dimensión social del evangelio. Así presentaba el autor el objetivo de su libro publicado en la Argentina:

...esta obra está dirigida al estudioso reflexivo, pero no especializado en teología, de cualquier edad, el único que con mayor facilidad se sentirá inquieto ante los resultados obtenidos y proclive, quizá, a aferrarse a los argumentos que aquí se exponen.

Para realizar esta tarea limitada, pero de largo alcance, concentraremos la atención sobre un aspecto particular, si bien de ningún modo único, y sobre una vía particular de interpretación de la vida y de la prédica de Jesús de Nazaret. El tema es la revolución; el análisis se centrará en las proyecciones revolucionarias del ministerio público de quien se proclamó a sí mismo Mesías: Jesús de Nazaret.³⁶

Lo primero que hizo Kirk en esta obra fue aclarar que la categoría “revolución” no tiene un significado único ni se limita a su sentido violento y destructivo con el que popularmente se le relacionaba y relaciona hasta el día de hoy. Por supuesto que la ética de Jesús era algo revolucionario para su época, como afirmaba Kirk, al igual que muchas de sus enseñanzas; de la misma manera que algunas prácticas y doctrinas de los primeros cristianos en el contexto de la forma de vida social y política que el Estado romano había impuesto a sus súbditos.

Otro de los temas polémicos que Kirk abordaba en su libro tenía que ver con la idea del Reino de Dios que predominaba en el imaginario de muchos creyentes; generalmente idealizado solo como una realidad espiritual, no terrenal y fuera de este mundo. Por el contrario, el autor rescataba en su libro una dimensión más amplia del Reino mesiánico y sus vínculos no solo espirituales sino también terrenales como lo muestra el siguiente texto.

Llegamos ahora a un sumario de los puntos de la enseñanza de Jesús que lo muestran como una nueva fuerza revolucionaria en Israel.

³⁶ Andrés Kirk, *Jesucristo revolucionario*, op. cit., p. 12.

El Reino, que él ha venido a predicar y a inaugurar en su propia persona, es el cumplimiento de la vocación mesiánica tal como está expresada en varios pasajes de Isaías (Luc. 4:18-20), elaborada a la luz de sus circunstancias históricas propias. En particular, el hecho de que Jesús proclamara que él cumplía las profecías, lo que causó gran escándalo entre sus oyentes, porque en su afirmación estaba implícita la idea de que él había venido a reemplazar el antiguo orden.³⁷

El trabajo exegético de Kirk, en una obra concebida para el gran público, ponía en un contexto más amplio la vida y la obra de Jesús de Nazaret, así como el nivel simbólico y la implicación política de algunos de los dichos y hechos que acompañaron su vida pública. Esto, por supuesto, representaba un choque con la mentalidad judía de su época. Como, por ejemplo,

...la acción de la muchedumbre al cortar las ramas de palmera y cubrir con ellas el camino de Jesús (Mar. 11:8) puede haber sido vista, por los que tenían fuerte sentido de la continuidad histórica y buena memoria, como una referencia al celebrado movimiento Macabeo de resistencia; quizá la muchedumbre esperaba ver repetido en la figura de Jesús el éxito que ese movimiento tuvo para arrojar un poder extranjero.³⁸

El movimiento Macabeo, dirigido por Judas Macabeo, se desarrolló durante los años 160 y 167 antes de Cristo. Fue un movimiento de liberación que logró la independencia de Israel de la dominación de Siria y cuyo recuerdo en la conciencia popular en la época de Jesús alimentaba la esperanza de una pronta liberación del dominio romano con la llegada de un esperado Mesías. En su entrada triunfal a Jerusalén en el año 160 a C., después de una victoria militar, los macabeos lo hicieron portando hojas de palma en sus manos; hojas de palma que en el imaginario popular parecen haberse convertido con el paso del tiempo en un símbolo de liberación que recordaba ese triunfo histórico del movimiento Macabeo.

³⁷ *Ibid.*, p. 95.

³⁸ *Ibid.*, p. 135.

Elementos de la prédica de Jesús y su dura crítica al poder eclesial judío sometido al imperio de ocupación, parecen haber alimentado en muchos judíos de la época de Jesús la esperanza que él continuaría esa tradición de lucha de liberación que sobrevivía aún en su memoria. Esto podría explicar, en parte, el por qué Jesús fue recibido con hojas de palma a su llegada a la ciudad de Jerusalén, y cómo el símbolo de las palmas con que el pueblo lo recibió estaba ligado a un acontecimiento histórico-político del pueblo judío. La preocupación de las autoridades judías al ver este recibimiento podría explicar también su temor por lo que pudieran pensar las autoridades romanas al ver esta manifestación popular y el peligro de una insurrección que representaba la popularidad de Jesús ante sus ojos pues era conocida su crítica al aparato sacerdotal judío y su control sobre el templo de Jerusalén. Esto conecta con el hecho de que las acusaciones sobre Jesús que estas autoridades religiosas hicieron ante Poncio Pilatos no fueron solo por asuntos teológicos o por creencias religiosas, sino que incluyeron argumentos políticos, como el acusarlo de cuestionar la autoridad del César y que no se le debería pagar impuestos, lo cual era una acusación sumamente peligrosa ante un Estado totalitario cuyo poder militar era pagado por esa recaudación económica impuesta a los pueblos sojuzgados.

En síntesis, el libro de Andrés Kirk publicado cuatro años después de la fundación de la FTL en 1970 daba muchos ejemplos de las implicaciones políticas y sociales de las enseñanzas de Jesús ante los oídos de un pueblo que sufría la ocupación y el dominio político-militar del Imperio romano y los anhelos de liberación por los sufrimientos que esa dominación les traía consigo. Tema relevante en ese momento para el contexto latinoamericano sumergido en la pobreza y la violencia por los golpes de Estado que se sucedieron en los años de 1960 y 1970 del siglo XX; violencia que se incrementó por la lucha contra los movimientos armados de izquierda que buscaban derrumbar a los gobiernos de ultra derecha apoyados por militares.

Conclusiones

El breve recorrido que hemos realizado en este ensayo ha intentado ejemplificar la importancia que tiene conocer el contexto en el que los acontecimientos históricos se dan. Como hechos humanos, no escapan al punto de vista hoy día aceptado de que todos somos “productos de nuestro tiempo y de nuestro contexto”. Y lo mismo que aplica para el fundador del cristianismo como ser humano durante su vida pública y a sus primeros seguidores, se aplica también para el surgimiento de la FTL y sus fundadores. Conocer este contexto nos ayuda a entender lo que implicó en la década de los años de 1970 dar opiniones políticas, sostener un punto de vista crítico, o llevar a la práctica una creencia que era contraria a lo que era aceptado y bien visto eclesial y socialmente. Especialmente, cuando todo esto contradecía la manera de pensar dominante y la visión del mundo que predominaba en las Iglesias evangélicas en los primeros años de vida de la FTL.

Hemos mencionado aquí que el contexto que existía cuando esta fraternidad surgió era muy complicado y peligroso. La disidencia política o la crítica social podían llevar a un sujeto a la cárcel o a poner en peligro su vida en algunos países donde la derecha golpista dominaba. Y no extraña saber que fueron esos años donde se dio la mayor migración forzada por cuestiones políticas en Latinoamérica en el siglo XX, especialmente provocada por los golpes de Estado en Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, etc. La llegada de cientos de exilados políticos a México en los años de 1970 del siglo pasado son solo un ejemplo de este fenómeno, algunos de los cuales conocí personalmente siendo estudiante en la Universidad Nacional de México cuando estos exilados cumplían labores docentes para ganarse la vida; profesores que me educaron a mí y a varias generaciones.

Durante esas décadas, cualquier expresión de pensamiento crítico le ganaba fácilmente a un individuo la acusación de “comunista”, y en el contexto eclesial, ser satanizado y muchas veces marginado de su trabajo ministerial. Aún recuerdo todo lo negativo que se decía en esa época, por ejemplo, de la Comunidad Teológica de México desde algunos círculos evangélicos conservadores; juicios más alimentados por

prejuicios ideológicos que por un conocimiento real de esa comunidad de seminarios teológicos evangélicos. Y en el caso contrario, las críticas que se hacían a las Iglesias evangélicas “conservadoras” las cuales eran vistas solo como instrumentos de penetración ideológica del imperia- lismo norteamericano en Latinoamérica.

En ese clima tan polarizado, la aparición de un movimiento como el que representó la Fraternidad Teológica Latinoamérica fue sin duda un oasis para muchos jóvenes evangélicos con inquietudes sociales, al mismo tiempo que comprometidos con el presente y el futuro de las Iglesias evangélicas en el continente. La sobrevivencia por 50 años de este movimiento es sin duda de gran interés histórico, así como la enorme cantidad de producción escrita que sus miembros han publicado en diversos medios y países durante todo este tiempo, listado biblio- hemerográfico general que nadie ha hecho todavía. Esto podría explicar el continuo interés que la literatura de los miembros de la Fraternidad despierta en medios teológicos de Europa y América, y aun en países del África que se han sentido identificados con la reflexión teológica y social que los escritores de la FTL han publicado a través de sus 50 años de historia, en contextos similares de pobreza y violencia.

En este sentido, lo que hagan las nuevas generaciones de este movimiento con la tradición de pensamiento plural que representa la Fraternidad después de medio siglo de existencia es, por supuesto, una historia abierta y aun por construir para responder a nuevos contextos y nuevos desafíos.

2. Trayectoria de vida y producción bibliográfica del Dr. Sidney H. Rooy

Norman Rubén Amestoy

Sidney Henry Rooy nació el 16 de setiembre de 1926 en Oskaloosa, Iowa. Sus progenitores fueron inmigrantes de los Países Bajos. Tanto su padre George de Haarlem; como su madre Jeanette Bouma, hija de campesinos en Vriesland, fueron formados en la tradición reformada holandesa.

Realizó sus estudios primarios en una escuela rural con modalidad de plurigrado, en la que se cursaban los ocho grados al mismo tiempo, con una sola docente. Sus estudios secundarios tuvieron lugar en un colegio urbano con orientación en agronomía. A los 18 años hizo profesión de fe en Cristo en la Iglesia Reformada asumiendo los privilegios y responsabilidades de su bautismo como infante.

Entre 1946 y 1953 hizo sus estudios preparatorios para el ministerio pastoral en *Calvin College*, Grand Rapids, Michigan, donde se graduó luego de cuatro años en Bachiller en Artes (B. D.) y en *Calvin Seminary*, donde recibió su Maestría en Teología (Th. M.), luego de tres años. Allí conoció a su esposa, Mae Harriet Van Dyk, hija de inmigrantes holandeses de Nueva Jersey. Después que ella ejerciera su vocación como maestra por dos años contrajeron matrimonio, en 1951, y se mudaron a Grand Rapids.

En los primeros ocho años de su ministerio, Sidney trabajó como Ministro de Evangelización en Midland Park, Nueva Jersey. Durante este período inició estudios de posgrado en el *Union Theological Seminary*, en Nueva York. Allí se enfocó en la historia, la misión de la Iglesia y las ciencias de la religión.

Recibió la influencia del historiador Dr. Robert T Handy (1918-2009)¹ y del Dr. Reinhold Niebuhr.² Estos fueron años de oro para el *Union Theological Seminary*, ya que por entonces Rooy tomaba cursos con Paul Tillich sobre el significado cristiano de la historia, sobre el nihilismo con Paul Ricoeur, la escatología de Jesús y Pablo con Oscar Cullmann, y la historia de las misiones con M. Searle Bates, entre otros. Su tesis de maestría versó sobre dos seminarios teológicos de Europa y

¹ Dr. Robert T. Handy fue Profesor de Historia de la Iglesia en el *Union Theological Seminary* donde, en 1976, fue nombrado decano. Comenzó sus estudios de licenciatura en *Brown University*, y se especializó en historia europea y graduándose en 1940. Obtuvo su Licenciatura en Divinidades en *Colgate-Rochester Divinity School* en 1943. Fue ordenado ministro bautista. En 1949 completó su doctorado en la *Divinity School* de la *University of Chicago*; y en 1950 se unió al *Union Theological Seminary* como ayudante de John T. McNeil y Paul Tillich. En sus investigaciones sobre la historia de la Iglesia y la historia del pensamiento cristiano, a la vez de dictar los primeros cursos de historia moderna y de los EE. UU. Sus investigaciones principales se enfocaron en los estudios sobre la Iglesia y el Estado, la libertad religiosa, y los intentos decimonónicos por establecer una “América cristiana”.

² Karl Paul Reinhold Niebuhr (1892-1971) fue teólogo y profesor en el *Union Theological Seminary* por más de 30 años. Como politólogo fue uno de los principales intelectuales en reflexionar sobre la cosa pública de Estados Unidos y durante varias décadas del siglo XX mantuvo su vigencia al punto que en 1964 recibió la *Presidential Medal of Freedom*. Entre sus obras más destacadas hay que mencionar: *Moral Man and Immoral Society: A Study of Ethics and Politics* (1932); *Interpretation of Christian Ethics* (1935); *The Nature and Destiny of Man* (1941); *Faith and History* (1949); *Christian Realism and Political Problems* (1953); *The Structure of Nations and Empires* (1959). Historiadores de la talla de Arthur Schlesinger Jr. sindicaron a Niebuhr como el teólogo estadounidense más influyente del siglo XX. Desde los inicios de su ministerio pastoral expresó su sensibilidad por las clases obreras, y hacia 1920 adhirió a los ideales de la no violencia y simpatizó con el ideario socialista. En el transcurso de la década de 1930, su pensamiento teológico se inclinó hacia el realismo de la neo-ortodoxia protestante y él mismo es considerado pionero del llamado realismo político estadounidense desde una perspectiva filosófica de raigambre cristiana. El realismo contrario al utopismo se profundizó después de 1945, y lo llevó a apoyar los esfuerzos estadounidenses para enfrentar el comunismo soviético en todo el mundo y promover los ideales democráticos. Confrontó con el liberalismo teológico, el optimismo del Evangelio Social y el conservadurismo religioso por su lectura ingenua de las sagradas escrituras.

Norteamérica: *Princeton vs. Amsterdam: un acercamiento a la historia de la apologética*.³

En 1961, con apoyo de la *Centennial Missions Scholarship*, viajan a Ámsterdam con sus cuatro hijos, donde realiza sus estudios doctorales en misiones con el Dr. Johann Bavinck en la *Vrije Universiteit* (Universidad Libre) en Ámsterdam, Holanda.⁴ Transcurrido el segundo año fallece de encefalitis su segundo hijo, David Alan, a los ocho años de edad. Mae Harriet enseñó en tercer y cuarto grado de una escuela inglesa internacional, a la vez que Sidney sirvió en el ministerio pastoral en la *Pilgrim Fellowship de la Hervormde Kerk*, una iglesia interdenominacional en Dordrecht, al Sur de Ámsterdam.

En 1965 se doctoró con el Dr. Jan Vanden Berg y publicó su tesis con el título *The Theology of Missions in the Puritan Tradition: A Study*

³ Cabe recordar que hacia fines del siglo XIX el *Princeton Theology Seminary*, con los hermanos Hodge y Benjamin Warfield, acentuaban la vía racional para comprobar la autoridad de la Biblia, mientras la *Vrije Universiteit* (Universidad Libre), de Ámsterdam, afirmaba que tal autoridad se fundaba por la fe.

⁴ El Dr. J. Bavinck fue un referente indispensable de la misionología reformada, especialmente por su labor en el campo misionero entre los musulmanes de Indonesia. Bavinck nació en Rotterdam y estudió teología en la *Vrije Universiteit* en Ámsterdam para luego trasladarse a Alemania para continuar sus estudios en *Gießen and Erlangen* donde se graduó en 1919. En 1920 inició su trabajo pastoral de la *Gereformeerde Kerken* en Holanda. En enero de 1930, luego de incursiones previas, partió nuevamente a Indonesia como pastor misionero instalándose en Surakarta y trabajó desde 1934 hasta 1939 como profesor en el Seminario para ministros javaneses en Yogyakarta. De regreso a los Países Bajos, en 1939 se convirtió en profesor en la *Vrije Universiteit* de Ámsterdam. Al mismo tiempo, fue desde 1939 hasta 1954 Profesor de Misiones en el Seminario Teológico de Kampen. En 1954 fue nombrado profesor de teología práctica en la *Vrije Universiteit*. Entre sus obras principales se encuentra: *Der Einfluss des Gefühls auf das Assoziationsleben bei Heinrich von Suso* (Erlangen, 1919); *Inleiding in de zielkunde* (Kampen, 1926); *Christus en de mystiek van het oosten* (Kampen, 1934); *De boodschap van Christus en de niet-christelijke religies. Een analyse en beoordeling van het boek van dr. Kraemer: The Christian message in a non-Christian world* (Kampen, 1940); *The impact of Christianity on the non-Christian world* (Grand Rapids, 1948); *Religieus besef en het christelijk geloof* (Kampen, 1949); *Inleiding in de zendingswetenschap* (Kampen, 1954); translated as *An Introduction to the Science of Missions* (1960); *The Church Between Temple and Mosque. A Study of the Relationship Between the Christian Faith and Other Religions* (Grand Rapids, 1966).

*of Representative Puritans: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, Jonathan Edwards.*⁵

Dado que estos fueron los años de la celebración del Concilio Vaticano II, los estudios preparatorios fueron una ocasión privilegiada para el diálogo entre reformados y católicos holandeses. Este espíritu de unidad abrió los horizontes ecuménicos de los Rooy.

En agosto de 1965; la familia aceptó el desafío de ir como misioneros de la Iglesia Reformada, *Christian Reformed Church*, a la Patagonia, Argentina, en la ciudad de Comodoro Rivadavia, ubicada a casi dos mil kilómetros al sur de Buenos Aires. Esta iglesia, fundada por exiliados sudafricanos en 1903; también incluyó miembros de otras iglesias, inmigrantes de Chile y campesinos argentinos.

Fue invitado a la Primera *Conferencia Latinoamericana de Evangelización* (CLADE I, 1969) en Bogotá, Colombia, donde estrechó lazos con Pedro Savage, René Padilla, Samuel Escobar y Pedro Arana; luego apoyaría los desarrollos de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Designado por las Iglesias Reformadas Argentinas como profesor de historia y misión de la iglesia en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), se desempeñó en el ministerio docente durante veintidós años (1970-1991). En este tiempo, desarrolló una importante labor ecuménica como puente entre iglesias y seminarios estimulando la colaboración y aceptación mutua. Enseñó en instituciones teológicas diversas de toda América Latina, participando de encuentros interreligiosos, fomentando relaciones con las Iglesias Adventistas en Argentina y Costa Rica, y participó de paneles y proyectos con líderes e Iglesias Católicas dispuestos a la construcción de lazos ecuménicos.

⁵ Sidney H. Rooy, *The Theology of Missions in the Puritan Tradition: A Study of Representative Puritans: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, Jonathan Edwards*, Meinema, Delft, Ann Arbor, 1965. (Con mapas) University Microfilms, pp. 345. En el caso del Dr. Johannes Van den Berg, fue profesor de Historia Eclesiástica en la *Vrije Universiteit* (Universidad Libre), de Ámsterdam. Dos de sus obras fueron: *Constrained by Jesus Love: an inquiry into the Motives of the missionary awakening in Great Britain in the period between 1698 and 1815*, (Kampen, J. H. Kok, 1956), y *Religious Currents and Cross-currents: Essays on early modern Protestantism and the Protestant enlightenment*, (Brill, 1999).

Participó en CEHILA (Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en Latina América), miembro del comité para el estudio del protestantismo en el Cono-sur, junto con José Míguez Bonino y Lee Brummel. Fue decano académico y rector interino del ISEDET entre 1978 y 1982, concibiendo estas funciones más allá del rol específico como un constructor de puentes entre estudiantes y profesores, iglesias pentecostales y el ámbito ecuménico, al punto que recomendó al Secretario General de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, el Dr. Rubén “Tito” Paredes, la incorporación del Dr. José Míguez Bonino, profesor de ISEDET, como miembro honorario durante el 25° aniversario en Santiago de Chile.

Su preocupación social lo movió a acentuar los aspectos de la responsabilidad social de la Iglesia. Participó junto a estudiantes y profesores de ISEDET y organismos de Derechos Humanos en las denuncias y marchas no violentas contra la tortura y las desapariciones forzadas durante el Proceso de Reorganización Nacional y las luchas por la recuperación democrática en la Argentina. Escribió y militó contra las invasiones de los Estados Unidos contra Nicaragua, Granada, Colombia, Salvador y Panamá, como también contra el envío de armas y apoyo logístico para los dictadores en América Latina y los conflictos centroamericanos.

En 1976 fue a Guatemala para aprender con el Dr. Ross Kinsler la metodología y el desarrollo de los Seminarios de Extensión, impulsados por la Iglesia Presbiteriana en ese contexto. Dirigió por tres años, junto con Pedro Savage, los cursos de entrenamiento en esta nueva modalidad de enseñanza para los seminarios miembros de la *Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas* del Cono Sur (ASIT). Sirvió en esta organización como director de Extensión y después como presidente por cuatro años (1980-1984).

Fue cofundador junto a René y Cathy Padilla, Samuel Escobar, Miguel Zandrino, Elsie Ruth Romanenghi de Powell, Andrés Kirk y Carlos Hernández de KAIRÓS, una comunidad de reflexión, enseñanza y publicaciones. Fue, además, autor de unidades en su programa del “Curso de Educación Teológica Interdisciplinario” (CETI) sobre la sociedad y la historia de la iglesia.

También es miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), donde coordinó las consultas pastorales continentales con el Dr. León Morris en 1976, con el Dr. Juan Stott en 1977 y con el Dr. Michael Green en 1979. Asimismo, fue miembro del Consejo Directivo y tesorero de la Fraternidad Teológica Latinoamericana por ocho años (1980-1988), en cuyo marco colaboró con Carlos Mondragón, Carlos Martínez García y Rubén Amestoy en la fundación y coordinación de la Comisión de Historia de esta Fraternidad.

Recibió el título de Profesor Emérito de ISEDET. Después de jubilarse en 1991, se mudó junto con su esposa a San José, Costa Rica. Allí fue profesor invitado en el Seminario Bíblico Latinoamericano (ahora Universidad) y en la Universidad Evangélica de las Américas.

Dictó anualmente cursos en Nicaragua para el Seminario Bautista, la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (FEET) y la Universidad Martín Luther King. Asimismo, entre 1992 y 2001 dio cursos intensivos y conferencias en Ecuador, Perú, Argentina, Brasil y México.

Junto con el Dr. Samuel Escobar inició en 1999 la fundación de la *Asociación Internacional Para la Educación Superior Cristiana* (AIPESC, luego renombrada *Red Internacional de Educación Superior Cristiana: RIESC*), institución que nuclea a quienes colaboran como profesores en universidades protestantes y no religiosas de América Latina. Desde sus inicios esta asociación ha organizado cinco conferencias latinoamericanas acerca de varios aspectos de educación superior y ha publicado cinco libros sobre los temas a los que se lo convocó.

En 2001 se radicó, junto con su esposa Mae Harriet, en Penney Farms, Florida. Allí se desempeñaron como integrantes de *Penney Retirement Community* (PRC), donde residen personas cristianas, muchos de los cuales desarrollaron su ministerio en diferentes países del mundo. En PRC, Mae Harriet ha colaborado con sus talentos musicales, con correspondencia de apoyo a prisioneros y/o grupos de apoyo y cuidado.

Sidney se dedica a la construcción de pequeños vehículos con ruedas de carretillas, operados a mano, que proveen movilidad a víctimas de accidentes en campos minados, de polio y otras enfermedades; para su distribución en el “tercer mundo”. También, como recreación cultiva

orquídeas para la inspiración de la comunidad, hace tallados de madera, sigue participando en conferencias como monitor de tesis y escribiendo artículos.

En *Penney Memorial Church*, la iglesia ecuménica del campus, se ha desempeñado como coordinador de cuidado pastoral (2014-2016), y sirve como capellán y participante en el ministerio social de la comunidad.

Bibliografía de Sidney Rooy

1956	<i>Kuyper vs. Warfield: a Historical Approach to the Nature of Apologetics</i> , Ann Arbor, University Microfilms, Thesis S. T. M. Union Theological Seminary, New York, 1976 (1956).
1958	“The Graham Crusades-shall we Participate?”, in <i>Reformed Journal</i> , (Grand Rapids), num. 8, June 1958, pp. 6-10.
1959	“Experiment in Evangelism”, in <i>Banner</i> , (Grand Rapids), vol. 94, October 23, 1959, pp. 6-7.
1960	“Concern for the Unconverted?”, in <i>Banner</i> , (Grand Rapids), vol. 95, February 26, 1960, pp. 6-7. “Converts in the Church Catholic”, in <i>Banner</i> , (Grand Rapids), vol. 95, August 5, 1960, pp. 6-7. “Jesus Attitude to the Unconverted”, in <i>Banner</i> , (Grand Rapids), vol. 95, December 30, 1960, pp. 6-7.
1963	“ICCC Congress at Amsterdam Fifth Plenary Congress”, in <i>Banner</i> , (Grand Rapids), vol. 98, February 22, 1963, p. 10.
1965	<i>The Theology of Missions in the Puritan Tradition: A Study of Representative Puritans: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, Jonathan Edwards</i> . Ann Arbor, University Microfilms, Meinema, Delft, 1965. (Tesis de Doctorado, con mapas).
1966	“Some Impressions of Roman Catholicism in the Netherlands”, in <i>Reformed Journal</i> , (Grand Rapids), num. 16, January 1966, pp. 18-21.
1969	“The large-foot Mission”, in <i>Banner</i> , (Grand Rapids), vol. 104, September 5, 1969, pp. 10-11.
1970	“The Argentine Mission”, in <i>Banner</i> , (Grand Rapids), vol. 105, May 1, 1970, pp. 4-5. “Latin American Congress on Evangelism”, in <i>Banner</i> , (Grand Rapids), vol. 105, May 8, 1970, pp. 13-14.

<p>1971</p>	<p>“El crecimiento de la iglesia”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año VI, núm. 47, marzo de 1971, pp. 4-5. “El crecimiento de la iglesia”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año VI, núm. 48, abril de 1971, pp. 3-4. “Fraternidad de teólogos latinoamericanos”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año VI, núm. 50, junio de 1971, pp. 5-6.</p>
<p>1972</p>	<p>“Latin American Theology”, in <i>Banner</i>, (Grand Rapids), vol. 107, <i>March</i> 17, 1972, pp. 24-25. “Synod of the Reformed Churches of Argentina”, in <i>Banner</i>, (Grand Rapids), vol. 107, <i>January</i> 7, 1972, pp. 10-11.</p>
<p>1973</p>	<p>“Misiones”, (3.11) e “Iglesia en América Latina”, (3.12), en <i>Bibliografía Teológica Comentada del Área Iberoamericana</i>, Buenos Aires, ISEDET, vols. 1-2, 4-13 y 15-16, 1973-1988. “Obra y palabra”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año VIII, núm. 72, octubre-noviembre de 1973, pp. 6-7, 10.</p>
<p>1974</p>	<p>“Missionary to Argentina Reflects on National Grief in Loss of Peron”, in <i>Banner</i>, (Grand Rapids), vol. 109, <i>September</i> 20, 1974, pp. 22-23. “Congreso Mundial de Evangelismo”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año VII, núm. 76, julio-agosto de 1974, pp. 5 y 9. “El concepto del hombre en la misiología de Donald Mc Gavran: un modelo de la misiología anglosajona en América Latina”, en <i>Boletín Teológico</i>, (Cochabamba, FTL), núm. 1, 1974.</p>
<p>1975</p>	<p>“The Concept of Man in the Missiology of Donald Mc Gavran: A Model of Anglosaxon Missiology in Latin America”, in <i>Westminster Theological Journal</i>, (Philadelphia), vol. 37, núm. 2, 1975, pp. 172-205. “Fe cristiana y Latinoamérica hoy”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año VIII, núm. 79, febrero-marzo de 1975, p. 13. (Reseña del libro de la FTL del mismo nombre). “La evangelización a través de los siglos I”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año VIII, núm. 80, abril-mayo 1975, pp. 2-3, 11. “La evangelización a través de los siglos II”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año VIII, núm. 81, junio-julio 1975, pp. 5-6. “La evangelización a través de los siglos III”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año VIII, núm. 82, agosto-setiembre 1975, pp. 11-12. “La educación cristiana en el Tercer Mundo”, en <i>Boletín Teológico</i>, (Buenos Aires), núm. 13, diciembre de 1975, pp. 11-20. “Argentina”, in Roger S. Greenway (editor), <i>Lengthened Cords, Testimony to Rev. Henry Evenhouse</i>, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1975, pp. 79-88.</p>

1976	<p>“On being Reformed in the Latin Third World”, in <i>Reformed Journal</i>, (Grand Rapids), num. 26, <i>May-June</i>, 1976, pp. 12-17.</p> <p>“Guatemala está de pie”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año XI, núm. 86, abril-junio de 1976, pp. 12 y 14.</p> <p>“¿Un callejón sin salida?”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año XI, núm. 87, julio- agosto de 1976, pp. 2-3.</p> <p>“La salida del callejón”, <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año XI, núm. 88, setiembre- octubre 1976, pp. 2-3.</p> <p>“Challenge to Reformed Higher Education in the Latin Third World”, in <i>Christian Higher Education, the Contemporary Challenge</i>, Proceedings of the First International Conference of Reformed Institutions for Christian Scholarship, Potchefstroom, 9-13 <i>September</i>, South Africa, 1975, pp. 184-195.</p>
1977	<p>“The Inequitable Distribution of Wealth and Power-A Third World View”, in <i>Papers for a Conference on the Inequitable Distribution of Wealth and Power-Problems and Principles</i>, Grand Rapids, Michigan, Classis Lake Erie, Christian Reformed Church at Calvin College, <i>June</i> 1977, pp. 105-145.</p> <p>“The Kingdom is Coming”, in <i>Banner</i>, (Grand Rapids), vol. 112, <i>January</i> 14, 1977, pp. 6-7.</p>
1978	<p>“La justicia social y los pobres en los Padres Alejandrinos”, en <i>Los pobres: encuentro y compromiso</i>, Buenos Aires, La Aurora, 1978, pp. 69-86.</p> <p>“La soledad, ¿es un problema?”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año XIII, núm. 96, 1978, pp. 2-4.</p> <p>“La predicación”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), año XIII, núm. 97, marzo-abril 1978, pp. 3-5.</p> <p>“Misión, ministerios y educación teológica”, en <i>Cuadernos de Teología</i>, (Buenos Aires, ISEDET), vol. 2, 1978, pp. 129-142.</p>
1979	<p>“Presentación de la edición castellana”, en Herman Ridderbos, <i>El Pensamiento del Apóstol Pablo I</i>, Buenos Aires, Ediciones Certeza/Editorial Escatón, 1979, pp. 11-20. (Una introducción a la obra y pensamiento de Herman Ridderbos).</p> <p>“The Stewardship of Gifts in the Universal Church”, Part I, in <i>Reformed Journal</i>, (Grand Rapids), vol. 29, <i>February</i> 1979, pp. 16-20.</p> <p>“The Path of Stewardship: Thoughts for a World Church in Crisis”, in <i>Reformed Journal</i>, (Grand Rapids), vol. 29, <i>March</i> 1979, pp. 20-25.</p> <p>“Theological Education for Urban Mission”, in Roger S. Greenway (editor), <i>Discipline the City: Theological Reflections on Urban Mission</i>, Grand Rapids, Ed. Baker, 1979, pp. 175-207.</p>

<p>1980</p>	<p>“Righteousness and Justice”, Justice in the International Economic Order, Proceedings of the Second International Conference of Reformed Institutions for Christian Higher Education, Grand Rapids, Michigan, (13-19 August, 1978), Calvin College, 1980, pp. 1-16. También publicado en <i>Evangelical Review of Theology</i>, vol. 6, núm. 2, 1982, pp. 260-274. “Education for justice: Pedagogical Principles”, in <i>Missiology</i>, (Wheaton), num. 8, January 1980, pp. 125-126.</p>
<p>1981</p>	<p>“Reflections on the Theology of Liberation”, <i>Reformed Journal</i>, (Grand Rapids), num. 31, February 1981, pp. 7-12.</p>
<p>1982</p>	<p>“La evangelización a través de los siglos”, en <i>Encuentro y Dialogo</i>, (Buenos Aires), ASIT, año VI, núm. 1, 1982, pp. 1-9. (Boletín de la Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas del Cono Sur), “Educación continuada-extensión”, en <i>Cuadernos de Teología</i>, (Buenos Aires, ISEDET), vol. 6, núm. 2, 1982, pp. 23-25. “Un modelo histórico de la hermenéutica”, en <i>Boletín Teológico</i> (México), núm. 5, enero-mayo de 1982, pp. 78-103. “Navidad, ¿qué significa hoy en mi país y en el mundo?”, en <i>Base Firme</i>, (Buenos Aires), núm. 13, diciembre de 1982, pp. 4-7.</p>
<p>1983</p>	<p>“El modelo de Calvino: ¿Teocracia o Democracia?”, en <i>Democracia: una opción evangélica</i>, Buenos Aires, Ediciones La Aurora, 1983, pp. 47-65. (Versión adaptada en “Relaciones de la Iglesia con el Poder Político: Modelo Reformado”, en Pablo Alberto Deiros (editor), <i>Los evangélicos y el poder político en América Latina</i>, Buenos Aires/Grand Rapids, Nueva Creación/Eerdmans, 1986, pp. 41-72. “A Theology of Humankind”, in Wilbert Shenk (editor), <i>Exploring Church Growth</i>, Grand Rapids, Ed. Eerdmans, 1983, pp. 191-206. “Iglesia y Estado en Calvino”, en <i>Compromiso Cristiano</i>, (Villa María, Argentina), núm. 20, 1983, pp. 29-31. “Christianity in the Southern Hemisphere: The Churches in Latin America and South Africa”, in <i>International Bulletin of Missionary Research</i>, num. 7, April 1983, p. 84.</p>

<p>1984</p>	<p>“Hijo de la Reforma”, en C. René Padilla (ed.), <i>Hacia una teología evangélica en América Latina</i>, San José, Ed. Caribe, 1984, pp. 121-139.</p> <p>“La pastoral de los refugiados franceses en Ginebra: 1546-1566”, en <i>Vox Evangelii</i>, (Buenos Aires, ISEDET), núm. 1, 1984, pp. 117-151. (Anuario del Claustro Docente de la Facultad de Teología).</p> <p>“Lutero y la misión”, en ISEDET (editores), <i>Lutero, ayer y hoy</i>, Buenos Aires, La Aurora, 1984, pp. 219-306. (La sección 5 de este texto fue publicada también en <i>Encuentro y Diálogo</i>, (Buenos Aires, ASIT), núm. 2, 1984, pp. 25-47).</p> <p>“Visiones Históricas del Trabajo”, guía de estudio, Unidad 1.1.3, curso para profesionales organizado por el Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI), Villa María, Argentina, 1984. (Material impreso).</p>
<p>1985</p>	<p>“Id y aprended”, en <i>Misión</i>, (San José, Costa Rica), vol. 4, núm. 15, diciembre de 1985, pp. 121-123.</p> <p>“La búsqueda de nuevos modelos de educación teológica”, en <i>Encuentro y Diálogo</i>, (Buenos Aires, ASIT), núm. 4, 1985, pp. 38-44.</p> <p>“Meditaciones sobre Efesios 3:1-6”, en <i>Compromiso Cristiano</i>, (Villa María, Córdoba), núm. 26, mayo de 1985, pp. 34-35.</p> <p>“La Revolución Social y el Futuro de la Iglesia”, en <i>Fe, compromiso y teología. Homenaje a José Míguez Bonino</i>, Buenos Aires, ISEDET, 1985, pp. 109-134.</p> <p>“Llegada de la fe reformada a Brasil”, en <i>Diálogo</i>, (Buenos Aires), 2 de septiembre de 1985, pp. 16, 17.</p> <p>“Apuntes para la historia”, en <i>Cuadernos de Teología</i>, (Buenos Aires), vol. 7, núm. 2, 1985, pp. 133-135.</p>

<p>1986</p>	<p>“History of the Christian Church in Latin America”, in Mircea Eliade (editor), <i>Encyclopedia of Religion</i>, vol. 3, New York, Free Press, 1986, pp. 387-399.</p> <p>“Bartolomé de las Casas”, Mircea Eliade (editor). <i>Encyclopedia of Religion</i>, vol. 8, New York, Free Press, 1986, pp. 460-461.</p> <p>“Liberation Theology and the Gospel”, in <i>Banner</i>, (Grand Rapids), num. 121, Feb, 1986, pp. 6-8.</p> <p>“Divorcio”, en <i>Diálogo</i>, (Buenos Aires), año I, núm. 6, mayo-junio de 1986, p. 16.</p> <p>“Liberation Theology: The Church’s Future Shock”, in <i>Banner</i>, (Grand Rapids), vol. 121, Feb. 10, 1986.</p> <p><i>Historia de la Iglesia en América Latina</i>, Buenos Aires, EDUCAB/ISEDET, 1986. (Texto para estudios a distancia, con mapas).</p> <p>“Modelos históricos de la educación teológica”, en <i>Nuevas Alternativas de Educación Teológica</i>, Buenos Aires/Grand Rapids, Nueva Creación/Ed. Eerdmans, 1986, pp. 43-58.</p> <p>“Sanidad y exorcismo: un acercamiento histórico”, en <i>Diálogo Teológico</i>, (Cali, Colombia), núm. 27, mayo de 1986, pp. 58-82.</p> <p>“Social Revolution and the Future of the Church”, in <i>Occasional Essays</i>, (San José, Costa Rica), vol. XIII, núms. 1-2, <i>June-December</i>, 1986, pp. 60-89.</p>
<p>1987</p>	<p>“Go and Learn”, “Know by Love”, “Free the Truth”, in <i>Critique and Challenge of Christian Higher Education</i>, Kampen, J. H. Kok, 1987, pp. 149-157. (Tres estudios devocionales presentados en agosto de 1984 en la conferencia en Amsterdam del International Council for the Promotion of Christian Higher Education-IAPCHE).</p> <p>“La evangelización a través de los siglos”, en <i>Cuadernos de Teología</i>, (Buenos Aires, ISEDET), vol. VIII, núm. 1, 1987, pp. 35-46.</p>
<p>1988</p>	<p>“Educación cristiana para la misión urbana”, en <i>Boletín Teológico</i>, (Buenos Aires), tomo 20, núm. 32, diciembre de 1988, pp. 263-295.</p> <p>“Reformed Faith in the Context of Other Cultures”, in <i>Christ’s Rule: A Light for Every Corner</i>, Grand Rapids, The Reformed Ecumenical Council, 1988, pp. 124-158. (Meeting in Zimbabwe).</p> <p>“La evangelización ecuménica: acercamiento histórico”, en <i>De Todos</i>, (Buenos Aires, Federación Argentina de Iglesias Evangélicas), núm. 3, mayo de 1988, pp. 9-11.</p> <p>Co-author Sidney Rooy, Gordon Spykman, Guillermo Cook, Michael Dodson, Lance Grahn y John Stam, <i>Let My People Live: Faith and Struggle in Central America</i>, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1988.</p> <p>Sidney y Mae Rooy, “Una experiencia interesante”, en <i>Diálogo</i>, (Buenos Aires), año IV, núm. 18, junio-julio de 1988, p. 13.</p> <p>“Llegada de la fe reformada a Brasil II”, en <i>Diálogo</i>, (Buenos Aires), año IV, núm. 19, agosto-setiembre de 1988, pp. 14-16.</p>

1989	<p>“Pautas teológicas para el encuentro con el Otro”, en <i>Cuadernos de Teología</i>, (Buenos Aires), vol. X, núm. 2, 1989, pp. 27-39.</p> <p>“Las iglesias cristianas en los primeros siglos”, en <i>Una aventura de siglos. Origen y evolución de las iglesias cristianas</i>, Buenos Aires, Grupo EcuMénico de Mujeres “Esperanza”, enero de 1989, pp. 8-9.</p> <p>“Marxism: An American Christian Perspective”, in <i>Calvin Theological Journal</i>, (Grand Rapids), vol. 24, April, 1989, pp. 135-137.</p> <p>“Grace and Power: Base Communities and Non-Violence in Brazil”, in <i>Calvin Theological Journal</i>, (Grand Rapids), vol. 24, November, 1989, pp. 322-326.</p>
1990	<p>“El rol de la mujer en la historia de la Iglesia”, en <i>Encuentro y Diálogo</i>, (Buenos Aires), núm. 8, 1990, pp. 22-42.</p> <p><i>La crisis urbana, guía de estudio: unidad 3.1.1</i>, Buenos Aires, Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI), 1990.</p> <p><i>La Historia de la Iglesia en América Latina: guía de estudio</i>, Buenos Aires, EDUCAB, ISEDET, 1990, pp. 85.</p> <p>“Todas las cosas nuevas”, <i>Diálogo</i>, (Buenos Aires), año V, núm. 30, mayo-junio 1990, pp. 3-4.</p>
1991	<p>“Buenas Nuevas y <i>ecumene</i>”, en <i>De Todos</i>, (Buenos Aires, FAIE), núm. 9, marzo-abril de 1991, pp. 14-15.</p> <p>Sidney Rooy, Gordon Spykman, Guillermo Cook, Michael Dodson, Lance Grahn y Juan Stam, <i>La crisis centroamericana: una perspectiva evangélica</i>, Grand Rapids, Nueva Creación/Eerdmans, 1991. (Traducción de <i>Let My People Live</i>, Eerdmans, 1988).</p> <p>“La llegada de la fe Reformada a Brasil”, en <i>Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 35, enero-marzo de 1991, pp. 24-25.</p> <p>“La llegada de la fe Reformada a Brasil II”, en <i>Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 36, abril-junio, 1991, pp. 38-39.</p> <p>“La llegada de los ‘Luteranos’ a Venezuela”, en <i>Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 37, julio-setiembre, 1991, pp. 28-30.</p> <p>“La llegada de los Moravos a la Mosquitia”, en <i>Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 38, octubre-diciembre, 1991, pp. 21-22.</p> <p>Sidney Rooy, Néstor Rostán y Delmo Rostán, “Las Confesiones de Fe”, en <i>Diálogo</i>, (Buenos Aires), núm. 36, junio-agosto de 1991, pp. 4-6. (Documento para el encuentro de los Sínodos de las Iglesias Reformadas y Valdenses en el Uruguay).</p> <p>“El niño, la mujer y el dragón”, en <i>Diálogo</i>, (Buenos Aires), núm. 37, setiembre-octubre de 1991, pp. 22-24.</p> <p>“Models of Church and Society in Latin America”, in <i>Scriptura</i>, (South Africa), 1991, pp. 1-25. (Journal of Bible and Theology in Southern Africa, Special Issue 7, University of Stellenbosch).</p>

<p>1992</p>	<p>“Yanqui convertido”, en <i>Diálogo</i>, (Buenos Aires), año VII, núm. 39, enero-abril 1992, pp. 10-13. “La llegada de la fe anglicana a las Indias Occidentales”, <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 40, abril-junio de 1992, pp. 18-19. “La llegada de los Hugonotes a Florida I”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 41, julio-setiembre de 1992, pp. 26-28. “La llegada de los Hugonotes a Florida II”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 42, octubre-diciembre de 1992, pp. 31-33. “La fe cristiana en el contexto de otras culturas”, en <i>Misión en el camino</i>, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, pp. 17-39. <i>La sociedad de consumo. Guía de Estudio: Unidad 3:1.2</i>, Buenos Aires, Curso de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI), 1992. “La evangelización protestante en América Latina”, en <i>Boletín Teológico</i>, (Buenos Aires), año 24, núms. 47-48, diciembre de 1992, pp. 237-258.</p>
<p>1993</p>	<p>“La llegada de los africanos a América Latina”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 43, enero-mayo de 1993, pp. 13-16. “La tercera conversión de Pedro: el encuentro de dos culturas”, en <i>CLADE III, Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización</i>, Quito, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992, pp. 49-54. “Perspectiva histórica de la llegada de los españoles”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 44, abril-junio de 1993, pp. 28-29. “La llegada de los asiáticos a las Américas”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 45, julio-setiembre de 1993, pp. 27-30. “La llegada de los escoceses a Panamá”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 46, octubre-diciembre de 1993, pp. 22-25. “Mayordomía y la Creación”, en <i>Compromiso Cristiano</i>, (Villa María, Argentina), núm. 49, mayo-julio de 1993, pp. 2-5. “CLADE III en perspectiva histórica”, en <i>Boletín Teológico</i>, (Lima), año 25, núm. 51, septiembre de 1993, pp. 153-159. “Los reformadores y la misión”, en <i>Boletín Teológico</i>, (Lima), año 25, núm. 52, diciembre de 1993, pp. 239-270. “The Poor Have Faces: Loving Your Neighbor in the 21st Century”, in <i>Calvin Theological Journal</i>, vol. 28, November 23, 1993, pp. 546-547. “La evangelización protestante en América Latina, 150 años: una evaluación”, en <i>Cuadernos de Teología</i>, (Buenos Aires), vol. 13, núm. 1, 1993, pp. 47-73.</p>

<p>1994</p>	<p>“La llegada de la educación protestante a América Latina”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 47, enero-marzo de 1994, pp. 28-30.</p> <p>“Los Cuáqueros: su llegada al Caribe”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 48, abril-junio de 1994, pp. 21-23.</p> <p>“Los Cuáqueros: su contribución a la Iglesia y la sociedad en el Caribe”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 49, julio-setiembre de 1994, pp. 25-27.</p> <p>“Una teología de lo humano”, en <i>Boletín Teológico</i>, (Lima), año 26, núm. 54, junio de 1994, pp. 133-149. (Traducción de “A Theology of Humankind”, en Wilbert R. Shenk, ed., <i>Exploring Church Growth</i>, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, pp. 191-206).</p> <p>“El Aggiornamento evangélico frente al catolicismo”, en <i>Kairós</i>, (Guatemala, SETECA), núms. 14-15, 1994, pp. 81-118.</p> <p>“Tecnología y pobreza en la sociedad moderna”. <i>Guía de estudio: Unidad 3.1.3</i>, Buenos Aires, Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI), 1994. (Material impreso).</p>
<p>1995</p>	<p>“La llegada de los evangélicos a Haití”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 51, enero-marzo de 1995, pp. 26-28.</p> <p>“La misión de las Sociedades Bíblicas en las Américas”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 52-56, abril 1995-junio 1996.</p> <p>“El mundo occidental y cristiano y el secularismo”. <i>Guía de estudio: Unidad 3.1.4</i>, Buenos Aires, Centro de Estudios Interdisciplinarios (CETI), 1995. (Material impreso).</p>
<p>1996</p>	<p>“Los Tobas y su encuentro con el Evangelio”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 57 y 58, julio-diciembre de 1996.</p> <p>“Stubborn Hope: Religion, Politics and Revolution in Central America”, in <i>Missiology</i>, vol. 24, January 1996, pp. 121-122.</p> <p><i>Desarrollo histórico y la crítica de la misionología como disciplina en la educación teológica</i>, San José, Asociación Latinoamericana de Instituciones de Educación Teológica (ALIET), mayo de 1996. (Publicaciones ocasionales).</p> <p>“Semillas que empiezan a dar fruto (visita de Mae y Sidney Rooy)”, en <i>Diálogo</i>, (Buenos Aires), año XI, núm. 64, setiembre-diciembre de 1996, pp. 20-22.</p>
<p>1997</p>	<p>“La evangelización de Costa Rica”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 59, 60, 61, y 62, 1997.</p>

<p>1998</p>	<p>“El encuentro de los Mapuches con el Evangelio”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), núm. 63, 65, y 66, 1998.</p> <p>“Cómo llegó la Biblia a América Latina”, en <i>La Biblia en las Américas</i>, vol. 53, núm. 238, 1998, pp. 6-8.</p> <p>“25 Biographical Entries”, in Gerald H. Anderson (ed.), <i>Biographical Dictionary of Christian Missions</i>, New York, Simon & Schuster/Macmillan, 1998. (Referencias de: Richard Baxter, p. 49; Daniel Berg, p. 56; Pablo Enrique Besson, p. 59; John Calvin, p. 111; John Eliot, p. 197; Luigi Francesconi, p. 221; Edward M. Haymaker, p. 285; Venancio Hernández, p. 290; James Theodore Holly, p. 300-301; Samuel Guy Inman, p. 319; Julio Itzem, p. 322-323; Jean de Léry, p. 396-397, Thomas J. Liggett, p. 401; Jorgelina Losada, p. 412-413; Cotton Mather, p. 441; Andrew Murray Milne, p. 461; Francisco G. Penzotti, p. 526; Archibald Brownlee Reekie, p. 562-563; Oscar Arnulfo Romero y Galdamez, p. 575; William Stanley Rycroft, p. 583; Richard Sibbes, p. 619; Bowman Foster Stockwell, p. 643; John Frances Thompson, p. 669; Martín de Valencia, p. 694).</p> <p>“The Reformers and Missions”, in B. Vander Walt & Swanepoel (eds.), <i>Signposts of God’s Liberating Kingdom</i>, vol. 2, South Africa, Potchefstroom University, 1988, pp. 187-224.</p> <p>“The Invention of the Americas: Eclipse of the ‘Other’ and the Myth of Modernity”, in <i>Missiology</i>, (Wheaton), num. 2, April 1998, p. 231.</p>
<p>1999</p>	<p>“Los quichuas de Chimborazo (Ecuador) y su encuentro con el Evangelio”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires), vols. 18-19, núms. 67-72.</p> <p>“Argentina”, “Costa Rica”, en Jean-Jacques Bauswein and Lukas Vischer (editors), <i>The Reformed Family Worldwide: a Survey of Reformed Churches, Theological Schools, and International Organizations</i>, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, pp. 46-49 y pp. 140-141.</p> <p>“Publishing for Church Growth”, in <i>InterLit</i>, (Colorado, International Magazine of Christian Publishing), 1999, pp. 9-11.</p> <p>“La Adoración en la Historia de la Iglesia”, en <i>Ministerio</i>, (Missouri, Casa Nazarena de Publicaciones), 1999, pp. 5-23.</p> <p>(Compilador), “Introducción”, en <i>Educando como cristianos en el siglo XXI</i>, San José, Costa Rica, Asociación Internacional para la Promoción de la Educación Superior Cristiana, 1999, pp. 7-10. (Memoria del primer encuentro de AIPESC).</p>

<p>2000</p>	<p>“Valores evangélicos medulares y ética social en nuevas generaciones: Tradición protestante y nuevo siglo”, en Marvin Breneman, Sidney Rooy y H. Fernando Bullón, <i>Latinoamérica y ética social evangélica al inicio del siglo XXI</i>, San José, UNELA, 2000, pp. 29-63.</p> <p><i>Orígenes del protestantismo en América Latina</i>, San José, Costa Rica, Seminario Bíblico Latinoamericano, 2000. (Texto para estudios a distancia).</p> <p>“Introducción” y “Educación para la vida: la búsqueda de sabiduría en el supermercado de valores”, en Sidney Rooy (compilador), <i>Presencia cristiana en el mundo académico</i>, Quito, AIPESC, 2000, pp. 13-16 y pp. 51-85. (Memoria del segundo encuentro de AIPESC).</p>
<p>2001</p>	<p><i>Misión y encuentro de culturas</i>, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2001.</p>
<p>2002</p>	<p>“Education for Life: The Search for Wisdom in the Supermarket of Values”, in <i>Christian Higher Education</i>, (Texas), vol. I, Numbers 2-3, 2002, pp. 139-163.</p> <p>“Reflections. Dr. Sidney Rooy”, in <i>NZCMS UPDATE</i>, (New Zealand Church Mission Society), vol. 10, Issue 1, April, 2002, pp. 8-9.</p> <p>“Sharing the Gospel in Latin America”, in <i>Missions and Missionaries</i>, (Grand Rapids, Mich.), vol. 106, num. 1125, March, 2002, pp. 3-5 y 17.</p> <p>“Los indígenas de Chiapas, México, y su encuentro con el evangelio”, en <i>Iglesia y Misión</i>, (Buenos Aires, Ed. Kairós), vol. 20, núms. 73-76, 2002-2003.</p>
<p>2003</p>	<p>“Las agencias misioneras en América Latina frente al paradigma ecuménico emergente”, en Arturo Piedra, Sidney Rooy y H. Fernando Bullón, <i>¿Hacia dónde va el protestantismo?</i>, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2003, pp. 67-100. (Colección FTL, núm. 16).</p> <p>“Biblias para la gente común”, en <i>Signos de Vida</i>, (Quito, Ecuador), setiembre de 2003, pp. 24-25.</p> <p>“The Latin American Council of Churches and Missions: An Historical Approach”, in <i>Mission Studies</i>, vol. 20, num. 1, 2003, pp. 112-139.</p>

<p>2004</p>	<p>“Historia y contexto de la plantación de Iglesias en América Latina”, en <i>Sembremos Iglesias Saludables: Un acercamiento bíblico y práctico al estudio de la plantación de Iglesias</i>, Miami, FLET, 2004, pp.97-149.</p> <p>“Prefacio”, en Herman Ridderbos, <i>Historia de la salvación y Santa Escritura</i>, Grand Rapids, Michigan, Libros Desafío, pp. 7-18.</p> <p>“La Iglesia evangélica y la sociedad frente al nuevo milenio: pasado, presente y futuro”, en Guillermo Hanson (editor), <i>El silbo ecuménico del espíritu. Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años</i>, Buenos Aires, ISEDET, 2004, pp. 375-398.</p> <p>“Liberar la verdad”, “Ir y aprender”, y “Amar y conocer”, en Carlos Mondragón (editor), <i>Los retos del conocimiento: la educación cristiana en un mundo globalizado</i>, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2004, pp. 173-178, 179-183 y 185-190. (Producto de la Tercera Consulta de la AIPESC, celebrada en Barranquilla, Colombia, del 11 al 14 de julio del 2002).</p> <p>“El uso de la Biblia a través de la historia”, en <i>Espacio de Diálogo</i>, (Fraternidad Teológica Latinoamericana), núm. 1, septiembre-diciembre del 2004.</p>
<p>2005</p>	<p><i>Lutero y la misión: teología y práctica de la Misión en Martín Lutero</i>, Saint Louis, Editorial Concordia, 2005.</p>
<p>2006</p>	<p>“Terrorism and the War in Iraq: A Christian Word from Latin America”, in <i>Journal of Latin American Theology</i>, num. 1, 2006, pp. 68-75.</p> <p>“Las contribuciones de la educación cristiana protestante en la lucha por la justicia en América Latina”, en Alexandre Brasil (org.), <i>Educação e justiça na América Latina: uma aproximasseem cristiana</i>, Sao Paulo, ABU Editora, 2006, pp. 56-66.</p>
<p>2007</p>	<p>“Creation/Nature”, in John Corrie (ed.), <i>Dictionary of Mission Theology, Ecumenical Foundations</i>, Nottingham, England, Intersivity Press, 2007, pp. 75-78.</p>
<p>2008</p>	<p>“A PET Project”, in <i>The Calvin Spark</i>, (Grand Rapids, Calvin College Alumni Association), vol. 54, num. 2, 2008, p. 43.</p>
<p>2011</p>	<p>“La tolerancia religiosa y la llegada del protestantismo a América Latina”, en Carlos Mondragón (editor), <i>Ecos del Bicentenario. El protestantismo y las nuevas repúblicas latinoamericanas</i>, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2011, pp. 9-39.</p> <p>“Religious Tolerance and the Arrival of Protestantism in Latin America”, in <i>Journal of Latin American Theology</i>, (Grand Rapids), 2011, pp. 41-69.</p>

2015	<p>“Christianity in Latin America: A History”, in <i>Journal of Latin American Theology</i>, (Grand Rapids), num. 1, 2015.</p> <p>“The Influence of the Lausanne Covenant in Latin American Churches”, in <i>Journal of Latin American Theology</i>, (Grand Rapids), num. 2, 2015, pp. 47-78.</p> <p>“El movimiento educativo de AIPESC en América Latina”, en H. Fernando Bullon (editor), <i>Misión holística, acción interdisciplinaria y realidad latinoamericana</i>, Grand Rapids, Libros Desafío, 2015, pp. 20-28. (Memoria de la 5ª Consulta de AIPESC en asociación con la FTL y CETI, celebrada en San José, Costa Rica, del 18 al 20 de septiembre de 2014).</p> <p>“Planting the Church: Historical Models”, en Gary Tejas y Juan Wagenveld (eds.), <i>Planting Healthy Churches</i>, Sauk Village, Illinois, Multiplication Ministries Network, 2015, pp. 127-172.</p>
2017	<p>“Nuestra invitación a la fiesta: el día que cambió el mundo”, en H. Fernando Bullon y Nicolás Panotto (editores), <i>¿Hacia dónde va el Protestantismo en América Latina?: Una visión multidisciplinaria y prospectiva a los 500 años de la Reforma</i>, Buenos Aires, Ed. Kairós, 2017, pp. 29-37. (Memoria de la 6ª Consulta de AIPESC, en asociación con la FTL y CETI, celebrada en Lima, Perú, del 3 al 7 de julio de 2017).</p>
2018	<p>“Our Invitation to the Feast: The Day that Changed the World”, in <i>Journal of Latin American Theology</i>, num. 1, 2018.</p>

Aportes a la piedad devocional

Lecturas Diarias (Buenos Aires).⁶

1986 pp. 151-157.

1987 pp. 353-358.

1988 25-31 julio.

1989 4-10 diciembre.

1990 22-28 octubre.

1991 pp. 13-19.

1993 27 setiembre -1 octubre, pp. 292-296.

1995 20-24 febrero, pp. 57-61.

1996 11-17 noviembre.

⁶ Preferentemente hemos indicado la fecha de la reflexión, caso contrario el número de página, y en algunos casos, cuando pudimos, ambas.

1997 29-30 diciembre.

1998 6-8 abril y 18-19 mayo.

1999 29-31 julio.

2000 14-20 agosto.

2001 29-31 enero.

Aportes como editor responsable

Director de la comisión editorial de *Obras clásicas del protestantismo*, Buenos Aires, Editorial La Aurora.

Karl Barth, *Introducción a la teología evangélica*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1987.

B. Foster Stockwell, *¿Qué es el Cristianismo? ¿Qué podemos creer?*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1987.

Juan A. Mackay, *El otro Cristo español*, Buenos Aires, La Aurora/CUP-SA, 1990.

Trabajos Inéditos

“Los nuevos movimientos religiosos: diagnóstico y desafíos a puerta del tercer milenio”, Lima, Facultad Evangélica Orlando Costas, 1999. (Fotocopiado).

“Oro Rojo en el Caribe. Los langostinos y los indígenas misquitos”, conferencia presentada en el Coloquio Internacional: *Historia, Protestantismo e Identidad en las Américas*, Ciudad de México, 6-8 octubre 2011. Ex Palacio de la Inquisición y antigua Escuela de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México.

“Listening to Learn: An Aymara Case Study”, Conferencia de IAPCHE (ahora INCHE), Grand Rapids, Michigan, 5-7 de junio del 2017.

Materiales de Consulta

Víctor Rey, “Sidney Rooy: iglesia, teología y misión en América Latina”, entrevista en *Misión*, (Buenos Aires), núm. 50, octubre-diciembre de 1994, pp. 28-29.

Víctor Rey, “Conversaciones desde la Fe: ‘Sidney Rooy’”, en *idem. Figuras del protestantismo latinoamericano hablan sobre su vida, la teología y la misión de la Iglesia*, Quito, Consejo Latinoamericano de las Iglesias, 2004, pp. 44-47.

Agradecimientos

Agradezco a Mae y Sidney Rooy por la prestancia a responder demasiadas preguntas y requerimientos en la realización de esta investigación. A Pr. Gerardo Oberman que hizo un gran trabajo de archivo para reconstruir por la lista de artículos en revista *Base Firme* y de la revista *Diálogo* en agosto de 2020.

3. Andrés Kirk: una vida en misión

Daniel Kirk

En este corto capítulo espero proveer un resumen de la vida de trabajo de mi padre, resaltando algunas de las influencias personales que afectaron su peregrinaje cristiano, su ministerio y su carrera de escritor. La vida de Andrés Kirk (Andrew en inglés), al terminar el colegio, se divide justo en cuatro períodos de doce años cada uno, lo que sin duda complacería a un hombre que ha sido metódico en muchas áreas de su vida, incluyendo la preparación de sus sermones, charlas y libros. Para mí, como su hijo,¹ la parte más enigmática de esta historia es ver cómo alguien criado en una familia acomodada inglesa, bajo una crianza tradicional pudo terminar involucrado en un floreciente movimiento teológico indígena.

A lo largo de mi vida ha sido impactante verle viajar alrededor del mundo y escribir sobre el corazón de Dios hacia los marginados, la necesidad de la iglesia de abandonar el *statu quo* y la importancia de seguir el camino radical del discipulado en el nombre de Jesús. Cuando era más joven, pensaba que mi padre debía ser más radical, involucrarse en serio en la transformación del mundo, en vez de escribir sobre esto. Sin embargo, mi percepción incorrecta sobre su ministerio ha sido rectificada a través de muchas personas a quienes llegué a conocer en Latinoamérica, y también por medio de quienes han apreciado las enseñanzas de mi padre y sus libros, y le han mencionado en sus escritos. ¡Además, descubrí, también en sus libros que él ha sido, hasta el día de hoy, muchas veces más radical en sus convicciones que yo mismo!

¹ Andrew y Gillian Kirk tienen tres hijos: Daniel (nacido en 1970), Alasdair (1971) y Nicky (1975).

Crianza en una familia de clase media (1937-1955)

Andrés Kirk,² el más joven de tres hijos, nació en una familia de clase acomodada en Kensington, Londres- que incluía niñera y todos los lujos- poco antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial. Sus recuerdos más antiguos se remontan a la evacuación de Londres hacia su segunda casa en Checkenham, en el área de los Chilterns. Tiempo en el que recuerda especialmente al primer hombre negro que conoció, un soldado americano que se hospedó en su casa.³

Andrés tuvo una infancia feliz, a pesar de haber sido enviado a un internado a los ocho años, una experiencia difícil que no repitió con sus propios hijos. Más tarde, su educación primaria y secundaria la llevó a cabo en internados privados: *St Pirans*, en la etapa primaria en Maidenhead y, a partir de los trece años ingresó al prestigiado colegio de Harrow (donde también estudió el primer ministro Winston Churchill) para llevar a cabo su educación secundaria.

Los recuerdos que tiene sobre su tiempo en Harrow son de un desempeño mediocre, aunque llegó a ser el sub-capitán de su casa (Harrow tenía un sistema colegial conocido como “casas”) y parte del equipo de ajedrez de este colegio. Quizás la razón por la que Andrew no brilló académicamente durante este tiempo haya sido su deseo de llegar a tener una granja, y, por tanto, no dedicarse a estudiar las materias científicas.

² Siempre ha sido conocido como Andrew (o Andrés). Su primer nombre John (Juan) solo es mencionado a través de la primera inicial en sus libros. Sus dos hermanas mayores fueron Diana (1929-2014) y Valerie (1932).

³ Las fuentes principales para este capítulo fueron mis propios recuerdos personales, dos entrevistas con mi padre en septiembre de 2010 y su artículo autobiográfico “My Pilgrimage in Mission”, publicado en *The International Bulletin of Missionary Research*, vol. 28, núm. 2, abril de 2004, pp. 70-72.

Preparación para misiones, Berlín, Londres y Cambridge (1955-1966)

Su crianza acomodada fue interrumpida por la prematura muerte de su padre mientras estaba estudiando para sus *A levels* (exámenes previos a la universidad), y más tarde por su entrenamiento en los últimos años de servicio militar obligatorio en Inglaterra. Después de entrenar en Escocia, fue enviado a Berlín, Alemania, con el Regimiento de la Guardia Negra donde se desempeñó como guardia de los notorios líderes nazistas: Hess, Von Donitz y Speer.⁴ Fue durante este tiempo que, atraído por la cálida personalidad de un presbítero (padre) irlandés, profesó ahí por primera vez su fe en Cristo. Su crianza en la típica capilla tradicional anglicana *high-church* (anglo-católica) no le había llevado a una profesión personal de fe. En cambio, ahí en la polvosa capilla de las barracas, recuerda haberse arrodillado y ofrecido su vida a Jesús, diciendo que iría a donde Cristo lo llamara. Al terminar su servicio militar, el ejército adquirió un centro cristiano donde Andrés fue trasladado. Su tiempo en este lugar le animó hacia el ministerio cristiano en lugar de una vida a cargo de una granja, como había soñado anteriormente.

Al retornar a Inglaterra, inició sus estudios universitarios en el colegio de *Kings College*, en Londres (1958-1961), donde optó por una carrera en teología. Ahí se involucró en la unión cristiana de la universidad y fue presidente en algún momento; también participó en los campamentos cristianos de Lymington dirigidos en ese entonces por Dick Lucas.⁵ Lucas fue una influencia importante en Andrew en los inicios de su fe, y el reunirse con él regularmente le animaron a permanecer firme en la verdadera fe bíblica en contraste con las enseñanzas radicales que escuchaba en la universidad. Richard Hovil, quien reemplazó a Lucas como líder de estos campamentos, fue otra influencia positiva en su vida. Estos campamentos le ofrecieron una enseñanza cristiana firme y sistemática dándole a Andrés una sólida base en las creencias

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ Richard “Dick” Lucas fue mejor conocido por sus treinta y siete años como pastor de *St Helen’s Bishopsgate* en el centro financiero de Londres y por fundar la *Proclamation Trust* y el *Cornhill Training Centre*.

evangélicas conservadoras. También en Londres la predicación de John Stott en *All Souls* fue una influencia poderosa en su vida y el inicio de una conexión que traería consecuencias a largo plazo.

El interés de Andrés en Latinoamérica empezó, primeramente, en Kings. El primer contacto con La Sociedad Misionera de Sudamérica (SAMS por sus siglas en inglés) fue forjado por una inspiradora visita del irreprochable Harry Sutton, cuyo entusiasmo por la misión en Sudamérica era contagioso. Cuando terminó su carrera en Londres para ir a Ridley Hall, Cambridge (1961-1963), Andrew ya estaba firmemente comprometido a servir en América Latina. En Cambridge, como ya había terminado una carrera en teología, fue exento de muchas clases y concretó entonces un posgrado en Estudios del Nuevo Testamento conocidos entonces como Parte III del Tripós.

Fue en este lugar y durante el verano de 1963 que Andrew Kirk conoció al matrimonio Francis y Edith Schaeffer. Al mismo tiempo, un nuevo movimiento llamado “La nueva teología de Cambridge” había aparecido y había sido “coronado” por el polémico libro de John Robinson, *Honest to God*.⁶ Robinson buscaba revisar la idea de Dios como un ser de “allá afuera” reinando en el universo como un poder supremo cósmico. Como un teólogo egresado de Cambridge, Robinson intentó al igual que Francis Schaeffer “repensar el significado del Cristianismo a la luz de un aumento en el rechazo por parte de los pensadores seculares”.⁷ Andrés se dio cuenta de que sus estudios en el Nuevo Testamento no lo habían preparado para lidiar con las conclusiones filosóficas de la nueva teología. Y es aquí donde los libros de Schaeffer fueron “a tiempo y de mucha ayuda” porque puso las creencias heterodoxas de Robinson en el marco de la historia moderna del pensamiento y de la cultura de Occidente.⁸

Después de esta reunión, Andrés visitó tres veces a Schaeffer en la comunidad de L’Abri que había fundado y establecido en los Andes

⁶ Reino Unido, SCM Press, 1963.

⁷ “A Word Concerning L’Abri”, en Francis Schaeffer, *The God Who is There*, London, Hodder & Stoughton, 1969, p. 171.

⁸ Entrevista personal, septiembre de 2010.

suizos. Una vez con su futura esposa, y en otra ocasión con un gran amigo de toda su vida, Colin Chapman.⁹ Fue en una de esas visitas donde trabajó intensamente para convertir algunas de las ponencias de Schaeffer en un libro que luego se publicó con el título: *The God who is There* (1968), en el que escribió un apéndice compartiendo su experiencia en la comunidad de L'Abri.

La combinación de apologética intelectual presentada en el contexto de una comunidad cristiana fue lo que realmente influyó en Andrew, y puede que haya sido esta experiencia vivencial la que lo salvó de una carrera solamente como académico del Nuevo Testamento. Con el descubrimiento del panorama del pensamiento epistemológico occidental empezó la aventura de vida de profundizar no sólo en los libros bíblicos sino también en los paradigmas de la cultura contemporánea, para mostrar la relevancia de la palabra de Dios a la sociedad actual. Este interés puede verse particularmente en su libro sobre hermenéutica bíblica, *God's Word for a Complex World*,¹⁰ pero ha sido un sello característico de todos sus escritos.

Una pequeña viñeta del compromiso de Andrew en compartir la verdad del evangelio a nivel mundial puede verse en su viaje por tierra a la ciudad santa después de terminar sus estudios en Ridley. El viaje con un grupo de amigos que incluía al apologista y escritor Os Guinness duró seis semanas. Mientras cruzaban Bulgaria, en ese entonces comunista, fueron arrestados por distribuir literatura cristiana. Andrew recuerda una partida de ajedrez en la que le ganó al comandante militar en guardia, manteniendo en alto la bandera británica. Todos esos juegos de ajedrez con su padre y después en la escuela de Harrow rindieron este resultado. La aventura terminó cuando fueron llevados a la frontera ¡con la petición de las autoridades búlgaras de no volver jamás!

⁹ Colin y Ann Chapman sirvieron con CMS en el Medio Oriente donde Colin llegó a ser un experto en Islam, escribiendo entre otros libros; *Whose Promised Land?*, Oxford, Lion Publishing, 2002. Primer edición 1983.

¹⁰ *God's Word for a Complex World: Discovering how the Bible Speaks Today*, Basingstoke, Marshall, Morgan & Scott, 1987.

Después de Cambridge, vino el entrenamiento como pastor asistente en la iglesia *Christ Church*, de North Finchley, en el distrito electoral de la recién elegida miembro del parlamento británico Margaret Thatcher.¹¹ Ahí se enamoró de una chica del grupo de jóvenes nueve años menor que él, Gillian Crane, con quien se casaría en 1968 e irían a vivir a Latinoamérica.¹² Mientras trabajó en *Christ Church*, participó liderando los estudios bíblicos en un grupo de más de ciento cincuenta jóvenes que florecía bajo la tutela de Kenneth Habershon. Muchas de las amistades que Andrew y Gillian Kirk hicieron durante ese tiempo han durado todo el transcurso de sus vidas. Después de tres meses de entrenamiento misionero con SAMS en la casa de *Allen Gardiner* en el condado de Kent, mis padres zarparon hacia Latinoamérica.

Servicio misionero en Argentina y Latinoamérica (1967-1978)

Es una característica de la clase acomodada donde Andrés nació, el no hablar mucho de sí mismo. Por ello, no fue sino hasta cuando estaba yo comprometido en matrimonio con una chica mexicana¹³ que me enteré de que mi padre había pasado cuatro meses estudiando español en la ciudad de Cuernavaca a las afueras de la Ciudad de México. Fue en este país, en el Centro Intercultural de Documentación, dirigido entonces por el cura católico Iván Illich, donde Andrés escuchó sobre la importancia, como misioneros extranjeros, de no imponer sus valores culturales sino de verse como huéspedes de la cultura que los alojaba. Andrés adoptó claramente esta política, aprendiendo español rápidamente y leyendo con avidez libros sobre la historia latinoamericana y su literatura en el idioma autóctono.

¹¹ Andrés Kirk, "My Pilgrimage", *op. cit.*, p. 70.

¹² Gillian Crane visitó a Andrés en Argentina durante la Navidad de 1967 cuando se comprometieron. Se casaron en *Christ Church Finchley* el 13 de julio de 1968. Después de una luna de miel en los Estados Unidos volaron a Santos, cerca de Río de Janeiro, donde alcanzaron al barco que llevaba su equipaje, y de ahí viajaron a Buenos Aires.

¹³ La bella Ellelein Karina Martínez, mamá de dos de los nietos de Andrés y Gillian: David (2005) y Joshua (2007). Desde que este artículo fue escrito mis padres han tenido dos nietos más: Ariana (2017) y Charlie (2019) hijos de mi hermana Nicky.

Mis padres vivieron en Latinoamérica en un tiempo turbulento. Presenciaron la intervención militar, protestas e insurrecciones populares tales como el Cordobazo, movimientos de guerrilla ejemplificados por los montoneros, el triunfante regreso de Perón, la inflación de cuatro dígitos bajo su esposa Isabel y el comienzo de una guerra sucia con el regreso de los generales en 1976.¹⁴ ¡Todo esto sólo en Argentina! Los cambios culturales y sociales durante la crisis que envolvieron a Latinoamérica fueron proyectados también en cambios tanto en las iglesias católicas, experimentando un limitado resurgimiento entre el Vaticano II y la conferencia episcopal de Medellín en 1968, como en la iglesia protestante, donde hubo sobre todo un tremendo crecimiento entre los Pentecostales de clases más pobres. Este fue un tiempo singular para vivir en Latinoamérica, caracterizado no sólo por el florecimiento del movimiento de la teoría de la liberación, oriundo de la región, sino también por el surgimiento del movimiento evangélico equivalente, de los cuales Andrés llegó a conocer bien a sus líderes.

Aun cuando su trabajo se concentraba dentro de la Iglesia Anglicana, pues el objetivo principal de Andrés era la enseñanza del Nuevo Testamento en el Centro ISEDET (uno de los seminarios bíblicos más prestigiosos en Latinoamérica), era imposible para él hacer caso omiso de los problemas contemporáneos que observaba en un contexto de pobreza y agitación revolucionaria. Muchos de los estudiantes estaban cayendo presos del pensamiento socialista radical que la revolución cubana había iniciado una década atrás, por lo que él y otros evangélicos buscaron una respuesta bíblica que evitara caer en la trampa de la causa revolucionaria izquierdista y el nulo involucramiento político de la derecha.

Esto llevó a que se involucrara en la fundación en 1970 de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en Cochabamba, Bolivia.¹⁵ Ahí estaban los líderes que se volverían figuras dentro de la iglesia

¹⁴ Véanse capítulos VIII y IX en Tulio Halperín Donghi, *The Contemporary History of Latin America*, London, Macmillan Press, 1993, pp. 292-400.

¹⁵ Véase Sharon Heaney, *Contextual Theology for Latin America: Liberation Themes in Evangelical Perspective*, Colorado Springs, Paternoster, 2008.

evangélica de Latinoamérica incluyendo al ecuatoriano René Padilla, el peruano Samuel Escobar, el salvadoreño Emilio Antonio Núñez, y el Puertorriqueño Orlando Castro.¹⁶ René Padilla fue una de las primeras personas que Andrés conoció en Buenos Aires,¹⁷ y con quien trabajaría de cerca disfrutando de una gran amistad. La comunidad de Kairós, dirigido actualmente por la hija de Padilla (Elisa), fue el resultado de una manifestación práctica de la visión integral sobre la misión que buscaba compartir el evangelio cristiano con toda la sociedad.¹⁸

Andrés tuvo la tarea, después de la primera reunión de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, de escribir algo sobre la hermenéutica de José Míguez Bonino, lo cual despertó su interés en cómo la Biblia se usaba en la teología de la liberación. El capítulo sobre el reino de Dios en el libro clásico de Bonino, *Revolution Theology comes of Age* lo influenció de manera importante.¹⁹ El punto de vista integral del libro, en la consideración de la teología bíblica en términos de creación, salvación y nueva creación, le ayudó a romper con las dicotomías sobre espíritu-cuerpo, y este mundo o el próximo. Muchos evangélicos habían marginalizado la acción social y el involucramiento en el cambio de estructuras políticas, mientras se enfocaban exclusivamente en la predicación premilenialista que apoyaba el *statu quo* de las oligarquías tradicionales. El tema del reino, influenció tiempo después a Jon Sobrino y otros teólogos de la liberación, y fue el tema central de la tesis doctoral de Padilla, supervi-

¹⁶ Es interesante que Peter Wagner también estaba presente en esa primera reunión en Cochabamba, pero parece que no se sintió muy cómodo con el elemento social propuesto por los miembros de la FTL. Después de su pronto regreso a los EE.UU., al terminar su tarea misionera, Wagner tomó otro camino teológico que popularizó los preceptos de crecimiento de iglesia por medio de su involucramiento en el seminario teológico de Fuller.

¹⁷ René Padilla ha vivido en Argentina por más de cuatro décadas, y continuó ahí después de la muerte de su primera esposa Cathy en 2010.

¹⁸ En retrospectiva, Andrés siente que el dejar a Argentina al mismo tiempo que Pedro Savage y Samuel Escobar (otros miembros fundadores de la comunidad) no fue de beneficio para el proyecto. Sin embargo, Kairós sigue hasta hoy en día jugando un papel importante en la difusión y entrenamiento de una misión integral en la iglesia.

¹⁹ José Míguez Bonino, *Revolution Theology Comes of Age*, London, SPCK, 1975. Entrevista con Andrés Kirk, septiembre del 2010.

sada por F. F. Bruce. Esta se convirtió en el tema principal de la segunda conferencia de la Fraternidad Teológica Latina en Lima en 1972 y puede decirse que, desde ese tiempo, el reinado de Dios se convirtió en uno de los puntos hermenéuticos principales de Andrew.²⁰

Otra influencia importante de este tiempo, fue la de John Howard Yoder, quien tomó un año sabático en Buenos Aires participando en el ISEDET. Yoder delineó una posición bíblica consistente sobre el pacifismo. Esto animó a los que no estaba de acuerdo a empezar un debate intenso donde muchos cristianos abogaban por el uso de la “violencia secundaria” en respuesta a la opresión de las dictaduras del estado. Aunque Andrew nunca se convirtió en un pacifista total²¹ la profunda influencia de las opiniones de Yoder, resurgieron más tarde en su participación en el llamado Instituto Sueco de Vida y Paz.²²

Fue durante este periodo que Andrew empezó a escribir. Su primer libro fue escrito en inglés, después traducido al español y publicado como *Jesucristo revolucionario*. El segundo fue escrito directamente en español y se llamó *Así confesamos la fe cristiana*, basado en un curso sobre el credo de los apóstoles que había dictado en la YMCA de Buenos Aires.²³ Fue, sin embargo, su tercer libro, *Liberation Theology: an Evangelical View from the Third World*, que salió a la luz en 1979, el que le dio prominencia internacional. Fue uno de los primeros y de los más influyentes libros escritos sobre este tema. En éste, exploró en particular la hermenéutica de la teología de la liberación desde un punto de vista

²⁰ Otro énfasis importante ha sido ver todo el drama bíblico en términos de *Missio Dei* (a la *Chris Wright*).

²¹ Capítulo 7: “Overcoming Violence with Violence”, en *Mission Under Scrutiny: Confronting Current Challenges*, London, Darton, Longman and Todd, 2006, pp. 137-48.

²² *Live and Peace Institute*, Uppsala. Disponible en la red: www.life-peace.org.

²³ Detalles de sus primeros dos libros: *Jesucristo revolucionario*, Buenos Aires, Ed. La Aurora, 1974; *Así confesamos la fe cristiana*, Buenos Aires, Ed. La Aurora, 1976. El tercer libro que Kirk publicó en español fue *La misión bajo la lupa*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2011. Editado por Ellelein Kirk.

evangélico (sin excluir la crítica) con un entendimiento nacido desde su experiencia en Latinoamérica.²⁴

El teólogo misionero: Londres, África y Asia (1979-1990)

El plan, al regresar a Londres en 1978, era el de trabajar principalmente junto a John Stott en la creación de un instituto cristiano, enfocado en la capacitación de miembros laicos de la iglesia para un involucramiento misionero en la vida cotidiana. La idea había sido concebida en un retiro llevado a cabo en el centro “Los Cojos” en Córdoba, Argentina, cuando John Stott los visitaba durante una gira de predicación por Latinoamérica junto a René Padilla. Sin embargo, antes de que el proyecto despegara, Kirk sirvió como ministro asistente en *St Paul’s Robert Street*, la iglesia que el gran misionero y pastor Henry Venn había dirigido por muchos años. El puesto llevó a un reencuentro con Harry Sutton quién era el vicario de ese lugar. Amado por muchos, y en especial por los niños quienes adoraban sus trucos de magia; fue un tiempo difícil para Sutton y la ayuda proporcionada por Andrew, que se enfocaba en la parte educacional del trabajo pastoral, fue grandemente apreciada.²⁵

El *London Institute for Contemporary Christianity* (Instituto Londinense para el Cristianismo Contemporánea, en español, LICC), fue abierto formalmente en 1982 con sus oficinas en *St Peter’s Vere Street*. Esta iglesia fue remodelada para albergar una biblioteca y un comedor en el primer piso, y oficinas, salones, y librería alrededor del lugar principal de reunión en la planta baja. La localización estratégica, en el corazón del *West End* de Londres, proveyó de un buen lugar de formación sobre un entendimiento renovado de como el cristianismo histórico podía impactar a una de las ciudades más cosmopolitas del

²⁴ Este libro fue resultado de una tesis doctoral, pero por la imposibilidad de salir de Argentina para hacer su *viva* Kirk aceptó un MPhil de la Universidad de Londres en 1975. Finalmente, en 2011 logró obtener un doctorado en la Universidad Radboud, Nijmegen, Holanda. El título de su tesis fue: *Christian Mission as Dialogue: Engaging the Current Epistemological Predicament of the West*, publicado por Nijmegen Institute for Mission Studies.

²⁵ Harry Sutton, *You’ll Never Walk Alone*, Basingstoke, Marshalls, 1984, p. 141.

mundo ahora operando en un ámbito post-cristiano. Gracias a los contactos internacionales de Stott y las generosas becas, hubo siempre un continuo flujo de estudiantes de todo el mundo, normalmente, por un período de diez semanas. Una de las memorias más atesoradas de mi niñez, fueron los asados al final de los cursos, (¡a pesar de que nunca podrán compararse con los asados sudamericanos!) donde cristianos de todos los continentes salían, a pesar de las inclemencias del tiempo, a conversar, comer y participar en diferentes juegos.

Al no haber suficiente dinero para pagarle a Andrew un sueldo de tiempo completo, mientras LICC despedaba, John Stott le sugirió a Simon Barrington Ward, encargado del *Church Mission Society* (CMS) que quizás ellos pudieran también contratarle. Y fue así como Andrés se convirtió en teólogo misionero (a medio tiempo) en 1982 de esta sociedad. Su primer trabajo fue hacer un tour por África y Asia escribiendo reportes sobre las iglesias visitadas. Uno de los reportes más interesantes fue sobre la situación en Palestina-Israel,²⁶ fue durante este tiempo que el entendimiento de Andrew sobre la iglesia universal realmente creció más allá de lo que conocía sobre Europa y Latinoamérica, llegando de esta manera a tener una perspectiva global. Este tiempo pasó viajando, dando clases y viendo a la iglesia mundial operar²⁷²⁸

Profesor y facilitador de Misión: Birmingham (1991-2002)

Al darse cuenta de que sus dones estaban más allegados a la docencia academia que al liderazgo pastoral, el tercer periodo de doce años de Andrew antes de jubilarse, se desarrolló como Decano de la facultad de Misiones en el Colegio Bíblico de Selly Oak al comienzo de 1990.

²⁶ “The Middle East Dilemma: A Personal Reflection”, en *Anvil*, vol. 3, núm. 3, 1986, pp. 231-258.

²⁷

²⁸ Andrés había visitado a África previamente en 1975 para una conferencia del WCC en Nairobi y en 1979 había visitado África y Asia enviado por la comisión teológica de WEC. Otros libros de este periodo fueron: *Theology Encounters Revolution*, Nottingham, Inter Varsity Press, 1980; *Theology and the Third World Church*, Nottingham, Inter Varsity Press, 1981; y *Liberation, Oppression and Good News for the Poor* de 1984.

El colegio servía a los colegios metodistas, bautista-URC y anglicanos (CMS & USPG) que se encontraban a su alrededor, como también a la Universidad de Birmingham. Su trabajo involucraba el entrenamiento de futuros misioneros que estudiaban en estos colegios como también atendiendo las tareas académicas de los estudiantes de la universidad. Andrew estaba bien preparado para trabajar con ambos grupos y esto también ayudó a unificar al departamento que anteriormente había estado dividido. El contexto ecuménico del ISEDET aunado a su experiencia mundial lo ayudaron a lidiar con personas de diferentes tradiciones con respeto, algo que puede verse también claramente en sus libros, donde siempre debate conceptos y no individuos.

Su libro *What is Mission?*,²⁹ publicado en 1999, ha sido su libro más vendido y es usado ampliamente como una introducción a la misión en colegios bíblicos y universidades alrededor del mundo.³⁰ Durante su tiempo en *Selly Oak*, el departamento creció considerablemente y de manera eventual se unió a la Universidad de Birmingham en 1999. Para entonces tenían ya ochenta estudiantes de Doctorados y muchos más estudiantes a nivel Maestría.

Market place, Lechlade, "jubilación" y nuevos desafíos (2002)

Muchos pastores y escritores siguen trabajando después de jubilarse, y Andrés no es una excepción. Sus dos grandes áreas de involucramiento han sido como profesor invitado en el *International Baptist Theological Seminary* en Praga, y también en la facultad de Teología de la Universidad de Bucarest, donde dio cursos intensivos sobre misiología y ha supervisado a varios estudiantes de posgrado. Para él, ha sido fascinante

²⁹ *What is Mission? Theological Explorations*, London, Darton, Longman and Todd, 1999.

³⁰ Durante su tiempo en Birmingham también publicó *Loosing the Chains: Religion as Opium and Liberation*, London, Hodder & Stoughton, 1992; *The Mission of Theology and Theology as Mission*, Valle Forge, PA, Trinity Press International, 1997; *The Meaning of Freedom: a Study of Secular, Muslim and Christian Views*, Carlisle, Paternoster Press, 1998.

trabajar en un área que previamente se encontraba detrás de la cortina de hierro, y ver cómo una iglesia joven se prepara para la misión.

Sus escritos más recientes se han desarrollado más dentro de la arena filosófica, continuando su interés en el evangelio y la cultura, y viendo como la fe cristiana impacta a una sociedad rápidamente cambiante y cada vez más secular, sin dejarse abrumar en el proceso.³¹ Al mismo tiempo, ha sido valiente al trabajar sobre temas difíciles como sexualidad, viendo como responsabilidad de la iglesia el continuar enseñando sobre las buenas nuevas de Jesús al mismo tiempo que reflexiona sobre sus consecuencias de una manera compasiva y testificando continuamente sobre el reino de Dios.

Conclusión

Andrés nunca tuvo miedo de enfrentar temas polémicos porque “en términos bíblicos no existe la libertad espiritual mientras las personas aún están cautivas por una forma que contradice la mente de Cristo”.³² Este principio concuerda perfectamente con el del pasaje bíblico que ha tenido frente a su escritorio por años:

Las armas con que luchamos no son del mundo, sino que tienen el poder divino para derribar fortalezas. Destruimos argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevamos cautivo todo pensamiento para que se someta a Cristo (2 Corintios 10:4-5).

Como un profeta académico para la iglesia cristiana, Andrew Kirk se ha dedicado en su enseñanza, predicación y escritura a desenmascarar casos de idolatría a los cuales muchos han estado ciegos, para que los

³¹ Libros escritos desde su jubilación también incluye: *The Future of Reason, Science and Faith: Following Modernity and Post Modernity*, Aldershot, Ashgate, 2007; *Civilisations in Conflict?* Oxford, Regnum, 2011.

³² *A New World Coming*, Basingstoke, Marshall, Morgan & Scott, 1983, p. 31.

cristianos puedan caminar en libertad y compartir las buenas nuevas del reino a un mundo necesitado.³³

La familia de Andrew aún espera su *bestseller* internacional, pero al menos su hijo mayor está orgulloso de la fidelidad de su padre ante el llamado de Jesús que recibiera en las barracas alemanas más de cincuenta años atrás. Y estoy también agradecido de que su vida haya, en alguna pequeña manera, animado a la iglesia a ser más fiel a la misión radical que Cristo nos ha entregado a todos.³⁴

³³ Recientemente Andrés ha sido comisionado para escribir un libro sobre el tema de *The Church and the World: Understanding the Relevance of Mission* para la editorial Paternoster Press, 2014, que continúa explorando estos temas.

³⁴ Este capítulo salió primeramente en un *Freschtricht* escrito por el cumpleaños número setenta y cinco de Andrés Kirk. Editado por John Corrie y Cathy Ross, *Mission in Context: Explorations Inspired by J. Andrew Kirk*, Farnham, Surrey, UK/Burlington, USA, Ashgate Publishing Company, 2012.

Otros libros escritos desde ese entonces han sido los siguientes: *Being Human: An Historical Inquiry into Who We Are*, Eugene, OR, Wipf & Stock, 2019; *The Abuse of Language and the Language of Abuse*, Tollwort, UK, Grosvenor House Publishing, 2019. En el año 2021 estaba planeado publicarse *To Tell the Truth: Basic Questions and Best Explanations*, publicadó por Latimer Trust. Su nuera Ellelein le ayudó en su texto *A Tale of Two Worlds: A Contemporary Polemic in Favour of Sanity*, que, si la pandemia por el COVID 19 lo permitió, debió haberse publicado también en el 2021.

4. Controversias teológicas: Juan Stam en las primicias del Movimiento Estudiantil Cristiano Latinoamericano y la FTL (1954-1982)

Jaime Adrián Prieto Valladares

Juan Edward Stam Bowman es un teólogo norteamericano nacido en Paterson, Nueva Jersey, el 5 de agosto de 1928. Nacionalizado costarricense, hizo una contribución importante en los campos de la hermenéutica, teología, Biblia y pastoral a la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Al revisar la correspondencia de su archivo y entrevistas realizadas a él, llegué a la conclusión que, a diferencia de teólogos como Pedro Savage (misionero inglés), René Padilla (ecuatoriano), Samuel Escobar (peruano), y Orlando Costas (puertorriqueño), quienes iniciaron un compromiso con la FTL desde su fundación en 1970, Juan no lo hizo sino hasta 1982. La pregunta que surgió fue la siguiente: si Juan Stam ya tenía tres décadas de estar inmerso en la reflexión desde su práctica docente, pastoral y teológica en Costa Rica, con participación en muchas instituciones teológicas de América Latina, ¿cuáles fueron los motivos de su llegada tardía a la FTL? Para dar respuesta a esta pregunta fue necesario sumergirme nuevamente en su peregrinaje como misionero en América Latina a partir de 1954 cuando llegó a Costa Rica para trabajar con la Misión Latinoamericana. Este trabajo procura, entonces, contestar esa pregunta, ubicando su peregrinaje misionero en la relación que estableció con personas, movimientos organizaciones juveniles y eclesiales que finalmente lo impulsaron a participar activamente en la FTL.

Esta investigación se compone de cuatro secciones. La primera, que se extiende desde 1954 a 1961, procura presentar brevemente la biografía de Stam en relación con los inicios de sus contactos con la Misión Latinoamericana (ML); la amistad establecida entre Juan Stam y su esposa Doris con Catalina Ruth Feser McCardell y René Padilla durante sus estudios en *Wheton College* (WC); y finalmente, describe la influencia teológica del misionero Kenneth Strachan en la vida de Stam. La segunda sección, que va desde 1961 a 1968, describe el paso de Stam por Suiza para realizar sus estudios doctorales con teólogos europeos como Karl Barth, Oscar Cullman y Bo Reicke; su contacto con líderes del movimiento cristiano universitario de América Latina como Mauricio López, Rolando Gutiérrez Cortés y Arnoldo Mora; y finaliza con sus reflexiones sobre el Concilio Vaticano II. La tercera sección, que se extiende desde 1969 a 1978, procura ubicar la acción y pensamiento de Juan Stam durante la génesis de la FTL, y su relación con Orlando Costas, las controversias teológicas en torno a la teología de liberación, la evangelización y pastoral, así como el ecumenismo que se fue gestando en instituciones educativas de América Latina. La cuarta y última sección se inicia en el año 1972 y concluye con el ingreso de Juan Stam a la FTL en 1982. Describe la relación de este con sus compañeros, profesores y estudiantes del Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) en torno a las discusiones sobre la Teología de la Liberación, la creación de la Escuela Ecuménica Ciencias de la Religión en la Universidad Nacional en Costa Rica (EECR), en la cual Juan se desempeñó como investigador y profesor hasta su jubilación. El exilio forzado del teólogo brasileño Hugo Assmann después del golpe militar de Augusto Pinochet contra Salvador Allende (1973) hará presente el proyecto del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) en Costa Rica a través de la creación del Departamento de Investigaciones Ecuménicas (DEI). Finalmente, se analizan críticamente los desencuentros de Stam con Assmann y con el grupo de profesores-estudiantes del Seminario Bíblico Latinoamericano que formaron el DEI. Eventos que dan el contexto de su llegada a la Fraternidad Teológica Latinoamericana en 1982.

Las fuentes de este trabajo de investigación se encuentran en el archivo personal de Stam; los escritos copiados por el historiador Ar-

turo Piedra en dos tomos;¹ en la Biblioteca de la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José, Costa Rica; en el *Latin American Evangelist* (Revista de la Misión Latinoamericana), el archivo personal de Victorio Araya; el archivo personal de quien escribe que incluye grabaciones de entrevistas realizadas a diversos personajes; en materiales publicados por la FTL; y en libros y revistas sobre el protestantismo, el ecumenismo, la hermenéutica bíblica, la misión y la evangelización.

Pastoral, discipulado cristiano y pasión por América Latina bajo el liderazgo de Kenneth Strachan (1954-1961)

Los abuelos paterno y materno de Juan Stam procedían de Holanda y tenían profundas raíces en la Reforma Protestante que sacudió a los Países Bajos en el siglo XVII. Su abuelo materno, Peter Stam, profesaba una fe fundamentalista; y su abuelo paterno, Nicolás Bowman, practicaba una fe pietista reformada. Ambos migraron a los Estados Unidos durante el siglo XIX en busca de mejores condiciones de vida. Los padres de Juan Stam fueron Jacob Stam y Deana Bowman Brolsma.² Estos, apasionados por el trabajo de las misiones, asumieron un compromiso total con estas en América Latina a través de Harry Strachan y Susana Beamish, fundadores de la Misión Latinoamericana (ML) en 1922.³

En el año 1945, poco antes de concluir sus estudios secundarios en la Academia Cristiana del Este de la Iglesia Cristiana Reformada de Paterson en New Jersey, Juan realizó un viaje con su padre Jacob Stam por varios países de Centroamérica, Caribe y Sur América para, finalmente, participar en una reunión en Sincelejo, Colombia. Allí

¹ Arturo Piedra Solano (editor), *Haciendo teología en América Latina. Juan Stam: un teólogo del camino*, volumen I, Guatemala, Editorial SEBILA, 2004; Arturo Piedra Solano (editor), *Haciendo teología en América Latina. Juan Stam: un teólogo del camino*, volumen II, San José, Litografía Ipeca, 2005.

² Lee S. Huizenga, *John and Betty Stam Martyrs*, (Preface by Jacob Stam, Introduction by Will H. Houghton), Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1935, p. 14.

³ Sobre la historia de los fundadores de la Misión Latinoamericana véase: Dayton Roberts, *Strachans of Costa Rica: Missionary Insights and Strategies*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1971.

se nombró a Kenneth Strachan (1910-1965)⁴ como codirector de la Misión Latinoamericana, junto con su madre doña Susana, a raíz de la enfermedad de Harry Strachan, quien murió el año siguiente.⁵ Fue en este campo misionero de Sincelejo (Colombia)- pueblito sabanero, productor de ganadería, maíz, plátanos, yuca, coco y legumbres, con un promedio anual de temperaturas de 29 (°C) y cercano a las costas bañadas por el mar Pacífico- donde se inició la relación de Juan Stam con Kenneth Strachan, su maestro espiritual en el inicio de su trabajo misionero.

Juan Stam se formó en el área de Biblia en el *Wheaton College* (WC) en Illinois, el mismo centro educativo donde estudio C. René Padilla,⁶ miembro fundador de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Cabe destacar que ahí también estudió Doris Emanuelson, quien posteriormente llegó a ser la esposa de Juan Stam. Una de las principales amigas y compañeras de habitación de Doris fue Catalina Ruth Feser McCardell (1932-2009), hija de los misioneros Walter Feser y Emma McCardell, y quien sería luego la esposa de C. René Padilla. Ellas, junto con Irene Foulkes,⁷ ingresaron a *Wheaton College* en 1950 y se graduaron en Ba-

⁴ Kenneth Strachan nació en Argentina cuando sus padres eran misioneros en Tandil, provincia de Buenos Aires. Se casó con Elizabeth Walker con quien procreó seis hijos. Desde 1936 trabajó como profesor y rector del Instituto Bíblico Latinoamericano (luego Seminario Bíblico Latinoamericano). Estudió teología en *Wheaton College*, el Seminario Teológico de Dallas y el Seminario Teológico de Princeton (EE.UU.). Fue ordenado como ministro por la Iglesia Presbiteriana en 1938. Falleció en Costa Rica el 24 de febrero de 1965. Datos biográficos en: *A memorial Service for the Reverend R. Keneth Strachan B.A., B.D., TH.M., LL.D.*, Thursday, February 25, 1965, 2:00 P. M., Paton Hall, Fuller Theological Seminary, Pasadena California. (Archivo de Juan Stam Bowman). Véase también: Néstor Saavedra, “Kenneth Strachan: a 30 años de la muerte de un efusivo evangelista”, en *Iglesia y Misión*, (Buenos Aires), vol. 14, núm. 2, abril-junio 1995, (Suplemento de *Iglesia y Misión*, p. 8).

⁵ Minutes of the Annual Mission Meeting of the *Latin American Evangelist*, Colombia, Archivo de Juan Edward Stam Bowman, December 13 to 18, 1945.

⁶ Una biografía de C. René Padilla y su contribución al concepto de Misión Integral puede verse en: Roberto E. Zwetch, *Missão como com-paisão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*, São Leopoldo, CLAI, 2008, pp. 146-206.

⁷ Dra. Irene Foulkes (1932-2016) profesora especialista en el griego koiné del Nuevo Testamento y en los escritos del Apóstol Pablo. Irene Foulkes y su esposo, el profesor de

chillerato en Artes (B. A.) en el año 1954. Después de su casamiento en junio de 1954, Juan y Doris fueron enviados como misioneros a Costa Rica, mientras C. René Padilla y Catalina continuaron sus estudios de posgrado en *Wheaton*, se casaron en 1960.⁸ Luego, el matrimonio Padilla-Feser se trasladó a Sur América, donde inició su trabajo con la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE) y la edición de la revista *Certeza* de este movimiento estudiantil. Se mantuvo una correspondencia esporádica entre ambas parejas. No es sino hasta 1967 que Juan se volverá a encontrar con René Padilla, como veremos más adelante, y esta relación se renovó a partir de 1982 cuando Juan Stam inició sus contactos con la FTL.

Juan continuó su formación en el Seminario Teológico de Fuller (STF) en Pasadena, California (Bachiller en Divinidades, 1954) y en *Wheaton College* donde obtuvo su maestría en Literatura Bíblica en 1955. Esta formación teológica le permitió iniciar el distanciamiento de las bases bíblicas fundamentalistas que sustentaron su juventud. Juan y Doris iniciaron su trabajo con la Misión Latinoamericana asumiendo tareas pastorales en Santa Cruz, Guanacaste, con la Asociación de Iglesias Bíblicas de Costa Rica (AIBC), al Norte de Costa Rica y cerca de la frontera con Nicaragua (1955-1957). Pero un aspecto decisivo de su apertura a una teología contextual y un compromiso misionero auténtico con América Latina se gestó a partir del legado de su maestro espiritual Kenneth Strachan.

Strachan dio continuidad al proyecto misionero iniciado por sus padres bajo el lema: “Por Cristo y la América Latina”. Los fundamentos

Nuevo Testamento Ricardo Foulkes, fueron amigos y colegas de trabajo de Juan Stam y Doris en el Seminario Bíblico Latinoamericano de Costa Rica. Irene Foulkes representó a Costa Rica en el CLADE III que se realizó en Quito en 1992 e impulso el movimiento y la formación de mujeres teólogas latinoamericanas. Jaime Adrián Prieto Valladares, “Vocación y misión de Irene Foulkes en América Latina”, en *Vida y Pensamiento*, (San José, SEBILA), vol. 21, núm. 1, 2000, pp. 9-30; Rebeca Montemayor, “Una metodología de pasión por la vida”, en Silvia Regina de Lima Silva (editora), *Ecce Mulier, homenaje a Irene Foulkes*, San José, Editorial SEBILA, 2005, pp. 7-18.

⁸ Entrevista de Jaime Adrián Prieto Valladares a Juan Stam y Doris Stam. Mata de Plátano, El Carmen de Guadalupe, San José, Costa Rica, 17 de agosto de 2018.

teológicos y la pasión de Kenneth Strachan por este continente estuvieron ligados al llamado ineludible que hace Jesucristo (San Lucas 5:11-11 y San Juan 21:1-25; las grandes pescas y el desafío de apacentar las ovejas),⁹ del cual exclamó el apóstol Pablo: “¡Ay de mí si no anunciare el evangelio!” (I de Corintios 9:16).¹⁰

Strachan desarrolló un programa conocido como Evangelismo a Fondo (EF), que se inició con la gran campaña evangelística del predicador Billy Graham en Puerto Rico en 1958, pues consideraba, que la gran responsabilidad del cristiano era dar testimonio de su fe en Cristo: “La prueba inconfundible de la acción del Espíritu Santo en medio de su pueblo y la revolución que se está llevando a cabo en el mundo, hace que los cristianos se entreguen a ponderar la misión que Dios les ha encomendado”.¹¹ El primer modelo de la misión no era otro que Jesucristo mismo encarnado, como lo había mencionado Billy Graham en sus campañas de evangelización: “...la clave era que Dios se hizo hombre, que la Palabra se hace carne, que la verdad del amor de Dios se hace tangible en acciones amorosas”.¹² En una de las conferencias tempranas de Evangelismo a Fondo podemos ver la influencia de K. Strachan en Juan Stam. El texto clave es el ya citado de San Juan 21:1-25 y lo relaciona con el texto en que Pedro niega a Cristo (Juan 18:16-17 y 25-27). La flaqueza de Pedro durante la traición a Jesús es vista en relación con la necesidad de una vida devocional plena de oración y comunicación con Jesucristo. El segundo punto que enfatiza es el amor, ofreciendo un ejemplo del mismo Billy Graham, quien había recibido el consejo: “sí amamos y seguimos amando hasta el fin a Cristo y a los

⁹ Kenneth Strachan ofreció reflexiones sobre estos dos pasajes en el Retiro Espiritual para pastores, auspiciado por Visión Mundial en Embalse de Río Tercero, República de Argentina, en octubre de 1963. Cfr. Kenneth Strachan, *Desafío a la evangelización*, Buenos Aires, Editorial Logos, 1970, pp. 9-22 y 55-57.

¹⁰ Véase Kenneth Strachan, *El llamado ineludible. La tarea misionera de la iglesia a la luz de las necesidades urgentes de las oportunidades del mundo de hoy. Conferencias pronunciadas en el Seminario Teológico Fuller en la primavera de 1964*, San José-Miami, Editorial Caribe, 1969.

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

¹² *Ibid.*, p. 57.

hermanos en Cristo, entonces nos formaremos a la semejanza de Cristo y conoceremos los caminos del Señor”¹³

El segundo modelo de la acción misionera para K. Strachan era la comunidad apostólica avivada por el descenso del Espíritu Santo (Hechos de los Apóstoles 2:1-47 y 19:2). Las Iglesias y células (pequeñas comunidades cristianas en hogares), por lo tanto, estaban desafiadas a la evangelización considerando estratégicamente:

1) la operación indispensable del Espíritu Santo; 2) la mediación básica de la oración, 3) el testimonio itinerante, constante de hombre a hombre y de casa en casa; 4) la proclamación oportuna del evangelio a las masas; 4) el ministerio doctrinal intenso en la formación de discípulos; 5) el servicio a través de la curación, 7) el calor de la hermandad.¹⁴

El cristiano entonces se presenta como un testigo-mártir, cuya vida y fe son una sola cosa, y que dará testimonio de su fe, sin considerar riesgos y aceptando todas las consecuencias.¹⁵ Juan Stam admiró de Kenneth Strachan la integridad de vida expresada en su testimonio personal, en su acción en el campo práctico de Evangelismo a Fondo, y en su reflexión bíblica, social y teológica. Stam, aprendió de su maestro Strachan la importancia de estudiar y discernir los contenidos bíblicos, teológicos y pastorales de las teologías liberales, conservadoras y del pentecostalismo para dar respuestas misionológicas pertinente a una América Latina convulsa entonces por la revolución social.¹⁶ En sus reflexiones sobre el salmista esperando en Dios (el Salmo 27:14; 37:7, 73:28) y recibiendo

¹³ Juan Stam, “La vida devocional del obrero cristiano”, en Wilton M. Nelson (editor), *Las conferencias del Instituto de Teología y Evangelismo a Fondo*, San José, Seminario Bíblico Latinoamericano, 1960, pp. 60-82.

¹⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 75-83.

¹⁶ Sobre el diálogo que inició el obispo Lesslie Newbiggin, director de *The International Review of Mission*, órgano de la comisión de Misión Mundial y Evangelismo del Consejo Mundial de Iglesias, entre el Dr. Kenneth Strachan y el Rvdo. Víctor E. W. Hayward, director de la División de Estudios y secretario de Investigaciones de la División de Misión Mundial y Evangelismo, véase *International Review of Mission*, (Ginebra, CMI), núm. 53, 1964, pp. 191-215.

fuerzas como el águila (Isaías 40: 29-31), añadía también la experiencia de la plenitud del Espíritu Santo (Juan 15:16; Efesios 5:8); introduciendo, con ejemplos sobre la vida de oración del predicador inglés Juan Wesley (1703-1791), la importancia de la tradición pentecostal.¹⁷ Por otro lado, su interés por conocer mejor las tradiciones teológicas europeas, le llevaron a realizar sus estudios doctorales en Europa, como veremos en la próxima sección. Podemos resumir esta sección manifestado que Juan Stam y Kenneth Strachan compartieron juntos el gran desafío de convertirse en discípulos de Jesús para llevar a cabo su misión: “Id por el mundo y anunciar el Evangelio a toda criatura” (Marcos 16:15).

La experiencia ecuménica en Basilea: Karl Barth, Mauricio López, Rolando Gutiérrez, Arnoldo Mora, y las repercusiones del Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1961-1968)

El pastor y teólogo Vernon C. Grounds, quien fue el pastor de Stam en la iglesia independiente de Paterson conocida como el “Tabernáculo del Evangelio” (1934-1945), influyó también mucho en su vida. En 1958, durante su período como presidente del Seminario Teológico Conservador Bautista en Denver, Colorado, le envió una carta a Juan Stam en donde compartía una copia de la carta del pastor y estudiante bautista Bernard Ramm (1916-1992), el cual describía lo interesante de los cursos del profesor Karl Barth en la Universidad de Basilea en Suiza.¹⁸ En la carta de Ramm se menciona la importancia que tenía que todo estudiante de teología conociera al teólogo suizo Karl Barth (1886-1968). Karl Barth adquirió un gran respeto entre teólogos protestantes como católicos, por su teología alejada del individualismo religioso y fundamentado en los principios teológicos de la tradición cristiana, los padres de la Iglesia, la escolástica y su insistencia en una teología eclesial. También

¹⁷ Juan Stam, “La vida devocional del obrero cristiano”, en Dr. Wilton M. Nelson (editor), *Las conferencias del Instituto de Teología y Evangelismo a Fondo*, op. cit., pp. 76-82.

¹⁸ Carta de Vernon C. Grounds a Juan Stam, Denver, Colorado, April 8, 1958. (Archivo de Juan Stam).

se describía el carácter de Barth como de una mixtura de erudición, humor y honestidad, así como de una gran capacidad de planteamientos teológicos que hacían sufrir tanto a los ortodoxos como a los liberales provenientes de la Escuela de Divinidades de la Universidad de Harvard. Según Bernard Ramm, los debates de teólogos como Karl Barth, Rudolf Bultmann y Paul Tillich le hacían sentir la teología ortodoxa y liberal proveniente de Estados Unidos como superficial en un espacio de discusión europeo en donde los debates dispensacionalistas y escatológicos norteamericanos eran prácticamente desconocidos.¹⁹ Para Juan, quien entonces se alejaba del legado fundamentalista anclado en la contradicción entre el contenido de las Sagradas Escrituras y las explicaciones científicas, los escritos de Ramm fueron muy importantes.²⁰ Y aún más después de la experiencia de Ramm con el profesor Barth durante los años 1958-1959, pues sus escritos en el espíritu de la teología reformada llegaron a manifestar que “la expresión más concreta de la fe cristiana es la reformada, que busca preservar lo mejor de la teología evangélica, desde el fin de la era apostólica hasta la Reforma, la cual define su fe en su forma más bíblica.”²¹ Esa posición muy concordante también con la tradición reformada de Juan Stam, fue la llama que empezó a arder en su corazón, a raíz de intercambios de correspondencia con su pastor de muchos años, y que nos explican los antecedentes del interés que fue suscitando en Juan Stam la teología de Karl Barth.

El primer escrito de Juan Stam sobre Karl Barth data de 1960 antes de su viaje a Basilea para realizar sus estudios doctorales, y fue publicado en la revista trimestral *Pensamiento Cristiano*,²² que inició su publica-

¹⁹ La carta de Vernon C. Grounds a Juan Stam va acompañada de una copia de la carta de Bernie Ramm, enviada desde Basilea, Suiza, pero no tiene fecha, motivo por el cual debió anteceder a la carta enviada por Vernon C. Grounds a Juan Stam del 8 de abril de 1958, (Archivo de Juan Stam).

²⁰ Véase Bernard Ramm, “Posición católica frente al supuesto conflicto entre la Biblia y la ciencia”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año IV, núm. 2, junio de 1956, pp. 113-119.

²¹ Bernard L. Ramm, *The God Who Makes a Difference: Christian Appeal to Reason*, Waco, Texas, Word Books, 1972, p. 33.

²² Juan Stam: “El peregrinaje teológico de Karl Barth”, en *Pensamiento Cristiano. Tribuna de exposición del pensamiento evangélico*, (Argentina), año VIII, núm. 29, septiembre de

ción en 1953 y se convirtiera en el espacio literario donde escribieron líderes del movimiento juvenil cristiano,²³ posteriores miembros de la FTL como Samuel Escobar,²⁴ René Padilla,²⁵ Pedro Wagner,²⁶ e Ismael Amaya.²⁷ En ese escrito se recuerdan las creativas palabras de Karl Barth para describir el peregrinaje de un teólogo como el de un pájaro en vuelo o de un *viator* cuya vida es como el tránsito de un viajero en la noche. La idea es que el teólogo siempre se encuentra en el camino y no está todavía en la patria, es decir, no puede alcanzar la *theologia gloriae*, “su teología es siempre *theologia viatoris* y *theologia crucis*, la teología del peregrino bajo la sombra de la cruz”.²⁸ Las reflexiones de Juan giraron en

1960, pp. 6-9 y 92-95. Otro artículo de Juan en esta revista fue: “¿Se arrepiente Dios?”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año VII, núm. 2, junio de 1959, pp. 104-108.

²³ El creador y director de la revista trimestral *Pensamiento Cristiano* fue Alejandro Clifford (1907-1980), hijo de Jaime Clifford y Juana K. Thompson pioneros de la obra misionera de las Asambleas de Hermanos en Argentina. A raíz de la invitación que le hicieron en el primer congreso de Literatura Evangélica para América Latina (LEAL) realizado en 1953, decidió dedicarse al Señor en el campo de la literatura fundando así esta importante revista. Posteriormente, en el año 1959, junto con Pablo Sheetz, fundó también la revista *Certeza*, dirigida a estudiantes universitarios y a profesionistas. Véase, Archivo Histórico Evangélico de Madrid, *Alejandro Clifford: síntesis biográfica (1907-1980)*, martes 30 de julio de 2013. Disponible en la red: archivohistoricodemadrid.blogspot.com/2013/07/alejandro-clifford-sintesis-biografica.html (Consultado el 20 de septiembre de 2020).

²⁴ En el año 1961 Samuel Escobar, quien trabajaba como obrero de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE) y era redactor de la revista *Certeza*, fue invitado para formar parte del cuerpo de redactores de la revista *Pensamiento Cristiano*. Véase, *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año IX, núm. 34, diciembre de 1961, pp. 99-100. Samuel Escobar, “Los evangélicos en el Brasil”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año XI, núm. 43, septiembre de 1964, pp. 165-171.

²⁵ C. René Padilla, “Solo para pecadores”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año XX, núm. 77 marzo-junio de 1973, pp. 4-8. C. René Padilla, “La evangelización en el mundo”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año XXI, núm. 82, septiembre de 1974, pp. 174-193.

²⁶ Pedro Wagner, “¿Estuvo San Pedro en Roma?”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año XI, núm. 41, marzo de 1964, pp. 4-9.

²⁷ Ismael E. Amaya, “Cristianos analfabetos”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año VII, núm. 3, setiembre de 1959, pp. 287-288.

²⁸ El artículo de Juan Stam, “El peregrinaje teológico de Karl Barth”, también se publicó en Arturo Piedra (editor), *Haciendo Teología en América Latina. Juan Stam: un teólogo*

torno a las diversas etapas de Karl Barth como teólogo: a) preparación modernista: habla de una teología en diálogo con el antropocentrismo de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Albrecht Ritschl (1822-1889) y Ernst Troelst (1865-1923) y su acento liberal del “Jesús de la Historia”; b) la teología de la crisis, que se gesta a partir de 1919, cuando Barth publicó su primera edición sobre el comentario de la Epístola a los Romanos, en el cual se presenta a Dios como “el totalmente otro”; c) la teología de la palabra de Dios (a partir de 1932), que se inicia con la preparación del segundo tomo de su *Dogmática del Cristiano*, donde opta por la Palabra antes que el existencialismo de Schleiermacher; d) la controversia con Emil Brunner (1889-1966) en 1934 en contra de la *theologia naturalis* para afirmar la humanidad de Dios a través de Jesucristo; e) por último, su controversia con Rudolph Bultmann (1884-1976) a partir de 1941, en contra de la mitologización, y donde insiste en el carácter objetivo de la resurrección de Cristo.

En 1961 Juan viajó a Basilea junto con su esposa Doris y sus tres hijos: Roberto (6 años), Rebeca (4 años) y Ricardo (2 años) para realizar sus estudios doctorales en la Universidad de Basilea, Suiza. En medio de sus estudios, junto con su familia asumió tareas pastorales para los migrantes españoles, que se congregaban en la Iglesia Evangélica de Basilea. Durante su estadía Juan disfrutó mucho de los coloquios ofrecidos por Karl Barth en la plenitud de su madurez teológica, con la presencia de muchos estudiantes, quienes se matriculaban para escuchar sus exposiciones sobre Introducción a la Teología Evangélica, Los coloquios sobre teología dogmática, Las instituciones de Calvino. También participó en los cursos ofrecidos por el teólogo Oscar Cullman (1902-1999) sobre el evangelio de Juan y la patrística.²⁹ Concluyó sus estudios doctorales bajo la supervisión del Dr. Bo Reicke (1914-1987), profesor de la Universidad de Basilea en el área de Nuevo Testamento. En su tesis recoge la temática del testigo-mártir expresada anteriormente en la experiencia personal

del camino, San José, Editorial SEBILA, 2006, p. 287. (Primera edición 2004).

²⁹ Véase, Circular de Juan Stam sobre sus experiencias en la Universidad de Basilea en Suiza dirigida a los estudiantes del Seminario Bíblico Latinoamericano en San José, Costa Rica, 15 de enero de 1962 (Archivo de Juan Stam).

de sus tíos John Cornelius y Betty Scott,³⁰ y en la reflexión teológica de Kenneth Strachan. Su tesis trata sobre el episcopado en la tradición del Padre de la Iglesia Hipólito (aproximadamente 150-235 d. C.).³¹ La erudición de la tesis está influenciada por el método barthiano que enlazaba las más ricas tradiciones de la patrística, y la teología sistemática con un fuerte arraigo en el texto bíblico considerado como Palabra de Dios.



Juan Stam, Doris Emanuelson y sus hijos: Rebeca, Roberto y Richard (1961)³²

Las experiencias educativas del joven Stam, en un ambiente mucho más liberal y ecuménico que las vividas anteriormente, se vieron enriquecidas por el contacto directo con personas relacionadas al Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y sus organismos paraeclesiales. Un encuentro muy significativo fue el que tuvo con el estudiante universitario Mauricio López, de la Iglesia Hermanos Libres de Argentina.³³ Para entonces, el joven Mauricio López era el secretario de la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos de América Latina y el Caribe

³⁰ Sobre el martirio de John Cornelius y Betty Scott, ocurrido el sábado 10 de diciembre de 1934 durante su trabajo misionero en la Villa Eagle Hill en China. Véase Lee S. Huizenga, *John and Betty Stam Martyrs*, *op. cit.*, pp. 34-47.

³¹ John E. Stam, *Episcopacy in the Apostolic Tradition of Hippolytus. A Dissertation for the Acquirement of the Degree of Doctor of Theology submitted to the Faculty of the University of Basel*, Switzerland, Basel, Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1969.

³² Archivo personal de Juan Stam.

³³ Carta de Juan Stam a Wilton M. Nelson, rector del Seminario Bíblico Latinoamericano, Basilea, Suiza, 20 de febrero de 1962 (Archivo de Juan Stam).

(FUMEC-ALC), habiendo sido nombrado para tal cargo en la reunión internacional de la FUMEC realizada en Tutzing, Alemania, en 1956, en sustitución de Valdo Galland, pastor valdense de Uruguay, quien había realizado ese trabajo desde 1951 hasta 1956.³⁴ Mauricio López, quien había visitado Cuba en 1958 y organizado la Conferencia de Estudiantes de Teología para el Caribe en Jamaica del 16 al 25 de julio de 1959,³⁵ estaba muy entusiasmado con la revolución cubana y, además, lanzaba el reto de la necesaria unidad entre católicos y protestantes en medio de los cambios estructurales latinoamericanos: “Ambos están en el mismo barco y están olvidando sus antagonismos y resentimientos. Deben aprender juntos a ser testigos de Jesucristo en nuestros países. El Señor desea que esa misión efectúe esta reconciliación entre las iglesias, y entre las iglesias y la gente a quien nosotros debiéramos amar y servir con lo mejor de nuestra inteligencia y todo nuestro corazón”.³⁶ La revolución y el ecumenismo fueron los motivos por los cuales Mauricio López convocó esta reunión con estudiantes latinoamericanos que realizaban estudios en Europa. Los participantes, además de Juan Stam, fueron Rolando Gutiérrez Cortés (1934-1997), pastor bautista de Nicaragua que estudiaba teología en la Universidad de Strasbourg, y una estudiante de teología presbiteriana de Brasil que realizaba pasantía en las instalaciones del Consejo Mundial de Iglesias (Bossey), cuyo nombre no se menciona en la carta de Stam. Los estudiantes católicos fueron: el

³⁴ Hugo Magaña Aguilar, *Una reflexión pastoral sobre el Ecumenismo: El movimiento Estudiantil Cristiano en América Latina y el Caribe, 1951-1986*, México, FUMEC-ALC, 1987, pp. 20-39.

³⁵ Véase el cuadro núm. 2: “Viajes de Mauricio López como secretario para América Latina de la FUMEC (1955-1963)”, en Alejandro Paredes, “Un análisis de redes ecuménicas a mediados del siglo XX. Un análisis de redes de coautorías en los escritos de Mauricio López (1945-1972)”, en *Revista Universum*, (Chile, Universidad de Talca, Instituto de Estudios Humanísticos Juan Ignacio Molina), vol. 2, núm. 25, 2010, pp. 117-137.

³⁶ Mauricio López, “The Gospel and the Intellectual World”, en Alejandro Paredes, “Los escritos de Mauricio López en el extranjero (1955-1969)”, en *Fundamentos en Humanidades*, (Argentina, Universidad de San Luis), año XI, núm. 1, 2020, pp. 101-120, en research.net/publication/49613501_Los_escritos_de_Mauricio-Lopez-en_el-extranjero_1955-y_1969. (Consultado el 29 de julio de 2020).

sacerdote Arnoldo Mora y el filósofo Jaime González (ambos de Costa Rica), que estudiaban en la Universidad de Lovaina en Bélgica.

Ante la pregunta: ¿Cuál ha sido uno de tus mejores amigos en América Latina? Stam no dudó en exclamar: “¡Rolando Gutiérrez Cortés, de Nicaragua!”.³⁷ Ambos tuvieron en común la pasión por el evangelio en Nicaragua, la experiencia docente con Karl Barth en Europa y el ministerio que desarrollaron en la FTL.

Rolando Gutiérrez nació en Managua en 1934, seis años después de Juan Stam, y sus padres fueron los pastores bautistas Rolando Gutiérrez López y Ruth Margarita Cortés. En el año 1958 se casó con Edna Lee Ramos en México, y poco después inició su ministerio pastoral en Managua. Fue en esa época que se conocieron, Rolando llegó a invitar a Juan Stam a predicar en la Iglesia Bautista de Managua.³⁸ Coincidieron en su época de estudios en Europa, pues Rolando llegó a realizar sus estudios doctorales en teología en la Universidad de Estrasburgo. Desde esa ciudad viajaba a Basilea para recibir las clases de teología con el profesor Karl Barth. Para Rolando era común visitar a Juan en Basilea; compartió la alegría de estar en la iglesia que pastoreaba Juan en esa ciudad y las enseñanzas de Barth.

Juan y Rolando fortalecieron su amistad a través de viajes con la familia para conocer otros lugares en Europa: “En abril del año pasado hicimos una vuelta de España y Portugal en 2 ½ semanas (*estilo Jules Verne*). Además de nuestra familia llevamos al muy querido amigo nuestro, Rolando Gutiérrez, cuyo compañerismo enriqueció doblemente el gozo y provecho del viaje. ¡Y quedamos enamorados de España!”.³⁹ Fue después de este viaje a Portugal y España, que Rolando fue invitado por Juan a un círculo de amigos conocido como *Gesunde Hunde* (Perros

³⁷ Diálogo de Jaime Prieto con Juan Stam, Mata de Plátano, El Carmen, San José, Costa Rica, viernes 15 de noviembre de 2019.

³⁸ *Idem*.

³⁹ Carta de Juan a amigos españoles que formaron parte de la comunidad de migrantes que se reunían en la Iglesia de Basilea bajo el pastorado de la familia Stam. Basilea, 15 de marzo de 1963. (Archivo de Juan Stam).

saludables),⁴⁰ en Basilea, donde llevó su guitarra y compartió la popular canción mexicana “Cielito Lindo” del músico y compositor mexicano Quirino Fidelino Mendoza y Cortés (1862-1957).⁴¹ La canción, grabada por el famoso cantante y actor mexicano Pedro Infante (1917-1957), sigue siendo muy conocida en el mundo entero y dice así:

De la sierra morena
 Cielito lindo vienen bajando
 Un par de ojitos negros
 Cielito lindo, de contrabando.
 Ay, ay, ay, ay, canta y no llores
 Porque cantando se alegran
 Cielito lindo los corazones
 Ese lunar que tienes
 Cielito lindo, junto a la boca
 No se lo des a nadie
 Cielito lindo que a mí me toca.

El carácter jocoso y alegre de Rolando y la bella amistad con Juan se refleja en la carta que le dirigió ese mismo año después de regresar a Estrasburgo:

⁴⁰ Véase invitación enviada a Doris y Juan que decía así: *Gesunde Hunde-Anker!* Question 6 & Kents, Cielito lindo. Pop. Music Spain & Rolando! Guitar – very imp. Free ¡Love this world! May 13, Rom 1.17. Documento en los archivos de Juan Stam de 1962.

⁴¹ Quirino F. Mendoza nació en Xochimilco, Ciudad de México. A la edad de 20 años entonó por primera vez esta canción dedicada a Catalina Martínez, con quien posteriormente se casaría. Quirino llegó a pelear como soldado del ejército revolucionario de Doroteo Arango Arámbula, más conocido como Pancho Villa, uno de los líderes más conocidos de la revolución mexicana, combatió contra el presidente Victoriano Huerta arrebatando las tierras de los hacendados para distribuir las entre los campesinos y soldados. Este músico llegó a componer 73 himnos, 102 canciones en ritmo de pasos dobles, marchas, foxes, 57 canciones para niños, y 50 huapangos, vales, mazuras y canciones religiosas. Véase: “Quirino Mendoza, compositor de Cielito Lindo”, en *Notimex-El siglo de Torreón*, (México), sábado 11 de noviembre del 2017. Disponible en la red: elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1403481.quirino-mendoza-compositor-de-cielo-lindo.html. (Consultado el 4 de agosto de 2020).

Por fin en Estrasburgo. La primavera se nos había adelantado de tal manera que los árboles están espesos de hojas de tantos y variados colores. El frío no se ha querido divorciar de ella y no nos deja en paz; anteanoche estuvimos a 2 bajo cero. Ingrato [...] ni el Quijote puede estudiar a gusto sus páginas *amarillas*, que, sin una sola letra, pretende que tiene toda una concentración con las canillas desnudas [...] ¿Será que la lámpara le sirve también de calentador? Y en vez de pluma, una espada [...] ¡qué te parece! A mí por lo menos su desorden me consuela en mi desorden de amateur de los libros. Pero basta de quijotadas [...] la carta es para decirte gracias por tan bello viaje y no quedar como indio mal agradecido. Pretendo impresionarte de muy diplomático, para ver si me invitas en la próxima... ¡a lo mejor es a la luna!⁴²

Las enseñanzas comunes recibidas de Barth, que Juan y Rolando subrayan en sus testimonios, fueron las exigencias de un evangelio cristocéntrico, y la de amar y proclamar la Biblia bajo la gracia de Dios. La relación de Juan con Rolando Gutiérrez se mantuvo a través de los años en encuentros, como la visita de este último al Seminario Bíblico Latinoamericano en Costa Rica en el año 1965, cuando compartió su experiencia pastoral en un evento para Pastores Jóvenes.⁴³ Como veremos más adelante, esta amistad entre ambos fue un puente muy importante por el que transitó Juan cuando inicio su participación en la Fraternidad Teológica Latinoamericana en 1982.

La iniciativa de Mauricio López de invitar a dialogar a estos jóvenes estudiantes latinoamericanos en Europa debemos verla también en el contexto ecuménico del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y la apertura de Concilio Vaticano II (1962-1965) al mundo moderno, que logró producir un acercamiento entre ambas tradiciones. En términos concretos, fue aquí donde surgió la amistad entre Stam y el entonces sacerdote costarricense Arnoldo Mora, aspecto muy importante en el

⁴² Carta de Rolando Gutiérrez a Juan Stam, Estrasburgo, 2 de mayo de 1962. (Archivo de Juan Stam).

⁴³ Foto de Juan Stam con el Rev. Rolando Gutiérrez Cortéz en el Seminario Bíblico Latinoamericano. Véase: *Anuario del Seminario Bíblico Latinoamericano*, San José, Costa Rica, SBL, 1965, p. 18.

posterior ministerio de ambos en Costa Rica, en términos de allanar la relación entre líderes católicos y protestantes, y de reconocer la creciente importancia de los jóvenes intelectuales y universitarios en la vida cívica y cultural de Latinoamérica.

Juan Stam llegó junto con su familia a Basilea un año antes de que se iniciara el Concilio Vaticano II, recibió entonces toda la información y los diálogos teológicos sobre el evento al vivir y estudiar teología en Europa justo durante el desarrollo de este. La importancia que adquirió la necesidad de un diálogo protestante con la Iglesia Católica la encontramos en el artículo “Dialogue”, escrito a finales de 1962 en la principal revista de la Misión Latinoamericana.⁴⁴ Artículo en el que se menciona tanto el encuentro ecuménico de jóvenes teólogos latinoamericanos en la Universidad de Lovaina, como los escritos del teólogo suizo Hans Küng y el teólogo francés Yves Congar (1904-1995), que destacaban el significado de Concilio Vaticano II para el *aggiornamento* o puesta al día de la Iglesia católica con la nueva realidad de los tiempos y su relación con otras religiones.⁴⁵ La revolución social, el despertar intelectual y la oportunidad evangelística fue expuesta por Stam en la parábola “Los toros que son y la puesta que es”, donde destaca el significado del Vaticano II en las siguientes palabras:

El fanatismo católico ya va disminuyendo y el Concilio Vaticano II ha despertado hasta cierta curiosidad en cuanto a los *hermanos separados* y un deseo de *dialogar* con ellos. El progreso intelectual y cultural, y las nuevas situaciones que trae la vida moderna, le plantean al individuo nuevas preguntas y le llevan a buscar nuevas soluciones.⁴⁶

Por su parte, el profesor de Nuevo Testamento Ricardo Foulkes, del Seminario Bíblico Latinoamericano en San José, en el mismo espíritu de

⁴⁴ Juan Stam, “Dialogue”, in *Latin American Evangelist*, noviembre-diciembre de 1962, manuscrito. (Archivo de Juan Stam).

⁴⁵ Otro artículo con la misma temática es “Diálogo católico-protestante”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año 10, núm. 38, junio de 1963, pp. 170-173.

⁴⁶ Juan Stam, “Los toros que son y la puerta que es. Una parábola teológica”, en *Revista Vínculos*, (San José, Seminario Bíblico Latinoamericano), año XII, núm. 1; *Monografías Teología y Vida*, (San José, SBL), núm. 6, 1966.

Juan Stam, había iniciado el diálogo con profesores católicos a raíz de la iniciativa del Dr. José Pauels, rector del Seminario Mayor de la Iglesia Católica Costarricense, de hablar sobre la unidad cristiana.⁴⁷ La importancia que tuvo el Concilio Vaticano II en las aulas del Seminario Bíblico Latinoamericano se concretizó en la “Cátedra Strachan” cuando en 1967 el pastor metodista argentino José Míguez Bonino, único observador protestante latinoamericano en dicho Concilio, dio su interpretación sobre el evento. El gran desafío levantado por Míguez Bonino durante la “Cátedra Strachan” fue publicado el mismo año en Argentina con las siguientes palabras:

Porque en términos de la fe cristiana —y en los términos en que el Concilio se entendió a sí mismo—, un evento de esta índole es obra del Espíritu Santo: una *apertura* de Dios a su Iglesia, a las demás y con ellas a todos los hombres. Y toda puerta que Dios abre es a la vez promesa y juicio. ¿Tendrá el pueblo de Dios —la Iglesia Católica y también las otras— la osadía (¡esa osadía que Juan XXIII tan bien nos enseñó!) de cruzar el dintel, de salir de la celda de su cautividad y de aventurarse a *aggiornarse*, a vivir el *hoy* de la gracia y la libertad de Dios a pleno sol, en medio de los hombres, en la senda del servicio, aunque conduzca a la cruz?⁴⁸

La tarea de hacer discípulos cristianos entre los jóvenes universitarios fue un objetivo claro que Juan Stam se planteó durante su peregrinaje en América Latina. En el caso concreto de Costa Rica, entre muchos otros podríamos indicar que Nelly García y Victorio Araya fueron sus discípulos. Nelly García conoció a Juan y a su esposa Doris en el año 1955, recién llegados al país, cuando Juan fue presentado en la Iglesia Bautista de Barrio Luján en San José como el sobrino de los mártires Betty y su tío llamado también Juan Stam. Durante los años de 1960 Juan llegó a animar mucho a los jóvenes cristianos en la Universidad de Costa Rica donde estudiaron Victorio Araya y Nelly García. Posteriormente,

⁴⁷ Wilton Nelson, *Historia del protestantismo en Costa Rica*, San José, Instituto de Evangelismo a Fondo, 1983.

⁴⁸ José Míguez Bonino, *Concilio abierto. Una interpretación protestante del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1967, p. 110.

la misma Nelly se ligaría a la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE) desarrollando un ministerio en El Salvador y Guatemala.⁴⁹

El caso de Victorio Araya es muy interesante, pues, de ser un joven proveniente de un ambiente eclesial muy conservador como la Misión Centroamericana, pasó a trabajar para la Misión Latinoamericana en el Seminario Bíblico Latinoamericano. Un evento que tuvo mucho significado en la vida de Victorio Araya, en términos de radicalizar su orientación hacia la Teología de la Liberación, tiene que ver con su experiencia vivida con Juan Stam en Perú. Del 14 de enero al 11 de febrero de 1967, Victorio Araya fue invitado para participar en el Segundo Seminario de Capacitación de Dirigentes Estudiantiles que se realizó en Lima, Perú. En este taller los maestros fueron: Paul Little (“Evangelización y el Espíritu Santo”), Juan Stam (“Corrientes teológicas contemporáneas”), Pedro Arana (“La problemática latinoamericana”), y René Padilla (“Concepto cristiano de la historia” y “La presencia cristiana en la revolución latinoamericana”).⁵⁰ Parte de las experiencias de este seminario fue la vista a las barriadas pobres de Lima, donde utilizando los materiales de ALFALIT, se les enseñaba a leer y escribir.⁵¹ Sobre esta experiencia, Victorio manifestó:

Pocas ciudades reflejan el contraste de nuestros pueblos como Lima lo hace: riqueza que se levanta sobre un fondo de miseria, modernidad mezclada con fuertes acentos de colonialismo feudal, donde los hombres claman por una justicia social, la

⁴⁹ Véase por ejemplo *Misión. Revista Internacional de Orientación Cristiana*, (Buenos Aires), vol. 1, núm. 1, marzo-junio de 1982.

⁵⁰ Véase la invitación y programa de este evento en *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos. Seminario de capacitación de dirigentes estudiantiles*, Lima, Perú, 14 de enero al 11 de febrero de 1967. (Archivo de Victorio Araya Guillén).

⁵¹ Sobre la utilización de la pedagogía de Paulo Freire en la alfabetización, y la concientización y su relación con ALFALIT e ISAL en Suramérica véase: Jaime Adrián Prieto Valladares, “Vida cotidiana, movimiento cristiano estudiantil y alfabetización. El testimonio del pastor metodista boliviano Aníbal Guzmán”, en Pablo Moreno (compilador), *Protestantismo y vida cotidiana en América Latina. Un estudio desde la cotidianidad de los sujetos*, Cali, CEHILA/Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional, 2007, pp. 91-112.

redención de su ser y de su tierra. Inevitablemente tendrá que surgir algún tipo de revolución en estas circunstancias, porque el hombre es hombre y debe luchar porque todos tengan la misma oportunidad de ser hombres auténticos y humanos.⁵²

Juan Stam durante la gestación de la FTL y latinización de la ML (1969-1976)

La gestación de la FTL tiene como preámbulo el Congreso Mundial de Evangelismo realizado en Berlín en diciembre del año 1966.⁵³ Este evento, organizado por la revista *Christianity Today* en Washington, contó con la participación de mil trescientas personas provenientes de cien países, quienes pudieron escuchar las palabras del evangelista Billy Graham clamando por un avivamiento del Espíritu Santo: “Necesitamos más fervor. Si la Iglesia de Jesucristo, hoy, pudiera inflamarse de entusiasmo por el evangelio de Cristo, con espíritu de apasionada devoción por la persona de Cristo, y con un amor arrollador por las multitudes que todavía están sin Cristo, podríamos cambiar el mundo”.⁵⁴ En el mismo tono Carl F. H. Henry, veía a Cristo como el Gran Apologista y Gran Evangelista que iba delante de los presentes, convenciendo de pecado a la raza humana:

La Palabra eterna se hizo carne, el Logos en el acto de sacrificio penetró en la historia a petición del Padre. El Redentor rechazado ha enviado al Espíritu Santo para convencer al mundo de pecado, de haber rechazado justicia, de juicio inescapable. Ahora nos ruega a nosotros, como sus colaboradores a llevar por todo el mundo las buenas nuevas de redención

⁵² Victorio Araya, “Testimonio evangélico en universidades latinoamericanas”, en *Revista Verbum*, (San José), año 1967 ,1, p. 8.

⁵³ Sobre los antecedentes históricos de la FTL véase Ruth Padilla De Borst, “¿Quién pone la mesa y para quién?”, domingo 15 de abril de 2012. Disponible en la red: <https://encuentrosdeparticipación.blogspot.com/2012/04/ruth-padilla-deborst-quien-pone-la-mesa.html>.

⁵⁴ Billy Graham, “Saludo de apertura”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año 14, núm. 53, marzo de 1967, pp. 12-21.

en su nombre: “Como me envió el padre, así también yo os envío” (Juan 20:21).⁵⁵

En este evento participó Samuel Escobar, miembro de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE) ofreciendo la ponencia “Totalitarismo y colectivismo”.⁵⁶ Después de este evento la Asociación Evangelística Billy Graham convocó al Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I) que se realizó en el año 1969, bajo el lema “Acción en Cristo para un continente en crisis”, en Bogotá, Colombia. Billy Graham solicitó a Clyde W. Taylor,⁵⁷ encargado de la Asociación de Misiones Evangélicas Foráneas en Washington; y a Efraín Santiago de Puerto Rico organizar el evento. El comité organizativo estuvo compuesto por el Dr. Carlos J. Lastra, de Puerto Rico y el Dr. Clyde W. Taylor (1904-1988) de Estados Unidos como copresidentes, Efraín Santiago de Puerto Rico como Coordinador General, Miguel A. Suazo de Guatemala de la Misión Latinoamericana, como Coordinador Asistente, y el misionero C. Peter Wagner como secretario de Relaciones Públicas.⁵⁸

⁵⁵ Carl F. H. Henry, “Afrontando una nueva jornada en evangelismo”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año 14, núm. 53, marzo de 1967, pp. 12-21.

⁵⁶ Samuel Escobar, “Totalitarismo y colectivismo”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año 14, núm. 53, marzo de 1967, pp. 28-30.

⁵⁷ Taylor nació en Arkansas. Se graduó en 1931 de Gordon College (Th. B.) y luego en 1942 de la *Boston University* (M. A.). Fue misionero en la *Christian and Missionary Alliance* en Perú (1925-1927) y en Colombia (1931-1941), pastor de la *Central Baptist Church in Quincy*, Massachusetts (1942-1944). Kenan Heise, “Rev. Clyde W. Taylor, *Evangelical Official*”, en *Chicago Tribune*, June 8, 1988. Disponible en la red: chicagotribune.com/news/ct-xpm-1988-06-08-8801050738-story.html. (Consultado el 29 de septiembre del 2020). Véase también: Clyde W. Taylor y Wade T. Coggins, *Protestant Missions in Latin America; a Statistical Survey*, Washington, Evangelical Foreign Missions Association, 1961; “Taylor, Clyde W. (1904-1988)”, en *Encyclopedic Dictionary of Bible and Theology*. Disponible en la red: biblia.work/dictionaries/taylorclyde-w-1904-1988. (Consultado el 29 de septiembre de 2020).

⁵⁸ Véase: Asdrúbal Ríos Traconis, “¿Qué esperamos del Congreso Latinoamericano de Evangelización?”, en *La Estrella de la Mañana*, (Venezuela, Misión Alianza Evangélica), noviembre de 1969, pp. 324-326 y 330-331. Revista fundada en diciembre de 1907 en Venezuela por el Dr. T. J. Bache y el reverendo Juan Christiansen.

Ya antes del evento, C. Peter Wagner publicó una circular que indicaba que el protestantismo latinoamericano no era homogéneo, y que era deber de los participantes llegar al congreso con preguntas de actualidad para enfrentar los problemas teológicos en un continente que urgía de Cristo y su evangelio, manifestaba a la vez una brecha que se había producido en los últimos tres años entre el sector liberal o radical y el sector evangélico fundamentalista.⁵⁹ Peter Wagner promocionó antes y durante el evento su libro *Teología Latinoamericana: ¿Evangélica o izquierdista?*, fomentando así la división ya existente en la familia protestante. Y esa división se proyectó en la planificación del evento, pues importantes líderes de organizaciones protestantes como el presidente de la III CELA, y el presidente de UNELAM no fueron invitados a participar en CLADE I. Tampoco fueron invitados representantes del MEC, ULAJE ni de ISAL.

Juan Stam no estuvo presente en CLADE I, pero si hubo una buena representación de personas ligadas a los ministerios de la Misión Latinoamericana para quien trabajaba Stam. Entre los participantes en CLADE I en Bogotá estuvieron Horacio Fenton, Dayton Roberts, Rubén Lores (directores), Rafael Baltodano y Guillermo Cook (Evangelismo a Fondo), Plutarco Bonilla (Rector del SBL), Víctor Monterroso (Profesor del SBL), y el Rvdo. José A. Morales (ex estudiante del SBL y secretario ejecutivo de las Sociedades Bíblicas en Costa Rica y Panamá). Estas personas, que luego Orlando Costas denominaría como el “grupo de San José”, externaron opiniones diversas respecto al desarrollo del evento. Horacio Fenton, Rafael Baltodano, Víctor Monterroso subrayaron la importancia de este en términos del notable avance de la unidad del pueblo evangélico y la expansión del evangelismo en América Latina. Guillermo Cook analizó el evento a la luz de desarrollar una estrategia de evangelización a nivel continental. José A. Morales, Dayton Roberts, Víctor Monterroso y Plutarco Bonilla externaron que la respuesta entusiasta del público en Bogotá a los discursos de Oswaldo Motessi⁶⁰ y

⁵⁹ Circular de Pedro Wagner bajo el título “Servicio de Prensa CLADE”, Cochabamba, Bolivia, 14 de julio de 1969. (Archivo de Juan Stam).

⁶⁰ Oswaldo Motessi, “Hacia una Iglesia renovada”, en Clyde W. Taylor, Samuel Escobar y otros, *Recopilación de las ponencias, Conferencias y estudios bíblicos del Congreso La-*

Samuel Escobar,⁶¹ habían desafiado a los presentes en la necesidad de una renovación eclesial y considerar seriamente las implicaciones sociales del evangelio.⁶²

Los cuestionamientos más duros a CLADE I provenían del pastor y misionero cubano Rubén Lores y del profesor en Nuevo Testamento y filósofo español Plutarco Bonilla. Rubén Lores criticaba la injerencia de los misioneros extranjeros en América Latina y la necesidad de revisar la actitud protestante hacia el despertar renovador de la Iglesia Católica. En contra de la actitud divisionista del protestantismo latinoamericano, presente en las acciones del misionero Pedro Wagner, Plutarco Bonilla criticó que se repartiera el libro de Wagner a los asistentes a ese congreso.

El evangelista puertorriqueño Orlando Costas también participó en CLADE I. Para entonces ya había recibido la invitación de Plutarco Bonilla, Rector del SBL, para incorporarse en 1970 a la facultad especialmente en el campo de la evangelización y el trabajo práctico junto a Oswaldo Motessi, quien entonces asumía el área de predicación y sociología.⁶³ Costas testifica que, a raíz del incidente provocado por Peter Wagner, un grupo de participantes entre los que estaban Samuel Escobar, Rubén Lores, René Padilla, Plutarco Bonilla y él, se reunieron durante dicho congreso para contrarrestar sus argumentaciones.⁶⁴ Tenían el propósito de preparar un libro de respuesta a Peter Wagner pues estaban ofendidos por la metodología y los contenidos de su libro. Sin embargo, según Costas, meses después se abandonó el proyecto para dar lugar a una consulta sobre ética de la cual salió el libro editado por

tinoamericano de Evangelización. Acción en Cristo para un continente en crisis, Bogotá, Colombia, San José-Miami, Editorial Caribe, 1969, pp. 80-85.

⁶¹ Samuel Escobar, “Responsabilidad social de la iglesia”, *ibid.*, pp. 32-39.

⁶² “Ministerio de Evangelismo a Fondo”, en *¡En Marcha! Internacional*, (San José, Misión Latinoamericana), enero-junio de 1970, pp. 1-16.

⁶³ Carta de Plutarco Bonilla a Orlando Costas, quien entonces vivía en Wisconsin en EEUU, desde San José, Costa Rica, 7 de octubre de 1969. (Archivo de Juan Stam).

⁶⁴ Orlando Costas, *El protestantismo en América Latina hoy: Ensayos del camino (1972-1974)*, Florida-San José, Publicaciones INDEF, 1975, pp. 42-43.

René Padilla bajo el título *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*.⁶⁵ Pero otro grupo participante en CLADE I, influenciado también por la postura de Pedro Wagner, se reunió para dialogar sobre la posibilidad de crear una “fraternidad teológica” a fin de dar respuestas teológicas a la reflexión que surgió en América Latina a través del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL).⁶⁶

Cuando Orlando Costas llegó a San José, Juan invertía su tiempo entonces en un curso que ofrecía sobre Theilhar de Chardin,⁶⁷ y se preparaba para realizar nuevamente estudios en Europa. En una carta compartió con su padre lo bien que marchaba el SBL bajo el liderazgo de Plutarco Bonilla y con la inyección que le estaban imprimiendo los talentos latinos como Oswaldo Motessi (argentino), Orlando Costas (portorriqueño), Victorio Araya (costarricense) y José María Abreü (venezolano).⁶⁸ Orlando Costas era un apasionado del evangelismo y la predicación. Había sido designado para trabajar en el equipo de Evangelismo a Fondo y, a la vez, como profesor de misionología y comunicación en el Seminario Bíblico Latinoamericano. El proceso de latinoamericanización culminó con la creación de la Comunidad Latinoamericana de Ministerios Evangélicos (CLAME). El Seminario Bíblico Latinoamericano adquirió su propia autonomía como institución y Evangelismo a Fondo (EF), fue reorganizado bajo el Instituto de Evangelismo a Fondo (INDEF). En el año 1973, el misionero Guillermo Cook quien llegó a ser muy amigo de Orlando Costas, era profesor asistente de comunicación y evangelización en el SBL, candidato a la

⁶⁵ René Padilla (editor), *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*, Buenos Aires, Ediciones Certeza, 1974.

⁶⁶ Orlando Costas, “Mi itinerario teológico”, en *Misión. Revista Internacional de Orientación Cristiana*, (Argentina), vol. 7, núm. 1, marzo de 1988, pp. 6-16.

⁶⁷ Carta mecanografiada de Luis Segreda, Melany Montero, Roger Cabezas y otros estudiantes del Seminario Bíblico Latinoamericana que llevaron el curso “Primer Seminario sobre Theilhard de Chardin”, 22 de mayo de 1970. (Archivo de Juan Stam).

⁶⁸ Carta mecanografiada de Juan Stam dirigida a su Padre Jacob Stam el 20 de julio de 1970. (Archivo de Juan Stam).

Licenciatura con especialidad en misiología en la misma institución y a la vez coordinador general del INDEF.⁶⁹

En este contexto, Orlando Costas profundizó con sus estudiantes en el segundo trimestre de 1970 la temática de la relación de la teología con la evangelización. De aquí surgió la idea de la publicación de un libro, que ardía en el corazón de Orlando Costas, atendiendo al sinsabor generado por Peter Wagner, discípulo de Donald McGraven, con sus teorías sobre el crecimiento de la Iglesia. Contando con la participación de nueve profesores del SBL, Orlando inició la compilación de los escritos en ese mismo año de 1970, lo concluyó a mediados de 1972 y se publicó en 1973 bajo el título *Hacia una teología de la evangelización*,⁷⁰ un libro clave que brega con esa temática desde las prácticas docentes teológicas, bíblicas y pastorales de América Latina.

Fundamentado en los escritos de K. Barth y el teólogo reformado holandés Hendrik Kraemer (1888-1965), el teólogo Stam afirmaba en dicho libro que la evangelización era radicalmente teocéntrica: “Solamente la revelación de Dios en la Palabra poderosa y viva de Dios puede determinar el contenido y la forma tanto de la evangelización como de toda la teología”.⁷¹ La segunda afirmación se refería al santo amor de Dios, quién nos amó antes de crear al mundo, y lo manifestó históricamente a través de la encarnación de su hijo amado Jesucristo. Así, Dios se reveló y se identificó con la humanidad. Llegamos a la tercera afirmación: “Cuando decimos que para nosotros esta soberanía de Dios toma la forma completa del señorío de Cristo. [...] Aquí vemos cómo en el Cristo resucitado, exaltado y glorificado, se logra una perfecta armonía de todas estas esferas de la soberanía de Dios. (Efesios 1:20)”.⁷² En el segundo artículo de Juan Stam, las reflexiones giran en torno a los escritos del misionólogo holandés Arend Theodoor van Leeuwen (1913-1993)

⁶⁹ Información tomada de la revista *Vida y Pensamiento*, (San José, SBL), vol. I, núm. 1, marzo de 1973, p. 63.

⁷⁰ Orlando Costas (copilador), *Hacia una teología de la evangelización*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1973.

⁷¹ Juan Stam, “Dios como punto de partida para una teología de la evangelización”, en *ibid.*, pp. 87-99.

⁷² *Ibid.*, p. 97.

y del pastor luterano alemán Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) respecto a los desafíos de la secularización en el mundo contemporáneo para la fe bíblica y la evangelización.⁷³

La creación de este libro refleja el tiempo dorado de Orlando Costa en San José con el SBL, así como su ímpetu, que le llevó a escribir un total de ocho capítulos a lo largo de las cuatro partes de contenidos con dieciocho capítulos. Por cierto, Orlando Costas abre y cierra esta obra con capítulos de su autoría. El último artículo de Costas lleva como título “Hacia una evangelización pertinente”, es interesante ver como retoma los fundamentos ya puestos de Evangelismo a Fondo a través de las reflexiones de Kenneth Strachan, Juan Stam, W. Dayton Roberts y Rubén Loes. También se vislumbra en Costas una dimensión universal que él enfatizó pensando en desarrollar una estrategia de evangelización amplia y comprensiva:

El evangelio necesita ser diseminado por todas partes porque es para todos los hombres: para el negro como para el blanco; para el asiático como para el americano; para el europeo como para el africano; para el rico como para el pobre; para el campesino como para el proletariado; para el indígena en las junglas de Sudamérica como para la masa urbana en las metrópolis modernas.⁷⁴

Un tiempo después, al cumplir sus 20 años de trabajo misionero con su esposa Doris Emmanuelson, Juan elogió esta obra editada por Orlando Costas como uno de los grandes logros teológicos que se realizaba en el SBL.⁷⁵

La Fraternidad Teológica Latinoamericana fue constituida oficialmente en diciembre de 1970 en Cochabamba, Bolivia. El libro producto de este primer encuentro fue publicado con el título *El debate contem-*

⁷³ Juan Stam, “Cristianismo, secularización y mundo contemporáneo”, en *ibid.*, pp. 223-233.

⁷⁴ Orlando E. Costas, “Hacia una evangelización pertinente”, en *ibid.*, pp. 263-273.

⁷⁵ Circular de Doris y Juan Stam al cumplir sus 20 años de estadía en Costa Rica (San José, Costa Rica, diciembre de 1974). (Archivo de Juan Stam).

poráneo sobre la Biblia, y coordinado por Pedro Savage.⁷⁶ Como puede notarse en la lista de los participantes, los teólogos, evangelistas y biblistas de la Misión Latinoamericana que habían externado públicamente sus críticas a Peter Wagner, a varios de los expositores y a ciertos aspectos organizativos de CELA I en Bogotá, no fueron invitados a ese evento. Ni Juan Stam ni Orlando Costas estuvieron en Cochabamba para la constitución de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Según Orlando Costas, sectores externos a Latinoamérica se opusieron a la participación de quienes consideraban evangélicos contestatarios. Luego añade que en esta misma reunión de Cochabamba hermanos como René Padilla y Samuel Escobar presentaron protestas por la exclusión del “grupo de San José”. Esta versión es congruente con la crítica que hiciera René Padilla a McGavran y al libro de Peter Wagner *Church/Missions. Tensions/Today*,⁷⁷ en el sentido de que “El crecimiento de la iglesia a la McGavran definitivamente no es la respuesta a los problemas de la iglesia en América Latina”.⁷⁸ Este es un importante elemento que explica por qué posteriormente Pedro Savage llegó a disculparse con la Misión Latinoamericana (ML) y enviar una carta a Stam, comunicándole sobre la creación de la FTL e invitándole a participar en esta.⁷⁹ El silencio de Stam a dicha invitación responde, no solo al hecho que ya se encontraba realizando estudios en la Universidad de Tubinga, sino a su indignación ante tal situación, pues él mismo se opuso a la tendencia interna del Seminario Bíblico Latinoamericano que apoyaba el pensamiento de McGavran, e impulsó la “latinización” de la Misión Latinoamericana.

Otro de los motivos por los que Stam no se incorporó a la Fraternidad Teológica Latinoamericana sino hasta 1982 está ligado a la tensión de su relación con Orlando Costas, cuando ambos sirvieron

⁷⁶ Pedro Savage, Samuel Escobar y otros, *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1972. (La lista de participantes se encuentra en la página 228).

⁷⁷ Peter Wagner, *Church/Missions Tensions/Today*, Chicago, Moody Press, 1972.

⁷⁸ Véase C. René Padilla, “¿Qué es el Evangelio?”, en *Pensamiento Cristiano*, (Argentina), año 21, marzo de 1974, pp. 64-69.

⁷⁹ Carta de Pedro Savage a Juan Stam, Cochabamba, 13 de abril de 1971. (Archivo de Juan Stam).

en los ministerios de la Misión Latinoamericana en los años setenta. Al comparar sus itinerarios teológicos es interesante notar que ambos estuvieron relacionados con la ciudad de Bridgeport en Connecticut, a unas sesenta y nueve millas de Nueva York. En esta ciudad nació y vivió durante su niñez y juventud Doris Emanuelson,⁸⁰ esposa de Juan Stam; y Orlando Costas vivió también en esa ciudad durante el tiempo que más sufrió su condición de migrante puertorriqueño en Estados Unidos (1954-1957). Tanto los Stam, como posteriormente Orlando Costas, realizaron servicio misionero a través de la Iglesia Congregacional de Black Rock de Bridgeport. De pronto, el misionero Juan, con su trasfondo anglosajón, hijo de un abogado impulsor de las misiones, se encuentra con el evangelista Orlando Costas con su trasfondo estigmático de migrante puertorriqueño, hijo de un sencillo comerciante; teniendo en común un pasado que los ligó a Billy Graham y el interés por el evangelismo. La llegada de Costas a San José, y la salida de Juan para realizar estudios en Europa, permitió, además, que el puesto ocupado por Stam como Decano Académico del Seminario Bíblico Latinoamericano pasara a manos de Orlando Costas.

La latinización de la Misión Latinoamericana que se inició al finalizar los años sesenta fue un proceso de varios años, cuya dinámica interna de cambios de personal en las diferentes áreas de servicio social, formación teológica y evangelización aunado a las transformaciones eclesiales, sociales y políticas en los países de América Latina, promovió una serie de tensiones entre sus protagonistas. Bruce W. Robbins vio esa dinámica de transformación, en el caso del Seminario Bíblico Latinoamericano, a través de siete visiones en donde daba a conocer el pensamiento de sus rectores y líderes: 1) David Howard (1956), enfatizaba un “evangelismo verdadero, interdenominacional e internacional”; 2) Wilton Nelson (1958), promovía una estrategia de cooperación de latinos en el trabajo de los misioneros; 3) Kenneth Strachan (1960), promotor de Evangelismo a Fondo y la cooperación con organismos ecuménicos; 4) Rubén Loes (1961), criticaba el rol paternalista de las

⁸⁰ Entrevista a Juan Stam, Casa de Juan y Doris Stam, Mata de Plátano, El Carmen de Guadalupe, 17 de agosto de 2018.

sociedades misioneras norteamericanas que tenían en una mano a sus propias agencias misioneras norteamericanas y en la otra la actividad de las iglesias latinas; 5) Kenneth Strachan (1962), el Seminario Bíblico Latinoamericano como una agencia internacional de servicio ecuménico más allá de un evangelismo agresivo; 6) Plutarco Bonilla (1969), enfatizó la especialización de la formación teológica en contacto con la cultura y realidad de los diversos países; y 7) Orlando Costas (1972), criticó las estructuras paternalistas del Seminario Bíblico Latinoamericano.⁸¹

Bruce W. Robbins destacaba el rol de Juan Stam como parte de aquellos graduados del Seminario Teológico de Fuller que llegaron a trabajar como docentes en el Seminario Bíblico Latinoamericano bajo el calificativo de *enlightened evangelical* (evangélico ilustrado), que pasó a ser posteriormente *radical Evangelical* (evangélico radical). Ciertamente, cuando Orlando Costas llega a Costa Rica, Juan Stam ya tenía dos décadas como misionero en el país, y a pesar de que Stam promovía entonces la latinización de la Misión Latinoamericana y el SBL, Orlando Costas podía percibir en su proceder una actitud misionera paternalista. Los desentendimientos personales que empezaron a acrecentarse después del regreso de Juan Stam de la Universidad de Tübingen, tuvieron no solo una fricción en el entendimiento de la misión y la evangelización, sino que tuvieron que ver con el choque de sus personalidades.

Guillermo Cook, amigo tanto de Stam como de Costas, se refería a este último con los calificativos de impaciente, activista, belicoso, confrontador, revolucionario, de inagotable energía, enérgico, lúcido y creativo.⁸² Ana Langerak, directora del CELEP manifestó: “En la década pasada, el ambiente evangélico costarricense se vio dinamizado por la presencia de Orlando Costas. [...] Costas creyó firmemente en la nece-

⁸¹ Bruce W. Robbins, *Contextualization in Costa Rican Theological Education Today: A History of the Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, 1922-1990*, A Dissertation Presented to the Graduate Faculty of Dedman College Southern Methodist University, Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy with a Major in Church History, (EE.UU.), August 9, 1991, pp. 127-208.

⁸² Guillermo Cook, “Orlando Costas: recuerdos de una hermosa amistad”, en *Pastoralia. Revista Semestral del CELEP. In memoriam Orlando E. Costas: de la encrucijada a la periferia*, (San José, CELEP), año 10, núms. 20 y 21, julio-diciembre de 1988, pp. 20-26.

sidad imperiosa de escuchar la voz de los ‘sin voz’ y de incorporar en pie de igualdad a mujeres y miembros de otros sectores marginados”.⁸³ La presencia de Orlando Costas hizo remover las estructuras del SBL, que entonces parecían encaminadas a un desenlace fecundo de latinización; básicamente porque a raíz de sus tensiones deliberativas con Stam y otros miembros de los cuerpos directivos del Seminario Bíblico Latinoamericano, Costas llegó a considerar que las estructuras paternalistas de los misioneros aún estaban presentes. Por su parte, Juan también percibía lo intempestivo del carácter de Costas. Los esfuerzos realizados por otros colegas de lograr una reconciliación entre ambos no alcanzaron los frutos esperados, ni en Juan Stam⁸⁴ ni tampoco en Orlando Costas.⁸⁵

Juan Stam continuó enseñando teología en el SBL, y Costas terminó su período como Decano Académico del SBL en 1972 y se dedicó mayormente al trabajo en el Instituto de Evangelismo a Fondo (INDEF) y al liderazgo dentro de la FTL fungiendo como vicepresidente y coordinador de la región norteamericana (1972-1987). A finales de 1973 el Instituto de Evangelismo a Fondo (INDEF) fundó el Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP) y nombró a Orlando Costas como director de la Comisión Administrativa.⁸⁶ En 1974 Orlando Costas viajó a Holanda para realizar sus estudios doctorales en la Universidad Libre de Ámsterdam bajo la dirección del profesor en misiones

⁸³ Ana Langerak, “Unidad en misión”, en *ibid.*, pp. 38-45.

⁸⁴ Véase memo de Juan Stam dirigido a Rubén Lores, 24 de junio de 1972. (Archivo de Juan Stam).

⁸⁵ Véase Orlando Costas, “Mi itinerario teológico”, en *Misión. Revista Internacional de Orientación Cristiana*, (Argentina), vol. 7, núm. 1, marzo de 1988, pp. 6-16.

⁸⁶ La Comisión administrativa de CELEP estuvo conformada en sus inicios por las siguientes personas: Prof. Julia Esquivel (Directora Educacional de la Junta Evangélica de Servicio Social y Cultural de Guatemala), Rdo. Róger Velásquez Valle (Primera Iglesia Bautista de San Salvador), Rdo. Nautilio Valverde (Coordinador de Caravanas de Buena Voluntad, Costa Rica), Dr. Kenneth B. Mulholland (Profesor de Administración Pastoral y director del Departamento de Ministerio Cristiano del SBL), Sr. José Alberto Quiñones de Guatemala, candidato a Licenciatura en Teología del SBL, Sr. Alejo Quijada de Perú, candidato a la Licenciatura en Teología del SBL, Rdo. Alberto Barrientos P. (Pastor de la Iglesia Bíblica de Nazaret y Secretario del Programa en Desarrollo del INDEF). Véase: *INDEF, Boletín de Prensa*, (Costa Rica, INDEF), 27 de diciembre de 1973. (Archivo de Juan Stam).

Johannes Verkuyl y regresó a Costa Rica en 1976, desenvolviéndose en las actividades de la FTL y convirtiéndose en uno de los principales organizadores del CLADE II en Lima en 1979. En 1980 regresó a los Estados Unidos para integrarse como director y profesor de misiología en el *Eastern Baptist Seminary* en Philadelphia, Pennsylvania, hasta su fallecimiento en 1986.

Sin embargo, antes del regreso definitivo de Orlando Costas a los EE.UU., es importante destacar la calurosa discusión que vivió con Juan Stam en la actividad organizada por la revista misiológica *Gospel in Context* en el año 1978. Dicha revista contaba con un comité editorial formado por a G. Linwood Barney, S. Scott Bartchy, Stephen C. Knapp, Susan B. Krass, C. René Padilla, William E. Pannel y Peter Savage. La estructura de la revista consistía en presentar una ponencia sobre el tema del Evangelio en uno de los seis continentes, y luego asignaba un espacio para el diálogo, donde se le pedía a varios de los asociados de seis continentes hacer un comentario a la exposición principal, la última sección consistía en una respuesta final del autor de la ponencia principal.

En el número de julio de 1978 se presentan dos ponentes principales: a) Donald R. Jacobs (1929-2020), misionero menonita en Tanzania y Kenya de 1953 a 1973, quien presentó el tema “Cultura y el fenómeno de la conversión: Reflexiones en un entorno de África Oriental”; y b) Orlando Costas, quien presentó el tema: “Conversión como una experiencia compleja: un caso personal de estudio”. A Stam le pidieron reaccionar sobre ambos escritos junto con ocho teólogos. La dura respuesta de Costas a las reacciones de Stam fue la siguiente:

La defensa implícita de Stam del argumento de Newbigen (1966) y van Leeuwen (1964) sobre la maldad de la llamada visión del mundo ontocrático y el papel positivo del avance tecnológico occidental es sorprendente. Obviamente, no parece tomar muy en serio el hecho de que la identificación de la llamada visión del mundo ontocrático con el mal, el atraso y la estreches es parte de una asociación acrítica de la civilización occidental con el cristianismo, una visión que ha sido fuertemente criticada por teólogos del Tercer Mundo,

notablemente E. C. Ilogu (1974)⁸⁷ y Rubem Alves (1969),⁸⁸ como un reflejo de la arrogancia tecnológica del noroeste.⁸⁹

Orlando Costas reaccionó con pasión al cuestionamiento de Juan Stam, de que en su exposición la opción por los pobres era muy general y vaga; y se indignó de igual manera del comentario del profesor de la *Andrews University*, Dr. Gottfried Oosterwal (1930-2015), quién en referencia a su exposición, manifestaba que no se debían “superponer nuestras definiciones y distinciones sobre la riqueza de los textos bíblicos”.⁹⁰ La respuesta de Orlando Costas a Gottfried Oosterwal y a Juan Stam recuerda las reflexiones de Rubém Alves para quien el lenguaje científico pretende describir el mundo, pero el lenguaje religioso se expresa con “pasión infinita” (Kierkegaard); o bien, el *ultimate concern* como decía Paul Tillich.⁹¹ La frase “sin la pasión subjetiva no existe teología”, la manifestó Orlando Costas al compartir su experiencia de conversión como una experiencia dinámica y compleja.

⁸⁷ Edmund Christopher Onyedum Ilogu (1920-2015) era un sacerdote anglicano de Nigeria que trabajó en el Dpto. de la Universidad de Nigeria combinando fundamentos teológicos y sociológicos para el estudio de la interacción entre la ética cristiana y la moralidad tradicional de las localidades de Yala, Nuca y ABA de la cultura Ibo. Edmund C. O. Ilogu consideraba que los desafíos de la teología debían concernir con la cultura del pueblo. Véase Edmund Ilogu, *Christianity and Ibo Culture*, Leiden, E. J. Brill, 1974; Edmund Ilogu, *Christian Ethics in an African Background*, Leiden, E. J. Brill, 1974.

⁸⁸ Rubén Alves (1933-2014) teólogo y pastor presbiteriano, literato y psicólogo brasileño, discípulo del teólogo Richard Shaull. Hizo sus estudios de maestría en el *Union Theological Seminary* de Nueva York. En el año 1968 se vio obligado a abandonar su país cuando fue perseguido por la dictadura militar acusado de subversión. Regresó a Estados Unidos para cursar su doctorado en Filosofía donde trata en profundidad el tema de la Teología de Liberación. Enseñó en el Seminario Presbiteriano de Teología en Campinas, y desde 1979 en la Universidad Estatal de Campinas donde recibió el título de Profesor Emérito. Rubem Alves, *A Theology of Human Hope*, Washington, Corpus Books, 1969.

⁸⁹ *Gospel in Context*, vol. 1, núm. 2, julio de 1978, pp. 38-39. Sobre la convergencia y simpatía del historiador puertorriqueño Carmelo Álvarez con Orlando E. Costas respecto a Rubén Alves, véase Carmelo E. Álvarez, “Protestantismo y misión: hacia una ubicación histórico-teológica del pensamiento de Orlando E. Costas en América Latina”, en *Pastoralia. Revista Semestral del CELEP. In memoriam Orlando E. Costas: de la encrucijada a la periferia*, op. cit., pp. 142-157.

⁹⁰ *Gospel in Context*, op. cit., p. 38.

⁹¹ Rubém Alves, *O enigma da Religião*, Petrópolis, Editora Vozes, 1975.

En su respuesta, Orlando Costas cuestionaba la visión lineal de la salvación expuesta por Juan Stam, y lo hacía fundamentado en los trabajos del teólogo brasileño presbiteriano Rubén Alves y en John Mbiti (1931-2019) sacerdote anglicano que entonces era director del Instituto Ecuménico de Bossey, del Consejo Mundial de Iglesias, enfocado en la teología intercultural. Rubén Alves criticaba la inversión del mensaje liberador de la Biblia, que se había realizado históricamente en la tradición del calvinismo, al fundamentar y consolidar una interpretación lineal del tiempo en la Biblia coherente con el liberalismo y el capitalismo.⁹² Por su parte, John Mbiti, de Kenia, quien desarrollaba su teología bíblica desde las múltiples tradiciones culturales de África, consideraba que no había una visión única, o de comprensión escatológica occidental exclusiva, consistente del tiempo en la Biblia, sino que dentro de la Biblia existían diversas concepciones del tiempo.⁹³

Este fue el motivo por el cual Juan Stam escribió posteriormente un artículo para ser leído por sus colegas y el mismo Orlando Costas, en el que exponía la problemática de esta discusión bajo la lupa de un análisis metodológico de criticidad a la forma que utilizó Costas las fuentes citadas. Al final de ese extenso artículo Juan escribió:

No tengo el menor interés en “defender” a van Leeuwen, Newbigen y Cullmann, ni la ontocracia, exclusivo concepto lineal, etc. Mi teología se construye sobre otros autores y otros conceptos, aunque tampoco “rechazo” a los primeros y sus aportes. Me di cuenta ya en 1967 (antes de leer a Alves) de algunos problemas en van Leeuwen, cuando dicté una charla sobre el libro en la Mariano Gálvez de Guatemala y varios estudiantes indígenas me dirigieron algunas preguntas muy penetrantes. No quiero entrar aquí en mi propio *peregrinaje* con estos autores, y mis posturas frente a ellos, excepto para citar el capítulo de William Watty, “La descolonización de la

⁹² Rubem Alves, *A Theology of Human Hope*, op. cit.

⁹³ John S. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background*, London, Oxford University Press, 1971.

teología”, en *Troubling of the Waters*, ed. Idris Hamid, 1973, que me impresionó y me afectó profundamente hace varios años.⁹⁴

Lo más difícil para Juan Stam era que Orlando Costas públicamente señalara sus posiciones teológicas como defensoras de la teología nordeuropea y en contra de las teologías de la liberación que surgían en América Latina y a través del Movimiento de Teólogos del Tercer Mundo. De ahí que su artículo termina con las siguientes palabras: “¡Finalmente, si por las moscas, me vuelvo a declarar anti-imperialista, anti-colonialista y ferviente tercer-mundista!”⁹⁵

Tanto el primer rechazo de parte de algunos teólogos del primer grupo organizador de la FTL hacia los colegas de Juan Stam conocidos como los del *grupo de San José* (ML), la tensión que se generó en el trabajo conjunto de Juan Stam y Orlando Costas en el proceso de latinización del SBL, así como los fuertes debates teológicos entre ambos durante la década de los años de 1970, fueron motivos por los cuales Juan Stam al finalizar la década de los años de 1980 no llegó a ser miembro de la FTL.

Teología de la Liberación, ecumenismo y los motivos del ingreso de Juan Stam a la FTL (1972-1982)

La Asamblea General de la Conferencia del Episcopado Latino Americano (CELAM) reunida en Medellín Colombia entre agosto y septiembre de 1968 marca una nueva ruta dentro de la Iglesia en América Latina. Tanto en CLADE I en Bogotá (1969), como el congreso realizado en Cochabamba, donde se formalizó la FTL (1970),⁹⁶ las importantes temáticas teológicas y pastorales alzadas en la conclusión de CELAM en Medellín no fueron debatidas en las ponencias, diálogos y discusiones. Y así lo manifestaba un grupo de miembros de la Iglesia Central de

⁹⁴ Juan Stam B. *Pequeño “case Study” en metodología teológica*, San José, octubre de 1978. (Archivo de VAG).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁶ Pedro Savage, Samuel Escobar, C. René Padilla y otros, *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1972.

la Misión Centroamericana en San José disconformes con los pronunciamientos “unilaterales y negativos”⁹⁷ del Dr. Emilio Núñez en su ponencia “Posición de la Iglesia frente al ‘aggiornamento’” hacia la Iglesia católica-romana en referencia al Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia General del Episcopal Latinoamericano (CELAM) realizada en Medellín en 1968.⁹⁸

La actitud crítica hacia el movimiento ecuménico y la Iglesia católica de los líderes de la FTL y del protestantismo en general, era comprensible si recordamos históricamente su condición de minoría y las duras experiencias de persecución e intolerancia religiosa recibidas por parte de la Iglesia Católica Romana desde los comienzos coloniales de América Latina. Ese pasado no permitía a algunos líderes de la FTL abrir los ojos a la realidad de la renovación que en esos momentos experimentaba la Iglesia Católica Romana en Europa y en la América Latina. El misionero Dayton Roberts de la Misión Latinoamericana decía lo siguiente refiriéndose al CLADE I: “Apenas tomó nota del ‘aggiornamento’ católico-romano (Emilio Antonio Núñez), enfatizando los riesgos en vez de las oportunidades, falló —en contraste con la Asamblea General del CELAM del año anterior en Medellín— al no darles prioridad a los problemas de la pobreza, la opresión, la corrupción social, económica y política.”⁹⁹ Esta actitud de distanciamiento del Vaticano II como de Medellín, no justificable teológicamente,¹⁰⁰ prevalecía aun en líderes fundadores de la FTL al realizarse el CLADE II a finales del año 1979, donde, a pesar

⁹⁷ Carlos Eduardo Araya Guillén, Jorge Jabes Escalante Aguilar y diez nombres más de estudiantes universitarios, *Aggiornamento, Manifiesto*, San José, noviembre de 1969. (Archivo de Victorio Araya Guillén).

⁹⁸ Toda la segunda parte del discurso de Emilio Núñez se dedica a señalar los riesgos del *aggiornamento* católico-romano para los evangélicos. Véase Emilio Antonio Núñez, “Posición de la iglesia frente al ‘Aggiornamento’”, en Clyde W. Taylor, Samuel Escobar y otros, *Recopilación de las ponencias, conferencias y estudios bíblicos del Congreso Latinoamericano de Evangelización*, op. cit., pp. 39-44.

⁹⁹ W. Dayton Roberts, “El movimiento de cooperación evangélica. De San José 1948 a Bogotá 1969”, en *Pastoralia*, (San José, CELEP), año 1, núm. 2, noviembre de 1978, pp. 34-51.

¹⁰⁰ Visionarios como John A. Mackay ya habían puesto sobre la mesa esa importante discusión. Véase John A. Mackay, *The Latin American Churches and the Ecumenical*

de que la metodología utilizada en dicho evento seguía el método del CELAM en Medellín (ver, juzgar, actuar), se negaba que así fuera.¹⁰¹

En una actitud inversa a la asumida en CLADE I y en la consulta de Cochabamba por parte de sus organizadores y la mayoría de sus expositores, se puede captar en Juan Stam el esfuerzo por entender la renovación que experimentaba la Iglesia Católica a nivel mundial. Creó un puente entre su primera visita a Europa donde vivió de cerca la experiencia de Vaticano II, y su segundo viaje de estudios en la Universidad de Tübingen en 1970, cuando privilegió los estudios de los teólogos católicos Hans Kung y Karl Rahner.¹⁰²

Si consideramos los documentos de la época y el testimonio de Juan Stam, Victorio Araya y de Orlando Costas que estaba llegando a San José, notaremos durante la década de los años de 1970 al menos cuatro grupos o tendencias dentro de la Misión Latinoamericana y el SBL: a) los misioneros conservadores que querían mantener el control gerencial de las instituciones de la ML y se oponían al ecumenismo y a la Teología de la Liberación; b) los evangélicos radicales que procuraban examinar la contribución de la Teología de la Liberación sin abandonar su identidad evangélica; c) los que estaban influenciados por la renovación carismática al interior de la Iglesia Católica y las protestantes; y d) aquellos que se habían adherido al auge de la Teología de la Liberación católica. Debemos considerar además la pertenencia y la interrelación de los grupos en la dinámica de los intereses personales de los protagonistas y de los cambios externos de índole religioso, político y social que afectaron drásticamente la situación tanto en Suramérica como en Centroamérica.

Movement, New York, The Committee on Cooperation in Latina America/Division of Foreign Missions, National Council of the Churches of Christ in the U.S.A, 1963.

¹⁰¹ Un ejemplo es el testimonio del misionero de la Misión Latinoamericana Dayton Roberts con respecto a su diálogo con Samuel Escobar descrito en su "Informe sobre el CLADE II. Fragmentos (A)", en *Pastoralia*, (San José, CELEP), año 13, núm. 27, 2º semestre de 1991, pp. 23-26.

¹⁰² Carta de Juan Stam a su padre Jacob Stam, San José, Costa Rica, 5 de enero de 1970. (Archivo de Juan Stam).

El caso del joven profesor del Seminario Bíblico Latinoamericano, Victorio Araya, de quien ya hablamos en la sección anterior, nos ilumina la dinámica interna de este proceso. Victorio también llegó a considerar la conversión como un proceso, y su experiencia clave tiene que ver con su encuentro con el obispo Leónidas Proaño (1910-1988) defensor de los campesinos y pobres en el Ecuador, quien fue el ponente principal en el “Simposio sobre Teología de la Liberación” que se realizó en el Colegio Saint Claire en San José, Costa Rica, del 19 al 22 de febrero de 1971. Victorio se refirió a esa experiencia como su segunda conversión:

Yo tuve una profunda experiencia evangélica de conversión, al pasar de la experiencia de conversión a un Cristo personal, que mora en el corazón de cada creyente, a la experiencia de encontrar a un Cristo que está escondido —solidario en el pobre— como lo señala Mateo 25. Por eso tenemos la exigencia de encontrar a Cristo en los pobres de América Latina y del mundo.¹⁰³

Fue en este encuentro que Victorio Araya se integró al Movimiento Éxodo, pues llegó a conocer a sus miembros: estudiantes de teología, religiosas y sacerdotes como Arnoldo Mora, Javier Solís y Walter Muñoz.

Cuando Juan Stam regresó de Europa a mediados de 1972 se encontró que su discípulo Victorio Araya había radicalizado su experiencia espiritual y que se había unido al grupo Éxodo. Victorio mismo invitó a Juan a participar en este movimiento que pasó a tener una dinámica ecuménica. Fidel Castro, presidente de Cuba visitó al presidente socialista de Chile Salvador Allende en noviembre de 1971. En este ambiente efervescente Victorio Araya, junto con Javier Solís, Luz María Mejías Vallejo y Ernesto Rodríguez, viajó a Santiago Chile para participar en el evento “Cristianos por el socialismo” que se realizó en abril del año 1972. Este evento motivó al grupo Éxodo a dar a conocer sus objetivos al pueblo costarricense en el manifiesto del 25 de julio de 1972.¹⁰⁴ Los

¹⁰³ Entrevista grabada del autor con el Dr. Victorio Araya, Cedros de Montes de Oca, San José, Costa Rica, 9 de marzo del 2008.

¹⁰⁴ La inspiración del nombre “Éxodo” viene de las reflexiones teológicas tomadas del boletín “Cristianos por el socialismo” bajo el título “El éxodo. Un pueblo oprimido que

jóvenes de la JOC que se adhirieron a esta proclama fueron reprendidos por las autoridades de la Iglesia Católica.¹⁰⁵ Y los sacerdotes Arnoldo Mora, Javier Solís y Walter Muñoz finalmente fueron suspendidos de sus parroquias y tuvieron que renunciar a sus órdenes sacerdotales.¹⁰⁶

Después de su experiencia en Europa con la teología católica, podríamos afirmar, que Juan Stam no dejó de lado su identidad evangélica radical, pero tenía el conocimiento y el atrevimiento para entrar en diálogo con los miembros de grupos ecuménicos como Éxodo, ISAL y el CMI. El movimiento de Orlando Costas se produjo por otro lado, junto a Guillermo Cook, pudo percibir la renovación pastoral que experimentaba la Iglesia Católica¹⁰⁷ a través del Instituto Pastoral Latinoamericano, las comunidades eclesiales de base y el movimiento carismático,¹⁰⁸ entonces se dedicó a estudiarlos en profundidad, retomar lo mejor de su accionar como modelo y luego fundó el Centro Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP) a fin de dar acompañamiento y procurar impulsar una nueva pastoral dentro de las Iglesias protestantes.

La consulta sobre la educación cristiana, convocada por la Comisión Ecuménica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) en el Salvador, a los seminarios cristianos de América Latina en 1968 marcó

se libera y se encuentra a Dios". Este documento que fue distribuido desde el Servicio de Documentación del grupo Éxodo en San José, Costa Rica, reflexiona sobre esta temática bíblica (Éxodo capítulo 1 al 15) del pueblo de Israel aplastado por la esclavitud y que toma conciencia de su explotación. Anclado en la esperanza inicia su lucha por la libertad y consigue finalmente su victoria final.

¹⁰⁵ Ignacio Trejos, "Comunicado de la Conferencia Episcopal de Costa Rica", en *Periódico la Nación*, (Costa Rica), 20 de setiembre de 1972, p. 8.

¹⁰⁶ Javier Solís, *La herencia de Sanabria. Análisis político de la Iglesia costarricense*, San José, DEI, 1983, pp. 47-52.

¹⁰⁷ Orlando Costas se refería sobre todo al Instituto Pastoral Latinoamericano de la Iglesia Católica. Y concretamente mencionaba lecturas como la siguiente: Juan Luis Segundo, *Acción Pastoral Latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1972; Rafael Ávila, *Biblia y liberación. Lectura de la Biblia desde América Latina*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1975.

¹⁰⁸ Guillermo Cook Bewick, *Análisis socio-teológico del movimiento de renovación carismática con referencia especial al caso costarricense*, San José, Seminario Bíblico Latinoamericano, Tesis de Licenciatura, 1973.

un precedente importante para entender las dimensiones ecuménicas que experimentaría el Seminario Bíblico Latinoamericano en su fase de latinización. El extenso informe sobre la educación teológica en América Latina de Plutarco Bonilla presentó como observación final el reto de acercar los contenidos de enseñanza teológica a la cruda realidad de cada región y país.¹⁰⁹ A dicha consulta siguió un encuentro a principios de 1970 sobre la enseñanza teológica en América Central que adquirió un carácter ecuménico con la participación de profesores de teología y líderes eclesiales. El sociólogo costarricense José Luis Carballo hizo una presentación de la realidad centroamericana. La perspectiva eclesial católica y protestante de Centroamérica fue presentada por el profesor de filosofía Arnoldo Mora y por Juan Stam. Federico Pagura, entonces Obispo de la Iglesia Metodista de Costa Rica y Panamá, disertó sobre el tipo de educación que requerían las iglesias de América Central. El obispo Antonio Ramos de la Iglesia Episcopal de Costa Rica presentó un plan de cooperación ecuménica. Fue en este contexto que Roger Velásquez lanzó la pregunta: “¿responde como ideal un Seminario Unido de Centro América en el complejo económico, cultural, político, social, con criterio ecuménico para un mejor testimonio de nuestras iglesias?”¹¹⁰

Por la temática y la diversidad ecuménica de los participantes podría decirse que aquí estaban los embriones de lo que luego sería la Escuela Ecuménica Ciencias de la Religión (EECR) de la Universidad Nacional en Costa Rica. Entre otros protagonistas el rol que jugaría Arnoldo Mora (UCR) junto con Benjamín Núñez (1915-1994) (primer rector de la UNA), Juan Stam (SBL) y Abraham Soria (ITAC) sería muy importante para fundar posteriormente esta escuela en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional. La EECR fue un proyecto único en América Latina, porque desde sus inicios fue concebida como una escuela ecuménica al servicio de todas las iglesias, instalada en una universidad estatal, sabiendo que los seminarios e institutos bíblicos

¹⁰⁹ Véase “Ponencia presentada por el Dr. Plutarco Bonilla, rector del SBL”, en CELADEC, *Consulta sobre Educación Cristiana en los Seminarios Latinoamericanos*, El Salvador, 20 al 23 de noviembre 1968. (Archivo de Juan Stam).

¹¹⁰ Roger Velásquez, “Algunos presupuestos en torno a la formación de un Seminario Teológico Unido para Centroamérica”, San Salvador, 19 de mayo de 1970.

tanto católicos como protestantes fueron siempre administrados denominacionalmente por sus iglesias. Juan Stam y Victorio Araya fueron los profesores protestantes asignados oficialmente por el Seminario Bíblico Latinoamericano para enseñar en la Escuela Ecuménica Ciencias de la Religión (EECR) desde sus inicios.

A finales de 1972 el teólogo Hugo Assmann, en su calidad de secretario de ISAL, llegó procedente de Chile a las oficinas del movimiento Éxodo y se encontró con Victorio Araya. Dos años después Victorio Araya defendió y publicó su tesis de Licenciatura en Filosofía donde se puede notar ampliamente la influencia del Movimiento Cristianos por el Socialismo, ISAL y el pensamiento del teólogo Hugo Assmann.¹¹¹ Después del golpe militar contra Salvador Allende el 11 de setiembre de 1973, y atendiendo a la invitación que le hiciera el sacerdote Javier Solís, entonces director de la Escuela de Periodismo de la Universidad de Costa Rica (UCR), Hugo Assmann se radicó en este país como profesor en la universidad. Hugo Assmann vio la necesidad de un espacio ecuménico para la producción de textos y la reflexión teológica desde la perspectiva de las dinámicas que envuelven a la iglesia y a la sociedad, y fue así como creó el Departamento de Investigaciones Ecuménicas (DEI) en el año 1976. Desde el inicio del proyecto del DEI, tanto Juan Stam como Victorio Araya, la biblista mexicana Elsa Tamez, y el teólogo y sociólogo peruano Saúl Trinidad de parte del Seminario Bíblico Latinoamericano fueron incorporados para formar parte del equipo de estudios del DEI. El Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos realizado en 1978 contó con la participación activa de estos, y la publicación de este evento fue todo un éxito.¹¹²

Los desencuentros teológicos y pastorales entre Juan Stam y Hugo Assmann fueron narrados por el mismo Juan Stam. El primero ocurrió

¹¹¹ Victorio Araya, *Fe cristiana y marxismo. Una perspectiva latinoamericana, (La fe como praxis histórica de liberación y el marxismo)*, San José, Editorial Territorio, 1974.

¹¹² Elsa Tamez y Saúl Trinidad (editores), *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, Tomo I y II, San José, DEI-EDUCA, 1978. Ponencias del Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, auspiciado por el CSUCA, San José, 21-25 de febrero de 1978.

a mediados de 1978 en el contexto de los debates del equipo del DEI para la publicación de un nuevo libro sobre el tema de la idolatría:

Para mi sorpresa, Hugo planteo objeciones a mi propuesta, que se debatió en un mes de intensos debates en nuestras reuniones semanales del equipo. Un Dios que actúa en la historia, argumentó Hugo, sería un “intervencionista”, como los imperialistas. Le respondía que éste era precisamente el mensaje evangélico y que negarlos nos hacía aterrizar en un deísmo. Para Hugo, toda adoración, incluida la adoración de Yahweh, tiende a la idolatría; le repliqué que el indefinible, impredecible e inmanipulable Yahweh era el antídoto para tal idolatría, y cité la *Revelación como la abolición de la religión* de Barth y la obra de Kierkegaard *Ataque a la Cristiandad*. Para Hugo, Dios no puede ser un “actor sustituto” para la acción liberadora de los propios pobres, a lo que le contesté: Dios actúa por los pobres, con los pobres y en los pobres, pero no en lugar de los pobres. Para Hugo, Yahweh es el dios que no hace nada; el verdadero dios es el espíritu revolucionario del proletariado. Todo esto, dije, no sonaba como a la teología de liberación latinoamericana, sino más bien como a liberalismo europeo.¹¹³

El acento de Assmann en el pasaje del Éxodo se encuentra en el binomio opresión-liberación que empezó a cobrar fuerza en la teología de liberación de finales de los sesenta. Una teología del éxodo significaba la conexión entre la liberación de Israel y la hora que vivía América Latina; en la historia de un pueblo que en su lucha contra la opresión encuentra a Dios. Este se revela como un Dios liberador en medio de su lucha contra la opresión. Para Assman, como en la declaración del documento Éxodo, solamente en la lucha por la liberación se puede encontrar al Dios que libera, y fuera de esa lucha en situaciones de opresión solo se encontrarían ídolos.¹¹⁴

¹¹³ John Stam, “My Pilgrimage in Mission”, in J. Nelson Jennings (editor), *International Bulletin of Missionary Research*, (New Haven, Overseas Ministries Study Center), vol. 38, num. 4, October 2014, pp. 198-201.

¹¹⁴ Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, segunda edición, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1976, pp. 54-55.

El segundo desencuentro narrado por Juan Stam, se dio en el contexto del diálogo que sostuvo en casa de Hugo Assman, por motivo de la visita de teólogo francés Georges Casalis (1917-1987) a Costa Rica. En esta ocasión, Hugo le manifestó que no veía perspectiva alguna en su trabajo con la Iglesia evangélica de Costa Rica en términos de transformación de la sociedad, y le ofreció la posibilidad de trabajar en las publicaciones de cuatro libros anuales en el DEI. Para Hugo Assmann la tarea común entre las ciencias sociales y la teología era el desenmascaramiento de la necrofilia del capitalismo. Según su pensamiento existen “teologías” en plural, y algunas de estas apuntaban los sistemas de opresión y otras se les oponían. Consideraba fundamental las ciencias sociales como instrumento de análisis social y reflexión teológica para la transformación de un sistema necrofilico. Las teologías fetichistas que coincidían con ciertas categorías epistemológicas cumplían una función ideológica que oculta la opresión: “Nadie pretende reintroducir viejos totalitarismos teológicos, que entendían a la teología como la ciencia por detrás y por encima de todas las ciencias, soberana enjuiciadora de la validez de los demás aportes científicos”.¹¹⁵ La indignación con que Juan Stam recibió la propuesta de Hugo Assmann expresan el carácter de su ética reformada caracterizada por una piedad que regula los aspectos de la vida y las normas de comportamiento, de la moral, reverencia y su concepción insobornable de Dios; ya que la propuesta de Assmann ponía en entredicho su trabajo eclesial, que él consideraba como parte esencial de su llamado y su misión pastoral en América Latina. La gran diferencia de puntos de vista entre ambos para entender el rol que debería jugar el DEI y el testimonio cristiano en la coyuntura revolucionaria explica porque al día siguiente Juan presentó su renuncia al DEI.

El distanciamiento de Juan con el pensamiento teológico de Assmann, se terminó de concretar después de una presentación del

¹¹⁵ Hugo Assmann, “La tarea común de las ciencias sociales y la teología en el desenmascaramiento de la necrofilia del capitalismo”, en Elsa Tamez y Saúl Trinidad (editores), *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, Tomo I, San José, DEI-EDUCA, 1978, pp. 21-37. Ponencias del Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, auspiciado por el CSUCA, San José, 21-25 de febrero de 1978.

profesor norteamericano Thomas Hanks en su casa en octubre de 1980 bajo el tema “El reino de Dios y el pobre”.¹¹⁶ En las discusiones sobre este tema Juan reaccionó a las afirmaciones del profesor Victorio Araya: “en las últimas exégesis [...] las plagas de Egipto eran interpretadas como las acciones populares”. En el período de conversación Juan planteó tres temas para ser discutidos: la naturaleza de Dios, la salvación y las Escrituras. Pero, manifiesto, que sus inquietudes fueron ignoradas. Las discusiones anteriores con Assmann se hicieron presentes otra vez en un escenario interno del SBL; se percibió claramente que un grupo importante de estudiantes-profesores que anteriormente se encontraban en la línea de pensamiento de Juan, ahora estaban bajo la influencia teológica de Assmann.

En la reflexión teológica de Victorio Araya, que antecede esta discusión podemos notar la influencia asmanniana: su punto de partida es la pugna de los dioses que se da en el contexto de opresión-liberación, considerando que todo sistema de opresión genera sus ídolos. La relación entre Dios y el hombre era entendida así:

El Dios verdadero no sustituye al hombre en su tarea de recrear y transformar al mundo. Cuando Dios creó el mundo también creó al hombre asociado en la preservación y transformación constante del mundo. Ese justamente “es el espacio para ser hombre”, como lo denomina el teólogo Míguez Bonino, es decir, el espacio donde Dios ha invitado al hombre para actuar por sí mismo. Dios no invadirá ese espacio, no lo convertirá en cosa que se maneja. La encarnación del Verbo no significa que Dios viene a sustituir al hombre, sino a abrir el camino para que éste pueda realizar su tarea. Su tarea es indicarnos el sentido de la historia, expresar su opción por los más pequeños (Mt. 25:40), asegurar que toda justicia y todo amor serán recuperados y manifestados victoriosos.¹¹⁷

¹¹⁶ Para conocer el trabajo exegético de Tomas Hanks sobre el “pobre” en el Antiguo Testamento consúltese su libro *Opresión, pobreza y liberación*, Miami, Editorial Caribe, 1982.

¹¹⁷ Victorio Araya G. “El Dios de la alianza... estratégica”, en Pablo Richard, Severino Croatto y otros, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios-Liberador. Trabajo colectivo de biblistas, teólogos y científicos sociales*, San José, DEI, 1980, pp. 123-133.

Estas controversias las debemos ver a la luz de la revolución en Centroamérica que alcanzó su cumbre el 19 de julio de 1979 cuando las fuerzas sandinistas derrotaron a la dictadura de los Somoza dando inicio en 1980 a la revolución cultural, política y económica de Nicaragua. En ese contexto, lo más difícil para Juan, en su interpretación de las intervenciones de Victorio Araya, era escuchar las afirmaciones *anti-evangélicas*¹¹⁸ de este, y sus cuestionamientos a la ponencia de Tomás Hanks como “incoherencia metodológica” cuando incorporaba contenidos específicamente evangélicos. Juan consideraba que las convicciones evangélicas de la gracia, la justificación por la fe y la redención divina quedaban distorsionadas. Y que Victorio se burlaba de él cuando hablaba de una *teología bíblica y evangélica de la liberación*. El paso siguiente fue renunciar también al Seminario Bíblico Latinoamericano al no aceptar la introducción a la institución de ciertos parámetros de conducta y reflexión teológica que a su parecer se distanciaba de los principios evangélicos.

Todos estos encuentros y desencuentros definieron campos de acción de los protagonistas que hemos mencionado en esta sección. Hugo Assmann junto con Pablo Richard y Franz Hinkelammert terminaron de consolidar el proyecto del DEI. Con ellos trabajaron Victorio Araya, Elsa Tamez y José Duque, profesores del SBL. La biblista y literata mexicana Elsa Tamez reflexionó más en la línea bíblica de Gustavo Gutiérrez y John Sobrino, y, poéticamente, en las rimas de Nicolás Guillén y Jorge Debravo, acrecentando la teología de la vida¹¹⁹ como contrapropuesta a la teología necrofilica y a la ideología de dominación que denunciaron

¹¹⁸ La palabra “evangélico” aquí se refiere a la persona que ha asumido como propio el legado teológico de la Reforma Protestante del Siglo XVI.

¹¹⁹ Elsa Tamez, “La conversión como afirmación de la vida”, en Elsa Tamez y Saúl Trinidad (editores), *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, Tomo II, *op. cit.*, pp. 285-293; Elsa Tamez, *La hora de la vida*, San José, DEI, 1985; Elsa Tamez, “Mujer y varón llamados a la vida. Un acercamiento bíblico-teológico”, en Raúl Vidales y Luis Rivera Pagán (editores), *La esperanza en el presente de América Latina. Ponencias presentadas al II Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos sobre el tema “Discernimiento de las Utopías”*, Costa Rica, 11-16 de julio de 1983, San José, DEI, 1983, pp. 287-295.

Franz Hinkelammert¹²⁰ y Hugo Assmann.¹²¹ También se unió al proyecto del DEI el profesor y pastor Carmelo Álvarez, quien fue rector del SBL durante el período (1980-1984). En este proyecto de colaboración mutua entre DEI y el SBL se concretizaron acciones de reflexión y solidaridad que contribuyeron a la lucha y el triunfo del pueblo nicaragüense de la opresión de tantos años bajo la dictadura de los Somoza. Después del triunfo sandinista tanto el DEI como el SBL colaboraron también en el impulso de la campaña de alfabetización liderada por la metodología de Paulo Freire. No solo a través de producción de libros sobre teología, lectura popular de la Biblia en la realidad nicaragüense, sino apoyando con grupos la campaña de alfabetización y la colecta de café durante el tiempo de las agresiones de la contrarrevolución apoyadas por el gobierno norteamericano.

Por su parte, Juan Stam se ligó al “Comité Ecuaménico Pro-Refugiados Nicaragüenses” en el año 1978, y al año siguiente lideró el “Comité de Amistad Nicaragüense- Costarricense”. Sus cátedras pasaron de San José, al Seminario Teológico Bautista, en Managua, Nicaragua, donde ofreció cursos durante la década del ochenta junto con su esposa Doris, quien enseñó griego. La EECR también le proveyó un espacio de reflexión y solidaridad ecuménica con la revolución sandinista y centroamericana. Otro de los valiosos aportes de Juan Stam fue su rol de profeta, en el sentido de denunciar continuamente en el contexto norteamericano y los diferentes países que visitó, enseñó y predicó durante la década de los ochenta, las agresiones del gobierno norteamericano contra el pueblo nicaragüense.¹²²

¹²⁰ Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, San José, EDUCA-DEI, 1977; Franz Hinkelammert, “El Dios mortal: Lucifer y la bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana”, en Elsa Tamez y Saúl Trinidad (editores), *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 199-313.

¹²¹ Hugo Assmann, “La tarea común de las ciencias sociales y la teología en el desenmascaramiento de la necrofilia del capitalismo”, en Elsa Tamez y Saúl Trinidad (editores), *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 21-37.

¹²² Véase el aporte de Juan Stam y Doris con la revolución sandinista a través de un proyecto del Centro Calvino para Estudios del Cristianismo con estudiantes asistentes

La actividad pastoral y la predicación de Juan Stam estuvo comprometida también con migrantes salvadoreños, guatemaltecos y nicaragüenses refugiados en Costa Rica durante los momentos cruciales de la revolución centroamericana. Y esto lo desarrolló junto con Nelly García, a quien ya hemos mencionado anteriormente. Nelly García y su esposo Rolando Mendoza desarrollaron un trabajo pastoral muy solidario en Costa Rica después de su estadía como docentes universitarios en la Universidad de León, en Nicaragua (1965-1978). En el año 1979, en plena revolución centroamericana, su hogar atendió a migrantes nicaragüenses y salvadoreños que luchaban políticamente contra los regímenes dictatoriales de sus países. La iglesia evangélica que anteriormente visitaban no consideraba importante el trabajo con los migrantes. Y fue así como formaron la comunidad Emaús, que era una alternativa eclesial donde podían reunirse migrantes y personas de diferentes nacionalidades. Nelly García era entonces docente en la sección de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, en San José, y Rolando Mendoza trabajaba como biólogo en la Universidad Nacional, en Heredia. Nelly y Rolando recuerdan el importante apoyo que Juan Stam les brindó acompañando a la Comunidad Emaús y predicando ahí con frecuencia.¹²³ Juan Stam, su esposa Doris y su hija Rebeca asistían a esta comunidad Emaús que se encuentra en Cedros de Montes de Oca, San José. La contribución directa de Nelly García con la FTL se concretizó al formar parte de la Junta de Redacción de la revista *Misión*, publicada en Buenos Aires. Nelly García, junto con Marta Márquez de Campanelli, Elsa Romanenghi de Powell y otros escritores, colaboraron con esta revista desde la edición de su primer número en el año 1982, cuyo fundador y director es el teólogo C. René Padilla.¹²⁴

En Hugo Assmann, Franz Hinkelammert y Pablo Richard, quienes habían sufrido en carne propia los embates de la dictadura de Pinochet,

de *Calvin College*. Guillermo Cook y Gordon J. Spykman (Ed.), *Let My People Live: Faith and Struggle in Central America*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing, 1988.

¹²³ Entrevista a Nelly García y Rolando Mendoza, San Josecito de San Isidro, Heredia, Costa Rica, lunes 15 de julio de 2019.

¹²⁴ Véase por ejemplo *Misión. Revista Internacional de Orientación Cristiana*, (Buenos Aires), vol. 1, núm. 2, julio-septiembre de 1982.

encontramos las reflexiones teológicas con un mayor acento en la crítica al sistema capitalista y la dimensión utópico-política de un proyecto socialista.¹²⁵ La acción y la reflexión teológica de Juan Stam critica las políticas de bloqueo económico de los Estados Unidos contra Cuba después de la revolución de 1959, así como las injusticias, torturas y violación de los derechos humanos del gobierno militar de Augusto Pinochet en Chile, haciendo presente a través del autor del Apocalipsis los valores del Reino de Dios en medio de la revolución latinoamericana, y más específicamente de la revolución sandinista.¹²⁶ Las reflexiones más creativas en términos de poesía de Hugo Assmann están inspiradas en la revolución sandinista y en los cantos de la conocida “misa nicaragüense”,¹²⁷ e igualmente las reflexiones más creativas de Juan Stam están relacionadas con los cantos de esa misma misa nicaragüense y las lecturas del Evangelio de Solentiname promovido por el poeta y sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal.¹²⁸

Conclusiones

Hemos ofrecido un breve recorrido histórico de las controversias teológicas en medio de las cuáles Juan Stam fue estableciendo contacto con las primicias del movimiento estudiantil cristiano y ecuménico en América Latina para finalmente unirse a la Fraternidad Teológica Latinoamericana en 1982. Los años setenta fueron muy difíciles para Juan, pues sus

¹²⁵ Varios autores, *Los cristianos y la revolución*, Santiago, Empresa Editora Nacional Quimantu Ltda, 1972.

¹²⁶ Juan Stam B., “El apocalipsis y el imperialismo”, en Elsa Tamez y Saúl Trinidad (editores), *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 359-394; Juan Stam, “Las sanciones económicas de la gran bestia”, en *Vida y Pensamiento*, (San José, SBL), vol. XV, núm. 1, 1995, pp. 132-144.

¹²⁷ Hugo Assmann, “La fe de los pobres en lucha contra los ídolos”, en Pablo Richard, Severino Croatto y otros, *La lucha de los dioses, op. cit.*, pp. 231-268.

¹²⁸ Juan Stam, “Presencia cristiana en la lucha sandinista (Un Testimonio)”, en Arturo Piedra (editor), *Haciendo teología en América Latina. Juan Stam: un teólogo del camino*, Volumen 2, San José, Litografía Ipeca, 2005, pp. 217-222; Juan Stam, “Respuestas protestantes a la revolución sandinista. Fe y política ante los evangélicos nicaragüenses”, en *ibid.*, pp. 223-241.

conflictos con Orlando Costas no le facilitaron espacio para interactuar con el CELEP. Este, por las razones ya indicadas, se excluyó del proyecto de producción teológica del DEI que impulsó Hugo Assmann. Por otro lado, al iniciar los años de 1980 continuaban las grandes tensiones con personas que estaban ligadas a la Misión Latinoamericana bajo el INDEF. Estos líderes, pertenecientes a la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses (AIBC) bajo la influencia misiológica de Mc Gravan, no aceptaban la Teología de Liberación y no querían la injerencia teológica y pastoral de Juan en la AIBC; por otra parte, consiguieron después la expulsión del Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) de la Alianza Evangélica Costarricense.¹²⁹ A su vez, Juan se había abierto al interesante campo de su participación ecuménica en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional en Heredia, Costa Rica, pero había renunciado a su espacio dentro del SBL, en el cual había desarrollado su trabajo teológico y misionero por tantos años. Llegó entonces un momento en que Juan sentía que se “quedaba sin nido”, como lo expresó en una entrevista. Fue en este momento cuando apareció Rolando Gutiérrez Cortés,¹³⁰ quien desarrollaba funciones pastorales en la Iglesia Bautista Horeb en la ciudad de México y un liderazgo dentro de la FTL; Rolando dialogó con él y lo invitó a participar en la FTL. La primera participación de Juan Stam en una consulta de la FTL se concretizó en setiembre de 1982 en Tlayacapan, estado de Morelos, cerca de la ciudad de México.

Los objetivos de esa consulta y taller de hermenéutica fueron: 1) confeccionar un libro-manual de hermenéutica para el pastor autodidacta, así como para un seminarista que deseara desarrollar un entendimiento y habilidad en el uso del texto bíblico con su familia, ministerio e Iglesia; 2) promover la reflexión en torno al Evangelio y su significado para el hombre y la sociedad en América Latina. Los par-

¹²⁹ Plutarco Bonilla, “Crisis del protestantismo costarricense actual”, en *Pastoralia*, año 9, núm. 18, julio de 1987, pp. 65-128.

¹³⁰ Rolando Gutiérrez Cortés fue presidente de la Fraternidad Teológica Latinoamericana de 1984 a 1992. Sobre su vida véase los artículos dedicados a él después de su fallecimiento en *Enlace Teológico, Boletín Trimestral de la FTL*, (Lima, FTL), Fase II, núm. 17, enero-marzo de 1997.

ticipantes fueron: Emilio Antonio Núñez, Pedro Savage, Andrew Kirk, Rolando Gutiérrez Cortés, Luciano Jaramillo, Roger Velázquez, Pablo Pérez, Guillermo Cook y Juan Stam. La conferencia de Juan Stam se tituló: “La Biblia, el lector y su contexto histórico”¹³¹

Los tres grandes aportes de Juan Stam a la FTL, desde su ingreso en el año 1982, tienen que ver con esto temas: a) La hermenéutica bíblica, b) Las buenas nuevas de la creación, y c) El comentario al Apocalipsis desarrollado en cuatro tomos. Este tema lo abordaré en otro trabajo donde explicitaré sus contenidos y los analizaré a la luz del contexto histórico, eclesial y personal de su autor en el que fueron escritos.

La contribución de Stam a la FTL ha sido muy importante para las iglesias y la teología bíblica latinoamericana. La anuencia inicial de algunos líderes de la FTL de entrar a dialogar con los desafíos que presentaban los movimientos ecuménicos, ISAL y la Teología de Liberación, o bien su escepticismo en el análisis de las ideologías dejaron un vacío de reflexión y acción sobre la situación de cambio social, las luchas de liberación del pueblo latinoamericano y el ecumenismo.¹³² Profundo conocedor de la fundamentación bíblica de los evangélicos por su misma biografía y formación teológica, e indagador de la realidad social, económica, política y eclesial de Centro América y el Caribe con la que convivió por muchos años. Tiempo después de sus controversias dentro de la Misión Latinoamericana, en el Departamento Ecuménico de Investigaciones, el Seminario Bíblico Latinoamericano, el Instituto de

¹³¹ Juan Stam, “La Biblia, el lector y su contexto histórico. Pautas para una hermenéutica evangélica contextual”, en *Boletín Teológico*, núms. 10-11, abril de 1983, pp. 27-72.

¹³² Humberto Fernando Bullón hace un análisis diferenciado y crítico de gestores de la FTL como Samuel Escobar, René Padilla y Orlando Costas en la década de los años de 1970. En Costas se puede captar un espíritu más ecuménico que procura enlazar su pensamiento pastoral latinoamericano con: a) ISAL y Rubén Alves; b) el despertar pastoral de la Iglesia Católica después de Vaticano II y Medellín; y c) las experiencias eclesiales carismáticas y pentecostales. En Samuel Escobar y René Padilla se percibe fuerte discrepancia inicial con: a) sectores ecuménicos del protestantismo (ULAJE, ISAL, Rubén Alves); y b) el catolicismo simpatizante de la Teología de Liberación. Humberto Fernando Bullón Campos, *El pensamiento social protestante en el contexto del debate latinoamericano sobre el desarrollo*, Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, 2012, pp. 298-345.

Evangelismo a Fondo y la Asociación de Iglesias Bíblicas Costarricenses introdujo en la agenda de la Fraternidad Teológica Latinoamericana temas de hermenéutica, lectura liberadora de la Biblia, prácticas eclesiales y responsabilidad ecológica, ética y social fundamentales para un testimonio evangélico más comprometido con el pueblo latinoamericano.

5. Gonzalo Báez-Camargo y la Fraternidad Teológica Latinoamericana

Lourdes de Ita

A Samuel Escobar, René Padilla†, Pedro Arana,
Andrés Kirk y Sydney Rooy.
Fundadores de la FTL

*Arrastramos algo del reflejo de un debate del pasado:
nuestra herencia. Pero se espera que en estos primeros
pasos se dé una contribución que haya nacido de la
reflexión profunda dentro de nuestras tierras latinas.*

Pedro Savage

La historia y los cristianos en América Latina

“¿Para qué sirve la historia?”, le preguntó cuando niño Étienne Bloch a su papá, uno de los historiadores más influyentes del siglo XX. Años más tarde, Marc Bloch pasaría los últimos meses de su vida tratando de responder a esa pregunta, escribiendo su libro póstumo *Apología para la historia o el oficio de historiador*, mientras combatía en la resistencia contra el régimen Nazi implantado en la Francia de Vichy. Después de que Marc Bloch fue fusilado en junio de 1944, ese manuscrito inacabado sería encontrado por su familia y publicado por su colega y amigo Lucien Febvre. Casi cincuenta años después de la muerte de su padre, Étienne mismo publicaría su propia edición de esa respuesta que se volvió un libro clásico del paradigma de “la nueva historiografía francesa” o “escuela

de los Annales”¹ En él, Bloch hace una serie de reflexiones existenciales acerca de la relación de los seres humanos con la historia. Entre otras cosas, enuncia “una fórmula lapidaria cuya fecundidad acaso no haya sido aún completamente aprovechada”² cuando declara:

El cristianismo es una religión de historiadores [...] Por libros sagrados, los cristianos tienen libros de historia y sus liturgias conmemoran [...] los episodios de la vida terrestre de un Dios [...] El cristianismo es además histórico en otro sentido [...] colocado entre la Caída y el Juicio Final, el destino de la humanidad aparece ante sus ojos como una larga aventura, de la que cada vida individual, cada “peregrinación” particular, es a su vez, un reflejo. Es en la duración y por lo tanto en la historia, que se desarrolla el gran drama del pecado y de la redención, eje central de toda meditación cristiana.³

Es significativo que haya sido un historiador de ascendencia judía —conociendo la importancia que tal comunidad da a la memoria histórica— quien insistiera a los cristianos sobre la importancia de la historicidad del cristianismo. Tal vez, como comenta Le Goff, “la fecundidad” de esta realidad no ha sido aún “aprovechada”, pero probablemente ni siquiera todavía discernida por los propios cristianos. Si bien Europa, un continente cristianizado desde el siglo primero, ha sabido echar mano de sus “ecos del pasado” para sus lecciones “reales o imaginarias”; América Latina parecería tener extremada cautela al acercarse a los primeros siglos de su historia moderna. Esto podría ser comprensible si tomamos en cuenta que casi todos los primeros registros y las primeras descripciones de nuestro continente y de su gente, fueron hechos desde aproximaciones exógenas y no siempre fueron narrados de manera empática. En tanto, las crónicas de quienes recuperaron la memoria, la historia y las tradiciones de los pueblos originarios ame-

¹ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, (edición anotada por Étienne Bloch y prefacio de Jacques Le Goff), México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

² En palabras de su discípulo Jacques Le Goff. “Prefacio”, en Marc Bloch, *ibid.*, p.12.

³ *Ibid.* p. 42.

ricanos fueron frecuentemente confiscadas, escondidas o perdidas, y publicadas muy tardíamente.⁴

Una consecuencia del conocimiento extemporáneo de este tipo de obras, fue la ausencia de una perspectiva equilibrada de los hechos, favoreciendo una visión unívoca y parcial del mundo antiguo americano y la difusión de una historia polarizada en el contexto de una trayectoria ya de por sí complicada.⁵

La historia de América Latina es antigua, compleja y con raíces profundas de ambos lados del Atlántico. La revisión y reflexión histórica-teológica-ontológica sobre el ser latinoamericano, hecha desde América Latina y por latinoamericanos y latinoamericanistas, sigue siendo una tarea inconclusa y necesaria, a fin de asimilar y comprender mejor nuestro pasado y afianzar nuestra identidad eminentemente mestiza. Es necesario entonces el ejercicio libre de la re-visión historiográfica y de las fuentes primarias que disponemos para diferentes etapas de nuestra historia; mirando “desde adentro”, pero con una hermenéutica rigurosa. Si ésta es una tarea pendiente y en proceso para todos los latinoameri-

⁴ Trabajos más acordes a la visión oficial de la conquista, como los del cronista real Gonzalo Fernández de Oviedo, fueron publicados en su momento y se hicieron de ellos numerosas ediciones y traducciones, mientras que las investigaciones y escritos que retomaban los testimonios indígenas, aunque escritos en el siglo XVI, fueron generalmente confiscadas y publicadas por primera vez en el siglo XIX. Tal fue el caso de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún o *El primer nueva crónica y buen gobierno* (sic) del cronista de ascendencia incaica Felipe Guamán Poma de Ayala. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomos I y II, México, Editorial Pedro Robredo 1938. Disponible en la red: Tomo I: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k830428.texteImage>. Tomo II: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83043m.texteImage>. Una de las copias originales digitalizada disponible en: <https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/13/>; Felipe Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva crónica y buen gobierno*, Dinamarca, Det Kongelige Bibliotek, 1615. Disponible en la red: www.5kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/en/text/.

⁵ En México esta percepción de la historia, considerando también “la visión de los vencidos”, empezó a ser conocida y divulgada bien entrado el siglo XX, gracias a los trabajos interpretativos de Ángel María Garibay Kintana (1892-1967) y Miguel León-Portilla (1926-2019).

canos, según el diagnóstico de Bloch y de Le Goff, para los teólogos y pensadores cristianos latinoamericanos, lo es en particular.

Es por eso que, en el contexto del cincuentenario de la fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, su Comisión de Historia celebra a la primera generación de teólogos latinoamericanos y latinoamericanistas que abrieron vías para la reflexión desde la realidad misma de la región, maestros y hermanos para muchos en el trayecto.

Desde esa primera generación de la FTL se hizo hincapié tanto en la necesidad de una reflexión teológica-cristológica seria y contextualizada, como en la de preservar la memoria y recoger por escrito las consideraciones resultantes de las reuniones y consultas que se llevaran a cabo.⁶ Asimismo, se hizo explícita la convicción de que la revelación de Dios al hombre se ha dado en la historia y en contextos geo-históricos particulares y ubicables, considerando que para una reflexión teológica latinoamericana profunda y arraigada, era necesario el análisis de la historia y de la realidad social, política y económica de la región. En esa tarea, los fundadores de la FTL contaron con el ejemplo y el modelo de otros que les precedieron. Entre ellos, reconocieron a un profesor oaxaqueño a quien nos referiremos en el presente ensayo: el maestro-pastor-poeta-escritor-historiador Gonzalo Báez-Camargo.

⁶ Véase: Pedro Savage, *et. al.*, *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1972. En esta obra los colaboradores reconocen la persuasiva insistencia de Pedro Savage para que escribieran las ponencias que presentaron en la reunión llevada a cabo en Cochabamba del 12 al 18 de diciembre de 1970, en la que se fundó la FTL, siendo el propio Savage el que gestionó el apoyo de José Grau para la publicación como libro de dichas colaboraciones por Ediciones Evangélicas Europeas en Barcelona en 1972. Véase también: C. René Padilla (editor), *Hacia una Teología Evangélica Latinoamericana*, Editorial Caribe, Colección FTL, Miami, 1984; libro en honor a Pedro Savage, cuando después de 14 años, dejaba la coordinación de la FTL y en el que participaron nuevamente algunos de los fundadores de la Fraternidad, escribiendo sus testimonios como teólogos desde su juventud y a través de esos años.

La Iglesia metodista en México

Una de las primeras iglesias herederas de la Reforma protestante que enviaron misioneros a México, fue la Iglesia metodista. Gonzalo Báez-Camargo nació y se formó en las entrañas de esta iglesia durante la segunda generación de cristianos metodistas en México, por lo que nos referiremos brevemente a la llegada del metodismo a este país.

El metodismo fue un movimiento que surgió en la Inglaterra del siglo XVIII con los hermanos John y Charles Wesley, buscando reformar, “avivar” a la Iglesia anglicana o de Inglaterra. Desde sus orígenes, dicho movimiento dio una gran importancia a la centralidad de la Biblia, a la experiencia personal en la religión,⁷ a la educación y a la atención a las clases más desprotegidas de la sociedad.⁸

Unos treinta años después de la muerte de John Wesley, el iniciador del movimiento metodista, nacieron en Irlanda Guillermo Butler (1818-1899) y Clementina Rowe (1820-1813), que llegarían a ser muy reconocidos por su trabajo pionero como misioneros en la India y en México en el contexto de la Iglesia metodista.⁹

Los Butler trabajaron en la India durante casi diez años, durante los que fundaron escuelas y orfanatos. Ahí nació su hija Clementina.

⁷ Del latín *Religio, religāre*, re-ligar, volver a relacionar.

⁸ El metodismo surgió en Inglaterra con John Wesley (1703-1791) y su hermano Charles Wesley (1707-1788). En un principio el metodismo fue un movimiento contracultural, antielitista y abolicionista, apelando especialmente a mujeres, a esclavos y a personas marginadas. Por medio del movimiento metodista, los Wesley trajeron un “avivamiento” en la Iglesia anglicana y se extendieron a las colonias americanas del Imperio Británico. Gonzalo Báez Camargo, *Genio y espíritu del metodismo wesleyano*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1962. Disponible en la red: <https://elevangelistamexicano.org/2020/12/15/genio-y-espiritu-del-metodismo-wesleyano>.

⁹ Guillermo (William) Butler había quedado viudo con tres hijos cuando se casó con Clementina Rowe. El mayor de ellos era Juan Wesley Butler (1851-1918) quien durante 44 años trabajaría en México. <https://www.bu.edu/missiology/missionary-biography/a-c/butler-william-1818-1899-and-clementina-rowe-1820-1913/>, Clementina Butler, *Two empires and the Kingdom*, New York, The Methodist Book Concern, 1929, pp. 22-25, 98-99. Disponible en la red: <https://www.bu.edu/missiology/files/2016/01/Two-Empires-and-Kingdom-001.pdf>.

En 1865, la familia regresó a los Estados Unidos y ahí promovieron el trabajo misionero.¹⁰

En 1869 Guillermo Butler fue designado secretario de la Unión Cristiana Americana y Extranjera, establecida para trabajar en los países donde la mayoría de la población era católica. Siendo originario de un país católico y habiendo conocido ahí el protestantismo, el misionero irlandés empatizaba con los cristianos católicos y tenía interés en trabajar entre ellos. En noviembre de 1872 el comité misionero de la Iglesia metodista episcopal de los Estados Unidos, eligió a Butler como su superintendente para México,¹¹ de modo que se trasladó al país a principios de 1873.¹²

¹⁰ Clementina Rowe estableció la fundación *Zenana Paper Fund* que publicaba literatura cristiana para mujeres en cinco lenguas nativas de la India. Fundó con otras cuatro mujeres, la “Sociedad Misionera Extranjera de Mujeres” de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos, organismo que apoyó el trabajo de misioneras solteras. Anteriormente las misioneras no podían trabajar como tales, ni recibir el apoyo de las instituciones respectivas si no eran esposas de un misionero. Aún entonces, sólo eran consideradas “auxiliares”. Dana L. Robert, *American Women in Mission: A Social History of Their Thought and Practice*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1996; Clementina Butler, *Two Empires and the Kingdom*, *op. cit.*, pp. 101-123.

¹¹ En la Iglesia metodista el superintendente es un ministro que sirve en una posición de supervisión sobre una jurisdicción geográfica (que varía en tamaño) proporcionando servicios administrativos y espirituales.

¹² Se le dieron dos meses a Butler para arreglar su mudanza. En tanto, en diciembre de 1872 el obispo Gilbert Haven viajó a la ciudad de México a depositar el donativo de la Iglesia metodista para iniciar los trabajos en el país. Viajó en barco hasta Veracruz y de ahí a la capital. Visitó las ciudades de Puebla, que se consideraba “la capital del catolicismo en el país”, y Pachuca, donde vivían algunos protestantes por la influencia de algunos extranjeros que habían llegado a trabajar en la minería y en las vías férreas. Su regreso fue en diligencia hasta Texas, viaje que le llevó veinte días y en los que llevó a cabo muchas observaciones que publicó en un libro bajo el título *Nuestro vecino de al lado* (*Our Next Door Neighbor*), que Juan W. Butler consideraba fascinante. John Wesley Butler, *History of the Methodist Episcopal Church in Mexico. Personal reminiscences, present conditions and future outlook*, New York and Cincinnati, The Methodist Book Concern, 1918, pp. 20-22. Disponible en la red: <https://divinityarchive.com/bitstream/handle/11258/4492/01330569.pdf?sequence=1>.

Guillermo Butler y Clementina Rowe trabajaron en México desde 1873 a 1879. A los pocos meses de haber llegado, murió uno de sus hijos¹³ mientras que el mayor, Juan Wesley Butler, llegó también al país como misionero en 1873, cuando tenía 22 años. Permanecería trabajando en México hasta su muerte ocurrida en 1918.¹⁴

Tanto Guillermo Butler como su hijo Juan Wesley Butler narraron la manera en la que después de la desamortización de los bienes eclesiásticos por las Leyes de Reforma, la Iglesia metodista compró el terreno del antiguo claustro del convento de San Francisco en la ciudad de México y las circunstancias que rodearon aquellos primeros días del establecimiento del metodismo en el país.¹⁵ Hasta la fecha, ese edificio,

¹³ Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México, 1873-1930*, México, Centro de Comunicación Cultural CUPSA, A. C., 1992, p. 18.

¹⁴ En cuanto a la hija de los Butler, Clementina Butler Rowe, creció y estudió en los EE.UU. Trabajó en los barrios marginales de Boston. Regresó con sus padres a visitar la India, donde había nacido, cuando tenía 22 años y de esa experiencia escribió y se inspiró para promover obras sociales y de misiones, tanto en India como en otros países de Asia. Fue secretaria y ayudante de su padre y autora de varios libros y artículos. Fue incluida en el registro “Una mujer del siglo”, compendio biográfico de “mujeres líderes norteamericanas en todos los ámbitos de la vida”. Frances E. Willard and Mary Livermore (Editors), *A Woman of the Century. Fourteen Hundred Seventy Biographical Sketches Accompanied by Portraits of Leading American Women in all Walks of Life*, Buffalo, Chicago and New York, Charles Well Moulton, 1893. Tres meses después de que muriera su madre, en enero de 1914, Clementina viajó a México con su hermano Juan Wesley Butler. Iba a incorporarse como la nueva directora del “Instituto Metodista Mexicano” en la ciudad de Puebla; pero la ocupación del puerto de Veracruz por las tropas norteamericanas desde abril de ese año hizo que los ciudadanos norteamericanos tuvieran que salir del país, entre ellos Clementina.

¹⁵ William Butler, *Mexico in Transition. From the Power of Political Romanism to Civil and Religious Liberty*, New York, Hunt & Eaton, 1892, pp. 290-291. Disponible en la red: <https://ia800201.us.archive.org/1/items/mexicointransiti00butluoft/mexicointransiti00butluoft.pdf>; John Wesley Butler, *History of the Methodist Episcopal Church in Mexico, op. cit.*, pp. 40-44.

Años más tarde el propio Gonzalo Báez-Camargo retomaría este evento como eje para desarrollar una interesante historia de larga duración de lo que fue el primer conjunto conventual de San Francisco en la Ciudad de México, un referente del centro de la ciudad y un reflejo de los cambios ocurridos en ella. Gonzalo Báez-Camargo, *Biografía de un templo*, México, Sociedad de Estudios Históricos del Metodismo en México, tercera edición, 1998.

ubicado en la calle de Gante número cinco, alberga la primera Iglesia metodista de México.¹⁶

En 1874, en una parte del edificio adquirido en la calle de Gante, los Butler acondicionaron un orfanato para niñas, que dos años después, trasladarían a la ciudad de Puebla donde habían comprado un terreno que había pertenecido a los dominicos. En 1876, al trasladar el orfanato y el colegio a Puebla, se instaló también un orfanato para niños y se abrió un seminario de teología. El conjunto se llamará entonces Instituto Metodista Mexicano. Éste impartió enseñanza a nivel primario, secundario y normal hasta 1894 cuando se incorporó también una escuela de comercio.¹⁷ Desde 1910 las instalaciones del Instituto cambiaron a la calle 17 poniente número 503 en la colonia Centro de la ciudad de Puebla donde se encuentra hasta la fecha.¹⁸

Al analizar la historia de las iglesias protestantes en América Latina, las historias que escribieron los protagonistas de los hechos o sus herederos pueden ser fuentes interesantes y substanciosas. No coincidimos con algunos investigadores que suelen desacreditar ese tipo de fuentes arguyendo que se tratan de “historias apologeticas” o hechas “desde adentro”,¹⁹ como si el hecho de no pertenecer a la comunidad que se estudia asegurara la objetividad de un análisis. Tal objeción, sin embargo, no se aplica a todos los grupos sociológicos, lo que más bien podría indicar una actitud prejuiciada, nada útil en el proceso de

¹⁶ William Butler, *Mexico in transition. From the power of political romanism to civil and religious liberty*, New York, Hunt & Eaton, 1892, pp. 290-291. Disponible en la red: <https://ia800201.us.archive.org/1/items/mexicointransiti00butluoft/mexicointransiti00butluoft.pdf>; John Wesley Butler, *History of the Methodist Episcopal Church in Mexico*, *op. cit.*, pp. 40-44.

¹⁷ William Butler, *Mexico in transition. From the power of political romanism to civil and religious liberty*, *op. cit.*, pp. 292-296. “Historia del Instituto Metodista Mexicano-Instituto Madero”. Disponible en la red: <https://imm.edu.mx/historia>.

¹⁸ El Instituto Metodista Mexicano cambió de nombre en 1827 por el de Instituto Mexicano de Maestros y en 1934 por su nombre actual, Instituto Mexicano Madero. *Idem*.

¹⁹ Jean-Pierre Bastian, *Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 18-20.

investigación.²⁰ Tales fuentes deberían tratarse de la misma manera que se analiza cualquier fuente histórica, haciendo una contextualización adecuada, un análisis crítico objetivo, una hermenéutica correcta.

Después de establecer su primera sede en el centro de la ciudad de México y en el centro de la ciudad de Puebla, la Iglesia metodista se estableció en las ciudades de Pachuca, Orizaba, Tlaxcala, Oaxaca, Querétaro, Guanajuato, León y Morelia.²¹ Uno de los objetivos principales de algunos misioneros como los Butler fue el de procurar que se desarrollara un liderazgo nacional dentro de la Iglesia metodista, de ahí la importancia que dieron a establecer escuelas y seminarios teológicos.²²

Sin embargo y pese a que las Leyes de Reforma se habían expedido hacía casi treinta años, según los reportes de la época, seguía existiendo una gran intolerancia a la libertad de culto en el país, particularmente en algunas regiones y en las áreas rurales. Según las estadísticas de la época, durante quince años, desde 1873 a 1888, se dieron en México cincuenta y nueve asesinatos de líderes y miembros de las iglesias protestantes. Todos, con excepción de uno, eran mexicanos.²³

²⁰ Por ejemplo, los estudios históricos sobre la comunidad judía en México, llevados a cabo por miembros actuales de la misma comunidad, son académicamente muy respetados y reconocidos.

²¹ John Wesley Butler, *History of the Methodist Episcopal Church in Mexico*, *op. cit.*, pp. 63-138; Leticia Mendoza García, “La Iglesia Metodista Episcopal del Sur en Michoacán, 1880-1919”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (México), núm. 66, julio-diciembre de 2017, pp. 108-136.

²² Gonzalo Báez-Camargo mencionó al respecto que algunos misioneros de la Iglesia metodista episcopal de los EE.UU. habían sido excepcionalmente cercanos a los líderes mexicanos y habían apoyado su desarrollo e inserción formal en las instancias de la Iglesia metodista nacional; habría sido el caso particular de Juan Wesley Butler y otros como el obispo Miller. Báez-Camargo se pregunta si la actitud pro-nacionalista de Butler en México habría influido en el hecho de que pese a todo su trabajo “nunca le permitieron llegar a ser obispo”. Jean-Pierre Bastian, *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*, México, Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano-El Faro-Comunidad Teológica de México-Ediciones La Reforma, 1999. pp. 50-51.

²³ Estadísticas presentadas en la Asamblea General de Misiones Evangélicas llevada a cabo en la Iglesia metodista La Santísima Trinidad en la ciudad de México en enero de 1888, en la que también se registraba que existían 118 edificios (entre templos, es-

Por esos años, en el centro-oriente y sur del país, nacieron los padres de Don Gonzalo Báez-Camargo: Guillermo Camargo Padierna, Rosenda González Angulo, Victoriano Daniel Báez y María Rascón Luna.²⁴

Los Camargo y los Báez

Para 1881 Gonzalo Camargo y Josefa Padierna vivían en Apizaco, Tlaxcala, donde habían nacido sus hijos Guillermo y Dionisio y donde asistían a la Iglesia metodista. Guillermo tendría entonces alrededor de seis años. Epigmenio Monroy, quien era el pastor metodista en Apizaco por aquellos días, había abierto una pequeña misión en Santa Ana a unos ocho kilómetros de distancia. Cuando regresaba del primer servicio tenido allá, la noche del viernes 8 de abril de 1881, el pastor Monroy y dos amigos fueron emboscados y heridos con machetes y palos. Tanto el pastor como uno de sus acompañantes murieron por esas heridas.²⁵ Estas noticias circularon entre las familias de la comunidad, entre los pueblos y entre la muy reducida comunidad protestante de México.

Pero las instituciones que se iban abriendo empezaron a tener frutos porque muchos de los hijos de esas primeras generaciones de cristianos que se integraron a las iglesias reformadas consideraron los beneficios y las oportunidades que se les brindaban a través de los centros de educación, de modo que acudían a los colegios y seminarios que les eran accesibles. Es probable que tanto Victoriano Daniel Báez como Guillermo Camargo asistieran a la escuela Normal del Instituto

cuelas, seminarios, imprentas, internados y orfanatos), y que los trabajadores de esas misiones eran 689, de los cuales 512 eran mexicanos y 177 eran extranjeros. Para las iglesias metodistas episcopales, el total de trabajadores de las misiones eran 170, de los cuales 143 eran mexicanos y 27 extranjeros. Reproducidas en: William Butler, *Mexico in transition, op. cit.*, pp. 301-302.

²⁴ En 1869 nace Victoriano Daniel Báez Ruíz en Tecamachalco o en Tepeaca, Puebla; en 1873 nace María Rascón Luna en Puebla y en 1875 nacen Guillermo Camargo Padierna en Apizaco, Tlaxcala y Rosenda González Angulo en la ciudad de Oaxaca.

²⁵ Monroy murió a las horas de ocurridos los hechos. Su acompañante, días después. La turba impidió que éste último fuera enterrado en el cementerio del pueblo. *Ibid.*, pp. 302-303.

Metodista Mexicano, pues la documentación registra que ambos fueron “profesores de instrucción primaria” y ambos eran originarios de zonas aledañas a la ciudad de Puebla, y aunque Guillermo era unos seis años menor que Victoriano es probable que incluso se hubieran conocido en el Instituto.

En 1890 se casaron Victoriano Daniel Báez y María Rincón Luna, el mismo año que Juan Wesley Butler fue nombrado superintendente de la Iglesia metodista en la ciudad de México. En 1892 se empezó a construir el edificio de la Iglesia metodista de Pachuca, “una capilla de adobe y un auditorio con capacidad para cinco mil personas”, trabajo en el que unos años más tarde Victoriano Daniel participará de manera entusiasta.²⁶

En 1893 nacería Néstor, el primer hijo de Victoriano Daniel Báez y María Rascón. En 1894 Juan W. Butler era nombrado presidente del Instituto Metodista Mexicano por espacio de dos años.

La Iglesia metodista organizó en distritos las regiones en las que trabajaba. El Distrito de Puebla se separó del Distrito de la Montaña en 1896, quedando como superintendente en este último Victoriano Daniel Báez. En los dos años siguientes nacerán en el estado de Puebla sus hijos Ulises y Atala, y un año después, Amelia. Para 1900 la familia Báez Rascón ya estaba viviendo en la ciudad de Pachuca, donde permanecerán alrededor de cinco años. Victoriano Daniel supervisará ahí la construcción del templo metodista. El 13 de octubre de 1900, nacerá en esa ciudad su hija Marieta, el 29 de junio de 1902 también en Pachuca, nacerá Urania²⁷ y el 21 de septiembre de 1903, nacerá Alicia. Para 1906, año en que Victoriano Daniel dejará Pachuca por haber sido elegido superintendente del Distrito de Oaxaca, la familia contaba ya con siete hijos.

En 1895, Juan Wesley Butler fue a Oaxaca con el obispo Newman y compraron el terreno donde se establecerá la primera iglesia metodista de Oaxaca, así como la casa donde vivirían los pastores de turno. La primera Iglesia metodista de Oaxaca se establecerá en lo que había

²⁶ John Wesley Butler, *History of the Methodist Episcopal Church in Mexico*, op. cit., p. 68.

²⁷ Urania será la esposa de Gonzalo Báez-Camargo.

sido el segundo claustro del primer convento de la ciudad, el convento dominico de San Pablo.²⁸ Era el primer lote de la primera calle de Fiallo, le correspondió el número uno.

Ruiz Guerra afirma que en Oaxaca “la región mostró un dinamismo admirable en cuanto al nacimiento de congregaciones y producción de líderes en la iglesia”, pese a que “fue la región en que la misión invirtió menos dinero” pues “no se creó [ahí] ninguna gran escuela como las de Puebla, Querétaro o Pachuca” o ningún sanatorio como el de Guajuato.²⁹

El 19 de marzo de 1898, en la ciudad de Oaxaca, se casaron el profesor Gonzalo Camargo Padierna y Rosenda González Angulo. Es probable que entonces Guillermo trabajara como maestro en la ciudad y, tanto él como Rosenda, colaboraran estrechamente con la Iglesia metodista. Escogieron vivir a dos calles del templo y de la casa del pastor que para entonces era Severo López.

²⁸ Desde antes de la nacionalización de los bienes eclesiásticos, los dominicos habían vendido a particulares los terrenos correspondientes a la huerta del conjunto conventual, donde se habían construido siete casas, formando tres angostos callejones en forma de “T”. (Probablemente corresponderían a las actuales calles de Guerrero, Hidalgo e Independencia). Una de esas casas, aún alberga el Museo Textil de Oaxaca. Después de las Leyes de Reforma, en el año de 1862, se abrió una calle entre estos callejones, la calle de Manuel Fernández Fiallo, en honor al comerciante portugués que en el siglo XVII había vivido en una casa de la actual calle de Miguel Hidalgo. En la primera iglesia metodista de Oaxaca se encuentra actualmente la Iglesia Nacional Presbiteriana San Pablo. En el resto del conjunto conventual original se estableció el centro Cultural San Pablo y oficinas de la Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A. C. John Wesley Butler, *History of the Methodist Episcopal Church in Mexico*, op. cit., p. 134; Museo Textil de Oaxaca. <https://museotextildeoaxaca.org/historia>.

²⁹ Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México, 1873-1930*, op. cit., p. 61.

Gonzalo Báez-Camargo y sus circunstancias

Gonzalo Báez-Camargo nació en la ciudad de Oaxaca el 13 de noviembre de 1899 —sólo cuarenta y ocho días antes de que iniciara el año 1900— razón por la que su cronología es fácil de seguir ya que fue cumpliendo años junto con el siglo XX.³⁰ Gonzalo fue registrado como Gonzalo Camargo y González Angulo. Su papá, Guillermo Camargo, nacido en Apizaco, era “profesor de instrucción primaria y predicador de la Biblia”, y su mamá, Rosenda González Angulo, era originaria de Oaxaca, “fiel y activa congregante de la Iglesia Metodista” de esa ciudad.³¹

De 1896 a 1899 el pastor Severo López se hizo cargo de la misión metodista con sede en la ciudad de Oaxaca. Solía viajar hasta Tehuantepec, visitando cerca de sesenta pueblos en el camino, algunos de la región mixteca, donde numerosas personas se interesaron por conocer el contenido de la Biblia. De 1899 a 1905 el pastor J. M. Eurosa estuvo a cargo de la congregación de Oaxaca, y en el año de 1906 el pastor Victoriano Daniel Báez llegaría a ocuparse de esa congregación con una superintendencia de la Iglesia metodista, cargo que se extendería hasta 1911.³²

Los Camargo González Angulo eran miembros activos en esa iglesia. Vivían a unas casas del templo, “en la casa número cinco de la tercera calle de Fiallo” y fue precisamente ahí donde nació Gonzalo.³³ Por cuestiones del trabajo de Guillermo, la familia Camargo se mudó a un poblado del vecino estado de Veracruz donde, durante una epidemia

³⁰ Al igual que los nacidos en 1900, durante la mayor parte de 1901, Gonzalo tendría un año y de esa manera en los años sucesivos.

³¹ Victoriano Báez-Camargo, (Selección de textos y síntesis), “Dr. Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto”, Seminario Dr. Gonzalo Báez-Camargo de la Iglesia Metodista de México, 8 de octubre de 2019. Disponible en la red: <https://www.seminariogbc.org/tag/seminario-baez-camargo>; Varios Autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto*. (México), Centro de Comunicación Cultural CUPSA A. C., s.a., 284 pp., pp. 7, 61, 147, 149. Disponible en la red: <https://es.scribd.com/document/262117825/Gonzalo-Baez-Camargo-Una-Vida-Al-Descubierto-Nuevo>.

³² John Wesley Butler, *History of the Methodist Episcopal Church in Mexico, op. cit.*, p. 133-136.

³³ Acta de nacimiento respectiva.

de fiebre amarilla, el joven profesor enfermó y murió antes de que el pequeño Gonzalo cumpliera los cuatro años de edad.³⁴



Guillermo Camargo, Rosenda González Angulo y
Gonzalo Camargo González Angulo c. 1903.

Tras fallecer su esposo, sólo cinco años después de haberse casado y siendo muy joven, procurando que su hijo tuviera una vida estable y la posibilidad de estudiar, Rosenda González Angulo de Camargo regresó con su niño a la ciudad de Oaxaca a fines de 1903. Llegaron a vivir otra vez en la calle donde se encontraba la iglesia metodista, en la “casa número cinco de la segunda calle de Fiallo”. Ella trabajaba como maestra en la escuela de la congregación,³⁵ y Gonzalo ingresó a la escuela primaria *Benito Juárez* de la ciudad. La vida de Rosenda y de

³⁴ René Padilla, “Tiempo de saltar de las trincheras. Una entrevista con Gonzalo Báez-Camargo”, en *Misión. Revista internacional de orientación cristiana*, vol.1, núm. 3, octubre-diciembre de 1982, pp. 50-51. Disponible en la red: <https://ediciones.kairos.org.ar/ebooks-revista-mision>. Acta de Defunción respectiva.

³⁵ Victoriano Báez-Camargo Báez, (Selección de textos y síntesis), “Dr. Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto”, *op. cit.* Disponible en la red: <https://www.seminarioigbc.org/tag/seminario-baez-camargo>.

Gonzalo giraba alrededor de la escuela y de la iglesia. Rosenda esperaba que eventualmente su hijo pudiera estudiar en Puebla y llegara a ser un maestro o un ministro de la Iglesia metodista.³⁶

Debió ser un tiempo en el que Rosenda y su hijo Gonzalo se volvieron muy unidos, pues eran los únicos que conformaban el pequeño núcleo familiar. La escuela y la iglesia, eran el círculo inmediato en el que se movían; los cuadernos, los libros y la Biblia, eran sus principales herramientas en la vida cotidiana.



Rosenda González Angulo y Gonzalo Camargo González Angulo c. 1910.

³⁶ Desde el año de 1899 en el norte del país, el maestro Andrés Osuna Hinojosa, quien era abiertamente protestante, fungía como director general de Instrucción Primaria del estado de Coahuila y se había convertido en un modelo para muchos jóvenes evangélicos mexicanos que aspiraban a formarse como maestros. Andrés Osuna se había titulado como maestro de educación primaria en 1892, había realizado estudios de maestría y doctorado en EE.UU. y fundado la Escuela Normal de Saltillo en 1894. Fue director general de Instrucción Primaria en Coahuila de 1900 a 1909 y en 1916 asumió la Dirección General de Educación Pública en la capital del país. Jean-Pierre Bastian, (prólogo y notas de Carlos Mondragón), *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo, op. cit.*, pp. 19-20. Salvador Moreno y Kalbtk (coordinador), *Diccionario Biográfico Magisterial*, Tomo I, México, Secretaría de Educación Pública, 1994, p. 80. Disponible en la red: http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/biografias/bio_o/osuna.htm.

Cuando en 1906, el pastor Victoriano Daniel Báez, llegó junto con su esposa y sus siete hijos a trabajar como pastor y superintendente de la Iglesia metodista en Oaxaca, Victoriano era muy reconocido entre las primeras generaciones de misioneros, por su formación, capacidad y trabajo.³⁷

Desde ese primer año en Oaxaca, Victoriano trabajó en distintas comunidades de la sierra mixteca y de los valles centrales. Predicaba en mixteco con ayuda de un traductor y visitaba las comunidades de Cuamecalco, San Juan Coyula, Santo Domingo Nuxaa, Nazareno Etlá y Telixtlahuaca, entre otras. En 1907 abrió una nueva iglesia en Zaachila.

En el año que se establecieron en Oaxaca, a fines de 1906, nació Hortensia, otra hija de la familia Báez Rascón quien, a causa de una bronquitis aguda, tristemente, murió a los trece meses de nacida, en diciembre de 1907.³⁸ Ese año de 1907, Victoriano Daniel Báez publicó en la ciudad de Oaxaca un libro que permite conocer su capacidad de análisis y de discurso en lenguaje escrito, además de su interés por la historia: *Episodios Históricos de la Guerra de Intervención y del Segundo Imperio*.³⁹

En 1909 Victoriano Daniel publicará otro libro que confirma su interés y conocimiento de la historia de nuestro país, el *Compendio histórico de Oaxaca*, en los mismos talleres tipográficos de Julián S. Soto.⁴⁰

³⁷ John Wesley Butler, *History of the Methodist Episcopal Church in Mexico. Personal Reminiscences*, op. cit., pp. 56-57.

³⁸ Acta de defunción respectiva.

³⁹ Victoriano Daniel Báez, *Episodios históricos de la Guerra de Intervención y el Segundo Imperio*, Oaxaca, Talleres Tipográficos de Julián S. Soto, 1907. Puede verse un ejemplar en la red: https://books.google.com.mx/books?id=sUbADAAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=episodios+de+la+guerra+de+intervenci%C3%B3n+y+del+segundo+imperio,+Victoriano+Baez&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=episodios%20de%20la%20guerra%20de%20intervenci%C3%B3n%20y%20del%20segundo%20imperio%2C%20Victoriano%20Baez&f=false Probablemente para esa época Báez habría leído el libro *Sketches of México* de Juan Wesley Butler publicado en 1894, que tiene un formato parecido. En 1907 Butler publicó también su *Mexico coming to light*. Ambas obras se han citado anteriormente.

⁴⁰ Victoriano Daniel Báez, *Compendio histórico de Oaxaca*, Oaxaca, Talleres Tipográficos de Julián S. Soto, 1909, 176 pp. Años más tarde Victoriano Daniel colaboraría con



Victoriano Daniel Báez, *Episodios históricos de la Guerra de Intervención y el Segundo Imperio*, Oaxaca, Talleres Tipográficos de Julián S. Soto, 1907.

Por ese tiempo, las Sociedades Bíblicas Británica y Americana invitaron a Victoriano Daniel Báez, ya que consideraban que tenía la formación y las capacidades que se requerían, a formar parte de un comité para preparar una nueva traducción de la Biblia al castellano. Empezarían por el Nuevo Testamento, por los cuatro evangelios en particular.⁴¹

Se trataba de la Comisión revisora de la Biblia Reina-Valera que inició sus trabajos en 1909 y que concluyó en 1923.⁴² Victoriano Daniel

algunos números de la revista *Luminar* y escribiría una pequeña novela llamada *Anita y el Cristo de San Telmo* que sería publicada por ediciones Alba y, posteriormente, por CUPSA-La Aurora. Victoriano D. Báez, *Anita y el Cristo de San Telmo*, México y Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones y La Aurora, 1949.

⁴¹ Aunque Butler menciona que eran cinco “los otros miembros de la comisión”, en realidad eran sólo cuatro; eran cinco incluyendo a Victoriano Daniel. John Wesley Butler, *History of the Methodist Episcopal Church in Mexico*, op. cit., pp. 138, 56-57.

⁴² Jeff McArdle, “La Historia de la Valera 1909 (1)”, y “La Historia de la Valera 1909 (2)”, en *Ministerios Valera 1865* (s.l.p.), octubre 13 de 2017. Disponible en la red: <https://www.>

Báez, con 38 años, era el miembro más joven del grupo y el único latinoamericano. Del resto del grupo, tres eran misioneros norteamericanos que habían trabajado en México y, seguramente, conocían a Victoriano: el Dr. Charles W. Drees, ministro metodista episcopal, quien había sido de los primeros misioneros en Puebla. Trabajó durante trece años en México y veintiún años en Sudamérica. Era amigo y colega de Juan W. Butler; el Dr. Henry C. Thompson, graduado del Seminario Teológico de Princeton y misionero en México durante veinte años y John Howland, misionero también en México. El quinto miembro de la comisión era el español Francisco Diez, quien se encontraba sirviendo en Chile.⁴³



“Comisión revisora de los cuatro evangelios” o de la Biblia de 1909.

De izquierda a derecha: Victoriano Daniel Báez, de México, Dr. Charles W. Drees, ministro episcopal y misionero en México y Sudamérica durante más de 30 años, Dr. Henry C. Thompson, graduado del Seminario Teológico de Princeton y misionero en México por 20 años, John Howland, misionero en México y Francisco Diez, español sirviendo en Chile.

valera1865.org/2017/10/la-historia-de-la-valera-1909-1-jeff-mcardle/ y <https://www.valera1865.org/2017/10/la-historia-de-la-valera-1909-2-jeff-mcardle>.

⁴³ *Idem.*

En 1909, Victoriano Daniel pasaría cinco meses en Nueva York preparando ese trabajo y algún tiempo después, alrededor de 1914, sería enviado a España donde colaboraría durante dos años con los otros miembros de esa comisión.⁴⁴ Rosenda González Angulo y su hijo Gonzalo seguían viviendo a unas casas, colaboraban con la iglesia y con el trabajo del pastor Victoriano Daniel Báez y su familia. Gonzalo era de la edad de algunos de los hijos de Báez. Eran familias amigas. Pero la situación y la vida de Gonzalo cambiarían definitivamente en 1910, días después de haber cumplido los once años de edad. En noviembre de 1910, Rosenda se enfermó de una severa hepatitis, de la que no sanaría. Al verse tan grave y preocupada por dejar solo a su niño, Rosenda habló con el pastor Victoriano Daniel Báez, quien la asistía en esos momentos, y le pidió que se hiciera cargo de su hijo.⁴⁵

Rosenda murió el 26 de noviembre de 1910. Un evento definitorio en la vida de Gonzalo Camargo y González Angulo, y que expresará de manera elocuente en sus poemas “Tu no has muerto” y “Mors”,⁴⁶ el primero de ellos es un poema largo y hondo que nos acerca a esos momentos atemporales de noviembre en la casa de Rosenda y de Gonzalo.⁴⁷

Madre, madre, yo sé que tu no has muerto / y que en aquella
tarde me engañaron / cuando la negra caja se llevaron/
nuestro humilde hogar quedó desierto.

⁴⁴ Victoriano Daniel Báez habría viajado a España con dos de sus hijas. Comunicación particular por correo electrónico con el Ing. Victoriano Báez-Camargo, 24 de octubre de 2020.

⁴⁵ Victoriano Báez-Camargo, “Dr. Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto, (Selección de textos y síntesis)”, *op. cit.*

⁴⁶ Familia Báez-Camargo, “Gonzalo Báez-Camargo, Escenas de Familia”, en Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto*, *op. cit.*, pp. 1-3. Disponible en la red: <https://archive.org/details/MySlide.esGonzaloBaezCamargoUnaVidaAlDescubiertoNuevo1>.

⁴⁷ Desde su publicación, el poema ha sido muy buscado y reproducido, en ocasiones como extractos del poema completo, y no siempre registrando la autoría del mismo. Por ejemplo, <http://musica-poemas-misterios.blogspot.com/2014/11/poema-tu-no-has-muerto-madre.html>; <https://poemas.yavendras.com/tu-no-has-muerto.html>; <https://mundopoetico.es/215-tu-no-has-muerto.html>, <https://www.youtube.com/watch?v=ykloQIJzltz>.

¿Qué estabas muy enferma? Sí, / ¿Qué un día, por mucho que trataron de alejarme, / logré entre cortinas ocultarme/ y ver cuando empezaba tu agonía?...

Invadía un pavor desconocido / mi espíritu infantil... Luego, me vieron / y me echaron de ahí. ¡Qué crueles fueron! / ¡Nunca habrán aquel crimen comprendido!...

Cuando me permitieron el regreso/me acerqué al ataúd en que yacías. / Te iba a besar... mas viendo que dormías / detuve entre mis labios aquel beso.

Es verdad que instintiva la conciencia / de mi orfandad se despertó entre tanto / y que se resolvió en un mar de llanto / el primer gran dolor de mi existencia.

Y también es verdad que algo muy raro / me abrió en el corazón sangrante herida: /el dolor de una eterna despedida, / la hiel de un infinito desamparo...

Luego el cortejo aquel, largo y sombrío... / la caja en hombros... el panteón... la fosa... / y en el fondo del ser una angustiada, / una indecible sensación de frío...

Es muy cierto, muy cierto que te fuiste; / que aquel hogar risueño de mi infancia/donde eras tú la luz y la fragancia / al volver me lo hallé vacío y triste...

Y con todo yo sé que no fue cierto/que en aquel ataúd te sepultaron. / Yo sé madre, muy bien que me engañaron / y que tú no te has muerto... ¡No te has muerto!...

Yo sé que vienes, cariñosa y buena, / a consolarme cuando estoy enfermo, / cuando estoy triste a compartir mi pena / y a acariciar mi frente cuando duermo...

Viva estás para mí. Ni una ceniza / cubre el sagrado fuego en que me inflamo. / Viva estás para mí, porque te amo, / y el amor, ¡a los muertos eterniza!

Y pues mi amor le impide retenerte, / en el sepulcro aquel no estas cautiva. / ¡El amor es más fuerte que la muerte! / Tú nunca has de morir mientras yo viva.⁴⁸

⁴⁸ Extractos del poema "Tu no has muerto". Varios Autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto, op. cit.*, pp. 1-3.

El pastor y profesor Victoriano Daniel Báez, teniendo ya siete hijos, escuchó la petición de la joven Rosenda González Angulo de Camargo en su lecho de muerte y cumplió con afecto la palabra que le dio. Adoptó a Gonzalo y lo integró a su familia. Al ser formalizada la adopción, Gonzalo Camargo oficializaría su nombre como Gonzalo Báez-Camargo.

Gonzalo pasaba así de ser un hijo único, a ser el octavo de los hijos de la familia Báez Rascón. Según los datos que tenemos, sería el cuarto mayor, después de Ocampo Néstor quien tendría unos 17 años, y Ulises y Atala, que tendrían 12 y 13 años. Más jóvenes que él serían Amelia, menor por sólo unos meses; Marieta de diez años, Urania que contaba con ocho años y Alicia de siete años.

En 1911 el pastor Victoriano Daniel Báez terminó su periodo como encargado de la iglesia de Oaxaca, de modo que se trasladó con su familia a Puebla. Gonzalo entró entonces a estudiar al Instituto Metodista Mexicano. Ese instituto atendía las convocatorias del Liceo Melchor Ocampo. En mayo de ese año, cuando se cumplían seis meses de la muerte de su mamá, Gonzalo presentó al Liceo un escrito que se llamaba “El Palomar”. Es el escrito más temprano del que tenemos registro y, desgraciadamente, no se conserva ninguna copia. Por el título, pudo haberse tratado de un poema y, probablemente, haya sido leído en voz alta o haya sido publicado ese año en la revista *Alborada*, que era el órgano informativo mensual del Liceo Melchor Ocampo, y que por entonces empezaba a circular en Puebla.⁴⁹

En cierto periodo entre 1911 y 1915, Gonzalo tuvo que salir un tiempo del colegio y debió ser internado en Puebla porque enfermó de tuberculosis, una afección muy común en México todavía durante las primeras décadas del siglo XX, de modo que la familia Báez lo llevó a un rancho que tenían en San Juan Acozac, en Puebla, para que se recuperara. El adolescente Gonzalo, “pasaba la mayor parte del tiempo hurgando en la biblioteca y llevando libros en su morral al campo para

⁴⁹ Información obtenida del Archivo particular del Ing. Victoriano Báez-Camargo.

leer”.⁵⁰ En aquella biblioteca de Acozac había novelas clásicas, libros de historia y libros en otros idiomas.⁵¹ En cuanto al aprendizaje de idiomas, Gonzalo Báez-Camargo fue un autodidacta brillante. Su hijo Victoriano Báez-Camargo comenta:

El inglés fue la primera lengua que aprendió leyendo y con el diccionario, pues (en la biblioteca) había muchos libros en inglés, alemán, francés e italiano. Mucho le sirvió la convivencia con los misioneros durante su estancia en el Colegio de Puebla en su niñez y adolescencia; fueron quienes le encaminaron para hablar inglés. Los otros idiomas los aprendió sobre la marcha posteriormente y en forma autodidacta, le ayudó mucho su oído musical.⁵²

Podemos imaginar a Gonzalo con su morral lleno de libros y algún cuaderno, caminando y observando pensativo los campos de Acozac. Nos recuerda a un jovencito Toyohiko Kagawa —no en balde amigo suyo— que “pasaba la mayor parte del tiempo con sus libros [...] o perdido en comunión con el corazón sensible y comprensivo de la Naturaleza.”⁵³

Sólo aquél que ha entrado en la intimidad de Dios puede hacer de la Naturaleza su dominio. El hecho de que hay una comunión directa del espíritu con el espíritu, entre el lirio del campo y el poeta, es porque existe amor entre ellos. Hasta que el amor entra en escena, la Naturaleza permanece nonata. Puede decirse con verdad que sólo aquél que ama al Espíritu, puede amar a la Naturaleza.⁵⁴

⁵⁰ Comunicación personal con el Ing. Victoriano Báez-Camargo por medio de correo electrónico del día 24 de octubre de 2020.

⁵¹ Seguramente, también estaban ahí, entre otros, los libros de los Butler.

⁵² *Idem.*

⁵³ William Axling, *Kagawa*, London, Student Christian Movement Press, 1933, p. 16.

⁵⁴ Toyohiko Kagawa, “Meditaciones”, en *idem.*, p. 24.

Gonzalo Báez-Camargo: poeta, escritor y editor

Es posible que, en esos campos de Acozac, Gonzalo empezó a trenzar los versos de su sentido poema “Tú no has muerto”. En esos días de aislamiento y reflexión en el campo, empezaría a escribir con más frecuencia y naturalidad. En 1914, ya restablecido y de regreso en Puebla, Gonzalo publica un nuevo escrito en la revista “Alborada”, que lleva por nombre “Nostalgia”, un poema también del que no se preserva ninguna copia.⁵⁵

En 1915, contando aún con 15 años, Gonzalo participará en la Revolución mexicana junto con sus hermanos Néstor y Ulises.⁵⁶ Se enlistará en la brigada Zaragoza, segunda división del ejército constitucionalista de Venustiano Carranza. Estando en campaña, fue herido y dejado al borde de un camino. Un soldado que iba a caballo cumpliendo la función de correo, lo recogió y lo llevó al hospital de la Cruz Roja en la Ciudad de México.⁵⁷ Nunca lo conoció, pero siempre lo consideró “su buen samaritano”. Convaleciente en el hospital, tanto de la herida como de una tifoidea contraída, el pastor Epigmenio Velasco de la iglesia de Gante, fue a visitarlo a solicitud del pastor Juan Wesley Butler. Recordaba Gonzalo que su visita había sido para él “como un bálsamo que le hizo mucho bien” y no lo olvidaría jamás.⁵⁸

En 1917 Gonzalo Báez-Camargo regresa como interno al Instituto Metodista. Se gradúa de pastor y de maestro normalista, como su mamá lo había deseado. En 1918 se integró al Seminario Evangélico Unido de la Ciudad de México y a la Escuela Nacional de Altos Estudios, que años después, entre 1923 y 1934, se convertiría en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Desarrolló una vigorosa actividad como escritor a lo largo de su vida desde épocas muy tempranas; muchos de sus textos fueron publicados

⁵⁵ Archivo particular del Ing. Victoriano Báez-Camargo.

⁵⁶ Jean-Pierre Bastian, *Una vida en la vida del protestantismo mexicano*, op. cit., p.48.

⁵⁷ Comunicación personal con el Ing. Victoriano Báez-Camargo por medio de correo electrónico el día 24 de octubre de 2020. Gonzalo Báez-Camargo, *Biografía de un templo*, op. cit., p. 9.

⁵⁸ Por los escritos de Juan W. Butler y por este tipo de anécdotas, podemos saber que apreciaba realmente a la familia Báez Rascón y al joven Gonzalo Báez-Camargo. *Idem*.

en diferentes medios. La escritura para él se convirtió en un ejercicio natural, una práctica cotidiana y de largo aliento.

En 1919 publica *Improntas bíblicas*, y en 1923 gana una medalla de oro como premio de poesía popular en la ciudad de Querétaro. Escribe también durante esos años “El trabajo de constante cultura”.⁵⁹

El 28 de diciembre de 1925 Gonzalo Báez-Camargo se casa con su amiga y compañera de la infancia y adolescencia Urania Báez Rascón, hija de sus padres adoptivos. Urania y Gonzalo tendrán cinco hijos: Víctor Gonzalo, Guillermo Elías, Rosenda Urania, Mario Emanuel y Victoriano Daniel.⁶⁰

Gonzalo fue forjando a lo largo de los años su obra poética. Parecería que al igual que otros escritores, tendría en la poesía, que surge de lo hondo existencial, su primer encuentro con la comunicación verbal escrita. “La infinita potencialidad de las palabras crea lo que llamamos literatura: su expresión paradigmática es la poesía”.⁶¹ En 1926, en Puebla, Gonzalo gana una mención honorífica por otro de sus poemas.

A Báez-Camargo le tocó vivir un tiempo de continuos conflictos bélicos, no sólo en México, sino en el plano internacional. Era consciente y sensible al tema de la guerra. Participó en la Revolución mexicana (1910-1920) pero tuvo acceso a noticias periódicas y cercanas de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), de la Revolución Rusa (1917-1923), de la Guerra Civil Española (1936-1939) y de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).⁶²

Aunque no cesó su producción poética, entre 1926 y 1945 Báez-Camargo se abocó a publicar gran cantidad de notas periodísticas y

⁵⁹ Archivo particular del Ing. Victoriano Báez-Camargo.

⁶⁰ Familia Báez-Camargo, “Gonzalo Báez-Camargo, Escenas de Familia”, en Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto*, op. cit., pp. 5-6.

⁶¹ Stuart Park, *Literatura y Biblia*, España, Publicaciones Andamio, 1995, p. 17. Octavio Paz, *Poesía e historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

⁶² Desde mediados del siglo XIX se formaron las agencias AFP, Reuters y AP que enviaban noticias internacionales a México, como a otros países. Sebastián Rivera Mir, “Las agencias de noticias internacionales en el México posrevolucionario 1920-1934”, en *Secuencia*, (México), núm. 92, mayo-agosto de 2015, pp. 168-192 y 170. Disponible en la red: <http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/1338/1426>.

ensayos críticos sobre la situación mundial y la guerra, y algunos sobre teología y educación cristiana.

A partir de 1928 es editorialista del periódico *La Opinión*, de Puebla, que era uno de los más antiguos rotativos de México, y los que impulsaron la democratización de Puebla. Un año después, en 1929, Gonzalo Báez-Camargo empezará sus colaboraciones en el periódico *Excélsior*, el diario de circulación nacional más leído en México durante buena parte del siglo XX.⁶³ Escribía en este periódico lo que él llamaba sus “sermones laicos” en tres columnas diferentes: una de ellas idóneamente llamada “El pulso de los tiempos” y las otras dos, “Temas de la semana” y “Libros de nuestros tiempos”.⁶⁴ Por este medio se mantuvo en comunicación con la sociedad mexicana e incluso con diversos lectores del extranjero. Muchas familias mexicanas conocían y simpatizaban con “Pedro Gringoire”⁶⁵ por sus columnas.⁶⁶ Escribió en ese diario durante 54 años, hasta unos días antes de su muerte, el 31 de agosto de 1983.

Gonzalo Báez-Camargo fue un escritor sumamente prolífico, su obra abarcó diferentes géneros y se extendió a muchas latitudes. La amplitud de su trabajo hace imposible mencionar aquí todas sus obras y actividades.

A los 29 años, en 1929, fue invitado a representar a México y a presidir el Congreso Evangélico de La Habana. Tendría que redactar también el informe final del evento. Samuel Escobar señala que Báez-Camargo presidió el congreso “de manera brillante”⁶⁷ y que, al analizar los

⁶³ Arno Burkholder, *La red de los espejos. Una historia del diario Excélsior, 1917-1977*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

⁶⁴ Carlos Mondragón, “Revista *Luminar*: cultura y pensamiento social, 1936-1951”, México, 2020, Manuscrito inédito, p. 3.

⁶⁵ Pedro Gringoire es un poeta-filósofo distraído de la novela *Nuestra Señora de París* de Víctor Hugo. Fue el seudónimo escogido por Gonzalo Báez-Camargo para firmar algunos de sus escritos.

⁶⁶ Entre sus lectores y seguidores se encontraba la católica familia paterna de quien esto escribe.

⁶⁷ Retomando a Wilton Nelson dice que lo hizo “con gracia latinoamericana y eficiencia anglosajona”. Samuel Escobar, *En busca de Cristo en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2012, pp. 118-119.

documentos derivados de ese encuentro, se puede llegar a la conclusión de que “el protestantismo latinoamericano había llegado a su mayoría de edad”⁶⁸

En La Habana la mayor parte de los asistentes fueron líderes latinoamericanos y Báez- Camargo fue quien mejor articuló una expresión claramente contextual de la identidad y del sentido de la misión de los evangélicos. La calidad de su trabajo se puede apreciar en el libro que resume el proceso del Congreso de La Habana, *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica*.⁶⁹

A partir de 1931 y por espacio de 15 años, Gonzalo Báez-Camargo será el gerente de la Casa Unida de Publicaciones.⁷⁰ En 1936 fundará

⁶⁸ Entre 1916 y 1929 se habían llevado a cabo tres conferencias en América Latina a iniciativa de las sociedades misioneras extranjeras. En 1916 se realizó en Panamá, el “Congreso de Acción (u Obra) Cristiana en América Latina” en el que las sociedades misioneras norteamericanas tuvieron un protagonismo evidente. En 1925 tuvo lugar en Montevideo, Uruguay, el “Congreso sobre el Trabajo Cristiano en Sudamérica”, en el que los presidentes de las comisiones, los delegados y los informes que fueron redactados sólo en inglés, mostraron que era un evento realizado por y para misioneros extranjeros. En el Congreso Evangélico Hispanoamericano de la Habana de 1929, se presentó un cambio considerable, ya que cerca de la mitad de los delegados fueron hispanoparlantes y el presidente general del evento fue el joven pastor y profesor Gonzalo Báez-Camargo, quien contaba con 29 años y quien también redactó el balance e informe final del evento, en el que contextualizó social y espiritualmente a la región latinoamericana y defendió la legitimidad de un cristianismo evangélico de carácter latinoamericano. Samuel Escobar, “Ecumenismo y misión en Gonzalo Báez-Camargo”, en: Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto*, Centro de Comunicación Cultural CUPSA, México, (s.a.), pp. 67-86. Disponible en la red: <https://dokumen.tips/documents/gonzalo-baez-camargo-una-vida-al-descubierto-nuevo.html>.

⁶⁹ *Idem.*; Gonzalo Báez-Camargo, *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1930; Nilton Giese, (Comp.), *Libro congreso de la Habana 1929: Misión y evangelización para América Latina y el Caribe para el siglo XXI*, (Quito, Ecuador), Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), 2009, pp. 15-45. Disponible en la red: https://issuu.com/clai/docs/congreso_en_cuba.

⁷⁰ Una de las consecuencias menos desfavorables del controvertido “Plan de Cincinnati” de 1914, fue el de la unificación de los órganos de prensa de las diferentes misiones protestantes en México, resultando de ahí la Imprenta evangélica unida que en 1921 cambió su nombre por Casa Unida de Publicaciones. Rubén Ruiz Guerra, *Hombres*

la revista *Luminar*, una publicación fina e interesante que dirigirá y subsistirá hasta 1951.⁷¹ Decía que era una publicación cristiana, “pero de ninguna manera una revista dogmática y confesional”.⁷² En ella publicaron autores de reconocimiento nacional e internacional.⁷³

La Casa Unida de Publicaciones presentó en 1945 el libro *El Artista y otros poemas* de Báez-Camargo, que se agotó y se volvió a editar cuatro años después de la muerte del autor.⁷⁴ Sus poemas han alcanzado a nuestras generaciones a través del trabajo de otros como es el caso de su poema “Retorno” que ha sido musicalizado por el pastor-biólogo-músico-filósofo Joel Sierra, y del que no tenemos la fecha en la que fue escrito.⁷⁵

En 1954, publicó otros “Tres poemas” suyos en la revista *Luminar*,⁷⁶ y en 1960 en la colección “Claustro” de Ediciones Luminar, aparecía su escrito sobre “La nota evangélica en la poesía hispanoamericana”⁷⁷

nuevos, *op. cit.*, pp. 62-63; Jean-Pierre Bastian, *Una vida en la vida del protestantismo mexicano*, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁷¹ Para un análisis de esta revista, ver: Carlos Mondragón, “Báez-Camargo: Una faceta de su vida cultural”, en: Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto*, *op. cit.*, pp. 125-132. Carlos Mondragón, “Revista *Luminar*: cultura y pensamiento social, 1936-1951”, *op. cit.*

⁷² *Ibid.*, p. 126.

⁷³ Entre ellos, Antonio Caso, Ezequiel Chávez, Andrés Osuna, Mauricio Magdaleno, Ángel Mergal, Nicolás Berdaeff, Max Planck, Rabindranath Tagore, María Montessori, José Gaos, Karl Barth, Marcel Bataillon y María Zambrano.

⁷⁴ Gonzalo Báez-Camargo, *El Artista y otros poemas*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1945 (primera edición) y 1987 (segunda edición). Actualmente, todos sus libros de poemas, así como el de *Las manos de Cristo* (de ensayos), aunque ya son considerados clásicos, se encuentran agotados

⁷⁵ “Voy a seguir tus huellas, Jesús, definitivamente. / Sólo beberé el agua de tu fuente. / Sólo amaré el fulgor de tus estrellas y hacia tu faz afirmaré la frente. / ¡Cuán pavorosa la aventura de mi triste desvío! / Mis flores eran cardos, la amargura de las aguas de Mara, mi dulzura, / mi luz, la sombra y mi calor, el frío. / Mas torno a ti, Jesús, hermano mío, / y hoy sí tendrá mi ruta nuevamente, olor de nardos, brillar de estrellas, / porque definitivamente voy a seguir tus huellas”. Versión musicalizada por Joel Sierra disponible en la red: <https://www.youtube.com/watch?v=gxiECXutbYo>.

⁷⁶ Carlos Mondragón, “Revista *Luminar*: cultura y pensamiento social, 1936-1951”, *op. cit.*, p. 8.

⁷⁷ Archivo particular del Ing. Victoriano Báez-Camargo.

que sería considerado por Escobar como “uno de sus más interesantes trabajos de crítica teológica-literaria”.⁷⁸

En 1970 se publica otro de sus libros de poesía, “*Pérate que trille*”, por la editorial de México Costa-Amic, mientras que en otra de sus facetas el propio Báez-Camargo musicaliza un poema de Amado Nervo con el título “Pastor te bendigo”, que iba a incluirse en el himnario metodista de 1973.⁷⁹

A lo largo de los años, publicó otros escritos literarios y ensayos, manteniendo su intensa y cotidiana actividad en el trabajo periodístico. Su obra poética continuó. Dejó varios poemas inéditos entre sus papeles de trabajo.⁸⁰

Como traductor

Como apuntábamos anteriormente, Gonzalo Báez-Camargo aprendió varios idiomas de manera autodidacta y rigurosa, de modo que fue capaz de hacer traducciones e interpretaciones agudas y escrupulosas;⁸¹ era afluente en inglés, francés, alemán, hebreo y griego.

El médico Toyohiko Kagawa, quien habiéndose convertido al cristianismo en su Japón natal, había elegido vivir en el barrio marginado de Shinkawa donde los índices de hacinamiento y de pobreza eran singularmente altos y donde atendía a los enfermos y cuidaba a los niños huérfanos y abandonados, acostumbraba escribir poemas y meditaciones sobre la vida cotidiana en esos arrabales de Kobe. Un editor japonés se interesó en sus escritos y los publicó en la década de 1920.

⁷⁸ Ver la reseña que al respecto hace Escobar en: Samuel Escobar, *En busca de Cristo en América Latina*, op. cit., pp.124-125.

⁷⁹ “Pastor te bendigo por lo que me das, / si nada me das, también te bendigo. / Te sigo riendo si entre rosas vas, / si vas entre cardos o espinos, te sigo. / Contigo en lo menos, contigo en lo más / y siempre contigo”. Es el himno número 390 en el himnario metodista y el número 579 en el himnario presbiteriano. <https://hymnary.org/hymn/HM1973/390>.

⁸⁰ Comunicación personal por medio de correo electrónico con el Ing. Victoriano Báez-Camargo, hijo menor de Don Gonzalo, el 29 de octubre del 2020.

⁸¹ Alfredo TépoX Varela, “Báez Camargo el traductor”, en Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo, una vida al descubierto*, op. cit., pp. 201-215.

Tuvieron una gran acogida en Japón, pues en poco tiempo se vendieron más de 250000 ejemplares, de modo que, aun viviendo en ese barrio de la ciudad, o tal vez precisamente por ello, Kagawa llegó a ser muy conocido en Japón en las primeras décadas del siglo XX. La misionera presbiteriana Lois J. Erikson, que trabajaba en ese país, tradujo al inglés el libro de Kagawa y lo publicó en Nashville en 1935.⁸² Esa versión fue conocida por Gonzalo Báez-Camargo. Entabló comunicación con los editores del libro en inglés y con el propio Toyohiko, solicitando las licencias para traducirlo y publicarlo en castellano. En 1937 tradujo dos poemas de ese libro: “Descubrimiento”⁸³ y “El Escultor del alma”, y los publicó en la revista *Luminar*, que había fundado en 1936.⁸⁴ En 1938 publicó otros tres poemas en *Luminar* y ese mismo año sacó la primera edición castellana del libro *Canto de los Barrios Bajos*.⁸⁵

Gonzalo Báez-Camargo encontró en Kagawa a un amigo a quien admiraba y estimaba. La infancia de Kagawa tenía fibras con las que Gonzalo se identificaba;⁸⁶ la resiliencia de ambos por medio de la meditación, el estudio de la Biblia y una respuesta poética los unía de manera singular. El Ing. Victoriano Báez-Camargo nos comenta que su papá:

...tuvo también una muy cercana amistad con el gran Toyohiko Kagawa, quien incluso cenó en casa durante su última visita a México. Conservó su “agradecimiento escrito” por esa visita.

⁸² Toyohiko Kagawa se había convertido al cristianismo en el contexto de la Iglesia presbiteriana en Japón. Toyohiko Kagawa, *Songs from the slums*, (Interpretation by Lois J. Erickson; Introduction by Sherwood Eddy, illustrations by Julian Brazelton), Nashville, Cokesbury Press, First Edition in English, 1935, 95 pp.

⁸³ Existe una versión de este poema musicalizada e interpretada por el grupo de música *Armagedón*.

⁸⁴ Carlos Mondragón, “Revista *Luminar*: cultura y pensamiento social, 1936-1951”, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁵ Toyohiko Kagawa, *Cantos de los barrios bajos*, (Versión castellana de la interpretación inglesa de Lois J. Erickson, por Gonzalo Báez-Camargo, ilustraciones de Julian Brazelton), México, Ediciones Alba, 1938. La segunda edición en castellano será publicada en 1953 por la Casa Unida de Publicaciones de México y la editorial La Aurora de Argentina. Ver las “Notas introductorias” de Gonzalo Báez-Camargo.

⁸⁶ Toyohiko Kagawa, quien era once o doce años mayor que Gonzalo Báez-Camargo, quedó huérfano de padre y madre a la edad de cuatro años.

Entiendo que hubo comunicación entre ellos para lograr la traducción de su libro y de algunos de sus poemas.⁸⁷

Además de los libros de Kagawa, Báez-Camargo tradujo dos libros y otros escritos del profesor y misionero escocés Juan A. Mackay. En el congreso de la Habana de 1929, Gonzalo Báez-Camargo conoció a Mackay, quien entre 1916 y 1926 había sido misionero en Perú y por entonces escribía su libro *The other Spanish Christ*. Samuel Escobar considera que la actuación de Báez-Camargo en la Habana “parece haber tenido influencia sobre la redacción final de *El otro Cristo español*.”⁸⁸

El libro fue publicado en inglés por la editorial Macmillan en 1933,⁸⁹ y Báez-Camargo tramitó los permisos para hacer la traducción al castellano. En 1952, publicaba la primera edición en español de *El otro Cristo español*.⁹⁰ En 1988 se hará una segunda edición y en 1991 una tercera de la misma traducción de Báez-Camargo. Esta última fue una edición conmemorativa del aniversario del Colegio de San Andrés en Lima, del que Mackay fue fundador y profesor. En sus cartas privadas Mackay, siempre reconoció a Báez-Camargo y le agradeció el haber hecho esa traducción y la de su *Prefacio a la Teología Cristiana*.⁹¹

Gonzalo Báez-Camargo había escrito un *Comentario Arqueológico de la Biblia* que publicó en CUPSA y reeditó Caribe en 1979. Hizo una

⁸⁷ Comunicación personal con el Ing. Victoriano Báez-Camargo por medio de correo electrónico el día 24 de octubre de 2020

⁸⁸ Samuel Escobar, *En busca de Cristo en América Latina*, op. cit., p. 115.

⁸⁹ John A. Mackay, *The Other Spanish Christ*, London, The Macmillan Company, 1933. El libro de Mackay fue entonces una aportación muy importante para el público de habla inglesa, pues en él reivindica la herencia hispana en la cultura latinoamericana. Todavía para 1933 la literatura existente en inglés sobre la historia y la población de América Latina se reducía a los trabajos del norteamericano William H. Prescott sobre la conquista de México (1843) y la conquista del Perú (1847), publicados en el contexto de la guerra México-Estadounidense y considerados por los críticos como de tendencia imperialista. Es interesante el comentario de Samuel Escobar sobre la influencia de Báez-Camargo en el escrito de Mackay.

⁹⁰ Juan A. Mackay, *El otro Cristo español*, (Traducción de Gonzalo Báez-Camargo), México, Casa Unida de Publicaciones, 1952. Primera edición en español.

⁹¹ Cartas de Juan A. Mackay a Gonzalo Báez-Camargo, Archivo particular del Ingeniero Victoriano Báez-Camargo.

versión en inglés de ese comentario que se publicó un año después de su muerte.⁹² En 1980 tradujo al castellano una conferencia del arqueólogo Siegfried H. Horn sobre un balance de la arqueología bíblica entre 1948 y 1978, y lo publicó en ediciones Luminar.⁹³

Traductor y revisor de la Biblia

Gonzalo Báez-Camargo también fue traductor de la Biblia desde las lenguas originales. El ejemplo de su papá Victoriano Daniel Báez había sido elocuente. Participó en la traducción del Nuevo Testamento Ecuménico para la comunidad Taizé.⁹⁴ Fue miembro y dirigió el equipo de traductores de una de las primeras versiones castellanas en lenguaje popular que se publicó con el subtítulo *Dios habla hoy* por las Sociedades Bíblicas Unidas en 1966, también se publicó una edición que incluye los libros deuterocanónicos para los lectores católicos.⁹⁵ Don Gonzalo formó parte del equipo revisor de la versión 1960 de la Biblia Reina-Valera. En esa comisión conoció al Dr. Alfonso Lloreda, eminente biblista colombiano. Decidieron ambos embarcarse en una nueva traducción de la Biblia al castellano desde los idiomas originales. En 1966, cuando habían casi terminado la traducción del Antiguo Testamento, Lloreda se separó del proyecto y regresó a Colombia. Báez-Camargo se quedó entonces sólo con este proyecto que logró terminar cerca de 1971.⁹⁶ Esta traducción que proponía se llamará *Nueva Versión Castellana*, se mantuvo inédita

⁹² Gonzalo Báez-Camargo, *Archaeological Commentary on the Bible*, Garden City, Doubleday, 1984.

⁹³ Siegfried H. Horn, *La arqueología bíblica después de treinta años 1948-1978*, México, Ediciones Luminar, Colección Claustro, 1980.

⁹⁴ Comunidad monástica cristiana ecuménica fundada en 1940 por el teólogo suizo Roger Scultz (hijo de un pastor evangélico) en la localidad de Taizé, Francia. Es reconocida mundialmente como un foco del ecumenismo. Alfredo Tepox Varela, “Báez-Camargo, el Traductor”, en Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo, Una vida al descubierto*, op. cit. pp. 202-203.

⁹⁵ Cuenta con varias reimpressiones: 1970, 1979, 1983, 1989, 1996 y otras posteriores.

⁹⁶ Alfredo Tepox Varela, “Báez-Camargo el traductor”, en Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto*, op. cit., pp. 204-214

hasta junio del año 2000 cuando fue publicada por la Editorial Trillas como *Biblia del Nuevo Milenio. Ecuménica*.⁹⁷

Contra los totalitarismos

Como ya comentamos, desde su juventud y a lo largo de los años, Báez-Camargo escribió contra los regímenes totalitarios. Su lectura analítica y cotidiana de los diarios y el ejercicio continuo de la escritura, afinaron su capacidad para responder con opinión de manera aguda y crítica. Durante treinta y cinco años la guerra había sido una protagonista implacable en las noticias, Don Gonzalo dedicó muchas de sus notas en el periódico y diversos artículos en la revista *Luminar* a manifestar su postura por la paz y contra las hegemonías e ideologías absolutistas.

En 1934 reúne varios de sus artículos del *Excélsior* y los publica como libro con el título *La verdad y los errores del marxismo*.⁹⁸ En él analiza las virtudes y las extralimitaciones de esa ideología-filosofía político-económica. René Padilla recordará años después la impresión que le había causado esa lectura. También nos parecería encontrar algunas trazas de las ideas de ese libro en el *Diálogo entre Cristo y Marx* de Samuel Escobar.

En 1937 escribió en *Luminar* “sobre la tragedia de los niños españoles” que llegaron a México huyendo de la guerra civil española y que fueron llamados “niños de la guerra”, conocidos también como “los Niños de Morelia”.⁹⁹ Aunque el periódico *Excélsior* ha sido considerado por los

⁹⁷ *Biblia del Nuevo Milenio. “Ecuménica”*, (Edición original, traducción directa al castellano del hebreo y del arameo y confrontación con los textos griego y latino por Dr. Gonzalo Báez-Camargo y Dr. Alfonso Lloreda), México, Editorial Trillas, 2000.

⁹⁸ Gonzalo Báez-Camargo, *La verdad y los errores del marxismo*, México, Ediciones Alba, 1934.

⁹⁹ Fueron un grupo de 456 niños que llegaron a México en junio de 1937 en el barco *Mexique*, sin sus padres, Republicanos españoles que combatían en la guerra civil de su país. Fueron llevados al colegio e internado “España-México” en la ciudad de Morelia. Tanto padres como hijos esperaban reunirse en el corto plazo, al terminar la guerra, pero al perder la contienda la República española, quedó a cargo del país ibérico la dictadura de Francisco Franco, lo que, aunado al inicio de la Segunda Guerra Mundial,

críticos un diario conservador para las décadas de 1930 y 1940, y en él escribían autores que se identificaban con el régimen franquista y con los movimientos de tendencia derechista, Gonzalo Báez-Camargo en sus escritos dentro y fuera del periódico, se pronunciaba abiertamente contra la dictadura de Franco. En 1938, y en clara alusión a los eventos en España, Italia y Alemania, escribió su poema “¡Dejad en paz a Cristo, generales!” que sería publicado en el libro *El Artista y otros poemas* en 1945.¹⁰⁰

También en 1938 publicaba *Martín Niemöller, el hombre que se enfrentó a Hitler*.¹⁰¹ En 1942, en Ediciones Luminar, publicará *La superstición de la sangre aria*¹⁰² y en 1946 el *Prefacio a la educación para la libertad*.¹⁰³

En junio de 1944, a dos meses de que cayera el régimen de Vichy, que mantenía a los alemanes maniobrando en territorio francés, fue fusilado en Francia el historiador de ascendencia judía Marc Bloch. Dos años después, en febrero de 1947, Báez-Camargo recibía de la República Francesa una medalla de plata por haber hablado por los que no tenían voz en ese país durante los años anteriores. Veinte años

impidió el retorno de los niños a su país y la reunión con sus familias. La mayoría de ellos permaneció en el exilio en México durante toda su vida.

¹⁰⁰ “¡Dejad en paz a Cristo, generales! / ¡Generales de vientres rotundos, / de entorchados suntuosos y de manos sangrantes! / No pretendáis hacerlo patrón de vuestra guerra / ni secuaz vuestro, ni cófrade y compinche / de vuestro cuartelazo y vuestros crímenes! / ... ¡Dejad en paz a Cristo, generales! / ¡Cristo no necesita pistoleros que lo defiendan / ni espadachines que le guarden la espalda! / Su causa y su verdad un día / inundarán la tierra como el agua llena la inmensidad de los océanos / pero por el camino del amor... / ¡No por la senda maldita y demoníaca de la guerra!” Gonzalo Báez-Camargo, *El Artista y otros poemas*, op. cit. Citado por Samuel Escobar, *En busca de Cristo en América Latina*, op. cit., p. 128.

¹⁰¹ Gonzalo Báez-Camargo, *Martín Niemöller, el hombre que se enfrentó a Hitler*, México, Ediciones Alba, 1938. Martín Niemöller fue el pastor alemán luterano que escribió varios sermones contra el régimen Nazi y el poema: “Primero llegaron por los socialistas, y yo no dije nada, porque no era socialista. / Luego vinieron por los sindicalistas, y yo no dije nada, porque no era sindicalista. / Después vinieron por los judíos, y yo no dije nada, porque no era judío. / Entonces llegaron por mí... y ya no había nadie que hablara por mí”.

¹⁰² *Idem*, *La superstición de la sangre aria*, México, Ediciones Luminar, 1942.

¹⁰³ *Idem*, *Prefacio a la educación para la libertad*, México, Ediciones Luminar, 1946.

después, la República española en el exilio también le otorgaría el título de *Comendador de la Orden de la Liberación de España en el Exilio*.¹⁰⁴

Por su parte, cinco meses antes de que terminara definitivamente la Segunda Guerra Mundial, también la iglesia en Alemania perdería a uno de sus teólogos más agudos y a uno de sus pastores más sensibles y consecuentes. En abril de 1945 Dietrich Bonhoeffer moría ahorcado en un campo de concentración por haber hablado y haberse resistido al régimen Nazi.

Gonzalo Báez-Camargo fue una de las pocas voces que se levantaron desde México para protestar contra aquellos abusos dictatoriales y para manifestar su postura anti bélica, enérgicamente pacificadora.¹⁰⁵

En 1949 se llevó a cabo en Buenos Aires la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana, preparada y dirigida con recursos nacionales a celebrarse en la Facultad de Teología de Buenos Aires, bajo la presidencia de Gonzalo Báez-Camargo. Samuel Escobar comenta que uno de los materiales preliminares de estudio y trabajo de esa reunión fue *La nota evangélica en la poesía latinoamericana*, escrita por el Dr. Báez-Camargo.¹⁰⁶

A lo largo de los años, Don Gonzalo sigue escribiendo, traduciendo y editando. Es corresponsal de la revista *The Christian Century* y dirige la revista *Luminar*. Al mismo tiempo sigue colaborando con las iglesias e impartiendo clases de literatura y periodismo en el Seminario Evangélico Unido de la Ciudad de México, donde también había estudiado. En los últimos años de su vida se desempeñó como un excelente maestro en un círculo de estudio bíblico ecuménico que organizó los domingos en la Sociedad Bíblica de México.

¹⁰⁴ Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto*, op. cit., p. 281.

¹⁰⁵ Mateo 5:9; Salmo 82:2-4; Proverbios 31:9.

¹⁰⁶ Samuel Escobar, *En busca de Cristo en América Latina*, op. cit., p. 124.

Gonzalo Báez-Camargo y la investigación histórica

Además de publicar sus poemas, los poemas de otros, ensayos teológicos, sermones laicos y colecciones de ensayos críticos en los que se pronuncia contra cualquier régimen e ideología que pretenda imponerse sobre las conciencias individuales, Báez-Camargo reconoció que, como parte de la identidad, de la autodeterminación y de la reflexión teológica de los cristianos latinoamericanos, era necesario llevar a cabo investigación histórica a diferentes escalas y publicarla en medios diversos. Invita a los cristianos protestantes a pensar y a leer su historia, que es rica, interesante y necesita de interpretaciones endógenas.

Entre las investigaciones históricas de Báez-Camargo se encuentra la ya mencionada *Biografía de un templo*, que aborda una historia de larga duración del edificio de la iglesia metodista “La Santísima Trinidad”, que se edificó en lo que fue el claustro principal del primer convento franciscano que existió en Latinoamérica y que, fragmentado, sobrevive en el centro histórico de la Ciudad de México. Mostrando un diestro manejo y análisis de las crónicas de la época, Don Gonzalo empieza esa historia desde el siglo XVI, llevándonos con su análisis y narración a una revisión geo histórica-urbana de una parte importante del centro histórico de la ciudad de México, que nos permite atisbar la manera en que esta gran ciudad se fue transformando desde el comienzo del contacto entre mexicas y españoles.¹⁰⁷

Otra de las publicaciones históricas de Báez-Camargo, aparecida bajo el pseudónimo de Pedro Gringoire que ha tenido eco entre los historiadores, es “El protestantismo del Doctor Mora”, texto que se publicó en la revista *Historia Mexicana* del Colegio de México en 1954¹⁰⁸ y que se reeditó en 1978 por la Sociedad Bíblica de México bajo el título,

¹⁰⁷ Gonzalo Báez-Camargo, *Biografía de un templo*, op. cit. La primera edición del libro se publica en 1953 por Ediciones Luminar. Todas las ganancias de la venta del libro se entregan a la iglesia para colaborar con los gastos de restauración del edificio. La segunda edición del libro data de 1973 y la tercera de 1998. Estas dos últimas ediciones fueron de la Sociedad de Estudios Históricos del Metodismo en México.

¹⁰⁸ Pedro Gringoire, “El protestantismo’ del doctor Mora”, en *Historia Mexicana*, op. cit.

matizado por el autor, de *El doctor Mora, impulsor de la causa bíblica en México*.¹⁰⁹

El interés que Gonzalo Báez-Camargo dio a la investigación histórica rigurosa en el contexto de las publicaciones protestantes, puede percibirse en la iniciativa que llevó a cabo al echar a andar y dirigir la Colección “Documentos inéditos o muy raros para la historia del protestantismo en Iberoamérica”, como parte de las Publicaciones del Comité de Cooperación en la América Latina, con las editoriales Casa Unida de Publicaciones de México y La Aurora en Argentina.

Aunque en esta colección se publicaron solamente cuatro títulos, su contenido muestra la intención que tenía su impulsor al crearla, el acercar algunas fuentes primarias a los lectores para continuar investigando sobre la historia del protestantismo en América Latina.¹¹⁰ Nos consta que el último número de esa colección ha dado pie a otros trabajos de investigación. Nos referimos al libro: *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica* del Dr. Gonzalo Báez-Camargo.¹¹¹ Este consiste en un cuidadoso catálogo de todos los casos que el autor encontró en fuentes primarias y secundarias de personas que fueron juzgadas por el “delito” de creer en lo que el Tribunal de la Inquisición de los virreinos americanos llamaba “herejía luterana”. El autor divide los registros entre los siglos XVI, XVII y XVIII y da una breve explicación de los casos de los que tiene información. Esta guía-catálogo está precedida de una interesante introducción y en cada entrada se registra

¹⁰⁹ Pedro Gringoire, *El doctor Mora, impulsor de la causa bíblica en México*, segunda edición revisada y aumentada, México, Sociedad Bíblica de México, 1978.

¹¹⁰ Gonzalo Báez-Camargo (traductor y editor), Jean Crespín, (traductor) *Los mártires de Río de Janeiro*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1955. Colección Documentos núm. 1; Arnoldo Canclini (traductor), *Últimos documentos del capitán Allen F. Gardiner*, México y Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones y La Aurora, Colección Documentos núm. 2. 1959; Arnoldo Canclini, (traductor), Gonzalo Báez-Camargo (editor). *Diario de Ricardo Williams*, México y Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones y La Aurora, Colección Documentos núm. 3, 1959. Introducción y notas por Arnoldo Canclini. Traducción de la versión inglesa de 1854 por Gonzalo Báez-Camargo.

¹¹¹ Gonzalo Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, (Colección Documentos núm. 4), México y Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones y La Aurora, 1960.

la fuente de la que se obtuvo la información. Es una excelente guía para organizar proyectos de investigación sobre temas relacionados con la Inquisición en diferentes regiones del continente. Con su acostumbrada humildad, el Dr. Báez Camargo decía de este trabajo suyo:

La nómina que ofrecemos puede considerarse como un primer borrador [...] es de esperarse que haya personas que los suplementen con otros que hayan llegado a su noticia, y que no falten quienes se sumen a la investigación [...] los archivos de la Inquisición [...] en Simancas, en México, y lo que se salvó del lamentable incendio de Lima [...] encierran todavía datos preciosos que ojalá algún día se lleguen a desenterrar mediante un examen sistemático y detenido.¹¹²

Es evidente la intención de este libro para que generaciones posteriores se embarquen en análisis formales y sistemáticos sobre los documentos originales a los que alude. En todo el mundo iberoamericano se hicieron miles de procesos inquisitoriales entre los que se encontraron aquellos contra los denominados “herejes luteranos”, personas que por nacimiento o por simpatía, se relacionaban con la Reforma Protestante. Tan sólo en México, el “fondo Inquisición” del Archivo General de la Nación cuenta con cientos de procesos que esperan que estudiosos escrupulosos e imparciales emprendan investigaciones al respecto. Gabriel Torres Puga asegura que en los archivos iberoamericanos:

La información es muy rica y, sin embargo, parcial, pues la mayor parte de los archivos de tribunales desapareció por completo, como el del tribunal de Corte [...] que funcionaba en Madrid. En América los archivos de los tribunales de Lima y Cartagena también han desaparecido, pero el de México es probablemente el que mejor se conserva de cuantos hubo en toda la monarquía española, e incluye documentación de Centroamérica y Filipinas.¹¹³

Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica ya ha sido una obra de gran utilidad para diversas tesis y trabajos de investi-

¹¹² *Idem.*, p. 5.

¹¹³ Gabriel Torres Puga, *Historia mínima de la Inquisición*, op. cit., p. 21.

gación académica,¹¹⁴ pero los documentos de archivo son muchos y los paleógrafos pocos; retomemos la estafeta y continuemos el trabajo.

El contexto hace cincuenta años

Cuando hace cincuenta años se fundó la Fraternidad Teológica Latinoamericana, el mundo se encontraba geopolíticamente polarizado. Tras las dos guerras mundiales, Europa había quedado diezmada, de modo que Rusia, encabezando a la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS) por un lado, y los Estados Unidos, auto adjudicado como el representante del mundo capitalista occidental por otro lado, se posicionaron como las dos grandes potencias mundiales. Fue en esos años de la posguerra y con esa división del mundo en dos bloques ideológica y políticamente diferentes, que se inició la llamada “Guerra Fría”.

En el plano de las relaciones internacionales entre los Estados Unidos y los países de América Latina, las décadas de 1960 y 1970 fueron tiempos de golpes de estado en distintos países, y de guerras y guerrillas internas no exentas de la intervención norteamericana. En el plano de las percepciones mutuas de los habitantes del lado norte y sur del río Bravo, prevaleció una relación de *vecinos distantes*. Relación en la que la

¹¹⁴ Algunos trabajos que han usado y citan este libro del Dr. Báez-Camargo son: Lourdes de Ita Rubio, *Viajeros Isabelinos en Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica-UMSNH, 2001; *Idem.* “Extranjería, protestantismo e Inquisición: presencia inglesa y francesa en el establecimiento formal de la Inquisición en Nueva España”, en *Signos Históricos*, op. cit. Edurne Farías Escalera: *Los Hawkins: Pioneros de la piratería inglesa en América*, México, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Tesis de Licenciatura en Historia, 2003; Herlinda Ruíz Martínez, *La expedición del corsario Pierre Chuetot al Circuncaribe y su desembarco en la península de Yucatán, 1570-1574*, México, El Colegio de Michoacán, 2010; *Idem.* *Corsarios franceses juzgados como herejes luteranos por la Inquisición en Iberoamérica 1560-1574*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, Tesis de Maestría en Historia, 2011; *Idem.* *El extranjero ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México durante la dinastía de los Austria, 1571-1700* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Doctorado en Historia, 2017; Lireida José Sánchez Torres, *El suplicio como espectáculo en los autos generales de fe de la Inquisición novohispana, 1574-1659*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, Tesis de Maestría en Historia, 2019.

representación de los mexicanos, y por extensión de los latinoamericanos, por parte de los Estados Unidos, a menudo fue exotizada, romántica y reduccionista.¹¹⁵

Daniel Salinas se ha referido a las percepciones mutuas que preveían entre los estadounidenses y los latinoamericanos desde el siglo XIX y que fueron vigentes aún durante buena parte del siglo XX, incluso hasta las décadas de 1960 y 1970, derivadas de experiencias históricas, prejuicios e ignorancia.¹¹⁶ En tanto, “las constantes intervenciones militares norteamericanas en distintos países latinoamericanos, habrían producido en la región ‘un profundo, amargo y casi omnipresente’ resentimiento hacia los Estados Unidos”.¹¹⁷

Distintos autores dan fe de cómo esta tensa relación permeó incluso a las organizaciones evangélicas protestantes, y cómo fue que en ese polarizado contexto surgió la Fraternidad Teológica Latinoamericana como un proyecto que buscaba analizar, discutir, fundamentar y registrar por escrito lo que creían, pensaban, vivían y sentían, los cristianos evangélicos latinoamericanos desde finales de la década de 1960.¹¹⁸

¹¹⁵ Según Lorenzo Meyer, citado por Carlos Eduardo López Cafaggi, “Alan Riding, el vecino distante”, en *Nexos, Cultura y vida cotidiana*, (México), 17 de septiembre de 2015. Disponible en la red: <https://cultura.nexos.com.mx/alan-riding-el-vecino-distante>. Alan Riding, *Vecinos distantes. Un retrato de los mexicanos*, México, Joaquín Mortiz, 1985.

¹¹⁶ En su análisis, Daniel Salinas considera que la percepción que se tenía sobre América Latina en los Estados Unidos durante ese período fue el resultado de tres asuntos subyacentes: 1) El considerar que existía una superioridad racial anglosajona sobre la hispanoamericana; 2) la falta de conocimiento real sobre la región; y 3) la política de expansionismo y colonialismo que llevó a los Estados Unidos a tener un rol ambiguo y contradictorio en la vida política de las naciones latinoamericanas. Esas tres suposiciones habrían producido una actitud de superioridad condescendiente y reduccionista y una combinación de interés propio con una “misión civilizadora” de “gente superior” para “ayudar a los latinoamericanos a superar sus defectos”. Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology in the 1970s. The Golden Decade*, Boston, Brill, 2009, pp. 30, 34, 36.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 37, 39.

¹¹⁸ Samuel Escobar, *La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Breve ensayo histórico*, s.l.p., s.a., Manuscrito inédito. Revisión y puesta al día de: Samuel Escobar, “La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Breve ensayo histórico” en *Boletín Teológico*, (Buenos Aires), núms. 59-60, julio-diciembre de 1995, pp. 7-25. Revisión de Carlos Mondragón G; Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology*

La fundación de la FTL y sus objetivos

En el año 1969 se llevaron a cabo dos reuniones que fueron singularmente importantes para el cristianismo protestante latinoamericano: La Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III), celebrada en Buenos Aires en junio de ese año, a la que fueron invitados a participar como observadores Samuel Escobar y René Padilla, y el Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I), realizado en Bogotá en noviembre de ese mismo año y al que también asistieron y participaron, estos dos teólogos latinoamericanos.¹¹⁹

in the 1970s. The Golden Decade, op. cit., pp. 42-47; Orlando Costas, “Teólogo en la encrucijada” y Samuel Escobar, “Heredero de la reforma radical”, en René Padilla (editor), *Hacia una Teología Evangélica Latinoamericana, op. cit.*, pp. 18, 20-34, 55, 60, 63-66.

¹¹⁹ Estas reuniones fueron relevantes no sólo porque congregaron a más de mil asistentes para discutir y evaluar la misión de la iglesia en la región latinoamericana, sino porque mostraron la brecha que existía entre diferentes sectores del cristianismo evangélico en América Latina y las maneras en que las influencias extranjeras ayudaban a modelar la identidad evangélica en la región. Al respecto ver: Samuel Escobar, *La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Breve ensayo histórico, op.cit.*, pp. 7-25; *Idem.*, “Ecumenismo y misión en Gonzalo Báez-Camargo”, en: Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto, op.cit.*, pp. 67-86; Daniel Salinas, *Latin American evangelical theology in the 1970s. The golden decade, op. cit.*, pp. 42-47 y 52-55; Orlando Costas, “Teólogo en la encrucijada” y Samuel Escobar, “Heredero de la reforma radical” en: René Padilla (editor), *Hacia una teología evangélica latinoamericana, op. cit.*, 1984, pp. 18, 20-34; 55, 60, 63-66; Carlos Mondragón, *Entre el radicalismo de izquierda y de derecha. La Fraternidad Teológica Latinoamericana*, México, s.f., Manuscrito inédito; Tomás Jesús Gutiérrez Sánchez, *Protestantismo y política en América Latina, una interpretación desde las ideologías políticas. Siglo XX*. Lima, Perú, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Marcos, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales en la especialidad de Historia, 2017, pp. 271-273. Disponible en la red: <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/7541>; Edgar Alan Perdomo, “Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana”, en *Kairós*, núms. 32 y 33, enero-junio y julio-diciembre de 2003. Disponibles en la red: <http://obrerofiel.s3.amazonaws.com/teologia/pdf/Descripcion%20teologica%201.pdf> <http://obrerofiel.s3.amazonaws.com/teologia/pdf/Descripcion%20teologica%201.pdf>; Carlos Raúl Sosa Siliézar, “Aportes misionológicos del protestantismo liberal en América Latina”, en *Teología y Cultura, op.cit.* pp. 47-59. Disponible en la red: https://es.slideshare.net/josiasespinoza/5-teologia-liberalraulosasiliezar3?from_action=save. Carlos Martínez García, “El cristianismo evangélico dominante en AL”, en *La Jornada*, (México), miércoles 6 de noviembre de 2019, disponible en la red: <https://www.jornada.com.mx/2019/11/06/opinion/020a1pol>;

De la Tercera Conferencia, Padilla y Escobar salieron pensando que “las versiones de algunos conservadores norteamericanos acerca del mundo ecuménico eran simplistas y algunas veces, malintencionadas.”¹²⁰ En noviembre de 1969, en el CLADE I en Bogotá, Samuel presentó un trabajo sobre “La responsabilidad social de la iglesia” que tuvo una amplia recepción.

Los participantes en el CLADE I coinciden en que hubo una situación particular en ese congreso, que funcionó como un involuntario catalizador para aglutinar a los asistentes latinoamericanos y latinoamericanistas del evento y conducir a la idea germinal de la formación de un grupo de reflexión y discusión teológica desde América Latina.¹²¹ Se trataba de un libro que fue obsequiado a cada uno de los participantes en el CLADE I: *Teología latinoamericana, ¿izquierdista o evangélica?* de Pedro Wagner,¹²² quien se encontraba entre los asistentes al evento.

Al respecto, Sidney Rooy escribía:

Me impactó el mensaje sobre “La responsabilidad social del cristiano”, de Samuel Escobar. Al final de su presentación, el orador fue ovacionado por los congresistas, todos de pie [...] allí estaban también varios proponentes de la escuela del Iglecrecimiento [...] entre ellos, Pedro Wagner, autor de un

Nilton Giese, (Comp.), *Libro congreso de la Habana 1929: Misión y evangelización para América Latina y el Caribe para el siglo XXI*, (Quito, Ecuador), Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), 2009, pp. 15-45. Disponible en la red: https://issuu.com/clai/docs/congreso_en_cuba.

¹²⁰ Samuel Escobar, “Herederero de la reforma radical”, en C. René Padilla, (Editor), *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, op. cit., p. 63.

¹²¹ Samuel Escobar, *La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana*. op.cit., pp. 14-16; Orlando Costas, “Teólogo en la encrucijada”, y Sidney H. Rooy, “Hijo de la Reforma” en C. René Padilla (Editor), *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, op. cit., pp. 26, 134-135.

Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology in the 1970's*, op. cit., pp. 50-51; Carlos Mondragón, *Entre el radicalismo de izquierda y de derecha. La Fraternidad Teológica Latinoamericana*, op. cit., pp. 7-9.

¹²² Pedro Wagner, *Teología latinoamericana, ¿izquierdista o evangélica?* Miami, Editorial Vida, 1969; el libro se publicó casi simultáneamente en inglés: Peter Wagner, *Latin American Theology: Radical or Evangelical?*, Grand Rapids, 1970.

nuevo libro: *Teología latinoamericana, ¿izquierdista o evangélica?* La polarización en torno al Evangelio y los problemas sociales era clara [...] Más tarde escuché de un encuentro de los más abiertos y de su resolución de fomentar la reflexión teológica desde un contexto latinoamericano.¹²³

Por su parte, Orlando Costas afirmaba:

Ya en 1969, durante el Primer Congreso Latinoamericano realizado en Bogotá, un grupo, entre ellos Samuel Escobar, René Padilla, Plutarco Bonilla, Rubén Lores y yo, habían trazado planes para preparar un libro de respuestas al de Pedro Wagner *Teología Latinoamericana, ¿evangélica o izquierdista?* (sic.) (1969). Nos sentíamos ofendidos con el propósito, el contenido y la metodología del libro.¹²⁴

Escobar precisaba que, en esa obra, Wagner, quien por aquellos años trabajaba como misionero en Bolivia y era discípulo del “padre del iglecrecimiento”, Donald McGavran:

Simplificaba el cuadro eclesial latinoamericano, intentaba provocar una polarización más aguda entre “ecuménicos” y “conservadores” y bosquejaba una “posición evangélica” en teología que resultaba vergonzosamente pobre e inadecuada por comparación. Más que utilizar un criterio teológico en sus evaluaciones y comparaciones, Wagner había utilizado un criterio de política eclesial norteamericana y, en consecuencia, tergiversaba los hechos, haciendo una lectura selectiva y simplista de los autores que estudiaba.¹²⁵

¹²³ Sidney H. Rooy, “Hijo de la Reforma” en C. René Padilla (editor), *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, op. cit., pp.134-135.

¹²⁴ Orlando Costas, “Teólogo en la encrucijada” en *ibid.*, p. 26.

¹²⁵ Samuel Escobar, *La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana*. op. cit., p. 14. En el ambiente evangélico conservador latinoamericano de esa época, se les conocía como “los ecuménicos” a algunos sectores del Movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), que, habiéndose radicalizado, militaban en lo que llamaban el “ecumenismo social”, derivado ese nombre de los centros ecuménicos que se habían fundado “con una mayoría de clérigos y ex-clérigos católicos” sobre un modelo de organizaciones de acción social. Esos centros ecuménicos “eran concebidos como espacios de formación y reflexión para los cristianos involucrados en las ‘luchas de liberación’

Los asistentes al congreso coinciden en afirmar que el texto de Wagner causó una polarización en el CLADE I. No obstante, recuerda Escobar, fue también durante esa reunión que “con regocijo” los miembros de toda una generación de evangélicos latinoamericanos se identificaron y reconocieron mutuamente:

Hartos ya de que los centros de poder evangélico en Norteamérica trataran de decirnos cómo debíamos pensar, a quién debíamos leer y en qué consistía ser evangélico, decidimos que era hora de empezar a reflexionar la fe como gente adulta y por cuenta propia. Así nació la *Fraternidad Teológica Latinoamericana* y empezó una nueva etapa de nuestro peregrinaje.¹²⁶

En la primera reunión de la FTL en Cochabamba, Bolivia, a la que, por cierto, también asistió Pedro Wagner, Samuel Escobar presentó una aguda ponencia sobre “el contenido bíblico y el ropaje anglosajón en la teología evangélica”; una cuestión muy relacionada con el tema central que los congregaba y que se publicaría posteriormente como “Una teología evangélica para Iberoamérica”.¹²⁷ Allí mencionaba sus reflexiones sobre el “carácter supranacional” de la teología que llegaba en ese momento a América Latina, considerando la necesidad de una “renovación teológica,” para lo que sería importante, por una parte, redescubrir y valorar la Reforma protestante; y por otra, revalorar la herencia española que en América Latina era, y aún es, un asunto no resuelto. En esa primera reunión de la FTL, Pedro Arana hablaba de la revelación de Dios en relación con la teología en América Latina, y tanto René Padilla como Andrés Kirk e Ismael E. Amaya, analizaron distintos aspectos de la centralidad de la Biblia al hacer teología en nuestro continente.

Al final de esa reunión fundadora de la FTL, los veinticinco participantes redactaron y firmaron la “Declaración de Cochabamba” en la

de la región”. Malik Tahar Chaouch, “Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina”, en *Estudios Sociológicos* XXV, no 73, 2007, pp. 83 y 92 Disponible en la red: Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59807303>

¹²⁶ Samuel Escobar, “Herederos de la reforma radical”, en C. René Padilla, (Editor), *Hacia una Teología Evangélica Latinoamericana*, op. cit., p. 64.

¹²⁷ Samuel Escobar, “Una teología evangélica para Iberoamérica”, en Pedro Savage, et. al., *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, op. cit., pp. 18-36.

que registraron algunos puntos básicos de convicción común de los que planearon derivar la reflexión teológica de la Fraternidad en lo sucesivo.¹²⁸

Habiéndose forjado en un ambiente complejo, la formalización de la fundación de la FTL hizo pensar a los nuevos miembros en empezar a construir sobre bases firmes. En la *Declaración de Cochabamba*, se destaca entonces, la revelación de Dios en la Naturaleza, en la historia mediante la persona de Jesús, y en la Biblia. La centralidad de esa Palabra escrita como punto de origen y referencia de toda reflexión teológica y práctica cristiana y toda cuestión relacionada con la fe, lo que no debe servir para alimentar ideologías, sino llevar a la acción necesaria en una *misión integral*.

Una de las tareas no explícitas en la *Declaración de Cochabamba*, pero que fue detectada rápidamente por uno de los miembros de la recién fundada FTL, Pedro Savage, fue la necesidad de “poner en blanco sobre negro” las reflexiones de estos teólogos latinoamericanos que empezaban a dejar oír sus voces en el foro de las discusiones teológicas a escala no sólo continental, sino mundial. Savage se encargaría de persuadir y gestionar para que esto se diera lo más ágilmente posible. Fue consciente que para que los latinoamericanos tuvieran voz y fueran escuchados en el escenario de la discusión teológica internacional, tenían que asentar por escrito sus argumentos e ideas. René Padilla aseguraba que “Si algún día se escribiera la historia de la teología evangélica en América Latina, el nombre de Pedro Savage ocuparía un lugar prominente, no tanto por sus propios escritos, sino por todo lo que ha hecho para estimular a otros a que escriban”.¹²⁹ Desde el principio se entendió que el escribir

¹²⁸ Transcrita en Pedro Savage, *et. al.*, *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, *op. cit.*, pp. 225-228.

¹²⁹ C. René Padilla, “Pedro Savage, un reconocimiento”, en: René Padilla (Editor), *Hacia una teología evangélica latinoamericana*, *op.cit.* Otros testimonios al respecto se encuentran en algunos capítulos de esa obra publicada en homenaje a Savage en 1984, cuando dejó su labor de coordinador de la FTL después de 14 años. Carlos Martínez se refiere a esta dedicación de Savage en: “La ternura de un gigante”, *Protestante Digital, Kairós y Cronos*, 28 de febrero de 2014. Disponible en la red: <https://www.protestantedigital.com/kairos-y-cronos/14284/la-ternura-de-un-gigante>

las experiencias y las reflexiones era una necesidad para la interlocución y para dejar registro para la memoria histórica.

Al empezar a dar esos primeros pasos, los miembros de la FTL tuvieron así el modelo de algunos que para ellos habían sido sustento y referencia.

Refiriéndose a los antecedentes de la Fraternidad, Samuel Escobar mencionaba que:

En la primera parte del siglo XX, se desarrolla un movimiento de cooperación, auspiciado en gran parte por el Comité de Cooperación en América Latina. Los hitos más importantes de ese proceso son los Congresos Evangélicos de Panamá (1916), Montevideo (1925) y la Habana (1929), en los cuales va tomando forma la identidad de un protestantismo latinoamericano. Dentro de ese proceso hay un esfuerzo de contextualización teológica protestante, en el cual destacan los precursores misioneros como Juan A. Mackay (1899-1983) y los fundadores latinoamericanos como Alberto Rembao (1865-1962), Gonzalo Báez-Camargo (1899-1983) y Ángel M. Mergal.¹³⁰

En otra ocasión, refiriéndose a una Cristología evangélica latinoamericana, Samuel afirmaba:

En el intento de comprender el desarrollo de un pensamiento evangélico latinoamericano, he denominado “los fundadores” a la generación de evangélicos que empezaron a expresar su fe en Jesucristo en forma articulada, interpretando su convicción protestante con una clara percepción de su propio contexto latinoamericano. Pertenecen a esta generación personas como los mexicanos Gonzalo Báez-Camargo (1899-1983) y Alberto Rembao (1895-1962); los puertorriqueños Ángel M. Mergal (1909-1971) y Domingo Marrero Navarro (1909-1960), y los argentinos Santiago Canclini (1900-1977) y Carlos T. Gattinoni (1907-1989) [...] Fue una generación en la que varios podían preciarse, por un lado, de haber participado en los

¹³⁰ Samuel Escobar, *La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. op. cit.*, p. 5.

movimientos históricos importantes de su patria y en la tarea de creación cultural y literaria. También podían preciarse, por otro lado, de haber entendido el mensaje protestante al punto de poder contextualizarlo en las categorías de su cultura nacional o continental. [...] Esa generación de latinoamericanos que nace con el siglo [...] es en muchos casos parte de una segunda o tercera generación de protestantes latinoamericanos. Han vivido el protestantismo desde dentro y han permanecido en él, aunque con el tiempo hayan desarrollado un sentido crítico respecto a su historia, instituciones y vida. Algunos de ellos influyeron sobre la obra de la generación anterior de los precursores, como es el caso de Báez-Camargo [...] Lo que sí hay es creatividad en la lectura, la cual viene de la inmersión de estos pensadores en la actividad intelectual y cultural de su tiempo, y en el dominio de la lengua escrita que les permite comunicarse de manera inteligible y desafiante.¹³¹

Los fundadores de la FTL y Gonzalo Báez-Camargo

Tanto Samuel Escobar como René Padilla, conocieron a Gonzalo Báez-Camargo siendo jóvenes. René lo conoció por medio de sus libros y Samuel pudo escucharlo por primera vez, en la Iglesia Metodista Central de Lima cuando tenía unos 22 años.

René contaba que lo primero que leyó de Báez-Camargo habían sido sus poemas y sus traducciones de los poemas de Toyohiko Kagawa, y que fue, luego, que conoció al Báez-Camargo el teólogo que reflexionaba sobre la responsabilidad social de los cristianos:

El primer libro de Gonzalo Báez-Camargo que leí fue *El Artista y otros poemas*,¹³² por cuya publicación el modesto autor pidiera disculpas en el prólogo. Lo leí en mi adolescencia, en esos tiempos en que mi alma se estremecía con las cadencias

¹³¹ Samuel Escobar, “Inicios de una Cristología evangélica latinoamericana”, en *Idem., En busca de Cristo en América Latina, op. cit.*, pp. 114-115.

¹³² Gonzalo Báez-Camargo, *El Artista y otros poemas*, México y Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones-Editorial la Aurora, (Primera Edición: 1946) Segunda Edición: 1987, 88pp.

de Becquer, Machado, Darío, Nájera, Nervo y Neruda. Tanto el poema cuyo título identifica a ese libro, “El Artista”¹³³, como varios otros, me cautivaron. Desde entonces leía todos los escritos de Báez-Camargo que llegaban a mis manos, incluyendo varias de sus traducciones. Entre éstas destaco la de los poemas (vertidos del inglés) del japonés Toyohiko Kagawa *Cantos de los barrios bajos*.¹³⁴

En otra ocasión explicaría René que la traducción que Don Gonzalo hizo de los *Cantos de los Barrios Bajos* de Kagawa, fue lo primero que conoció de él, y después poco a poco iría descubriendo las facetas múltiples del propio Báez-Camargo:

Si mal no recuerdo, la primera vez que entré en contacto con el nombre de Gonzalo Báez-Camargo fue hace ya muchos años por medio de un ejemplar de su versión castellana de los *Cantos de los barrios bajos*, de Toyohiko Kagawa. Poco después descubrí que el insigne intelectual evangélico mexicano no sólo había traducido poemas de un autor japonés, sino que él mismo también cultivaba, con envidiable maestría, las artes poéticas, de lo cual *El Artista y otros poemas* me habían dado testimonio. Pasarían varios años antes de que yo tuviese ocasión de conocer otro lado de su multifacética figura: Báez-Camargo el traductor bíblico. Y otros más para conocer a Báez-Camargo el teólogo, Báez-Camargo el periodista, Báez-Camargo el arqueólogo...¹³⁵

René Padilla recordaba que de entre todos los escritos que “le ayudaron en la formación de su propia conciencia social” como teólogo, destacaba particularmente uno de Gonzalo Báez-Camargo: *El*

¹³³ Transcrito en: *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto, op. cit.*, pp. 144-145. Disponible en la red: <https://dokumen.tips/documents/gonzalo-baez-camargo-una-vida-al-descubierto-nuevo.html>.

¹³⁴ René Padilla, “Gonzalo Báez-Camargo como teólogo”, en: *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto, op. cit.*, p. 133.

¹³⁵ C. René Padilla, “Compromiso cristiano y conciencia social (Editorial)”, en *Misión. Revista Internacional de Orientación Cristiana*, (Buenos Aires), vol. I, núm. 3, octubre-diciembre de 1982, p. 4-5. Versión electrónica disponible en la red: <https://ediciones.kairos.org.ar/ebooks-revista-mision>.

comunismo, el cristianismo y los cristianos,¹³⁶ en el que hacía una auto-crítica a la comunidad cristiana, que había “neutralizado los fermentos revolucionarios del evangelio de Cristo”, pensando que ese mensaje era “impráctico, utópico e irrealizable a nivel social”, convirtiéndolo en “algo puramente individual, casi egoísta, sin trascendencia ni responsabilidades en cuanto a la situación de nuestros prójimos en el mundo que nos rodea”. De ese modo la iglesia se había convertido en “una entidad francamente reaccionaria, aliada consciente o inconscientemente de los sistemas y clases que oprimen y explotan al pueblo”.¹³⁷ René consideraba que el diagnóstico hecho por Báez-Camargo en 1960, era vigente todavía después de más de dos décadas.

Otro miembro de las primeras generaciones de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, el pastor Rolando Gutiérrez Cortés, haciendo una reseña biográfica de Gonzalo Báez-Camargo, revisó sus acciones como pastor, como pensador político, como constructor del ecumenismo, como defensor de los derechos humanos, como literato y como poeta.¹³⁸

Por su parte, Samuel Escobar ha narrado que conoció por primera vez a Gonzalo Báez-Camargo en una conferencia en la Iglesia Metodista Central de Lima, cuando estudiaba en la Universidad de San Marcos.

Báez-Camargo pertenecía a la generación de fundadores del protestantismo latinoamericano cuya cultura bíblica y teológica se amalgamó con una rica cultura general de raigambre hispánica. El autor de estas líneas aún recuerda la impresión de integridad intelectual y fe que le causó el maestro mexicano cuando lo escuchó por primera vez en la Iglesia Metodista Central de Lima, hacia 1956, siendo estudiante en la Universidad de San Marcos. Esta impresión inicial se vio confirmada veinte años más tarde cuando lo escuchó dar una conferencia

¹³⁶ *Idem.*; Gonzalo Báez-Camargo, *El comunismo, el cristianismo y los cristianos*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1960.

¹³⁷ C. René Padilla, “Compromiso cristiano y conciencia social (Editorial)”, en: *Misión. Revista Internacional de Orientación Cristiana*, *op. cit.*, p.5.

¹³⁸ Rolando Gutiérrez-Cortés, “Influencias pastorales que dejó el Dr. Gonzalo Báez-Camargo”, en Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto*, *op. cit.* pp. 95-105.

sobre “La lectura” a un grupo de sencillos pastores evangélicos en el Seminario Juan Calvino de México. Su discurso era claro, rico en contenido, con un uso magistral del castellano, pero sin afectación ni pretensiones académicas, y tenía el tono y el calor inconfundibles propios de la convicción evangélica.¹³⁹

Samuel Escobar dedicó otro de sus escritos a destacar una de las vocaciones más claras en Báez-Camargo, su trabajo como promotor del ecumenismo:

Al promediar este siglo veinte. [...] Gonzalo Báez-Camargo llegó a ser mundialmente conocido como una de las figuras más representativas del protestantismo latinoamericano. Esta posición impuso al ilustre maestro mexicano responsabilidades a nivel continental y global que él ya había asumido a nivel nacional en su propia patria [...] Esta tarea tuvo por lo menos tres dimensiones, ya que Báez-Camargo fue en primer lugar un intérprete del protestantismo y en especial del metodismo para América Latina, en segundo lugar, un intérprete del protestantismo latinoamericano para el resto del mundo, y, en tercer lugar, un activista del movimiento ecuménico, arraigado en su iglesia local y al mismo tiempo participante en el diálogo y la búsqueda de la unidad cristiana a escala global.¹⁴⁰

Hace unos años Escobar nuevamente recordaba sus encuentros con el profesor oaxaqueño y la impresión que tuvo de él:

Quienes conocimos a Gonzalo Báez-Camargo y tuvimos oportunidad de tratar con él quedamos impresionados con el entusiasmo y el sentido de vocación con que acometía su tarea docente y literaria. También con su claro sentido de pertenencia a una comunidad evangélica cuyo lenguaje fraterno usaba sin aspavientos, pero también sin apologías. Recuerdo cómo en nuestras conversaciones me llamaba “hermano Escobar” con naturalidad y sin afectación. Creo por ello que, si

¹³⁹ Samuel Escobar, “Ecumenismo y misión en Gonzalo Báez-Camargo”, en: Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo. Una vida al descubierto, op. cit.*, p.68.

¹⁴⁰ *Idem.*

queremos encontrar la fuente y el impulso que motivaron y dinamizaron su obra, debemos explorar la Cristología de Báez-Camargo. No pienso tanto en un esfuerzo erudito y clasificador para ver en qué escuela teológica podemos matricularlo. Quiero explorar más bien la relación vital con Cristo que se podía advertir en su persona y que fue la materia central de una parte importante de su obra publicada...¹⁴¹

Fueron precisamente René Padilla y Samuel Escobar, cuando eran asesores de diferentes grupos de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos en América Latina, quienes señalaron a un grupo de estudiantes mexicanos hacia la figura y el trabajo del Dr. Báez-Camargo, quien en ese entonces conducía un “círculo de estudios bíblicos” en la Sociedad Bíblica de México todos los domingos por la mañana. Gracias a ello, esos estudiantes pudieron conocer al maestro de sus maestros durante los últimos siete años de su vida.¹⁴² Quienes acudimos y frecuentamos ese “círculos de estudio” podemos dar testimonio del dinamismo y calidez de esa pequeña comunidad, empezando por su líder. La sencilla erudición del profesor Báez-Camargo se desarrollaba clase por clase, a la vez que presenciábamos el respeto y el cariño con el que se dirigía a todos y cada uno de los miembros de ese grupo, causándonos una impresión particular, la manera en la que lo respetaban y él respetaba a los miembros católicos del círculo, algunos sacerdotes y monjas que asistían a su clase dominical. El ecumenismo no era para él una cuestión de discurso, sino una genuina preocupación por entablar lazos con los cristianos católicos.

El 6 y 7 de mayo de 1978, los miembros de la Fraternidad Teológica Latinoamericana se reunieron en una consulta en la Ciudad de México, en la que el expositor fue Gonzalo Báez-Camargo. El miembro de número de la Academia Mexicana de la Lengua¹⁴³ y de la Academia

¹⁴¹ Samuel Escobar, *En busca de Cristo en América Latina*, op.cit., pp. 117-118.

¹⁴² Recuento hecho por Carlos Martínez García y Carlos Mondragón.

¹⁴³ Gonzalo Báez Camargo tenía la silla 32 de la Academia Mexicana de la Lengua. Fue electo en enero de 1981. Véase <https://www.academia.org.mx/sesiones-publicas/item/gonzalo-baez-camargo>.

Nacional de Historia y Geografía,¹⁴⁴ el traductor de la Biblia *Dios habla hoy* y la *Nueva Versión Castellana* inició su exposición sobre “El futuro del protestantismo en América Latina” aclarando: “No soy más que un sencillo maestro de Biblia que no tiene ninguna competencia en lo que propiamente se denomina teología...”, y procedió a hacer sus “consideraciones” con un “optimismo” condicionado a la fidelidad de los cristianos.¹⁴⁵

La vida y la trayectoria de Gonzalo Báez-Camargo a través de las diferentes facetas que desarrolló, la influencia de su obra escrita y de sus reflexiones, reconocida por varios miembros fundadores de la FTL que le conocieron, formaron parte de ese crisol que estuvo presente en Cochabamba hace 50 años.

¹⁴⁴ <https://www.anhg.org>.

¹⁴⁵ Carlos Martínez García, “El futuro del protestantismo en América Latina”, en: *Protestante digital*, 21 de septiembre de 2020. Disponible en la red: <https://www.protestantedigital.com/kairos-y-cronos/56100/el-futuro-del-protestantismo-latinoamericano-segun-gonzalobaez-camargo>.

6. Pablo Pérez Morales en la formación de la FTL, a 50 años

Rubén Montelongo

Bucear en los inicios de la formación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y revisar la participación de Pablo Pérez Morales en la constitución de esta Fraternidad, significa hacer un análisis crítico del tiempo histórico que le tocó vivir y revisar su historia familiar, quiénes fueron sus antepasados, cuál fue su formación académica, revisar su historia de vida y su breve incursión en la formación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Sobre el origen de la Fraternidad Teológica Latinoamericana el profesor Samuel Escobar dice lo siguiente:

La Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) fue fundada el 17 de diciembre de 1970 en la ciudad de Cochabamba, Bolivia, por un grupo de veinticinco evangélicos que habían asistido a una consulta especialmente convocada para ello, del 12 al 18 de ese mes. Este grupo fundador incluía a pastores, profesores de Seminarios e Institutos Bíblicos, líderes laicos y misioneros, unidos por un interés especial en el quehacer teológico. Las convicciones y la plataforma inicial que fueron el punto de partida se reflejan claramente en la “Declaración Evangélica de Cochabamba” que todos ellos firmaron.¹⁴⁶

Dentro de esos veinticinco asistentes estaba Pablo Pérez Morales. En este breve ensayo se revisará la participación de este en la formación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, esta fue muy breve, solo

¹⁴⁶ Samuel Escobar, *La Fundación de la Fraternidad Teológica Evangélica Latinoamericana. Breve ensayo histórico*, Boletín Teológico, (Buenos Aires), núms 59-60, julio-diciembre de 1995, p. 7.

escribió en dos boletines y tuvo algunas participaciones en las discusiones plenarias y reacciones a las ponencias de algunos ensayos; por lo cual se analizarán los Boletines Teológicos y los libros emanados de las reuniones de la FTL. También se hará una mención sobre los artículos escritos de Pablo Pérez, un libro traducido y se analizará críticamente la tesis doctoral *Misión y Liberación* para, de esta manera, conocer su pensamiento.

1. Pablo Pérez Morales.

Pablo E. Pérez Morales nació el 8 de agosto de 1929 en la Ciudad de México, y murió el 2 de junio de 2013. Sus padres fueron la profesora Luz Morales de Pérez y el presbítero y Doctor Eleazar Z. Pérez. Se casó con la profesora Lulú Gómez. Su abuelo fue don Arcadio Morales, el primer pastor presbiteriano ordenado en México.

Pablo E. Pérez Morales, en 1948, obtiene una beca a través de un amigo misionero de su mamá Luz para estudiar bachillerato en Artes en la Universidad de Wheaton, tanto en *Wheaton Academy* como en *Wheaton College* en Illinois. DeWheaton Pablo Pérez se mudó a Filadelfia para realizar otro bachillerato en Divinidades en el Seminario Teológico Faith Durante su estancia en el Seminario Pablo Pérez bajaba a predicar a los borrachos y a los desamparados, ahí asistía a dos misiones en Allentown y Bethlehem y comenzó a trabajar en la creación de otras dos misiones. Cuando Pablo se graduó del Seminario en 1956, esas dos misiones se convirtieron en Congregaciones. Al finalizar sus estudios viaja con sus padres a la ciudad de México y se convierte en Pastor en la Iglesia “El Divino Salvador”, iglesia que pastoreaba su padre; Pablo Pérez pastoreó también esa Iglesia durante dieciocho años. Esta Iglesia tenía muchas misiones en el Estado de México y en el interior de la República Mexicana y Pablo Pérez las visitaba, lo que implicaba viajar en autobús, caminar entre cinco y seis horas o montar en mula por caminos estrechos. Cuando llegaba a las misiones predicaba, bautizaba, casaba etc.

Pablo Pérez fue ordenado como pastor en la Iglesia Nacional Presbiteriana de México y obtuvo varios puestos directivos durante los dieciocho años que estuvo trabajando allí.

El 17 de mayo de 1958 Pablo Pérez se casa con la maestra Lulú Gómez; en 1965 se va a estudiar con su familia al Seminario Teológico en Dallas donde obtuvo su maestría en Teología. A su regreso a México, Pablo Pérez fue invitado a predicar en República Dominicana en una gran aldea conocida como Juan la Maguana. Luego de esta experiencia, es invitado a asistir a un Congreso de Evangelismo en Berlín, Alemania; al concluir este Congreso se formó la Fraternidad Teológica Latinoamericana, siendo Pablo Pérez uno de sus miembros fundadores. En esta Fraternidad Pablo Pérez cristalizó sus aspiraciones teológicas. El propósito de esta era que todos los miembros escribieran, discutieran, criticaran y hablaran sobre teología y su amor al Señor, transcurrió el año 1970. Pablo Pérez culminó sus estudios de Doctorado en el Seminario Teológico en Fuller, se graduó con la tesis: “*Misión y Liberación*” en 1973.

Ya con su Doctorado regresó a Dallas, Texas, al Seminario Teológico donde enseñó sobre misiones durante un año y medio. Después de esta experiencia docente, en 1975 regresa a México a dirigir el Instituto Evangelístico donde trabajó hasta 1982, formó muchas generaciones de pastores, maestros y líderes de todas las denominaciones. Pablo Pérez trabajó también como secretario general de la Comisión de Renovación de la Iglesia para la Fraternidad Evangélica Mundial; en esta organización Pablo Pérez viajó por todo el mundo a excepción de Australia predicando la Palabra de Dios. En los finales de los años de 1980 trabajó para la organización SOLA FIDE, enseñaba a los líderes de todo el mundo sobre el discipulado cristiano.

También fue catedrático en varios seminarios, en el Instituto Evangelístico de México, en el Instituto y Seminario Bíblico de Puebla y en el Seminario Teológico Presbiteriano de México.

2. Pensamiento Teológico de Pablo E. Morales Pérez.

El Doctor Pablo E. Pérez Morales escribió poco en los Boletines Teológicos, parece que sólo escribió en tres números: en el Boletín Teológico Tomo 10-11 publicado de abril a septiembre de 1983 cuando el editor responsable era el Dr. y Pastor Bautista Rolando Gutiérrez Cortés. Este tomo está dedicado a la Biblia porque la Fraternidad Teológica Latinoamericana, desde su primera reunión en Cochabamba, declaró que se hacía necesaria “*una que, en cada caso, haga justicia al texto bíblico*”. El artículo del Doctor Pablo Pérez se titula: “*La Biblia y el Quehacer Misionero*” En este artículo plantea que la Biblia es el libro misionero por excelencia; por cierto, el artículo está incompleto, le faltan páginas. Otros de los artículos que escribió el Doctor Pablo Pérez fue “*The Third World of Emerging Nationalism –Latin America*” en *Churh and Nationhood: A Collection of Papers Originally Presentes at a Counstation in Basel*, septiembre 1976, editor Lionel Holmes, 70-75. Nueva Dehli: Theological Comission World Evangelical Fellowship. 1978. También escribió: “*Latin America: Hope and Reality.*” en *Servin Our Generation: Evangelical Strategies for the Eighties*, editor Waldrom Scott, 57-76. Colorado Spings: *World Evangelical Fellowship*, 1980. “*How Can North American Missions Agencies Effectively Cooperate with and Encourage Two-Thirds World Mission Sending Agencies?* (1973) *Journal of Latin American Theology* 2013.

Otra colaboración del Dr. Pablo Pérez está en el libro que surge como resultado de la reunión de Cochabamba en 1970 en la fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: *El debate contemporáneo de la Biblia* donde escriben los principales pensadores de la FTL como Pedro Savage, Samuel Escobar, Pedro Arana, Ismael Amaya, René Padilla y Andrew Kirk. En la parte final de este libro aparece la *Declaración Evangélica de Cochabamba*, en esta declaración participa el Doctor Pablo Pérez. La segunda reunión de la Fraternidad Teológica Latinoamericana celebrada en el Seminario Bíblico de Lima (Perú) del 11-18 de diciembre de 1972, con la participación de veintisiete “teólogos”, tuvo como resultado el libro *El Reino de Dios y América Latina*, editado por René Padilla. En este libro el Doctor Pablo Pérez tiene dos participaciones: una, dirigiendo las *observaciones y preguntas* a la ponencia de John H.

Yoder; y la segunda, haciendo una *valoración crítica* a la ponencia del profesor Samuel Escobar. En 1993 apareció el libro de Emil Brunner *El Mal Entendido de la Iglesia*, este libro fue traducido por el Doctor Pablo Pérez Morales y por Ernesto Olvera. La tesis doctoral fruto de sus estudios en el Seminario Fuller fue *Misión y Liberación* que fue editado en 1976 en la editorial El Faro en México. Quizá haya más escritos del Doctor Pablo Pérez, pero, no se pudieron conseguir.

3. Análisis del pensamiento teológico de Pablo E. Pérez Morales *Misión y Liberación*

Para conocer el pensamiento del Doctor Pablo Pérez Morales se analizará su tesis doctoral *Misión y Liberación*; se hará un análisis crítico poniendo en cuestión sus planteamientos teológicos y contextualizando algunas de sus afirmaciones.

Pablo Pérez, en la Introducción a su libro, analiza las dos palabras claves de este: *Liberación y Misión*. Tiene en su formación dos dimensiones: la de *teólogo* y la de *misionero*, y al exponer su pensamiento, se manifiestan esas dos dimensiones plenamente.

En la Introducción define lo que entiende por *liberación*, veamos cómo la conceptualiza:

Si hablamos de liberación damos por sentado que hay también opresión, yugos, prisión; hablamos del proceso que nos lleva de éstos a aquélla. Es decir, que es menester enfrentarse a los medios que se precisan para obtenerla: cambio, reforma, transformación lenta pero firme, resistencia pasiva, o revolución violenta. En cierto modo, al hacer el diagnóstico de opresión que impone un cambio, éste se busca sin importar los medios entre más pronto se obtenga, será mejor. [...] (La liberación) Concibe el futuro como el producto de un cambio radical que marcha hacia una nueva calidad de vida en todos los órdenes. Trata de echar mano de los mejores recursos para producir, como lo dijera Méndez Plancarte, “un tipo superior de ‘hombre’ en el que la esencia humana logra florecimiento y plenitud”. Ese hombre integra a su vez una nueva humanidad

con nuevas ambiciones, nuevos principios y nuevas armas para crear así un mundo nuevo.¹⁴⁷

Pablo Pérez reconoce que hablar de la liberación es hablar de una de las corrientes de mayor influencia en los círculos intelectuales, políticos y religiosos, y la única con verdadera importancia y vivencia.

Luego de definir lo que para él es la liberación, define lo que entiende por misión, y la forma en que la relaciona con la liberación, dice: “Es ahí donde se inserta el concepto y espíritu de misión. En cierto modo se considera necesario promulgar por todos los rincones habitados que el hombre puede llegar a ser verdaderamente humano, en toda su plenitud, y al mismo tiempo que se pueden aplicar los beneficios del nuevo mensaje”¹⁴⁸

En esta introducción Pablo Pérez habla de la “teología de la liberación” la cual busca reunir todos esos sueños latentes a favor del bienestar humano y traerlos bajo el dominio de Dios.¹⁴⁹ Aquí la pregunta es la siguiente: ¿realmente Gustavo Gutiérrez y Rubem Alves, que apenas cuatro años antes habían publicado sus obras *Teología de la liberación, perspectivas y Tomorrow's child*, respectivamente, buscaban el bienestar humano y traerlos bajo el dominio de Dios?

Por eso, dice Pablo Pérez de la teología de la liberación: “Debemos examinarla con toda honestidad para ver si la teología que en su nombre proclama cumple en verdad sus postulados teológicos o si es en realidad una ideología en función de un plan y por ende una de tantas modas ideológicas.”¹⁵⁰

Esta es la hipótesis de trabajo de la tesis doctoral de Pablo Pérez, y en su obra debe responder esta incógnita epistemológica, veamos cómo desarrolla esta investigación y qué argumentos utiliza para demostrar su hipótesis.

¹⁴⁷ Pablo E. Pérez Morales, *Misión y Liberación*, El Faro, México, 1976, pp, 4 y 5

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ *Ibid*, p, 6.

¹⁵⁰ *Idem*.

CAPÍTULO I: LA LIBERACIÓN EN LAS CULTURAS PREHISPÁNICAS

Pablo Pérez en la primera parte de este capítulo habla de la cultura de los Aztecas, hace un análisis histórico del surgimiento de esta cultura, su historia, su religión y, al plantear el final de esta cultura, habla sobre la liberación, dice: “En nombre de la religión –religión en torno a un dios único y con un sistema ético admirable por muchos conceptos– se trató de obtener y compartir la liberación de los pueblos, pero los acontecimientos adversos y la debilidad inherente en un sistema pagano precipitaron el fracaso de aquel experimento utópico”.¹⁵¹

Pablo Pérez hace un análisis histórico de la cultura de los Aztecas, Incas y Mayas, realiza una revisión de su historia y de su religión, y resalta los aspectos culturales y políticos de cada una de estas culturas buscando la idea de liberación en cada una de estas culturas, al final de este primer capítulo dice lo siguiente:

Bien se puede decir que esta clase de liberación dio resultado por un tiempo limitado y que en general no llegó a enfrentarse a los problemas de los pobres y oprimidos por el sistema adverso. Acaso contribuyó de manera inconsciente a crear un clima propicio para el cambio radical que habría de esperarse con la llegada de los españoles. Tocaría a éstos la responsabilidad de establecer condiciones y sistemas que pudieran producir un nuevo hombre en las Américas, con sus raíces en estas tierras y con una misma misión específica que le relacionara con lo trascendente. El escenario parecía estar listo para una intervención de esta naturaleza.¹⁵²

Con esta cita termina el primer capítulo.

¹⁵¹ *Ibid*, p, 6.

¹⁵² *Ibid*, p, 17.

CAPÍTULO II: LA LIBERACIÓN EN LA AMÉRICA IBÉRICA.

Al inicio de este capítulo Pablo Pérez expresa lo siguiente: “La llegada de los conquistadores españoles a territorio indígena causó una gran conmoción a sus habitantes. No acertaban a descifrar qué significaba su venida”¹⁵³ habla de conmoción. Uno de los textos aztecas llamado “canto triste” o *icnocuicatl*, dice lo siguiente:

En los caminos yacen dardos rotos; / los cabellos están esparcidos. / Destechadas están las casas, / enrojecidos tienen sus muros. / Gusanos pululan por calles y plazas, / y están las paredes manchadas de sesos. / Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido, y si las bebíamos, eran agua de salitre. / Golpeábamos los muros de adobe en nuestra ansiedad / y nos quedaba por herencia una red de agujeros. En los escudos estuvo nuestro resguardo, / pero los escudos no detienen la desolación [...] ¡Déjenos pues ya morir, déjenos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto!¹⁵⁴

Esto no es una conmoción, es una masacre. Por su parte, Eduardo Galeano en su maravilloso texto *Las venas abiertas de América Latina* explica la llegada de los españoles y sus ansias por el oro:

Hubo guerra, y finalmente Cortés, que había perdido Tenochtitlán, la reconquistó en 1521. “Y ya no teníamos escudos, ya no teníamos macanas, y nada teníamos que comer, ya nada comimos”. La horca y el tormento no fueron suficientes [...] Pedro de Alvarado y sus hombres se abatieron sobre Guatemala y “eran tantos los indios que mataron, que se hizo un río de sangre, que viene a ser el Olimtepeque”, y también “el día se volvió colorado por la mucha sangre que hubo aquel día.”¹⁵⁵

¹⁵³ *Ibid*, p. 18.

¹⁵⁴ Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista relaciones aztecas, mayas e incas*, Joaquín Mortiz, México, 1980, pp.

¹⁵⁵ Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México, 1987, pp. 27-28.

Según los estudiosos, antes de que llegaran los españoles, había más de once millones de indígenas, con las epidemias, guerras y asesinatos, murieron más de nueve millones.

Pablo Pérez explica qué era el “requerimiento” que se leía a los jefes de las tribus, este contenía los derechos que asistían a los conquistadores y las consecuencias funestas a los que se resistieran a estos “requerimientos”. Era como un contrato leonino, donde los conquistadores tenían todos los beneficios, una parte de este decía: “...certificóos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros, e vos haré guerra por todas partes e manera que yo pudiere, e vos subjectaré a yugo e obediencia de la iglesia e a Sus Altecas, e tomaré vuestras personas e de vuestras mujeres e hijos, e los haré esclavos, e como tales los venderé, e dispondré de ellos...”¹⁵⁶

Con los conquistadores también llegaron los misioneros a propagar la religión y doctrina católica. Se abre la discusión sobre si los indígenas son humanos o no son humanos. Los misioneros establecieron hospitales, centros de enseñanzas y algunos de ellos, como Fray Bartolomé de las Casas, se dieron a la tarea de defenderlos.

Al hablar de la *Liberación en la América Ibérica*, Pablo Pérez toca el tema de la conquista en Brasil y dice lo siguiente al respecto:

Acaso uno de los factores determinantes en el desarrollo de un espíritu más humanitario y armónico entre conquistador y conquistado en Brasil, se debió a la disposición por parte de los portugueses de tomar mujeres nativas y de no discriminar a la población en general como si se tratara de seres inferiores. No menos importante fue el hecho de que la introducción de africanos se hizo necesaria por su capacidad de trabajar en el cultivo de la caña de azúcar, es decir, por poseer habilidades naturales que parecían superiores a las razas nativas. La raza negra, por consiguiente, no fue considerada como inferior, sino que su condición privilegiada le permitió mezclarse cultural y físicamente con indígenas y portugueses sin ninguna cortapisa.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Pablo Pérez, *op. cit.*, p. 20

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 23.

¿Doctor Pablo Pérez está justificando la esclavitud al decir que la introducción de africanos se hizo *necesaria por su capacidad de trabajo, por poseer habilidades naturales que parecían superiores a las razas nativas?*

Posteriormente trabaja la *Época Colonial*, en la cual inevitablemente trata el tema instaurado por Aristóteles en su *Política*, el *Etagirita* dice:

Es también de necesidad, por razones de seguridad, la unión entre los que por naturaleza deben respectivamente mandar y obedecer, (Quien por su inteligencia es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante y por naturaleza señor, al paso que quien es capaz con su cuerpo de ejecutar aquellas providencias es súbdito y esclavo por naturaleza, por lo cual el amo y el esclavo tienen el mismo interés).¹⁵⁸

Este texto de Aristóteles se vuelve un texto fundante para justificar filosófica, política y ontológicamente la esclavitud. La *Política* de Aristóteles va a ser releída por Santo Tomás de Aquino y este se va a convertir en el teólogo y filósofo que, al igual que Aristóteles, va a fundamentar y justificar filosófica, política y ontológicamente la esclavitud. Juan Ginés de Sepúlveda en la disputa de Valladolid con Fray Bartolomé de las Casas va a usar como argumentos las categorías de Santo Tomás de Aquino de Aristóteles.

Pablo Pérez habla de los virreyes que tenían la función de “ayudar y fomentar la evangelización de los indios, considerados como menores de edad, vigilaban que éstos fueran tratados como seres humanos”¹⁵⁹ Los indios tratados como menores de edad son, sin duda, ecos de la mentalidad aristotélica. Pero, no sólo tratados como menores de edad, sino que tampoco eran considerados como personas, puesto que no eran

¹⁵⁸ Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Política*. Trad. Antonio Gómez Robledo. Porrúa. México. 1982, p. 157. La versión original en griego dice: “ἄρχων δὲ καὶ ἀρχόμενον φύσει, διὰ τὴν σωτηρίαν (τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχων φύσει καὶ δεσπότης φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δούλον· διὸ δεσπότης καὶ δούλος ταῦτ’ οὐ συμφέρει).” 1252 a 30. P. 4

¹⁵⁹ Pablo Pérez, *op. cit.*, p. 24

humanos, precisamente Aristóteles lo afirma de la siguiente manera en su libro *Ética Nicomaquea*:

La mayoría de los hombres muestran tener decididamente alma de esclavos al elegir una vida de bestias, justificándose en parte con el ejemplo de los que están en el poder, muchos de los cuales conforman sus gustos a los de Sardanápalo. Los espíritus selectos en cambio, y los hombres de acción identifican la felicidad con el honor: éste es, puede decirse, el fin de la vida política.¹⁶⁰

La mayoría de los hombres muestran tener decididamente alma de esclavos al elegir una vida de bestias, palabras de Aristóteles que, sin duda alguna va a formar las mentalidades a lo largo de la historia, y sus argumentos se van a enseñar en las Universidades. Aristóteles se convierte en una autoridad durante muchos siglos, la mentalidad que domina en general a los conquistadores es la mentalidad aristotélica. Pablo Pérez explica que tanto gobernantes como clérigos, religiosos como encomenderos fueron excesivamente crueles con los habitantes, especialmente con los indios, uno de los testimonios de los indios dice lo siguiente: "...nos comenzaron a atormentar, colgándonos de las manos y acotándonos cruelmente, y colgándonos pesgas de piedras a los pies, y atormentando a muchos de nosotros en burros, echándonos mucha cantidad de agua en el cuerpo, de los cuales tormentos murieron y mancaron muchos de nosotros."¹⁶¹

En contraste con estas atrocidades está el experimento que hicieron los jesuitas en Brasil, Paraguay, Bolivia y Argentina. Fue en Paraguay donde estos experimentos realizados por los jesuitas causaron mayor notoriedad, tanto que el enciclopedista francés Montesquieu reconoció este trabajo.

¹⁶⁰ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Trad. Antonio Gómez Robledo. UNAM. México. 1983, p. 6. La versión en griego dice así: "οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι, τυγχάνουσι δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοῦς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλω. οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμῆν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σκεδόν τοῦτο τέλος." p. 6.

¹⁶¹ Pablo Pérez, *op. cit.*, p. 25.

Los jesuitas fundaron escuelas y universidades, produjeron tratados de gramática, en la industria hicieron producción de harina, cuerdas, textiles, pieles curtidas, medicina, entre otras actividades.

Todo este trabajo realizado por los jesuitas causó envidias y críticas porque estos no estaban bajo la autoridad de la corona española, sino que sus disputas las resolvían en Madrid o en Roma con el papa de turno. Todo eso terminó con el edicto de expulsión de los jesuitas por parte de Carlos III en 1767, se expulsaron a 2200 jesuitas.

En el siglo XVIII surgieron pensadores que se convirtieron en defensores de los indios como Francisco Javier Clavijero, quien tomó la pluma para atacar las ideas de Cornelio de Pauw y del inglés Robertson quienes insistían en la calidad infrahumana del indio y su cultura.

Pablo Pérez concluye este capítulo con las siguientes palabras:

El indio, pese a leyes, polémicas y toda clase de esfuerzos a su favor, todavía permanecía como un ser de segunda categoría, explotado y manipulado al capricho de sus “superiores” de tez ligeramente más clara que la suya. El mestizo, el nuevo hombre americano, surgía con nuevos bríos y deseos de superación y estaba mejor equipado social e intelectualmente que su compatriota indio.¹⁶²

CAPÍTULO III: LA LUCHA A FAVOR DE LA LIBERACIÓN INDEPENDENTISTA

En este capítulo Pablo Pérez habla sobre los *Albores del Movimiento Evangélico* y hace una pregunta muy importante:

Seguramente que algunos lectores se preguntarán si el evangelio no había ya entrado por medio de aquellos primeros misioneros que acompañaron a los conquistadores, si ya la América Ibérica no había sido evangelizada como lo sostienen algunos historiadores y lo consideraron ciertos grupos protestantes que participaron en el congreso misionero de Edimburgo, Escocia, en 1910. Y la contestación indudable-

¹⁶² Pablo Pérez, *op. cit.*, pp. 29-30.

mente no dejará satisfechos a muchos, pero las evidencias hablarán por sí mismas.¹⁶³

Esta cita del Doctor Pablo Pérez es muy importante ya que él mismo descende del primer pastor mexicano ordenado en la Iglesia Nacional Presbiteriana, don Arcadio Morales, ¿Quién fue Arcadio Morales? Jean Pierre Bastian contesta la pregunta: “Además, la primera congregación laica de la ciudad de México, la de Sóstenes Juárez, intentó reclutar adeptos mediante el envío de invitaciones a los ‘liberales rojos’, como relata uno de sus miembros, el hilador de oro Arcadio Morales.”¹⁶⁴

El grupo reunido en torno a Sóstenes Juárez extendieron su influencia hacia la provincia, y Arcadio Morales se va a predicar a la ciudad de Puebla de los Ángeles, Jean Pierre Bastian dice: “En Puebla, a fines de octubre de ese mismo año (1869), el artesano Arcadio Morales inició unos actos religiosos a los que concurrían alrededor de cuarenta personas...”¹⁶⁵

Ante el crecimiento de grupos evangélicos en distintos lugares de la República Mexicana, el líder Sóstenes Juárez se unió a los metodistas que habían llegado con la sociedad misionera del Sur, con el misionero Daves, y Arcadio Morales se unió a las sociedades misioneras presbiterianas, Jean Pierre Bastian dice:

Arcadio Morales, por su parte, se relacionó con los presbiterianos y llevó a la organización de éstos las congregaciones de las que él era el dirigente, tanto de la ciudad de México como la red de congregaciones de los alrededores de Ozumba, Estado de México, las de Tizapán y San Pedro Mártir, Distrito Federal, y la del puerto de Veracruz¹⁶⁶

Esa sangre misionera de Arcadio Morales corría por las venas de Pablo Pérez; tener de abuelo a Arcadio Morales, no era cualquier cosa.¹⁶⁷

¹⁶³ Pablo Pérez, *op. cit.*, p. 41

¹⁶⁴ Jean Pierre Bastian, *Los Disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 40.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 43.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 57

¹⁶⁷ Ver el análisis que hace Leopoldo Cervantes-Ortíz en *Historia, eclesiología y experiencia: En los márgenes de un aniversario (2004, 2014)* en <http://www.lipaprotestante.com/blog/historia-eclesiologia-yexperiencia-en-los-margenes-de-un-aniversario-2004-2014/>

Es de notar que, con toda esa herencia misionera, en su tesis doctoral no menciona ni a su abuelo Arcadio Morales ni a su padre Eleazar Z. Pérez de los cuales hay mucho publicado por todas partes y de los cuales hay mucho que hablar, sin embargo, no dice nada, no escribe una sola línea de ellos ¿Por qué? Nunca lo sabremos.

¿Cuál era el contexto histórico en México cuando aparece James Thompson, el Doctor José María Luis Mora y Valentín Gómez Farías?

En este momento histórico en México está en plena moda filosófica el positivismo emanado de Augusto Comte con su teoría de los *tres estadios*; nada más y nada menos Gabino Barreda fue discípulo directo de Comte en París y, ya en México, difundió las ideas *positivistas* de Comte.

El presidente de México Valentín Gómez Farías (1833-1834), aunque gobernó por un tiempo corto en México, realizó cambios radicales en materia religiosa y educativa:

El Presidente Gómez Farías fue uno de los gobernantes liberales que, durante el breve período de su poder, pugnaron con gran entusiasmo por resolver problemas nacionales llevando a la realidad muchas de las aspiraciones de los hombres progresistas y de las ideas avanzadas de aquella turbulenta época. *Suprimió el monopolio de la Iglesia en los capitales fijos y circulantes, abrió las puertas de los conventos y monasterios para quienes ya no deseaban permanecer en ellos, quitó a los diezmos el carácter de impuestos, prohibió al clero establecer cofradías y exigir trabajos personales, et.* Pero la obra fundamental de Gómez Farías fue, sin duda alguna, la valiosa colaboración del Dr. José María Luis Mora...¹⁶⁸

El Doctor Mora estudió bachillerato y doctorado en teología en la Real y Pontificia Universidad de México, de esta Universidad se graduó como doctor en Teología, en 1820. ¿Cuáles fueron las contribuciones del Doctor Mora en materia de laicismo y de educación?

¹⁶⁸ *Escuelas laicas. Textos y Documentos.* Colección dirigida por Martín Luis Guzmán: El liberalismo Mexicano en Pensamiento y Acción. Empresas Editoriales, México, 1948, p. 18. El subrayado es nuestro.

Aquí encontramos parte de la respuesta:

A Mora tocó el honor de inscribir en la bandera de lucha de los hombres liberales y progresistas de México los principios y el programa que tendrían que defender en las contiendas cívicas y en los campos de batalla cuando, al definir lo que debían entenderse por “marcha política de progreso”, expresó: “Entiendo aquella que tiende a efectuar de una manera más o menos rápida: *la ocupación de los bienes del clero; la abolición de los privilegios de esta clase y de la milicia; la difusión de la educación pública en las clases populares, absolutamente independiente del clero; la supresión de los monacales; la absoluta libertad de las opiniones; la igualdad de los extranjeros con los naturales, en los derechos civiles, y el establecimiento del jurado en las causas criminales* [...] Las bases fundamentales de la educación laica en México fueron señaladas por el Dr. Mora desde 1824, mucho antes de que el Presidente Juárez estableciese legalmente el laicismo en 1874 y se implantase en Francia en 1882.¹⁶⁹

Esa es la razón histórica de por qué cuando llega el escocés Thompson a promover una Biblia católica en México, el Doctor Mora acepta y se vuelve un promotor de la distribución de esta Biblia.

El Doctor Pablo Pérez habla sobre el doctor Thompson y su idea de traer Biblias a América Latina en tiempos de levantamiento bélico, dice lo siguiente: “Pocos son los datos que tuvieron un efecto positivo en personalidades respetables e influyentes. Entre éstos cabe destacar al Dr. José María Luis Mora que de manera espontánea se enlistó como colaborador en la distribución de la Biblia y en la promulgación del sistema Lancasteriano de educación.”¹⁷⁰

El Doctor José María Luis Mora fue parte fundamental para las reformas liberales en México, su nombre representa toda una variedad de significados, su apoyo a James Thompson en la distribución de Biblias en México es fundamental. Por su parte, el historiador Jean Pierre Bastian dice lo siguiente del Doctor José María Luis Mora:

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp, 41-42. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁰ Pablo Pérez, *op, cit*, p. 42.

José María Luis Mora adoptó posiciones más equilibradas que contribuyeron a matizar la interpretación liberal de la tolerancia religiosa. Él deseaba una reforma profunda de la Iglesia y, con ese fin, desde 1827 apoyó a James Thompson, agente de la Sociedad Bíblica de Londres, en la difusión que éste hacía de la versión católica de la biblia, llamada de Scio. En su *Revista Política* de 1837, Mora defendió el programa de reformas anticlericales del régimen de Valentín Gómez Farias: desamortización de los bienes de la Iglesia, restricción de los fueros y difusión de la educación pública, como parte del proceso político hacia el progreso.¹⁷¹

En relación con la familia del Dr. Pablo Pérez Morales con Arcadio Morales y con el Doctor y pastor presbiteriano Eleazar Z. Pérez, abuelo y padre respectivamente, de los cuales no dice nada de ellos en relación con el origen de la Iglesia Nacional Presbiteriana en México, ¿Por qué no habla de ellos? Lo único que menciona de una manera rápida sobre el origen de la Iglesia Presbiteriana es lo siguiente: “En otro aspecto, la Palabra de Dios repartida por los soldados americanos durante su invasión de México en 1847 o 1848, llegó a manos de una joven mujer que la leyó a escondidas con sus hijos. Uno de ellos, con el tiempo, se convirtió en uno de los pilares de la Iglesia Presbiteriana, Dr. Leandro Garza Mora.”¹⁷²

De esta forma termina el tercer capítulo.

CAPÍTULO IV: MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS IMPORTANTES EN EL SIGLO XX

Pablo Pérez empieza este capítulo definiendo el concepto de revolución: “En cuanto a la revolución, basta hacer resaltar que además de ser un movimiento violento y radical que rompe con todo lo anterior o caduco, es también ‘un formar creativo de estructuras’¹⁷³ La revolución con énfasis en lo político y en lo social.

¹⁷¹ Jean Pierre Bastian, *op, cit*, p. 27.

¹⁷² Pablo Pérez, *op, cit*, pp. 42-43.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 47

En este capítulo el Doctor Pablo Pérez Morales va a hablar de la revolución en tres países, México, Bolivia y Cuba, inicia con la revolución en México.

MÉXICO

La Revolución Mexicana fue la primera de las grandes revoluciones nacionalistas del siglo XX. Porfirio Díaz había malbaratado las tierras a los extranjeros, trató de acabar con las poblaciones indígenas, se alió con las clases explotadoras, se perpetuó en el poder, todo esto y otras circunstancias más hicieron que se levantara un descontento social y que vinieran luchas en todo el país para tratar de acabar con el hambre y la miseria. Producto de la revolución fue la Constitución de 1917 que buscaba cambiar y mejorar la vida económica, política y social del país. Los artículos más importantes de esta Constitución fueron los artículos 27, 123 y 130. El artículo 27 regulaba la posesión de la tierra y el subsuelo; el 123, estipulaba los derechos de los trabajadores; y el 130, controlaba las funciones de la religión. Pablo Pérez acota sobre la Revolución Mexicana: “La razón estriba en que, pese a sus errores y puntos débiles, la Revolución Mexicana ha sido la que más éxito ha obtenido en relación con sus propósitos iniciales y la solución de muchos de los problemas del país.”¹⁷⁴

BOLIVIA

Según el Doctor Pablo Pérez, Bolivia es un país que ha estado a merced de enemigos y de amigos de dudosas intenciones. En 1941 se formó el Movimiento Nacionalista Revolucionario con personajes como Víctor Paz Estensoro y Hernán Siles. Este movimiento buscaba la liberación económica y la reforma del sistema agrario. Los dos líderes, Víctor Paz Estensoro y Hernán Siles, imponían respeto por su honestidad, y a los campesinos lograron darles directrices sobre cómo manejar las tierras. También los mineros encontraron en ellos a los gobernantes valientes y decididos a defender la minería boliviana.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 50.

CUBA

Parte de la Revolución Cubana se preparó en México; los autores intelectuales de dicha revolución, Fidel Castro y el Che Guevara, visitaron el Xinantécatl (“Hombre desnudo”) en Toluca. En Cuba hicieron una Revolución Armada contra Batista y una Revolución Cultural que cambió radicalmente la vida de los cubanos. Las figuras de Fidel Castro y de Che Guevara traspasaron la isla, tanto que el profesor Samuel Escobar, uno de los promotores y fundadores de la FTL, dijo lo siguiente de las palabras Fidel Castro en relación al Che Guevara: “Nótese la peligrosa asimilación de categorías teológicas y políticas encerradas en estas palabras de Fidel Castro.”¹⁷⁵

Che se ha convertido en un modelo de hombre no sólo para nuestro pueblo sino para cualquier pueblo de América Latina [...] sangre suya fue vertida en esta tierra cuando lo hirieron en diversos combates [...] sangre suya por la redención de los explotados y los oprimidos, de los humildes y los pobres se derramó en Bolivia. Y esa sangre se derramó por todos los explotados y con optimismo en el futuro, con optimismo absoluto en la victoria definitiva de los pueblos, digamos al Che, y con él a los héroes que combatieron y cayeron junto a él, ¡hasta la victoria siempre! ¡patria o muerte! ¡venceremos!¹⁷⁶

El Doctor Pablo Pérez cita las palabras del profesor Samuel Escobar que están vertidas en el libro *El Reino de Dios y América Latina* que resultó de la reunión de veintisiete teólogos que procedían de doce países distintos, que se reunieron en el Seminario Bíblico de Lima del 11 al 18 de diciembre de 1972 para la segunda consulta de la FTL, a la cual asistió el Doctor Pablo Pérez Morales. En este libro está la ponencia del profesor Samuel Escobar titulada *El Reino de Dios, la Escatología y la Ética Social y Política en América Latina*. El Doctor Pablo Pérez responde a esta.

¹⁷⁵ C. René Padilla. Editor, *El Reino de Dios y América Latina*, Casa Bautista de Publicaciones, México, 1975, p, 141

¹⁷⁶ Pablo Pérez, *op. cit.*, p. 57.

El profesor Samuel Escobar, al hablar del *Reino de Dios en América Latina*, explica los inicios del protestantismo, dice lo siguiente: “El protestantismo inicial, fruto de la labor misionera, se ubica en América Latina, *socialmente*, como minoría dinámica. *Teológicamente*, adquiere un énfasis que lo acercan al *anabautismo*. A veces el elemento anabautista viene en el mensaje que el misionero trae.”¹⁷⁷ Por su parte, el Doctor Pablo responde:

Es decir que encontramos que, por el deseo de trazar la línea anabautista que representa un “protestantismo radical”, Escobar ha ignorado ciertos factores igualmente decisivos e igualmente éticos que han formado parte del trasfondo cultural de quienes nos presentaron el evangelio por primera vez, tanto del norte del Río Bravo como de ultramar. Para citar un caso, las luchas y victorias obtenidas por la influencia directa de los wesleyanos y el metodismo posterior en la Inglaterra del siglo pasado y en el terreno de una justicia social positiva, ni siquiera se mencionan.¹⁷⁸

CAPÍTULO VI: LIBERACIÓN: FUNDAMENTO Y CONTEXTO

El Doctor Pablo Pérez define la *liberación* de la siguiente manera:

La liberación humana tuvo su origen en el corazón divino, como se nos dice en la teología, “en los propósitos eternos de Dios”. [...] En estas condiciones todo el concepto de la liberación es presentado como una acción dinámica y vigorosa de un Dios amante y misericordioso. Como tal, no es una mera especulación o un ideal utópico, sino aquella obra benéfica y vivificadora que lleva al hombre a su verdadera plenitud, a ser verdaderamente humano. Posee cualidades revolucionarias y radicalizantes que pueden transformar estructuras y hacer que desaparezcan las opresiones de toda índole. Es una liberación integral que abarca la totalidad de la experiencia humana y

¹⁷⁷ Rene Padilla, *op. cit.*, p. 136.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p, 157.

se extiende hasta después de la terminación de todo vestigio sobre esta Tierra.¹⁷⁹

El Doctor Pablo Pérez en este capítulo le va a dar un carácter teológico al concepto de *liberación*, por eso, afirma que el punto de partida de la liberación es el mismo Dios. Jesucristo fue la revelación por excelencia y la manifestación plena de que Dios deseaba la verdadera liberación, y plenitud del hombre y para el hombre. Afirma el Doctor Pablo Pérez que la *liberación* del ser humano la hizo posible Jesucristo en su ministerio: “Su ministerio se encargó de confirmar este anuncio al sanar a los enfermos, restaurar a la normalidad a los endemoniados, transformar radicalmente la vida de hombres y mujeres aprisionados por el pecado y haciendo bienes en general”.¹⁸⁰

Jesucristo venció la muerte en su cuerpo y resucitó a una nueva vida, de la misma forma el creyente en su nombre podría gozar de la verdadera plenitud humana. El Doctor Pablo Pérez le dedicó mucho espacio en su tesis para hablar de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) resaltó su carácter revolucionario y su radicalismo político y social, citó a Gustavo Gutiérrez, a Rubem Alves y a Jaques Ellul en su maravilloso libro sobre la *Violencia* En la siguiente frase Pablo Pérez *se aleja de ISAL, de Gutiérrez, de Alves, de Ellul y de toda liberación política, social y económica*, dice:

No se trata, básicamente, de transformación de estructuras alienantes ni de identificación con movimientos que ostensiblemente luchan por los mismos ideales. Tampoco es una mera encarnación que se entrega en simpatía a los pobres y desheredados para conseguirles solamente el pan que necesitan o el poder que se les ha negado. Es la vida misma del Dios hecho carne, “entregado por nuestros delitos, y resucitado para nuestra justificación” (Rom. 4:25)¹⁸¹

El doctor Pablo Pérez *espiritualiza la liberación, se aparta radicalmente de ISAL, del Jesucristo Revolucionario de Andrew Kirk, de Gutiérrez,*

¹⁷⁹ *Ibidem*, p, 95.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p, 99

¹⁸¹ *Ibidem*, p, 99.

de Alves, de todos, rompe con la Teología de la Liberación, rompe con todos ¿Por qué? Nunca lo sabremos. “No se trata de transformación de estructuras alienantes ni de identificación con movimientos que ostensiblemente luchan por los mismos ideales”, con esta frase lo dijo todo.

Otro doctor, y con el mismo apellido, Eliseo Pérez Álvarez, en su último libro habla de las estructuras injustas: “Quien escribió la Carta a los Efesios (6.10-20) matizó la espiral de la violencia. Esta arranca con las personas de “carne y sangre”, la ejecutan *las estructuras injustas* o “principados y potestades” y la hornean “los gobernadores de las tinieblas”¹⁸²

Pablo Pérez sigue con la *espiritualización de la liberación*

Y aquí entraba en juego todo lo que ya ha sido observado en relación con Dios y con su Hijo Jesucristo –y aún más. - La misión de la Iglesia tuvo desde el principio como móvil central y tarea insoslayable el declarar al hombre pecador que Cristo fue muerto por sus pecados, que Satanás está ya vencido y que el yugo de opresión en que ha vivido ha sido ya quebrantado. Habla también de una intensa pasión por parte de Dios a fin de que el hombre no perezca, sino que tenga vida eterna; es decir, de su amor inigualable que envió a su Hijo y le entregó por un mundo hostil y en rebeldía a sus designios. En otras palabras, que la salvación –*la liberación*- que Dios ofrece en Cristo ha de ser concebida bajo los términos que Él mismo ha estipulado y hacia los fines que Él en su sabiduría y amor ha preparado. *Cualquier opción que pretenda hablar en nombre de Cristo no puede menos que hacerlo dentro de estos lineamientos que van más allá de cualquier meta que el humano pueda concebir, por demás que ésta sea noble y bienhechora.*¹⁸³

La misión de la Iglesia es declarar al hombre pecador, que Cristo murió por sus pecados, que Satanás está vencido y que el yugo de opresión en que ha vivido ha sido ya quebrantado. *Pura espiritualidad, la*

¹⁸² Eliseo Pérez Álvarez, *A voltear la tortilla; método de la predicación anticolonialista*, Jiménez Servicios Editoriales, México, 2020, p. 51 También se puede ver a Franz Hinkelammert *Las armas ideológicas de la muerte*. El subrayado es nuestro.

¹⁸³ Pablo Pérez, *op. cit.*, p. 100. El subrayado es nuestro.

Iglesia no tiene una dimensión social, ni política, sólo tiene una dimensión espiritual y, además: “cualquier opción que pretenda hablar en nombre de Cristo no puede hacerlo dentro de estos lineamientos...”, es decir, no hay otra opción para hablar de Cristo que la que esté dentro de estos parámetros, no hay opción para un Cristo revolucionario como el de Andrew Kirk, o para un *Jesucristo, de* Gómez de Vicente Leñero.

El doctor Pablo Pérez imbuido en el contexto histórico que le tocó vivir lleno de la teología de la liberación, comienza a pensar en la *dimensión social de la Iglesia* y, dice lo siguiente:

Al comisionar a sus doce discípulos les exhortó a que predicaran que el reino de los cielos se había acercado, pero al mismo tiempo les dijo: “Sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos, echad fuera demonios: de gracia recibisteis, dad de gracias” (Mt. 10:7-8). Había, entonces, una dimensión social que no podía ser descuidada; era parte integrante de la misma realidad. Y el mismo Señor, al considerar este imperativo doble, dio prioridad al aspecto evangelístico de una manera inequívoco.¹⁸⁴

Enfatiza: “La Iglesia no tiene razón de ser si sólo se esfuerza por ser otra de tantas agencias humanitarias o altruistas...”¹⁸⁵

Muestra una tensión teológica, por un lado, está su discurso que *espiritualiza la liberación*; y, por otro lado, está el contexto histórico en el que le tocó vivir, que es nada menos que el surgimiento de la Teología de la Liberación. Ante esta tensión teológica se pregunta: “¿Cuál debe ser, entonces, la actitud de la Iglesia ante éstas y las otras circunstancias descritas en capítulos anteriores?”¹⁸⁶ Pregunta crucial que realiza el Doctor Pablo Pérez, a lo cual contesta: “En primer término es preciso reiterar que la misión de la Iglesia es cumplir los propósitos para los cuales el Señor lo estableció aquí sobre la Tierra”¹⁸⁷ responde, como tal la misión no es política, no es económica, no es violenta, sino que:

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp, 100-101

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibidem*, p, 104.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p, 105.

Es decir, que podrán organizarse, por ejemplo, brigadas de alfabetización concientizadora que apliquen los métodos de Paulo Freire a la promulgación de la liberación por medio de la fe en Cristo; grupos de mujeres que enseñen artes manuales a niños y a otras mujeres para aumentar el sustento familiar y saber que es el Señor quien lo suple para su beneficio temporal y eterno; obreros de una fábrica que empleen su tiempo libre en mejorar sus casas y las hagan más dignas de su familia y del Señor, ayudándose unos a otros.¹⁸⁸

Aparte de lo descrito en la cita, lo que necesita el hombre latinoamericano es lo siguiente: “No. Lo que necesita el hombre latinoamericano es aquella obra poderosa del Espíritu Santo que le transforme y le presente nuevos derroteros para su vida terrenal y para toda la eternidad”.¹⁸⁹

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 107.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 108.

7. Raíces de la fe protestante en Guatemala

Fabián Andrés Cabezas Fonseca

América Latina cuenta con una larga tradición religiosa, lo cual se hace evidente desde la religiosidad de los pueblos originarios, luego con la llegada del catolicismo a partir del siglo *XVI*, como también con la presencia protestante que se ha desarrollado en diferentes momentos. El subcontinente cuenta con diversas manifestaciones religiosas que parecen coexistir por momentos, pero que, a veces, se han encontrado enfrentadas tanto por presiones internas como externas. En el caso particular de este escrito, el enfoque estará en la fe protestante en Guatemala, aunque mucho de lo expresado aquí guarda relación con algunos otros eventos en otros países.

Cabe mencionar que en medio de esas diversas expresiones religiosas Dios ha estado presente como *Señor de la Historia*, quizás no de la manera esperada desde una iglesia institucionalizada, pero sí con su gracia y favor sobre estos pueblos. Un segundo aspecto a considerar es que en las posibles diferencias también se pueden identificar algunos puntos de encuentro, de manera que en América Latina tenemos una diversidad que nos une, es decir, una identidad latinoamericana. Y como tercer elemento, se afirma que los pueblos latinoamericanos son profundamente religiosos. Estas tres premisas son importantes como principios orientadores para el acercamiento histórico a la fe protestante.

El presente es un estudio comparativo entre dos periodos importantes para comprender la herencia protestante en Guatemala. El primer periodo comprende entre 1871 y 1882, lo que abarca desde el inicio de la llamada Revolución Liberal, hasta la llegada del primer misionero, respaldado por uno de esos gobiernos liberales de finales del siglo *XIX*. El

segundo periodo, casi cien años después, desde 1970 a 1982, una época caracterizada por gobiernos militares que culmina casi con el primer centenario de la presencia oficial del protestantismo en Guatemala y la llegada al poder del primer presidente evangélico con trasfondo militar. Es precisamente la década de los años de 1970 que ve el surgimiento de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, y uno de los miembros fundadores, el Dr. Emilio Antonio Núñez, de origen salvadoreño, quien dedicó su ministerio pastoral y docente en Guatemala con aportes significativos a la reflexión teológica en esa época, particularmente a través de sus publicaciones.

Para comprender algunos aspectos importantes se mostrará un panorama de los inicios del protestantismo, se pueden delinear claramente algunos indicios durante la colonia; luego, unos breves esfuerzos después de la independencia, hasta finalizar con el establecimiento formal y oficial de algunas misiones protestantes. Este esquema en tres grandes etapas: durante la colonia, después de la independencia mediante colportores y, luego, con la llegada de las primeras misiones, es clave para un mejor entendimiento de las raíces protestantes, lo cual mostrará algunas características actuales del protestantismo guatemalteco que pueden observarse aún en la actualidad, que servirán como punto de reflexión.

Antecedentes de la presencia protestante

La presencia del primer protestante se puede rastrear hasta el siglo XVI. Se trató de William Cornelius, cuyo verdadero nombre era John Martin, un irlandés que se dedicaba a la profesión de barbero.¹ Este llegó primero a México en la expedición de John Hawkins, quien luego de ver el ambiente hostil hacia los protestantes por la inquisición, decidió viajar a Guatemala en 1568, en donde ejerció su profesión de barbero y, a la vez, como cirujano. En 1574 le llevaron a la inquisición en México donde fue ahorcado y luego quemado, según la narración de Gonzalo Báez-Camargo en su libro *Protestantes enjuiciados por la inquisición en*

¹ Gonzalo Baez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la inquisición en Iberoamérica*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1960, p. 141.

Iberoamérica (1960).² Sobre este suceso comenta Virgilio Zapata que, aunque no se tienen detalles de las actividades de Cornelius en Guatemala, su carácter protestante era evidente tanto por “su testimonio de vida personal, así como por sus palabras”.³ Esto llegó a ser conocido por las autoridades eclesiales y de gobierno en Guatemala y por su condición de hereje fue enviado a la Inquisición en México. Y así, se podrían mencionar algunos otros ejemplos en los cuales se logra determinar la presencia exclusiva de la Iglesia Católica durante tiempos de la colonia, y la represión a cualquier otro tipo de creencia, en especial de los protestantes por parte de los tribunales de la Inquisición.

Con la llegada de la independencia en setiembre de 1821, no se notó un cambio drástico en el esquema religioso. Esto se puede notar en algunos de los artículos del acta de independencia. Por ejemplo, en el artículo décimo se afirmaba: “Que la religión católica, que hemos profesado en los siglos anteriores, y profesaremos en los siglos sucesivos, se conserve pura e inalterable, manteniendo vivo el espíritu de religiosidad que ha distinguido siempre a Guatemala, respetando a los ministros eclesiásticos, seculares y regulares, y protegiéndoles en sus personas y propiedades”.⁴ Como también en su último artículo (décimo octavo) en el cual se designa celebrar una solemne misa de acción de gracias con todas las autoridades.⁵ De tal manera que la presencia religiosa católica estuvo presente en el ámbito guatemalteco, no solo durante toda la época colonial, sino también en los primeros del periodo independiente.

Una segunda etapa en el protestantismo guatemalteco, está relacionada con la presencia de la distribución de la Biblia, en este caso en particular por la obra de Federico Crowe entre los años 1841 y 1846, siendo uno de los precursores del movimiento protestante más sobresaliente.⁶ Este personaje logró una amplia labor en la distribución de Biblias con la ayuda de la Sociedad Bíblica Auxiliar de Belice quien

² *Idem.*

³ Virgilio Zapata, *Historia de la Iglesia evangélica en Guatemala*, Guatemala, Génesis Publicidad, S. A., 1982, p. 5.

⁴ *Acta de Independencia de Centroamérica*, México, Biblioteca Jurídica-UNAM, 2005, p. 3.

⁵ *Idem.*

⁶ Virgilio Zapata, *Historia de la Iglesia evangélica en Guatemala*, *op. cit.*, p. 10.

le hacía llegar Biblias y Nuevos Testamentos en español. Parte de su trabajo se describe en su propio diario de viaje: "...a muchos de estos ejemplares [de las Escrituras] yo les encontré medios de circulación y surtía con ellos a visitantes del interior que a menudos los compraban aún se llevaban una docena o más como depósito para venderlos en los lugares donde vivían".⁷

Un antecedente particular de la obra de Crowe se encuentra en las reformas liberales promovidas por el presidente Mariano Gálvez (1831-1833) entre las cuales estaba la libertad de asociación y la educación laica, lo cual facilitó parte del camino para este colporteur. Luego del gobierno de Gálvez las facciones conservadoras regresaron al poder, y la Iglesia Católica presionó para la expulsión de Crowe del país en 1846.⁸

Guatemala durante las siguientes décadas estaría bajo la tutela de gobiernos conservadores, siendo la figura más destacada la de Rafael Carrera. Durante ese tiempo se mantuvo la hegemonía de la Iglesia Católica con poca presencia de protestantes, aunque sí se pueden reconocer a algunos inmigrantes europeos, particularmente británicos y norteamericanos quienes profesaban su fe de forma privada. Ahí, se podría pensar, empezó a germinar la semilla por parte de los colportores durante la primera mitad del siglo XIX.⁹

La reforma liberal en Guatemala de 1871 hasta 1882

Como ya se ha mencionado, el contexto religioso en Guatemala es, de por sí, bastante complejo, mucho más en cuanto al fenómeno del protestantismo. En los párrafos anteriores se ha hecho notar la presencia del protestantismo a partir de la relación que ha tenido con aspectos políticos en Guatemala. Durante la colonia, con la hegemonía de la Iglesia

⁷ David Escobar, *La Biblia en Guatemala, narrativa de Federico Crowe*, USA, Edición del Autor, 1986.

⁸ Martha de Berberían, *Federico Crowe. Precursor valiente*, Guatemala, Ediciones Saber, 2008, p. 40.

⁹ Virginia Garrad-Burnett, *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem*, Guatemala, Editorial Piedra Santa, 2009, p. 31.

católica y su influencia en la política, se limitó la presencia protestante. Luego de la independencia, la iglesia católica mantuvo una fuerte relación con el Estado, por lo que, de igual manera, se restringió a los protestantes. Tiempo después, durante el gobierno Liberal de Mariano Gálvez, se brindó cierta apertura religiosa, que permitió el trabajo del colportor Federico Crowe. Pero, al regresar los conservadores al poder, la iglesia católica retomó su influencia y logró la expulsión de Crowe. No será sino hasta la reforma liberal de 1871 que nuevamente se abre la presencia protestante.

Según la autora Virginia Garrard-Burnett, se deben tomar en cuenta los impulsos de las ideas liberales en América Latina a finales del siglo XIX y la creciente influencia de Estados Unidos en la región.¹⁰ De ahí dos conceptos claves de esta época: el liberalismo político y económico, y las ideas del positivismo en las sociedades que se refleja en imposiciones de potencias extranjeras sobre los países. En el caso de Guatemala, esto se logra percibir en la invitación de los gobiernos, particularmente de Justo Rufino Barrios (1873-1885), a religiosos norteamericanos quienes “creían que su labor era reformar no solo las almas de los guatemaltecos, sino también sus mentes, cuerpos y espíritus”.¹¹

La propuesta de los gobiernos liberales, a partir precisamente de la Reforma Liberal de 1871 iniciada por el Gobierno de Miguel García-Granados, era modernizar el país, abrirlo a la influencia de países protestantes desarrollados. Precisamente, una de estas reformas liberales se enfocó en la libertad de cultos, promulgada en 1873, con la cual se pretendía limitar la influencia de la iglesia católica en el país. García-Granados había tomado el poder en julio de 1871 luego de derogar a las fuerzas conservadoras de Vicente Cerna, quien había tomado el poder luego de la muerte de Rafael Carrea. Luego de dos años en el poder, a finales de 1873, convocó a elecciones en las que resultó electo Barrios quien asumió el 4 de diciembre.

¹⁰ Virginia Garrard-Burnett, “Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920”, en *Mesoamérica*, (Guatemala), vol. 19, junio de 1990, pp. 12-31.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

Entre las ideas liberales desarrolladas por Barrios no solo estaba la inversión extranjera, incluyendo el aspecto religioso del protestantismo, si no también agregó aspectos del positivismo de Augusto Comte en el desarrollo de las naciones a partir de modelos extranjeros, abiertamente anticlericales, en contra del modelo tradicional conservador el cual los liberales consideran contrario a las ideas del progreso moderno. Los aspectos del positivismo en la sociedad son explicados en el artículo a partir de la relación con las ideas darwinianas de la evolución aplicadas por Augusto Comte a la evolución de las sociedades. Comte estableció aspectos de este positivismo en el desarrollo de las sociedades que se alinearon con las propuestas del liberalismo, un aspecto que compartían era el rechazo a la Iglesia Católica. Un segundo aspecto que explica la autora es la preocupación por el desarrollo nacional favoreciendo el modelo de países del norte de Europa como de Estados Unidos,¹² de tal manera que era necesario evolucionar a un estado positivo, pero a partir de idas de libertad como camino al progreso.

Ambos gobiernos liberales, tanto el de García-Granados (1871-1873) como el de Barrios (1873-1885), mostraron una continuidad en el desarrollo de las Reformas Liberales. En el tema religioso lo que más sobresalió fue el Decreto 93 de Libertad de Culto, emitido por el Congreso de la República el 15 de marzo de 1873, ya que por primera vez en la historia del país se permitió la libertad de culto.¹³ Ese decreto de libertad de cultos, en la opinión de Jesús García-Ruiz, se trató del inicio de un proceso de prácticamente un siglo que ha llevado a la pluralización de lo religioso en Guatemala, como también en otros países latinoamericanos.¹⁴ Otras medidas fueron impulsadas por el presidente Barrios enfocadas en reducir la influencia de la Iglesia Católica tales como la libertad de Prensa, la supresión de los diezmos, la expulsión de

¹² Virginia Garrard-Burnett, “Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920”, *op. cit.*, p. 14.

¹³ Claudia Dary, “La explosión pentecostal: Perspectivas analíticas sobre la transformación religiosa en Guatemala”, en *Revista Ciencias Sociales y Humanidades*, (Guatemala), vol. 6, núm 2, pp. 1-15.

¹⁴ Jesús García-Ruiz, “El protestantismo en Guatemala”, en *Revista de Análisis de la Realidad Nacional*, (Guatemala), año 1, núm. 18, noviembre de 2012, pp. 28-36.

los jesuitas y la educación laica (retomando los esfuerzos promovidos décadas atrás por Mariano Gálvez). Para esto, se promovió la llegada de inmigrantes que pudieran aportar a estos fines, a quienes se les permitía ejercer su religión y abrir templos para su práctica protestante.¹⁵

Garrard-Burnett explica que el decreto de libertad de culto tenía como uno de sus fines motivar la inmigración extranjera de países protestantes con su espíritu civilizador. Esto pretendía atraer extranjeros junto con su modelo tecnológico y liberal para lograr introducir a Guatemala en la modernidad. Junto con este decreto se establecieron otras disposiciones directamente contrarias a la Iglesia Católica como la expropiación de terrenos eclesiales, matrimonio civil, expulsión de jesuitas que tenían a su cargo la educación, limitando a esferas propiamente espirituales.

Otra de las ideas que posiblemente estaba detrás de algunos aspectos de la Reforma Liberal en Guatemala, es la propuesta de Herbert Spencer de la evolución de las sociedades. Similar a Comte, la influencia de Darwin sobre Spencer le hizo proponer que las sociedades evolucionan como cualquier materia biológica, y que la supervivencia del más apto “determina la evolución de la humanidad”.¹⁶ La evolución social, en este sentido, ponía su mirada en todo lo denominado “anglosajón”, en la importación de valores y creencias de estas naciones, ante lo cual la inmigración de misioneros protestantes se convirtió en un instrumento clave para el desarrollo ya que provenían de naciones a la vanguardia de este desarrollo social evolutivo.

En el caso de Guatemala, se llegó a considerar que “el protestantismo sería la fuerza que impulsaría a la sociedad guatemalteca de la era teológica primitiva al progreso”,¹⁷ es decir, dejar atrás el pasado católico y abrirse a la modernidad mediante el protestantismo tal como se percibía en la época. Esto se materializó en 1882 cuando el presidente Barrios logró persuadir a la junta de misiones Presbiteriana en Nueva York para

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Virginia Garrard-Burnett, “Positivismo, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920”, *op. cit.*, p. 15.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

abrir paso al misionero John Clark Hill. El segundo misionero enviado en 1887, Edward Haymaker (quien conocía las teorías sociales de Comte y Spencer), pensaba que la conversión al protestantismo era vital para el progreso religioso y cultural del país.¹⁸ Es valioso comprender esta visión un poco más amplia de los procesos políticos y sociales, desarrollados no solo en Guatemala sino en otros países de la región.

Sobre el primer misionero en esta etapa de ingreso formal del protestantismo a Guatemala, cabe mencionar la influencia de la señora Francis de Cleaves sobre el presidente Barrios para invitar al país a un misionero-pastor como parte del desarrollo del protestantismo “como medio para contrarrestar la influencia clerical”.¹⁹ El trabajo de este misionero presbiteriano no se enfocó exclusivamente a los aspectos religiosos, se extendió hacia aspectos culturales, que era uno de los fines de los gobiernos liberales, como lo fue la creación del llamado Colegio Americano en 1883 que más tarde, luego de pasar por varias ubicaciones, llegó a llamarse Colegio La Patria,²⁰ con una sede tanto en la ciudad de Guatemala, como en otra de las ciudades importantes en el occidente del país: Quetzaltenango, donde también prosperó la obra presbiteriana.²¹

En el año 1886, Hill regresó a Estados Unidos ya que la misión no lograba solventar todos los gastos de los varios proyectos sociales emprendidos por el misionero y, quizás, porque parte del apoyo político no se había mantenido ante la muerte de Barrios en 1885. Al año siguiente, en 1887, llegó el misionero Eduardo Haymaker para continuar el trabajo de Hill, quien tenía un mejor manejo del español al haber sido misionero por tres años en Zacatecas, México.²² Con este nuevo impulso de Haymaker la obra protestante se afianzó en Guatemala, lo que abrió el

¹⁸ Virginia Garrad-Burnett, *El Protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem, op. cit.*, p. 47.

¹⁹ Jesús García-Ruiz, “EL protestantismo en Guatemala”, *op. cit.*, p. 29.

²⁰ Virginia Garrad-Burnett, *El Protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem, op. cit.*, p. 38.

²¹ Jesús García-Ruiz, “EL protestantismo en Guatemala”, *op. cit.*, p. 30.

²² Virginia Garrad-Burnett, *El Protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem, op. cit.*, p. 39.

espacio para la llegada de otras misiones protestantes en los primeros años del siglo XX.

Los protestantes en Guatemala durante la primera mitad del siglo XX

Acerca del posterior desarrollo del protestantismo en Guatemala, no se entrará en muchos detalles, pero sí resulta valioso agregar algunos aspectos que sirvan de contexto a la siguiente época en estudio, aproximadamente unos cien años después durante las décadas de 1970 y principios de 1980. Para abordar al protestantismo a inicios del siglo XX, se debe considerar el gobierno de Manuel Estrada Cabrera (1898-1920), el cual no siguió tan de cerca las ideas del positivismo, pero sí mantuvo el estímulo de la inversión extranjera en el país.²³ Acerca del protestantismo se posibilitó el uso de edificios y escuelas públicas para reuniones religiosas, además el presidente concedió el libre uso del servicio nacional de correos y la importación de maquinaria libre de impuestos para escuelas, clínicas e imprentas por parte de los misioneros.

Otras misiones protestantes también se vieron beneficiadas por el impulso del gobierno y la apertura a nuevas ideas. Ingresan, durante ese periodo, la Misión Centroamericana, como también la Iglesia del Nazareno en el área de las Verapaces (1901); luego, misioneros cuáqueros (Los Amigos) en Chiquimula 1902; y, unos años después, la Iglesia Metodista Primitiva logró enviar misioneros a Quiché (1912). El panorama del trabajo de estas misiones protestantes se logró percibir en temas de evangelización, pero mayormente en temas sociales como escuelas y clínicas, a los que se unieron los esfuerzos de traducción bíblica a lenguas mayas. De manera que, efectivamente, los misioneros proyectaron parte de su trabajo a nivel general en la sociedad guatemalteca.

²³ Virginia Garrard-Burnett, "Positivism, liberalismo e impulso misionero: misiones protestantes en Guatemala, 1880-1920", *op. cit.*, p. 21.

La condición del protestantismo en Guatemala durante los años 1970-1982

La década de 1970 fue de muchos cambios políticos y sociales en América Latina. Las crisis de la política por los constantes golpes de Estado, la presencia de gobiernos militares y la polarización por la guerra fría en el contexto internacional, trajo grandes desafíos a la región. En el ámbito religioso, en esta década, se percibe un despertar de la derecha evangélica, particularmente en Centroamérica, tal como lo señala el autor David Stoll.²⁴ En el caso de Guatemala, cada vez tomaban más fuerza el foco guerrillero en el interior del país, en un conflicto armado interno que había iniciado en noviembre de 1960, lo cual había dividido religiosamente también al país. Por un lado, el gobierno influenciado grandemente por los militares, que en algún sentido favorecían al protestantismo; y por el otro, los grupos guerrilleros que se habían ganado el favor de algunos grupos de la Iglesia Católica y de algunos grupos de protestantes ecuménicos, pero no de los llamados evangélicos conservadores política y religiosamente.²⁵

Regresando al contexto de América Latina, el cual se aprecia también en algunos de los sucesos en Guatemala, se puede agregar que durante las décadas de los años de 1960 y de 1970 América Latina vivió de forma continuada diversos golpes de Estado, acompañados de gobiernos militares. Sobre esto, Rubén Amestoy explica que estos acontecimientos deben analizarse “en consonancia con el resto de los desarrollos experimentados en el continente”.²⁶ Esto se refleja en la ideología propagada por Estados Unidos de la Seguridad Nacional, que veía en los focos de conflicto en los países a un denominado enemigo interno que debía ser combatido.

²⁴ David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante?* Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2002, p. 167.

²⁵ *Ibid.*, p. 168.

²⁶ Rubén Amestoy, “De la crisis del modelo liberal a la irrupción del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina”, en *Teología y Cultura*, (Argentina), vol. 13, año 8, noviembre de 2011, pp. 7-26.

Es en estas mismas décadas de convulsión política y social que se desarrollan importantes acontecimientos tanto en la Iglesia Católica como Protestante. Por el lado católico, está el Concilio Vaticano II, que trató de mostrar una nueva imagen ante el mundo, ante los desafíos de su época, cambios estructurales eclesiológicos, litúrgicos y ecuménicos que siguen presentes hoy en día. Y en el contexto protestante, se organizan congresos en diversos países para analizar la situación política, económica y social del continente. Definitivamente, merece un espacio particular el surgimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación, que, dentro de un espacio protestante, pretendía una apertura a los temas social; y desde la interpretación católica, una decidida acción ante las injusticias. De tal manera que, desde el Concejo Episcopal Latinoamericano, el CELAM, se logra entender a la iglesia como Pueblo de Dios en clave sociológica como “Iglesia de los pobres”²⁷ con un compromiso político y social mediante la participación activa en las luchas del continente.

A la vez, se convocaron congresos tales como el CELA (Confederación Evangélica Latinoamericana) donde se logró perfilar parte del pensamiento protestante-evangélico del continente. Al tener contacto con ideas del pensamiento teológico denominado progresista, se entró en contacto con el mundo ecuménico europeo, el cual logró abrir nuevas posibilidades de diálogo y cooperación, que es precisamente el contexto del movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina. Entre los varios aportes de ISAL está el desarrollo de una nueva mentalidad en la relación Iglesia y Estado, pero es de notar que ante las condiciones cambiantes y convulsas del continente le fue difícil materializar algunos de sus objetivos, pero seguían vigentes en las publicaciones y ponencias en las conferencias latinoamericanas. Finalmente, este movimiento desembocó en otras organizaciones que siguieron el camino trazado tal como el Concejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

Este periodo en estudio en Guatemala aporta dos grandes acontecimientos que marcaron el crecimiento y desarrollo posterior de las iglesias evangélicas: primero, el terremoto ocurrido en febrero de 1976; y luego, la celebración del centenario de la iglesia evangélica en 1982. El

²⁷ *Idem.*

terremoto de 1976 causó grandes daños tanto materiales como pérdidas humanas en el país, esto motivó a diversas organizaciones religiosas. particularmente en Estados Unidos, a unirse en las tareas de reconstrucción como también en la evangelización.²⁸ Aquí aparece la misión *Gospel Outreach*, la cual además de ayuda a través de los voluntarios también empezó la sistematización de una iglesia con una nueva perspectiva sobre la participación de los creyentes en la evangelización del país y el involucramiento de clases altas entre sus miembros. “Al estar llenos del Espíritu Santo, daban a los guatemaltecos de clase alta un sentido de vindicación”²⁹ lo cual desembocó en la fundación de la Iglesia Verbo.

Los líderes de la Iglesia Verbo, en medio de las políticas represivas de los gobiernos militares, lograron una perspectiva de cambio en el golpe militar de marzo de 1982, enfocando la atención en uno de sus miembros, el General retirado José Efraín Ríos Montt, quien además tenía el puesto de anciano de la Iglesia. Aunque la iglesia no estaba a favor de un involucramiento directo en la política, apoyaron a Ríos Montt cuando fue llamado por los militares golpistas, abriendo paso al primer gobernante evangélico de Guatemala. Muchos evangélicos lograron ver en el nuevo gobernante una convergencia, en palabras de David Stoll, entre el primer centenario de su fe y el primer líder cristiano en el país, lo cual fue entendido como una señal del Señor, para “salvar a Guatemala del comunismo y para guiar a la nación hacia Cristo”³⁰

El carácter evangélico de Ríos Montt se logró percibir desde su primera aparición en televisión, la noche del golpe de estado: “confío en que el Señor y Rey me guiará, porque sólo él da y quita la autoridad”³¹ De forma similar, el gobernante aparecería en cadena de televisión los días domingo mostrando mensajes presidenciales en los que presentaba valores de la fe cristiana.

²⁸ David Stoll, *¿América Latina se vuelve Protestante?*, op. cit., p. 224.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ Virginia Garrad-Burnett, *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem*, op. cit., p. 187.

El hecho de contar con el primer gobernante evangélico en el país llamó la atención de muchas personas, particularmente en un denominado despertar evangélico en América Central. Para inicios de la década de 1980 el protestantismo contaba en Guatemala con un 21% de la población, una cifra importante a nivel de América Latina.³² A esta gran expectativa de crecimiento se suma la gran celebración en 1982 del Centenario de la llegada del misionero John Clark Hill, lo cual estuvo de la mano con la conmemoración de la obra de Justo Rufino Barrios quien propició la venida del misionero.³³ Dicha celebración se dio en el centro de la capital, en un amplio lugar llamado Campo Marte, que contó con la presencia de por lo menos medio millón de guatemaltecos quienes escucharon la predicación del evangelista Luis Palau, y a la vez se consideró la mayor muestra de apoyo para Ríos Montt.³⁴

De esta manera se observa una vez más la forma en que confluyen los aspectos político-religiosos dentro del protestantismo guatemalteco. Todo esto requiere de un análisis crítico, para delinear claramente los propósitos humanos como también los designios divinos. En la introducción se perfiló claramente que Dios es el Señor de la historia, quien puede utilizar eventos político-sociales para la expansión del evangelio, pero que no está aliado con los poderes de este mundo. El caso de Guatemala es un verdadero caso de estudio que debe ser tomado en cuenta para comprender el fenómeno protestante. Únicamente comprendiendo estos aspectos coyunturales de sus raíces se puede comprender de mejor manera cómo se presenta el protestantismo en la actualidad.

³² David Stoll, *¿América Latina se vuelve Protestante?*, op. cit., p. 219.

³³ Virginia Garrad-Burnett, *El protestantismo en Guatemala. Viviendo en la Nueva Jerusalem*, op. cit., p. 208.

³⁴ *Ibid.*, p. 209.

Contexto de las iglesias en Guatemala a partir del impulso evangélico en la década de 1980

La década de 1980 reflejó el nacimiento de algunas de las principales iglesias tanto pentecostales nacionales como neopentecostales en Guatemala. Mucho de este impulso evangélico se logra percibir a través de la participación de los evangélicos en la política, la relación entre la iglesia y el Estado que se ha perfilado ya en ocasiones anteriores se logra percibir también en esta época. En este sentido, el autor Tobías Reu explica que “el liderazgo cristiano aporta un matiz cívico y social a una práctica religiosa, que principalmente suele ser asociada por las ciencias sociales con la búsqueda del mejoramiento social”.³⁵ Además, agrega, “ese matiz es una parte importante de la vivencia de las personas desde la perspectiva evangélica de este tipo de iglesias, lo cual también se logra percibir en otras iglesias evangélicas.”

Es valiosa la fundamentación teórica de Reu en cuanto al concepto de ciudadanía, relacionado con la Iglesia pentecostal en Guatemala. Esto porque las iglesias se han involucrado en los últimos años en espacios de influencia política, tal como explica el autor al hacer referencia que en “Latinoamérica, el protestantismo pentecostal se ha perfilado como un primer referente del resurgimiento religioso”.³⁶ En Guatemala esto se hace evidente al contar con un aproximado de 45% de evangélicos, y al pertenecer la mayoría de ellos a las diversas iglesias pentecostales del país. Además, se debe agregar una creciente participación en este sentido de los movimientos de renovación carismática en Guatemala que de igual manera participan de la esfera pública y en aspectos sociales.

Dentro de la misma investigación teórica, referente al estudio de esta temática en el país, se resalta el análisis de Kevin O’Neill al afirmar que:

...ciudadanos cristianos en Guatemala están más dispuestos a orar por Guatemala que a pagar sus impuestos; tienden más

³⁵ Tobías Reu, “Liderar según el ejemplo de Jesús”, en *Revista Sendas*, (Guatemala), núm. 3, 2015, pp. 87-112.

³⁶ *Idem.*

a hablar en lenguas a beneficio del alma de la nación más que a votar en las elecciones generales; y se inclinan más a organizar campañas de oración para combatir el crimen en vez de organizar a sus comunidades contra la misma amenaza.³⁷

De tal manera, se aprecia una cierta distinción o confusión entre la vida pública y la vida religiosa. Se desea hacer una influencia desde lo religioso a lo público, pero se hace a medias, lo que permite identificar algunas prácticas en el ejercicio de la ciudadanía por parte de los evangélicos. Sobre esto, comenta Reu, se debería buscar el origen de los problemas del país en causas estructurales, en vez de prácticas de guerra espiritual o prácticas individualistas de subjetividad cívica.

Sobre este mismo tema de los cristianos y la política, cabe mencionar el concepto de ciudadanía cristiana neopentecostal, el cual hace referencia al efecto del liderazgo evangélico en los comportamientos sociales de los creyentes. Es ahí donde la investigación se enfoca en la Iglesia Fraternidad Cristiana. El pastor-fundador, Jorge H. López, se ha involucrado en esta temática a través de los eventos de consagración de las nuevas autoridades en cada cambio de gobierno, como también al publicar mensajes escritos en periódicos y en medios radiales. Todas estas consideradas como iniciativas cívicas-públicas que organizan las iglesias. Por lo cual, se puede afirmar un creciente interés y participación política de los evangélicos.

Reflexiones finales

El análisis histórico requiere de un nivel de objetividad al poder analizar los hechos de un periodo de estudio en particular. En este caso, el estudio se ha enfocado en mostrar las raíces de la fe protestante en Guatemala identificando las etapas más importantes y haciendo énfasis en dos periodos importantes: la libertar religiosa junto con la llegada del primer misionero presbiteriano en el último cuarto del siglo XIX, y la celebración del primer centenario de la iglesia en 1982 época que marcó un crecimiento importante en la iglesia evangélica.

³⁷ Citado en *ibid.*, p. 92.

Se ha logrado percibir la relación que ha existido entre los gobiernos de turno y la presencia o impulso protestante. Primeramente, con el presidente Justo Rufino Barrios, quien, a pesar de no mostrarse como protestante, estaba a favor de la cultura protestante de educación y desarrollo como parte de su proyecto de reforma liberal. En segundo lugar, con la llegada al poder de Efraín Ríos Montt como evangélico, cien años después, en 1982, precisamente para celebrar el centenario de la llegada de John Clark Hill en noviembre de 1882. Relaciones de tensión se han podido visualizar entre la Iglesia evangélica y el gobierno, a veces de cercanía y apoyo, como también de bajo perfil en algunos otros momentos. Todo esto ha desembocado en los últimos años en una creciente participación en política de algunos sectores, principalmente de iglesias pentecostales y neopentecostales. Cabe mencionar que, luego del gobierno de Ríos Montt, hubo dos presidentes evangélicos: Jorge Serrano Elías, quien por su trasfondo evangélico puede decirse que movilizó a un grupo importante de creyentes para la segunda ronda electoral en donde resultó electo en 1990, pero que tuvo que abandonar la presidencia y el país luego de un intento de autogolpe de estado en 1993. Esto dejó una decepción en los evangélicos guatemaltecos. Más recientemente con Jimmy Morales Cabrera, quien no se presentó como un candidato evangélico, pero sí mostró su fe cristiana y tuvo varios consejeros evangélicos durante su gobierno entre el año 2016 al 2020, pero que ha sido señalado fuertemente por actos de corrupción.

Con todo este panorama los desafíos son muchos y muy diversos para la iglesia evangélica en Guatemala. No solo por contar con un aproximado de 45% de población que profesa la fe protestante, sino también por los grandes retos en la conflictividad social y política que vive el país. Mucho se ha podido hacer en el pasado en temas de educación y salud, incluso se ha incursionado en la política, pero los resultados podrían alcanzar aún dimensiones mayores en el cambio estructural. Se requiere transformar las instituciones con el poder del evangelio para crear cada día una sociedad más justa que refleje las buenas nuevas de la justicia del Reino de Dios.

8. Antecedentes históricos del protestantismo y la educación teológica en Cuba

Octavio Javier Esqueda Vázquez¹

Los conquistadores españoles llevaron el catolicismo a Cuba. Impusieron su lengua, cultura y religión a las colonias españolas en América Latina. Después de la llegada de Colón a Cuba el 28 de octubre de 1493, la isla tuvo diferentes nombres. No fue sino hasta más tarde que prevaleció el nombre prehispánico de Cuba. Dos de estos nombres tenían connotaciones religiosas como Santiago, en honor a la patrona de España; y Ave María, en homenaje a la Virgen María.² En 1510 Diego Velázquez de Cuéllar inició la colonización cubana y posteriormente instaló las primeras ciudades del país. Bartolomé de las Casas, un sacerdote dominico conocido como “el Protector de los indios”, acompañó a Velázquez a instituir el catolicismo en Cuba.³ En 1518 se instaló la primera catedral en la ciudad oriental de Baracoa.

El catolicismo romano era la única religión “oficial” en todas las colonias españolas. En Cuba este período duró casi cuatrocientos años

¹ La información contenida en este trabajo fue previamente publicada en inglés en: “Theological Higher Education in Cuba: Part 3: The Cuban Revolution”, in *Christian Higher Education: An International Journal of Applied Research and Practice*, vol. 6, num. 2, March-April 2007; “Theological Higher Education in Cuba: Part 1: Introduction”, in *Christian Higher Education: An International Journal of Applied Research and Practice*, vol. 5, num 4, October-December 2006.

² Primitivo Delgado, *La historia de las Misiones Bautistas del Sur en Cuba hasta 1945*, Louisville, Seminario Teológico Bautista del Sur, Th. D. Disertación, 1947.

³ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, Miami, Universidad de Miami/Centro Norte-Sur del Instituto de Investigaciones de Estudios Cubanos, 1989.

hasta después del fin de la guerra hispanoamericana en 1898. España controló la hegemonía del catolicismo en América Latina con el trabajo de los jesuitas y el establecimiento de tribunales de la Inquisición como los de Lima en 1569 y México en 1571.⁴ Los protestantes o “luteranos” eran considerados enemigos en las colonias españolas. Sin embargo, el catolicismo no fue tan fuerte y popular en Cuba como el resto de países latinoamericanos. Las autoridades católicas en España no mostraron suficiente interés en el ministerio en este país, lo que resultó en una situación “precaria” durante los primeros siglos de la ocupación española.⁵

La edad de oro de la Iglesia Católica Romana en Cuba comenzó en 1680 con el primer sínodo diocesano y, especialmente, con el mandato durante 1685 a 1704 del obispo Diego Evelino de Compostela.⁶ Este período se caracterizó por el crecimiento de iglesias y seminarios, hasta 1832 cuando el clero católico se volvió más pro español y elitista, durante una época de ideales liberales e independientes. La fundación del Colegio Católico de San Francisco de Sales en 1688 para niños pobres en La Habana y el Seminario Católico de San Ambrosio en 1689 mejoraron la percepción de la iglesia y atrajeron el interés de los jóvenes cubanos por las vocaciones religiosas.

El Seminario Católico de San Basilio el Magno en Santiago de Cuba abrió sus puertas en 1722. La Real y Pontificia Universidad de San Jerónimo en La Habana fue establecida en 1724 bajo la dirección de la orden dominica. Esta institución cambió su nombre a Universidad de La Habana en 1899; el gobierno español tomó el control de en 1842 cuando implementó un nuevo plan educativo para la colonia. Hoy, la Universidad de La Habana es la institución de educación superior más

⁴ Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, 2ª ed. México, Ediciones CUPSA, 1990.

⁵ John M. Kirk, *Entre Dios y el partido: religión y política en Cuba revolucionaria*, Tampa, Universidad del Sur de Florida, 1989.

⁶ Luis Martínez-Fernández, D. H. Figueredo, Louis A. Pérez Jr. y Luis González (editores), *Enciclopedia de Cuba: Pueblo, Historia, Cultura*, volúmenes I y II, Westport, Prensa de Greenwood, 2003.

grande de Cuba.⁷ Inaugurado en 1774, el respetado Colegio Seminario San Carlos y San Ambrosio, rápidamente, se convirtió en el mejor de Cuba y realzó la respetabilidad de la Iglesia Católica en ese momento. Según Kirk, esta institución, que aún funciona, fue un hito importante en la educación religiosa en Cuba. La Catedral de La Habana fue construida entre 1748 y 1777. Esta catedral se convirtió en la iglesia principal del país en 1778 y la base de la Diócesis de La Habana.⁸

Tras el mandato del obispo católico Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa (1802-1832), el catolicismo enfrentó una crisis que duró hasta las guerras de independencia. Según Torres Cuevas y Loyola Vega (2001), cuatro factores principales afectaron la popularidad de la Iglesia Católica en Cuba durante la segunda mitad del siglo XIX. Primero, la jerarquía católica española controlaba la Iglesia y se oponía a todos los movimientos independentistas. En segundo lugar, la enorme inmigración africana de esclavos para trabajar afectó la fuerza de la Iglesia; muchos de ellos aún no se habían convertido al catolicismo. En tercer lugar, el triunfo del liberalismo en España en 1836 que provocó la secularización de muchas instituciones religiosas afectó a Cuba. Los seminarios católicos en este país lucharon con la inscripción, y las escuelas católicas comenzaron a considerar la educación laica como parte de su plan de estudios. Cuarto, muchos sacerdotes españoles emigraron a Cuba y tomaron el control de la Iglesia Católica despreciando el trabajo de los nacionales.

Importante en el catolicismo cubano es la Virgen de la Caridad del Cobre (Nuestra Señora de la Caridad de El Cobre), patrona de este país. El Cobre es un pueblo cercano a la ciudad de Santiago de Cuba donde la Virgen de madera de quince pulgadas está protegida en una basílica en su honor. Según la leyenda, la Virgen salvó la vida de tres pescadores de una tormenta en 1628, y se les apareció como la Virgen de la Caridad. La Virgen de la Caridad del Cobre ha sido un elemento clave

⁷ Marco Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba*, San José, Editorial Caribe, 1986.

⁸ John M. Kirk, *Entre Dios y el partido: religión y política en Cuba revolucionaria*, op. cit.

en la espiritualidad cubana. En 1916, el Papa Benedicto XV la declaró patrona espiritual de Cuba.⁹ En 1998, el Papa Juan Pablo II la coronó simbólicamente como Reina de Cuba. Los seguidores de la santería, una religión afrocubana, creen que la Virgen de la Caridad del Cobre representa a *Ochún*, la deidad del dinero y el amor entre otras cosas.¹⁰

Los primeros protestantes en visitar Cuba fueron piratas, corsarios y filibusteros. Estos grupos frecuentaron la isla durante el siglo XVI. Algunos de los piratas eran hugonotes, reformados holandeses y anglicanos.¹¹ Aunque algunos pueden haber celebrado servicios protestantes en Cuba, como sugiere Ramos,¹² los primeros servicios anglicanos documentados tuvieron lugar en 1741 cuando el ejército británico liderado por Edward Vernon ocupó el valle de Guantánamo.¹³ De 1762 a 1763 el ejército británico tomó el control de La Habana y convirtió la iglesia de San Francisco en una Iglesia Anglicana. Los ingleses hicieron cumplir la libertad de culto durante su ocupación. Sin embargo, después de que los ingleses abandonaran Cuba, la presencia evangélica en la isla desapareció.

La familia Borbónica ascendió al trono español en 1700. Como resultado de las reformas que impusieron en todo el reino español, el intercambio de comercio internacional e, indirectamente, de nuevas ideas comenzó a permear las colonias.¹⁴ A mediados del siglo XIX, los protestantes norteamericanos comenzaron a hacer negocios en Cuba, aunque no se les permitía rezar fuera de sus hogares.¹⁵ Diego Thompson, un colportor bautista escocés, pasó algunas semanas en la isla en

⁹ Luis Martínez-Fernández, D. H. Figueredo, Louis A. Pérez Jr. y Luis González (editores), *Enciclopedia de Cuba: Pueblo, Historia, Cultura*, op. cit.

¹⁰ Rómulo Lachatañeré, *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2001.

¹¹ Jason Yaremko, *Misiones protestantes estadounidenses en Cuba: de la independencia a Castro*, Gainesville, FL, Prensa de la Universidad de Florida, 2000.

¹² Marco Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba*, op. cit.

¹³ Luis Martínez-Fernández, D. H. Figueredo, Louis A. Pérez Jr. y Luis González (editores), *Enciclopedia de Cuba: Pueblo, Historia, Cultura*, op. cit.

¹⁴ Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, op. cit.

¹⁵ Marco Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba*, op. cit.

1837 durante su visita a América Latina. Vendió doscientas sesenta y ocho Biblias y Nuevos Testamentos durante esta visita¹⁶ Thompson fue detenido en la ciudad de Santiago de Cuba y expulsado del país.¹⁷

El primer servicio protestante con el consentimiento de las autoridades españolas tuvo lugar en 1871. La Iglesia Episcopal de los Estados Unidos alquiló un salón en el Hotel Pasaje de La Habana y trajo al Reverendo Edward Kennedy como predicador de la iglesia.¹⁸ Sin embargo, a Kennedy se le permitió ministrar solo entre los extranjeros y se le prohibió trabajar entre los cubanos.¹⁹

Durante las guerras cubanas de independencia, muchos cubanos emigraron a Estados Unidos. Algunos de ellos se convirtieron al protestantismo durante su exilio. En 1883, cuatro hombres entre esos exiliados regresaron e iniciaron lo que se convertiría en la presencia permanente del protestantismo: Alberto J. Díaz, Pedro Duarte, Evaristo Collazo y H. B. Someillán. Alberto J. Díaz, un empleado de la Sociedad Bíblica Estadounidense en ese momento, estableció la iglesia de Getsemaní en La Habana que se convertiría en la Primera Congregación Bautista Cubana.²⁰ Pedro Duarte fundó la iglesia episcopal “Fieles a Jesús” en Matanzas. Evaristo Collazo inició una iglesia presbiteriana en Santa Clara y H. B. Someillán el ministerio metodista en La Habana.²¹ El comienzo del ministerio protestante a los cubanos tuvo sangre cubana.

¹⁶ Justin Anderson, *Historia de los bautistas: sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, vol. III, El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1990.

¹⁷ Roy Acosta García, *Historia y teología de la Convención Bautista de Cuba Oriental (1898-1960)*, vol. I, Santiago de Cuba, s.e., 2000.

¹⁸ Primitivo Delgado, *La historia de las Misiones Bautistas del Sur en Cuba hasta 1945*, op. cit.

¹⁹ Luis Martínez-Fernández, D. H. Figueredo, Louis A. Pérez Jr. y Luis González (editores), *Enciclopedia de Cuba: Pueblo, Historia, Cultura*, op. cit.; Marcos Antonio Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba*, op. cit.

²⁰ Harold E. Greer, *Historia del trabajo misionero bautista del Sur en Cuba*, USA, Universidad de Alabama, Ph. D. Disertación, 1965.

²¹ Roy Acosta, *Historia y teología de la Convención Bautista de Cuba Oriental (1898-1960)*, vol. I, op. cit.; Jason Yaremko, *Misiones protestantes estadounidenses en Cuba: de la independencia a Castro*, op. cit.; Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit.

Protestantismo cubano antes de la independencia

El trabajo de los Bautistas Americanos en Cuba comenzó en 1884 cuando la Convención Bautista de Florida envió al Rev. William F. Wood y a la cubana Adela Fales como misioneros. Eran miembros de la iglesia bautista de Key West. Según Roberts Lawrence, Wood se interesó en Cuba a través de Adela Fales cuando, de niña, expresó sus pensamientos sobre el plan de estudios de la escuela dominical que se usaba en las iglesias bautistas. La primera obra bautista oficial en Cuba fue denominada “Misión Bebé”.²² En 1886 la Convención Bautista del Sur decidió comenzar su trabajo en este país a través de la Convención Bautista en Florida²³ ya que consideró formalmente un campo de “hogar” o local su ministerio en Cuba, en 1886. Yaremko cree que esta acción representaba los ideales anexionistas de muchos estadounidenses en ese momento.²⁴ El cubano José R. O’Halloran llegó a Santiago de Cuba el 31 de agosto de 1898 e inició “oficialmente” la obra bautista en la parte oriental de la isla. En dos meses había bautizado a unas ciento cincuenta personas y había organizado dos iglesias.²⁵

De 1868 a 1878 se desarrolló lo que se conoce como la Guerra de los Diez Años contra España por la Independencia de Cuba en la provincia de Oriente. Si bien este movimiento independiente fue importante y tuvo líderes como el patriota cubano Carlos Manuel de Céspedes, fue un fracaso por su incapacidad para llegar a las provincias occidentales. Después de este tiempo, José Martí (1853-1895) emergió como el líder que unió a todo el país en sus esfuerzos por obtener la independencia de España. El lema que usó fue “con todos y por el bien de todos”.²⁶ Martí,

²² Una Roberts Lawrence, *Cuba. Libro de recursos para líderes*, Atlanta, Inicio Convención Bautista del Sur de la Junta de Misiones, 1942.

²³ Justin Anderson, *Historia de los bautistas: sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, vol. III, *op. cit.*

²⁴ Jason Yaremko, *Misiones protestantes estadounidenses en Cuba: de la independencia a Castro*, *op. cit.*

²⁵ Primitivo Delgado, *La historia de las Misiones Bautistas del Sur en Cuba hasta 1945*, *op. cit.*

²⁶ José Cantón Navarro, *Historia de Cuba: El desafío del yugo y el Estrella*, La Habana, Editorial Si-Mar, 1998.

escritor y político cubano, se convirtió en el símbolo más importante del patriotismo cubano después de la independencia del país.²⁷ José Martí editó la revista *Patria*, fundó el Partido Revolucionario Cubano y luchó por la independencia de Cuba junto a los líderes revolucionarios Máximo Gómez y Antonio Maceo. El héroe nacional cubano murió en combate el 19 de mayo de 1895.

Muchos evangélicos apoyaron la guerra por la independencia de España. Alberto Díaz se convirtió en un líder principal del movimiento independentista y trabajó junto al general Antonio Maceo; los pastores Collazo y Someillán también se unieron a esta lucha. Las autoridades españolas detuvieron a Díaz, pero lo liberaron por presiones de Estados Unidos por su ciudadanía estadounidense, que había obtenido durante su exilio.²⁸

José Martí trabajó junto con muchos líderes protestantes cubanos que vivían en Estados Unidos en la promoción de la independencia. Las iglesias con pastores cubanos en Key West, Tampa y Nueva York sirvieron como centros “de conspiración a favor de la independencia”.²⁹ Sin embargo, debido a que muchos líderes y pastores protestantes abandonaron Cuba como resultado de la guerra de independencia, el ministerio cubano luchó por sobrevivir. La estructura bautista del Sur casi desapareció en Cuba durante ese tiempo.

Educación teológica cubana después de la independencia

Estados Unidos declaró la guerra a España a principios de 1898 y así se involucró en la guerra de independencia de Cuba. Como resultado de la guerra contra Estados Unidos, España perdió el control en 1898 de Cuba, Puerto Rico y Filipinas.³⁰ El Tratado de París puso fin a la guerra

²⁷ Luis Martínez-Fernández, D. H. Figueredo, Louis A. Pérez Jr. y Luis González (editores), *Enciclopedia de Cuba: Pueblo, Historia, Cultura*, op. cit.

²⁸ Jason Yaremko, *Misiones protestantes estadounidenses en Cuba: de la independencia a Castro*, op. cit.

²⁹ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit., p. 23.

³⁰ Justin Anderson, *Historia de los bautistas: Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, vol. III, op. cit.

hispanoamericana, y Estados Unidos tomó el control de Cuba. Louis Pérez Jr. sostiene que el gobierno estadounidense durante la ocupación tenía como propósito “remodelar las actitudes cubanas, remodelar los comportamientos cubanos y reestructurar las instituciones cubanas de manera que hicieran compatible la nacionalidad cubana con la soberanía estadounidense”.³¹

El gobierno de los Estados Unidos puso fin a su ocupación en 1902. El Congreso estadounidense añadió un apéndice a la nueva constitución cubana conocido como la “Enmienda Platt”. Según Anderson, la Enmienda Platt provocó un gran descontento entre los líderes cubanos, que deseaban la independencia.³² Esta Enmienda otorgaba permiso a Estados Unidos para ocupar Cuba siempre que lo considerara pertinente a sus intereses. Bajo la protección de la Enmienda Platt, Estados Unidos utilizó la intervención armada en Cuba en tres ocasiones: en 1908, en 1912 y en 1917.³³ Además, la Armada estadounidense estableció una base militar en la parte oriental de Cuba, en Guantánamo. La Enmienda Platt garantiza la ocupación estadounidense de los 117 kilómetros cuadrados de la Bahía de Guantánamo, lo que sigue siendo conveniente para sus intereses, aunque sea contra la voluntad del pueblo cubano.³⁴ En 1934, Estados Unidos renunció al derecho de intervenir en Cuba.

Durante la ocupación estadounidense en Cuba, muchas denominaciones comenzaron sus ministerios aquí, incluidos los bautistas del sur, los metodistas del sur, los presbiterianos, los episcopales, los discípulos de Cristo, los cuáqueros, los pentecostales y los congregacionalistas.³⁵

³¹ Louis Pérez Jr. “Misioneros protestantes en Cuba: archivos de archivo, colecciones de manuscritos y perspectivas de investigación”, en *Revista de Investigación Latinoamericana*, vol. 27, núm. 1, 1992, p. 107.

³² Justin Anderson, J. *Historia de los bautistas: Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, vol. III, *op. cit.*

³³ Primitivo Delgado, *La historia de las Misiones Bautistas del Sur en Cuba hasta 1945*, *op. cit.*

³⁴ José Cantón Navarro, *Historia de Cuba: El desafío del yugo y el Estrella*, *op. cit.*

³⁵ Louis Pérez Jr. “Misioneros protestantes en Cuba: archivos de archivo, colecciones de manuscritos y perspectivas de investigación”, en *Revista de Investigación Latinoamericana*, *op. cit.*

Yaremko menciona que más de veinticuatro misiones protestantes de los Estados Unidos llegaron a Cuba después de 1898.³⁶ Dado que muchos misioneros estadounidenses fueron a la isla al mismo tiempo, fue necesario realizar una conferencia interdenominacional en Cienfuegos para imponer orden en sus esfuerzos misioneros. Algunas denominaciones se enfocaron en áreas geográficas específicas: “Los cuáqueros y los metodistas dividieron el este de Cuba entre ellos; Presbiterianos y Congregacionalistas ubicaron sus misiones en las zonas occidentales; y episcopales concentrados en Matanzas y Santiago de Cuba”.³⁷ Además, en una reunión en Washington DC en noviembre de 1898, las juntas de misión doméstica de la Convención Bautista del Sur y la Convención Bautista Americana dividieron a Cuba en dos áreas de ministerio.³⁸

El primer presidente cubano, Tomás Estrada Palma, tenía importantes vínculos con los cuáqueros y asistía con frecuencia a los servicios protestantes.³⁹ La presencia del protestantismo aumentó considerablemente en Cuba al final de la guerra; sin embargo, los misioneros estadounidenses y sus juntas de misión destituyeron a ciudadanos cubanos de puestos de liderazgo, lo que provocó conflictos entre ellos en muchos casos.⁴⁰

Establecer escuelas en toda América Latina fue una de las principales estrategias misioneras del protestantismo estadounidense. De hecho, los protestantes fundaron las primeras escuelas públicas en algunos países.⁴¹ Estas escuelas siguieron planes de estudio estadounidenses con maestros principalmente de ese país. El público percibió

³⁶ Jason Yaremko, *Misiones protestantes estadounidenses en Cuba: de la independencia a Castro*, op. cit.

³⁷ Louis Pérez Jr., “Misioneros protestantes en Cuba: archivos de archivo, colecciones de manuscritos y perspectivas de investigación”, en *Revista de Investigación Latinoamericana*, op. cit., p. 105.

³⁸ Jason Yaremko, *Misiones protestantes estadounidenses en Cuba: de la independencia a Castro*, op. cit.

³⁹ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit.

⁴⁰ Luis Martínez-Fernández, D. H. Figueredo, Louis A. Pérez Jr. y Luis González (editores), *Enciclopedia de Cuba: Pueblo, Historia, Cultura*, op. cit.

⁴¹ Pablo Deiros, *Protestantismo en América Latina: ayer, hoy y mañana*, Nashville, Editorial Caribe, 1997.

estas escuelas como “escuelas estadounidenses”. J. Yaremko cree que estas fueron instrumentos para promover los valores estadounidenses y denigrar la política colonial española y el sistema católico.⁴² El de Roberts Lawrence es probablemente el primer libro sobre el trabajo de los bautistas en el Sur de Cuba, en este plantea una perspectiva diferente, escribió: “Los maestros estadounidenses son muy apreciados y todos los cubanos desean un conocimiento del idioma inglés para sus hijos. De ahí que sean populares las escuelas misioneras, con sus maestros y su currículo más estricto”.⁴³ La educación protestante estadounidense se percibía como un instrumento de dominación o como un servicio a la comunidad. Sin embargo, las escuelas jugaron un papel importante en el ministerio protestante en Cuba.

Las denominaciones protestantes establecieron muchas escuelas en Cuba. Según Ramos, veintinueve escuelas protestantes operaban en el país a principios del siglo XX. El gobierno cubano y el público en general tenían una actitud favorable hacia las escuelas religiosas.⁴⁴ La única oposición a la que se enfrentaron estas instituciones provino de las escuelas parroquiales que las consideraban contrarias al *statu quo* religioso y cultural.⁴⁵

Una de las primeras escuelas con influencia protestante en Cuba fue la escuela de niñas en La Habana patrocinada por los bautistas del sur. Esta institución de nivel secundario operaba en 1893. La escuela femenina tuvo que cerrar en 1895 debido a la guerra de independencia de Cuba.⁴⁶ Otra escuela importante fue “La Progresiva”, una escuela primaria en Cárdenas patrocinada por los presbiterianos. Esta fue es-

⁴² Jason Yaremko, *Misiones protestantes estadounidenses en Cuba: de la independencia a Castro*, op. cit.

⁴³ Una Roberts Lawrence, (1942). *Cuba: Libro de recursos para líderes*, op. cit., p. 65.

⁴⁴ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit.

⁴⁵ Moses Nathaniel McCall, *Una generación bautista en Cuba*, Atlanta, Junta de Misiones Nacionales Convención Bautista del Sur, 1942.

⁴⁶ Primitivo Delgado, *La historia de las Misiones Bautistas del Sur en Cuba hasta 1945*, op. cit.

tablecida en 1899 y cerrada en 1960.⁴⁷ El Colegio Cubano-Americano abrió en 1906 bajo los auspicios de la Junta de Misiones Bautistas del Sur.⁴⁸ El Departamento de Educación de Cuba otorgó la aprobación a esta institución a través del Instituto de La Habana. Después de unos años, la escuela pasó a llamarse Colegio Bautista y el Dr. Vivanco, Decano del Departamento de Educación de la Universidad de La Habana, fue su primer director cubano.⁴⁹

Los bautistas establecieron varias escuelas en Santa Clara con una acogida favorable de la comunidad. Allí también se estableció una escuela de formación para mujeres misioneras, pero tuvo que cerrar por falta de fondos. Ramos proporciona una lista de otras importantes escuelas protestantes fundadas durante los primeros años del siglo pasado: Candler *College* (metodista) en La Habana; Irene Toland (metodista) en Matanzas; Elisa Bowman (metodista) en Cienfuegos; Pinson (metodista) en Camagüey; los Colegios Internacionales de El Cristo, Oriente (Bautista del Norte); Los Amigos (cuáqueros) en Holguín; la escuela secundaria episcopal “Sarah Ashurst” en Guantánamo; La Trinidad (Episcopal) en Morón; la escuela “Kate Plumer Bryan Memorial” (presbiteriana) en Güines; escuelas presbiterianas de La Habana, Nueva Paz, Perico, Placetas, Sagua la Grande, San Miguel y *Sancti Spiritus*; y la preparatoria “Antilles” (adventista) en Santa Clara.⁵⁰

⁴⁷ Louis A. Pérez Jr., “Misioneros protestantes en Cuba: Archivos de archivo, Colecciones de manuscritos y perspectivas de investigación”, en *Revista de Investigación Latinoamericana*, *op. cit.*

⁴⁸ Greer, Harold Edward “Bautista en el occidente de Cuba: de las guerras de independencia a Revolución”, en *Estudios Cubanos*, 1989, pp. 61-77.

⁴⁹ Primitivo Delgado, *La historia de las Misiones Bautistas del Sur en Cuba hasta 1945*, *op. cit.*

⁵⁰ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, *op. cit.*

La revolución cubana

El 10 de marzo de 1952, un ex presidente cubano, el general Fulgencio Batista, tomó el poder mediante un golpe militar. Este hecho dividió a la opinión pública en Cuba. Batista tomó el control total del país; en 1954 organizó elecciones presidenciales, ganó sin oposición porque se registró como único candidato. El 26 de julio de 1953 Fidel Castro, junto con un grupo de disidentes, atacaron el cuartel Moncada en Santiago de Cuba en un intento de iniciar una rebelión más amplia para derrocar al gobierno de Fulgencio Batista. El ataque fracasó, y Fidel Castro fue enviado a prisión. Según Marcos Antonio Ramos, el arzobispo de Santiago de Cuba intercedió por la vida de Castro. En 1955, Batista liberó a Castro y otros participantes en el ataque al Moncada.⁵¹

En la Ciudad de México, Fidel Castro organizó el movimiento “26 de Julio” (en honor del ataque al Moncada) con el objetivo de organizar una resistencia armada para derrocar al dictador Batista. En 1956 Fidel Castro, junto con su hermano Raúl, el argentino Ernesto “Che” Guevara y setenta y nueve personas más, regresaron a Cuba a bordo del yate *Granma* e iniciaron el movimiento guerrillero en la Sierra Maestra. Wallace señala que “antes de 1959, muchos cristianos individuales apoyaron y tomaron parte en la revolución, aunque las iglesias como instituciones no lo hicieron”.⁵² Frank País, maestro de escuela e hijo de un pastor bautista, y el líder católico José Antonio Echeverría se convirtieron en mártires revolucionarios. El gobierno cubano considera a Frank País un héroe de la revolución cubana y celebra cada año el aniversario de su muerte.⁵³

El general Batista huyó de Cuba el 1 de enero de 1959 dando así la victoria al movimiento *26 de julio* dirigido por Fidel Castro. Tras más de tres años de operaciones guerrilleras triunfó la Revolución Cubana.

⁵¹ Marco Antonio Ramos, “La religión en Cuba”, en *El Centro Cubano*. Disponible en la red: <http://www.cubancenter.org/uploads/40years10.html>. Consultado el 27 de julio de 2001.

⁵² J. Wallace, “Cristianos en Cuba”, en *Boletín del Centro de Recursos de Cuba*, vol. III, 1973, p. 3.

⁵³ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit.

En mayo de 1960, la Unión Soviética y Cuba restablecieron relaciones diplomáticas. El gobierno cubano inició entonces una serie de acciones económicas, algunas de ellas contra los intereses estadounidenses. Muchas empresas estadounidenses fueron nacionalizadas. La relación de Cuba con Estados Unidos se deterioró hasta el punto en que los dos países rompieron su relación diplomática y Estados Unidos impuso un embargo económico a Cuba.⁵⁴

Muchos grupos protestantes se regocijaron con el triunfo de la Revolución Cubana. Los ministros evangélicos rindieron homenaje a Raúl Castro en el *Methodist Candler College* donde estudiaba Fidel Castro Jr.⁵⁵ Además, se realizó una gran ceremonia religiosa en un parque de La Habana para celebrar la Revolución.⁵⁶

La CIA patrocinó una invasión a Cuba el 17 de abril de 1961. El ejército cubano, liderado por Fidel Castro, derrotó a los invasores que habían desembarcado en Bahía de Cochinos en solo dos días. En la incursión fueron tomados cautivos 1180 hombres de los 1270 participantes en la invasión. Tres de esos detenidos eran sacerdotes católicos españoles. Muchos católicos apoyaron públicamente la invasión de Bahía de Cochinos, incluida una declaración oficial del padre Ismael de Lugo. En consecuencia, “el gobierno revolucionario interpretó esta proclamación como prueba de una conspiración católica y su política hacia la Iglesia cambió notablemente”.⁵⁷

Fidel Castro anunció que la Revolución que lideraba era socialista durante el conflicto de Bahía de Cochinos y expresó su intención de implementar un sistema marxista-leninista. Esta radicalización de su discurso provocó conflictos de opiniones entre la comunidad evangélica.⁵⁸ Crahan señala que “en lugar de tener la oportunidad de reaccionar y adaptarse gradualmente a los rápidos cambios, las iglesias cubanas se

⁵⁴ Ara Bates (editor), *Cuba. Temas y bibliografía*, Huntington, Nova Science Publishers, Inc, 2000.

⁵⁵ Marco Antonio Ramos, “La religión en Cuba”, en *El Centro Cubano*, op. cit.

⁵⁶ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit.

⁵⁷ John M. Kirk, *Entre Dios y el partido: religión y política en Cuba revolucionaria*, op. cit., p. 96.

⁵⁸ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit.

vieron arrastradas por un período de turbulencia en el que muchas de sus premisas básicas fueron cuestionadas directamente”.⁵⁹

Al principio, los líderes de la Revolución Cubana respetaron las prácticas religiosas y trataron de evitar enfrentamientos con todas las religiones. Ernesto “Che” Guevara declaró el 22 de enero de 1961: “entre un católico y un protestante o una persona sin religión; no debemos enfatizar las diferencias sino los puntos de contacto, todas aspiraciones honestas que nos permitan llegar a la victoria”.⁶⁰ El gobierno cubano intentó cooperar con todos los grupos dispuestos a apoyar la Revolución independientemente de su fe.⁶¹ El 20 de enero de 1960, sin embargo, Fidel Castro acusó a los sacerdotes españoles de conspirar contra la revolución bajo los auspicios del embajador español.⁶²

J. M. Kirk sugiere tres cuestiones que provocaron una tensión inicial entre la Iglesia y el gobierno cubano: 1) las reformas socioeconómicas rápidas e integrales introducidas en Cuba; 2) la decisión del gobierno de restablecer relaciones diplomáticas con la URSS y, en consecuencia, la amenaza de un comunismo ateo; y 3) el deseo de los cristianos cubanos de elogiar el sistema estadounidense en oposición al soviético.⁶³

El gobierno cubano buscó formas de controlar la creciente oposición dentro de la Iglesia Católica. Una línea de ataque fue la nacionalización de las escuelas administradas por instituciones religiosas. A principios de los años sesenta, había aproximadamente sesenta escuelas protestantes y doscientas doce instituciones católicas. Aunque el verdadero conflicto fue con los católicos, el gobierno cubano también se hizo cargo de las escuelas protestantes. Todas las instituciones religiosas, a excepción de los

⁵⁹ Margaret E. Crahan, “Salvación por Cristo o Marx: la religión en la Cuba revolucionaria”, en *Revista de Estudios Interamericanos y Asuntos Mundiales*, vol. 21, núm. 1, 1979, p. 157.

⁶⁰ Fidel Castro Ruz, *Revolución y religión: encuentros, discursos y entrevistas*, La Habana, Dirección Política de las FAR, 1997, p. 2.

⁶¹ J. Wallace, “Cristianos en Cuba”, en *Boletín del Centro de Recursos de Cuba*, vol. III, 1973, *op. cit.*

⁶² Leslie Dewart, *Cristianismo y revolución: la lección de Cuba*, Nueva York, Hender y Hender, 1963.

⁶³ John M. Kirk, *Entre Dios y el partido: religión y política en Cuba revolucionaria*, *op. cit.*

seminarios, fueron nacionalizadas.⁶⁴ Kirk menciona que la motivación detrás de la nacionalización de las escuelas religiosas privadas se basó en necesidades políticas porque “tal acción prometía no solo recortar los ingresos de la iglesia sino también diluir la influencia de la iglesia sobre las decenas de miles de jóvenes que asisten a sus escuelas”.⁶⁵

Después de la destitución de Monseñor Sentos como Nuncio Papal en 1962, el Vaticano nombró a Monseñor Cesar O. Zacchi como nuevo Nuncio. Zacchi fue una persona clave para restablecer el diálogo entre la Iglesia católica y el gobierno cubano.⁶⁶ Zacchi se convirtió en amigo personal de Fidel Castro. Este consideraba a Zacchi como una “persona muy capaz e inteligente”.⁶⁷

Algunos evangélicos no solo apoyaron la Revolución Cubana, sino que también decidieron cooperar con el gobierno. Según A. Ham, Rafael Cepeda, pastor presbiteriano, hizo la siguiente declaración el 17 de julio de 1969 publicada en la revista cubana *Bohemia*, que generó polémica en el protestantismo cubano: “Tengo la convicción, y asumo toda la responsabilidad de compartir que Fidel Castro es un instrumento en manos de Dios para establecer Su reino entre los hombres. Esta situación es independiente de si tiene una fe religiosa”.⁶⁸

El Seminario Teológico Evangélico de Matanzas y su rector, Sergio Arce, se convirtieron en defensores del sistema socialista cubano. A principios de los años de 1970, el seminario de Matanzas era la institución religiosa más experimental de Cuba, aunque tenía menos de diez

⁶⁴ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit.

⁶⁵ John M. Kirk, *Entre Dios y el partido: religión y política en Cuba revolucionaria*, op. cit., p. 97.

⁶⁶ A. J. Bunting, “La Iglesia en Cuba: hacia una nueva frontera”, en A. L. Hageman y P. E. Wheaton (editores), *Religión en Cuba hoy: una nueva iglesia en una nueva sociedad*, Nueva York, Association Press, 1971.

⁶⁷ Frei Betto, *Fidel y la Religión: Conversaciones con Frei Betto*, La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985, p. 224.

⁶⁸ Adolfo Ham, “Teología y tradiciones nacionales: una visión protestante”, en Raúl Fornet Betancurt (editor), *Filosofía, teología, literatura: aportes cubanos en los últimos 50 años*, Aquisgrán, Wissenschaftsverlag Mainz, 1999, p. 5.

alumnos (Wallace, 1973).⁶⁹ Sergio Arce es considerado el teólogo cubano más importante de los últimos treinta años. Tenía un título de doctor en filosofía y letras de la Universidad de La Habana y un título en teología del Seminario Teológico de Princeton. Siendo un pastor presbiteriano, Arce se convirtió en el presidente del Seminario Teológico Evangélico en 1970 y fue una voz prominente en los círculos ecuménicos dentro y fuera de Cuba.⁷⁰

La visión de Fidel Castro del cristianismo

El líder cubano Fidel Castro Ruz nació el 13 de agosto de 1926 en la zona oriental de Cuba y murió el 25 de noviembre de 2016 en La Habana. Asistió a tres escuelas católicas: el Colegio La Salle, y las instituciones jesuitas: Colegio de Dolores y el prestigioso Colegio Belén, antes de graduarse de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana. Tras el triunfo de la Revolución Cubana el 1 de enero de 1959, Fidel Castro se convirtió en la figura política más importante de la nación. Fue primer ministro de Cuba desde 1959, primer secretario del Partido Comunista de Cuba (PCC) después de 1975 y presidente de Cuba desde 1976.⁷¹ Aunque Castro abandonó el catolicismo y mantuvo una posición atea, Kirk sostiene que Castro “tradicionalmente ha luchado por los derechos del sector cristiano, animando a sus colegas del PCC a adoptar una posición menos doctrinaria.”⁷²

Fidel Castro hizo varios comentarios esporádicos sobre sus ideas sobre religión y cristianismo. En 1985, el sacerdote jesuita brasileño Frei Betto realizó una serie de entrevistas con Castro sobre el tema religión. Las entrevistas fueron publicadas en un libro con el nombre *Fidel y la religión*, que vendió más de 200.000 copias en Cuba en pocos días. En

⁶⁹ J. Wallace, “Cristianos en Cuba”, en *Boletín del Centro de Recursos de Cuba*, *op. cit.*

⁷⁰ Alice L. Hageman y P. E. Wheaton (editores), *La religión en Cuba hoy: una nueva Iglesia en una nueva sociedad*, Nueva York, Association Press, 1971.

⁷¹ Luis Martínez-Fernández, D. H. Figueredo, Louis A. Pérez Jr. y Luis González (editores), *Enciclopedia de Cuba: Pueblo, Historia, Cultura*, *op. cit.*

⁷² John M. Kirk, *Entre Dios y el partido: religión y política en Cuba revolucionaria*, *op. cit.*, p. 162.

Fidel y la religión, el presidente cubano discutió abiertamente su posición sobre las iglesias cristianas y reveló hechos personales desconocidos hasta ese momento.

El libro *Revolución y religión*, publicado en Cuba en 1997, presenta una recopilación de las opiniones de Castro sobre la religión desde el inicio de la Revolución Cubana. Aunque la edición solo constaba de 1000 copias, *Revolución y religión* es probablemente el recurso más completo disponible sobre las opiniones de Castro sobre el cristianismo. Se presentan una serie de citas directas de Fidel Castro para ayudar al lector a comprender mejor sus ideas sobre el cristianismo. Todas las citas, a menos que se indique lo contrario, provienen de *Revolución y religión*. Las fechas de las opiniones de Castro indican la coherencia de sus puntos de vista a lo largo de los años.⁷³

Fidel Castro sostenía que la Revolución Cubana no estaba en contra de la religión. Explica que la Revolución tuvo conflicto con la religión, especialmente con el catolicismo, porque mucha gente usó la religión como fuerza contrarrevolucionaria:

17 de diciembre de 1959: Nuestra Revolución de ninguna manera está en contra de los sentimientos religiosos, al menos con la idea que tenemos sobre la religión. Una religión que encarna las ambiciones humanas, que sigue los nobles ideales humanos, de ninguna manera está en nuestra contra. En realidad, a nuestro entender, este tipo de religión coincide plenamente con nuestra Revolución que solo persigue el beneficio de los hombres y lucha contra la injusticia...

16 de diciembre de 1960: Creemos que estar en contra del comunismo es ser contrarrevolucionario; de la misma manera que ser contrarrevolucionario es estar en contra de los protestantes o estar en contra de cualquier cosa que divida al pueblo cubano...

29 de noviembre de 1971: Lo que sucedió al inicio de la Revolución fue un conflicto de clases sociales. La religión no tuvo nada que ver con eso. Era la religión de los ricos y de los

⁷³ Fidel Castro Ruz, *Revolución y religión: encuentros, discursos y entrevistas*, La Habana, Dirección Política de las FAR, 1997.

terratenientes. Intentaron usar la religión contra la Revolución cuando surgió el conflicto socio-económico. Teníamos un clero español reaccionario. Los expulsamos. Nacionalizamos la educación por motivos similares, porque no estaba en la agenda y no representaba un compromiso de ninguna manera.

20 de octubre de 1977: De verdad puedo asegurarles que nunca en ningún momento la Revolución Cubana se inspiró en sentimientos antirreligiosos. Teníamos la más profunda convicción de que no debería haber ninguna contradicción entre la revolución social y las inclinaciones religiosas de la población. Además, en nuestra lucha tuvimos una gran participación de la población y en ella también participaron algunos religiosos.

20 de octubre de 1977: El conflicto no fue entre la Revolución y las creencias religiosas, sino entre una clase social que intentó usar a la Iglesia como arma contra la Revolución. Esta es la verdad [...] Estoy muy familiarizado con los principios cristianos y con la predicación de Cristo. Tengo la idea de que Cristo fue un gran revolucionario.

Mayo de 1985: Los conflictos al inicio de la revolución provocaron la nacionalización de las escuelas privadas. La razón es que los hijos de las familias adineradas que se oponían a la Revolución asistían a esas escuelas, principalmente la católica. Esas escuelas se convirtieron en centros de actividades contrarrevolucionarias.⁷⁴

Fidel Castro expresa su posición de que el cristianismo y el comunismo persiguen el mismo objetivo de perseguir la justicia social para todos. Está de acuerdo con la Teología de la Liberación y ve este tipo de enfoque teológico del cristianismo como un socio en la Revolución:

10 de agosto de 1960: ¡Traicionar a los pobres es traicionar a Cristo! ¡Servir a las riquezas es traicionar a Cristo! ¡Servir al imperialismo es traicionar a Cristo!

⁷⁴ Frei Betto, *Fidel y la religión: Conversaciones con Frei Betto*, op. cit., pp. 18, 22, 38, 45, 49 y 216.

18 de noviembre de 1971: Digo lo que pienso sin vacilar: deberíamos ver a los cristianos de izquierda, a los cristianos revolucionarios, como aliados estratégicos de la Revolución.

29 de noviembre de 1971: Hay diez mil puntos más de coincidencia entre el cristianismo y el comunismo que los que puede haber entre el cristianismo y el capitalismo.

20 de octubre de 1977: La Biblia es un gran libro. Ojalá todas las bibliotecas tuvieran una Biblia. Es una manifestación cultural leer la Biblia; es uno de los mejores libros jamás escritos.

Mayo de 1985: Yo definiría la Iglesia de la Liberación o Teología de la Liberación como un lugar donde el cristianismo vuelve a sus raíces; donde se remonta a una historia más bella, más atractiva, más heroica y más gloriosa.

Mayo de 1985: El nombre de Jesucristo fue uno de los nombres más familiares desde que tengo memoria. Escuché ese nombre en la escuela, durante toda mi infancia y adolescencia [...] Cristo no eligió a los ricos para predicar su doctrina, eligió a doce trabajadores pobres e ignorantes [...] Cristo no ofreció el reino de los cielos a los ricos, sino que lo ofreció al pobre. Creo que Karl Marx podría haber firmado el Sermón de la Montaña.

25 de octubre de 1995: Siempre he considerado que Cristo ha sido uno de los más grandes revolucionarios de la historia humana.⁷⁵

El presidente cubano señala que la Revolución Cubana nunca tuvo problemas con las iglesias evangélicas. Fidel Castro considera que los evangélicos siempre han tenido excelentes relaciones con el gobierno. Reconoce, sin embargo, que los evangélicos fueron discriminados de diversas formas y que su derecho a participar en el Partido Comunista fue prohibido por error:

17 de marzo de 1990: No hemos tenido dificultades con otras denominaciones con la excepción de los testigos de Jehová.

10 de octubre de 1991: Aclaro que no tenemos por qué tener diferencias políticas con los creyentes porque somos un

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 21, 32, 34, 59, 97, 111-113 y 189.

Partido Político, no una religión. Es cierto, sin embargo, que durante un tiempo hicimos del Partido y del ateísmo una religión.

Mayo de 1985: pude apreciar, siempre observé que las iglesias evangélicas por regla general trabajaban entre los grupos más pobres de la sociedad [...] eran en general más congruentes con sus sentimientos y prácticas religiosas que los católicos [...] por lo tanto, no tuvimos problemas con los evangélicos; todo lo contrario, en general siempre tuvimos una buena y fácil relación con ellos [...] Dentro de las iglesias evangélicas, hubo algunas que por sus especiales características tuvieron problemas con la Revolución. Por ejemplo, los Testigos de Jehová. Pero he leído que los testigos de Jehová suelen tener problemas en todas partes.

Mayo de 1985: Vivimos ahora una época de convivencia y respeto mutuo entre el Partido y las iglesias. Con la Iglesia Católica tuvimos algunas dificultades hace años, pero las superamos. Todos los problemas que alguna vez existieron desaparecieron. No tuvimos problemas con las iglesias protestantes y nuestras relaciones con esas instituciones siempre han sido y siguen siendo excelentes.

Mayo de 1985: Por principio, no puedo estar de acuerdo con ningún tipo de discriminación. Por eso, francamente les digo que si alguien me pregunta si hay algún tipo de discriminación sutil contra los cristianos, tengo que responder que sí y que todavía no hemos superado esta situación. Esta situación no es intencionada; no está dirigido ni programado. Existe y creo que debemos superarlo.

22 de octubre de 1995: Mantenemos excelentes relaciones con las iglesias evangélicas; ¡Han sido excelentes desde el comienzo de la Revolución hasta ahora!⁷⁶

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 163, 173, 65, 76, 79 y 177.

Formas en que la revolución comunista en Cuba afectó la educación teológica.

Éxodo de pastores y misioneros extranjeros

Una consecuencia trágica de la Revolución Cubana en 1959 fue el éxodo masivo del clero. Durante la primera mitad de la década de 1960, “alrededor del 70% de todos los sacerdotes católicos, el 90% de las monjas, algunos clérigos protestantes y todos los rabinos abandonaron el país voluntariamente, bajo presión social o mediante deportación”.⁷⁷ En 1999 había alrededor de quinientos judíos practicantes en Cuba (Ramos, 1999).⁷⁸ Muchos líderes religiosos abandonaron voluntariamente el país después de la invasión de Bahía de Cochinos y la adhesión del gobierno al comunismo.⁷⁹ Sólo 2.300 judíos de los 12.000 que vivían en Cuba en 1960 permanecían en el país en 1965.⁸⁰ M. E. Crahan informa que la Iglesia Católica perdió una presencia importante con la salida de sus ministros.⁸¹ Por su parte, Marco Antonio Ramos afirma que “...en 1960 había 763 sacerdotes en Cuba, en 1965 quedaban 220 y en 1980 solo 213”.⁸² Y en septiembre de 1961, el gobierno cubano expulsó a más de un centenar de sacerdotes católicos junto con un obispo auxiliar.

Las denominaciones protestantes también perdieron un número significativo de pastores que abandonaron Cuba en la década de 1960. Las denominaciones cristianas en Cuba con vínculos estrechos con los Estados Unidos lucharon más para trabajar en un entorno socialista. La Conferencia Metodista Cubana perdió el noventa por ciento de su clero, los presbiterianos dos tercios de sus ministros. Los pastores cubanos dejaron su país en “números increíbles”, afirmaba Ramos.⁸³ Este éxodo

⁷⁷ Luis Martínez-Fernández, D. H. Figueredo, Louis A. Pérez Jr. y Luis González (editores), *Enciclopedia de Cuba: Pueblo, Historia, Cultura*, op. cit., p. 525.

⁷⁸ Marco Antonio Ramos, “La religión en Cuba”, en *El Centro Cubano*, op. cit.

⁷⁹ John M. Kirk, *Entre Dios y el partido: religión y política en Cuba revolucionaria*, op. cit.

⁸⁰ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit.

⁸¹ Margaret E. Crahan, “Cuba: religión e institucionalización revolucionaria”, en *Diario de Estudios Latinoamericanos*, vol. 17, núm. 2, 1985, pp. 319-340.

⁸² Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit., p. 322.

⁸³ *Ibid.*, p. 72.

de pastores se convirtió en el problema más importante para las iglesias cubanas después de la revolución.

En 1980 otro grupo de pastores cubanos abandonó la isla en lo que se conoce como el éxodo del Mariel. Esta situación se inició en abril de ese año cuando unos 11.000 cubanos solicitantes de asilo político atacaron el predio de la Embajada de Perú. El gobierno cubano, luego de una serie de acciones diplomáticas, decidió abrir el puerto del Mariel (cercano a La Habana) para que todos los cubanos que tuvieran el deseo pudieran salir del país. Para septiembre, 125.000 cubanos emigraron a Estados Unidos, (Martínez-Fernández et al, 2003). Los “Marielitos” (cubanos que partieron por el puerto del Mariel) constituyeron la segunda gran ola de inmigración cubana a Estados Unidos.

La implementación del socialismo en Cuba también contribuyó a la salida masiva de misioneros protestantes. Entre 1961 y 1962 casi todos los misioneros extranjeros abandonaron Cuba. Las juntas misioneras norteamericanas tuvieron la presencia más fuerte en el protestantismo cubano. De hecho, los misioneros estadounidenses tuvieron una influencia decisiva en el ministerio cubano. Sin embargo, la presencia estadounidense en el protestantismo casi desapareció después de la Revolución.⁸⁴ La mayoría de los misioneros estadounidenses abandonaron Cuba voluntariamente cuando Estados Unidos rompió relaciones diplomáticas con el gobierno cubano. Además, el embargo estadounidense contra Cuba hizo imposible que los misioneros extranjeros continuaran recibiendo apoyo financiero de Estados Unidos. Como resultado del éxodo masivo de misioneros estadounidenses, “las denominaciones comenzaron a reducir o incluso a liquidar sus lazos con los Estados Unidos.”⁸⁵ Las iglesias y las instituciones teológicas sufrieron porque dependían del apoyo extranjero.⁸⁶ La educación teológica en Cuba tenía que ser autosuficiente. Los cubanos asumieron la responsabilidad financiera y académica de su propia formación teológica.

⁸⁴ Marco Antonio Ramos, “La religión en Cuba”, en *El Centro Cubano*, op. cit.

⁸⁵ Marco Antonio Ramos, *Protestantismo y revolución en Cuba*, op. cit., p. 71.

⁸⁶ Margaret E. Crahan, “Salvación por Cristo o Marx: la religión en la Cuba revolucionaria”, en *Revista de Estudios Interamericanos y Asuntos Mundiales*, op. cit.

Oposición religiosa

En 1961 el gobierno cubano nacionalizó todas las escuelas religiosas con excepción de los seminarios, y suspendió todas las transmisiones religiosas. El programa de radio *La Hora Bautista* sobrevivió unos meses con sus transmisiones. Caudill, ex presidente de la Convención Bautista de Cuba Occidental, cita las palabras de Raúl Castro cuando finalmente se suspendió el programa: “Los bautistas nunca volverán al aire en Cuba.”⁸⁷ Durante los meses siguientes, también se confiscaron todos los hospitales y clínicas afiliados a la iglesia. El gobierno prohibió la celebración de servicios religiosos públicos fuera de los edificios. Las iglesias estaban obligadas a obtener permiso para organizar muchas de sus actividades. Aunque en 1975 el Partido Comunista de Cuba reconoció el derecho de los cubanos a seguir cualquier religión, en la práctica los creyentes fueron discriminados y, en algunos casos, perseguidos, según algunos autores.⁸⁸ Los adventistas del séptimo día sufrieron una constante oposición y persecución por parte del gobierno cubano, como explicó Rosado en su investigación sobre la relación entre los adventistas y el gobierno comunista cubano.⁸⁹ Reza describe la oposición que la Iglesia del Nazareno sufrió por parte del régimen en Cuba expresando que “el acoso era constante, a menudo mezquino, diseñado para ejercer una presión incesante sobre los cristianos”⁹⁰

El gobierno cubano no incluyó seminarios cuando se nacionalizaron las escuelas religiosas. Los seminarios teológicos fueron percibidos como instituciones con el objetivo de preparar al clero local. En consecuencia, no compitieron con el modelo de educación comunista. Sin embargo, algunas instituciones teológicas se enfrentaron a la oposición del gobierno. Por ejemplo, el seminario de las Asambleas de Dios en el

⁸⁷ Herbert Caudill, *Al filo de la libertad: diez años bajo el comunismo en Cuba*, Atlanta, Junta de Misiones Domésticas de la Convención Bautista del Sur, 1975, p. 34.

⁸⁸ Luis Martínez-Fernández, D. H. Figueredo, Louis A. Pérez Jr. y Luis González (editores), *Enciclopedia de Cuba: Pueblo, Historia, Cultura*, op. cit.

⁸⁹ Caleb Rosado, *Secta y partido. Religión revolucionaria en Cuba*, Evanston, Universidad de Northwestern, 1985.

⁹⁰ H. T. Reza, *Después de la tormenta, el arco iris: la Iglesia del Nazareno en Cuba*. Kansas City, Nazarene Publishing House, 1994.

pueblo de Manacas fue cerrado luego del triunfo de la revolución cubana. El gobierno cerró la institución porque consideró que el seminario no estaba cooperando con los ideales nacionalistas de la revolución. Cuando algunos inspectores la visitaron, descubrieron que en el asta de la bandera faltaba la bandera cubana.⁹¹ Además, el director del seminario, Floyd Woodworth, fue acusado de ser un agente de la CIA que conspiraba contra el gobierno cubano. Woodworth, un misionero estadounidense, pasó unos días en la cárcel antes de ser finalmente expulsado de Cuba.⁹²

En 1965 la Convención Bautista de Cuba Occidental sufrió las consecuencias de la lucha entre la Revolución Comunista y las instituciones religiosas. El gobierno cubano arrestó a cuarenta pastores, cuatro misioneros y nueve líderes laicos. Fueron acusados de conspiración contra la Revolución al servir como espías estadounidenses y promover el tráfico ilegal de dólares estadounidenses. Muchos de ellos fueron a la cárcel, incluidos los dos últimos misioneros estadounidenses que permanecieron en el ministerio bautista occidental, Heriberto Caudill y David Fite. Como consecuencia de esta situación, la obra bautista luchó por sobrevivir. Debido a la persecución del gobierno se destruyeron Biblias y se confiscaron las escuelas bautistas.⁹³ Algunos de los detenidos recibieron largas condenas.⁹⁴ Clifton Fite, el padre de David Fite, cuenta la historia de cómo luchó para sacar a su hijo de la cárcel en su libro *In Castro's Clutches*.⁹⁵ Fite relata que fueron necesarios muchos esfuerzos diplomáticos para liberar a su hijo, un profesor de griego en el seminario bautista de La Habana. David Fite fue liberado de prisión el 16 de diciembre de 1968, cuando el ministro del Interior cubano ordenó su libertad como “caso especial”.⁹⁶ Mientras los ministros bautistas estaban en prisión, otros líderes asumieron la responsabilidad del púlpito y del ministerio.

⁹¹ Francisco Álvarez, comunicación personal, 22 de agosto de 2001.

⁹² Luis Bernal Lumpuy, *Tras cautiverio, libertad*, Miami, Publicación privada, 1992.

⁹³ Justin Anderson, *Historia de los bautistas: Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, op. cit.

⁹⁴ Marco Antonio Ramos, “La religión en Cuba”, en *El Centro Cubano*, op. cit.

⁹⁵ Clifton E. Fite, *En las garras de Castro*, Chicago, Moody Press, 1969.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 147.

Por su parte, Herbert Caudill relata la historia de su encarcelamiento después de casi cuarenta años de ministerio en Cuba en su libro *On Freedom's Edge: Ten Years under Communism in Cuba*.⁹⁷ Caudill fue el último superintendente estadounidense de la obra bautista en Cuba. Los creyentes también sufrieron diferentes tipos de opresión sutil.

Giraldi sugiere que los cristianos no enfrentaron persecución sino discriminación. Fueron excluidos sistemáticamente de estudiar psicología, pedagogía, filosofía, periodismo y asumir algunas responsabilidades. Fueron excluidos del Partido Comunista. A las iglesias se les prohibió el acceso a los medios de comunicación y, en consecuencia, perdieron su “libertad de expresión”.⁹⁸ Por lo tanto, la oposición comunista a las personas religiosas en Cuba fue sutil, pero efectiva.

En noviembre de 1965, el gobierno implementó muchos campos de trabajo denominados Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP). Estos lugares fueron establecidos “para aceptar a todos los ‘elementos antisociales’, homosexuales, desviados, criminales y otros en los que no se confía para su incorporación a las fuerzas armadas regulares”.⁹⁹ Miles de creyentes fueron enviados a estos campos de trabajo.¹⁰⁰ En la UMAP la gente estaba obligada a trabajar en actividades agrícolas, principalmente el cultivo de caña de azúcar, desde el amanecer hasta el atardecer bajo la vigilancia de soldados dentro de altos muros de alambre.¹⁰¹ Todos los pastores nazarenos fueron reclutados para la UMAP.¹⁰² J. Wallace, por otro lado, presenta una perspectiva diferente sobre los campos de trabajo. Muchas “personas que eran cristianas fueron

⁹⁷ Herbert Caudill, *Al filo de la libertad: diez años bajo el comunismo en Cuba*, Atlanta, Junta de Misiones Domésticas de la Convención Bautista del Sur, 1975.

⁹⁸ Giulio Girardi, *El ahora de Cuba. Tras el derrumbe del comunismo y tras el viaje de Juan Pablo II*, 3ª ed. Madrid, Editorial Nueva Utopía, 1998, p. 157.

⁹⁹ John M. Kirk, *Entre Dios y el partido: religión y política en Cuba revolucionaria*, op. cit., p. 112.

¹⁰⁰ Marco Antonio Ramos, “La religión en Cuba”, en *El Centro Cubano*, op. cit.

¹⁰¹ Orlando Colás, comunicación personal, 24 de agosto de 2002.

¹⁰² H. T. Reza, *Después de la tormenta, el arco iris: la Iglesia del Nazareno en Cuba*, op. cit.

enviadas a los campos de trabajo a principios de los años 60, pero fue por sus actitudes ‘antisociales’ más que por el hecho de su fe”.¹⁰³

Reza cita un informe del Departamento de América Latina del Consejo Nacional de Iglesias en 1996 sobre cómo los estudiantes de seminario y los pastores estaban involucrados en la UMAP:

1. Los estudiantes de seminario fueron clasificados legalmente como antisociales, y fueron agrupados con adictos a narcóticos, perversos sexuales, etc. Fueron sujetos a reclutamiento en campos de trabajo como sustituto del servicio militar. El plazo era por un mínimo de tres años, o hasta que pudieran acreditar su rehabilitación.

2. Los pastores cayeron en una categoría algo diferente, aunque parece que varios de los pastores también fueron colocados en los campos de trabajo. Existía cierta incertidumbre sobre si su redacción estaba incluida en el reclutamiento militar regular. La información disponible para el comité indica que se redactó un total de ocho pastores metodistas, diez pastores bautistas y un pastor episcopal.¹⁰⁴

Años después, el gobierno cubano y Fidel Castro reconocieron que la UMAP fue un grave error de cálculo. Los campos de trabajo se cerraron en junio de 1968 después de recibir mucha presión internacional.¹⁰⁵

Conclusiones

El protestantismo cubano ha sido autónomo desde la revolución cubana y debería seguir siéndolo. Como señala Jeffrey, “Un beneficio irónico del bloqueo es que las iglesias cubanas han desarrollado sus propias identidades, además de la influencia de mano dura de las juntas misioneras estadounidenses y los grupos de voluntarios en misión”.¹⁰⁶ Además, todos los voluntarios extranjeros deben evitar el síndrome de Cristóbal Colón.

¹⁰³ J. Wallace, “Cristianos en Cuba”, en *Boletín del Centro de Recursos de Cuba*, op. cit., p. 4.

¹⁰⁴ H. T. Reza, *Después de la tormenta, el arco iris: la Iglesia del Nazareno en Cuba*, op. cit., p. 43.

¹⁰⁵ John M. Kirk, *Entre Dios y el partido: religión y política en Cuba revolucionaria*, op. cit.

¹⁰⁶ Paul Jeffrey, “Cuba’s Spirited Protestants”, en *Christian Century*, op. cit., p. 1190.

Los cubanos asignan la etiqueta de “Cristóbal Colón” a los misioneros extranjeros que permanecen ajenos a la situación e historia del protestantismo cubano y, por tanto, piensan que están “descubriendo” Cuba.¹⁰⁷

Son buenos tiempos para el protestantismo en Cuba. Roy Acosta, ex presidente de la Convención Bautista del Este de Cuba, resumió la situación de la educación teológica en la isla en los siguientes términos:

Puedo decir con seguridad que todos los seminarios en Cuba, de todas las denominaciones, están muy emocionados, con muchos estudiantes y haciendo todo lo posible para recuperar el tiempo que perdieron hace unos años. Hay un despertar en Cuba. Hay un despertar en todas las iglesias. Dios usa todas las cosas para bien. Sobre todo, creo que este es un movimiento del Espíritu Santo y que Dios usa todas las situaciones que enfrenta cada país para fomentar el evangelio. Definitivamente estamos en la época más interesante y hermosa, en mi opinión, de toda la historia evangélica en Cuba.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Leoncio Veguilla, comunicación personal, 11 de diciembre de 2002. Ex-Rector del Seminario Bautista de Cuba Occidental.

¹⁰⁸ Comunicación personal, 7 de diciembre de 2002.

9. La Iglesia presbiteriana de Colombia. Una interpretación de cuatro etapas de su vida

César Carhuachín

La Iglesia Presbiteriana de Colombia (IPC) como institución religiosa de tradición reformada fue establecida en 1937 con representación de los presbiterios de la Costa, de Antioquia y del Interior.¹ Sin embargo, el movimiento reformado ya estaba en Colombia (Confederación de Nueva Granada en ese tiempo) muchas décadas antes por medio del Rev. Henry Barrington Pratt (1832-1912) en 1856 y otros más. Su llegada como misionero de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos (IPEU) no fue por iniciativa de la Junta de Misiones de esa Iglesia ni por iniciativa de Pratt, sino en respuesta a la solicitud del coronel James Fraser, quien era un masón escocés puritano y el ministro de guerra de Colombia.

Sin embargo, antes de la llegada de Pratt había población evangélica en territorio colombiano. La principal fue la población isleña migrante de San Andrés, Providencia² y Santa Catalina, que era mayoritariamente evangélica y que cultivaba su fe, donde se estableció la Primera Iglesia Bautista de Colombia en San Andrés en 1845. Pero, por su situación geográfica no tuvieron mayor influencia hacia el continente ni de este a ella.³ Otra población en el continente, pero minoritaria, estuvo

¹ Javier A. Rodríguez S. *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2019, pp. 230-231.

² Pablo Moreno Palacios, *Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945*, Cali, Universidad de San Buenaventura, 2010, pp. 59-61.

³ Ellas fueron anexadas a Nueva Granada en 1803 y eligieron ser parte de Colombia en 1822. Estaban pobladas por ingleses, holandeses y esclavos africanos, cuya tradición era

formada por soldados ingleses (Fraser y otros), que participaron en el proceso de la independencia de Colombia y se quedaron en el país desde 1810. Estos vivieron en Bucaramanga, Honda, el Chocó y otros lugares. Inclusive George Watts y Ramon Montsalvatge en Cartagena.⁴ Los ingleses, holandeses y otros evangélicos ciudadanos de los Estados Unidos de América podían cultivar su fe en privado sin proselitismo. No había libertad religiosa en ese tiempo. En este grupo hay que ubicar al colportor de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, Diego Thompson que desde 1825 promocionó la lectura de la Biblia en Colombia, que luego sería continuado por G.B. Watts, A. J. Duffield y Lukas Matthews. Otra población minoritaria fue el grupo evangélico de tradición wesleyana en el área del actual Panamá (en ese tiempo parte de Nueva Granada) Careening Cay, que hacía proselitismo desde alrededor de 1820 en adelante. Los episcopales se instalaron en 1851 en Taboga.⁵ Todos estos eran laicos sin intención de formar una congregación, con dos excepciones: en las islas mencionadas anteriormente hubo congregaciones, y en Cartagena Montsalvatge estableció una congregación.

Por lo tanto, al tratar la presencia protestante en Colombia⁶ hay que distinguir entre la presencia protestante sin el propósito de establecer una Iglesia evangélica, de aquella presencia protestante que sí tuvo tal propósito, como fue el caso del Rev. Pratt.⁷ El presente ensayo es una

protestante. La Iglesia Bautista establecida en San Andrés evangelizaba por medio de la educación; cf. Isabel Clemente, *Educación, política educativa y conflicto político-cultural en San Andrés y Providencia (1886-1980)*. Informe final presentado a la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología, Bogotá, Universidad de los Andes, 1991, p. 56.

⁴ Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, Armenia, Ed. Unión, 1956, pp. 13-26.

⁵ Carlos Arboleda Mora, “El protestantismo en Colombia 1810-1920”, en Carlos Arboleda y Fernando Sanmiguel, *El diálogo ecuménico y el pensamiento de Calvino en sus 500 años*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2015, pp. 25-59.

⁶ Para esto, ver el trabajo de Helwar Hermando Figueroa Salamanca, “Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte 1940-2009”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (Bogotá), vol. 37, núm. 1, 2010, pp. 191-225.

⁷ Conclusión también hecha por Pablo Moreno Palacios, *Por momentos hacia atrás... por momentos hacia delante*, op. cit., pp. 63-64.

interpretación de cuatro de las transformaciones de la Iglesia Presbiteriana de Colombia con respecto a sus relaciones.

Vida y trabajo misionero, pastoral y literario del Rev. Henry Barrington Pratt

Año	Lugar	Descripción
1832	Cerca de Darien, GA	Nacimiento
1851	Oglethorpe University, GA	Graduado
1854	New Brunswick Presbytery	Licenciado para predicar
1855	<i>Princeton Theological Seminary</i> , NJ	Graduado
1855	Cherokee Presbytery	Ordenación al pastorado
1856-1859	Colombia	Misionero
1860	N.L.	Casamiento con Joanna F. Gildersleeve
1861-1863	Hillsboro PC, NC	<i>Stated Supply Pastor</i>
1863-1864	Ejército de la Confederación	Capellán
1864-1867	Sugar Creek PC, Charlotte, NC	<i>Stated Supply Pastor</i>
1867-1869	Hillsboro PC, NC	<i>Stated Supply Pastor</i>
1869-1877	Colombia	Misionero
1878-1882	Winnsboro PC, SC	<i>Stated Supply Pastor</i>
1883-1886	Lancaster PC, SC	Pastor
1886-1888	Stauton, VA	Traductor de la <i>American Bible Society</i>
1888-1890	México	Misionero
1891-1893	New York City, NY	Residencia
1893-1899	México, Cuba y Texas	Evangelista
1900-1902	Brooklyn, NY	Pastor, <i>Spanish A. Congregational Church</i>
1912	Hackensack, NJ	Residencia final y fallecimiento

Fuente: Javier A. Rodríguez S., *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2019.

Cuatro etapas de la Iglesia Presbiteriana de Colombia

La Iglesia Presbiteriana de Colombia ha sido transformada de ser una comunidad religiosa con una misión limitada por un contexto político ambivalente de libertad y tolerancia religiosa, a llegar a ser una comunidad religiosa con una misión en crecimiento.

La *Constitución Política de Nueva Granada de 1853* promulgó la libertad religiosa y de culto y abrió las puertas para la educación privada libre (art. V.5.9).⁸ En ese contexto, el coronel Fraser escribió a la Iglesia de Escocia solicitando que mandara misioneros a Colombia. Pero como esa Iglesia no tenía los recursos disponibles en ese tiempo pasó la solicitud a la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos que respondió con el envío de Pratt, quien tenía el deseo de servir en las misiones. Pratt encontró un contexto de libertad religiosa *de jure*, pero no en la vida diaria. La sociedad colombiana de ese tiempo estaba dividida entre católicos tridentinos y un grupo conservador mayoritario, un grupo liberal, un grupo masón y otros que buscaban una sociedad distinta. Los conservadores y liberales tenían proyectos nacionales distintos; y en tanto que los clérigos se dividían entre estos dos, los masones apoyaban el proyecto liberal.

Este conflicto social se ilustra en el hecho que, desde la Independencia de Nueva Granada en 1810 hasta la llegada de Pratt en 1856 hubo seis Constituciones. De modo que, Pratt no llegó a una sociedad homogénea ideológicamente, sino en conflicto, en la cual la libertad religiosa había sido sancionada en 1853, pero que carecía de una cultura de libertad religiosa.⁹

Después de Pratt llegaron otros misioneros en las siguientes décadas. Todos ellos se vieron inmersos en ese conflicto social. Por un lado, recibieron apoyo político y logístico de los grupos liberales y masones

⁸ “Constitución Política de Nueva Granda de 1853”. Disponible en la red: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13696>.

⁹ Carlos Arboleda dice que las personas carecían de “la adecuada preparación cultural y política” para las reformas que proponían los liberales y los misioneros. Véase “El protestantismo en Colombia 1810-1920”, en Carlos Arboleda y Fernando Sanmiguel, *El diálogo ecuménico y el pensamiento de Calvino en sus 500 años, op. cit.*, p. 38.

que proyectaban una Colombia sin Concordato con la Iglesia Católica Romana (ICR) y sin hegemonía católica. Por otro lado, sufrieron ataques ideológicos y físicos que resultaron de la instigación e intransigencia del clero y de algunos políticos conservadores.¹⁰

El trabajo por la libertad religiosa en la sociedad colombiana fue el primer desafío que los presbiterianos tuvieron que enfrentar en Colombia desde 1856 hasta 1991, cuando, finalmente, se decretó la libertad de conciencia y de culto para no revocarla nuevamente.

La ICR fue tenida como única religión de Nueva Granada desde la época colonial hasta las primeras décadas de su independencia. El *Acta del Cabildo Extraordinario de Santa Fe del 20 de julio de 1810* registra el juramento “sobre los Santos Evangelios” y la señal de la cruz hecha para cumplir la Constitución que representa la voluntad del pueblo y defender hasta la muerte “nuestra sagrada religión C.A.R.”¹¹ El *Acta de la Confederación de las Provincias de Nueva Granada de 1811* afirma el dogma trinitario (Preámbulo) y establece que en todas las provincias se conservará la ICR (art. 4), desea proveer a los pueblos originarios la religión cristiana y comerciar con ellos sin consideración de la religión de ellos (art. 26) y busca vincularse con Roma (art. 41).¹² En estas dos Actas se afirma la confesionalidad del Estado como católico romano, no se expresa sobre las religiones foráneas y no legislan la intolerancia hacia las religiones indígenas.

¹⁰ Ver una historiografía de este problema socio-religioso en Fabio Hernán Carballo, *La persecución a los protestantes en Antioquía durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX*, Medellín, Instituto para el Desarrollo de Antioquia, 2013, pp. 15-20; y relatos de la violencia religiosa en Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, op. cit., caps. 8-11.

¹¹ “Acta de Independencia (Acta del Cabildo Extraordinario de Santa Fe) 20 de julio de 1810”. Disponible en la red: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/acta-de-independencia-acta-del-cabildo-extraordinario-de-santa-fe-20-de-julio-de-1810--0/html/008e6ca8-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html.

¹² “Acta de la Federación de las Provincias Unidas de Nueva Granada (27 de noviembre de 1811)”. Disponible en la red: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/acta-de-federacion-de-las-provincias-unidas-de-la-nueva-granada-27-de-noviembre-de-1811--0/html/008e5574-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html.

Leydi Nieto ha analizado el tema de la libertad religiosa en varias Constituciones particulares tales como son la del Socorro (1810), Cundinamarca (1811 y 1812), Antioquia (1812), Cartagena de Indias (1812), Mariquita (1815) y Neiva (1815).¹³ Ellas tienen ciertas características: a) establecer la Iglesia Católica Romana (ICR) como la religión del Estado; b) asumir que la ICR suple la necesidad de cohesión a la sociedad; c) buscar la vinculación con Roma por medio de un Concordato sin dejar los privilegios del Patronato Real; d) sostener económicamente a la ICR; e) incluir la doctrina católica romana en la educación escolar; f) legislar la intolerancia de la práctica pública y privada de cualquier confesión distinta; y, paradójicamente, g) limitar el poder de la ICR sobre el Estado; h) solo las Constituciones de Cartagena y Mariquita reconocieron y legislaron la libertad religiosa a los extranjeros, quienes no tendrían que ser afectados por motivo de sus creencias.

La *Constitución de la República de Colombia de 1821*, aunque no tiene artículos sobre la religión, en su Preámbulo señala que la Iglesia Católica Romana "...es y será la Religión oficial del Estado, sus ministros son los únicos que están en libre ejercicio de sus funciones, y el Gobierno autoriza las contribuciones necesarias para el culto sagrado".¹⁴ La *Constitución Política de la República de Colombia de 1830* establece que la Iglesia Católica Romana es la religión de la República, que es su deber protegerla y no tolerar el culto público de ninguna otra (II.1-2).¹⁵ La *Constitución Política del Estado de Nueva Granada de 1832*, escrita después de la separación de Venezuela y Ecuador, afirma que la ICR es la "religión divina, la única y verdadera" (Preámbulo) y que es deber del gobierno proteger a su población en el ejercicio de la religión católica

¹³ Leydi Nieto Martínez, *El derecho a la libertad religiosa y de cultos en la legislación colombiana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Tesis de Licenciatura en Derecho, 2005, pp. 6-23.

¹⁴ *Constitución de la República de Colombia de 1821*, p. 2. Disponible en la red: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2212/6.pdf>.

¹⁵ *Constitución Política de la República de Colombia de 1830*, p. 36. Disponible en la red: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2212/7.pdf>.

romana (III.15),¹⁶ lo que sugiere que, si alguien profesa otra confesión, el Estado no garantiza su protección. En la *Constitución Política del Estado de Nueva Granada de 1843*, que es una reforma de la Constitución anterior, se evoca a la Trinidad en el Preámbulo y se sostiene que la ICR es la única religión y culto que la República “sostiene y mantiene” (art. XVI),¹⁷ con lo cual se sugiere el conocimiento de otras confesiones, pero que no tienen tal reconocimiento ni el lugar privilegiado de la ICR. La *Constitución Política de Nueva Granada de 1853*, que es una reforma de la anterior Constitución reformada, evoca a Dios en el Preámbulo, legisla la libertad religiosa y de culto (art. V.5) y abre las puertas para la educación privada religiosa (art. V.9).¹⁸ Esta Constitución es completamente distinta a las anteriores porque termina con el Concordato y Patronato y garantiza la libertad de conciencia, religiosa y culto. Sin embargo, en su “Preámbulo” evoca a “Dios, el Legislador del universo”.

De las cuatro Constituciones, de 1821, 1830, 1830 y 1843, se tienen las siguientes conclusiones sobre el tema en estudio: a) afirman que la Iglesia Católica es la religión del Estado colombiano; b) legislan que el Estado colombiano debe sostener y mantener económicamente a la Iglesia Católica; y, c) legislan la intolerancia religiosa en las de 1821 y 1830; d) sugieren el conocimiento de otras confesiones, pero su reconocimiento legal en las de 1832 y 1843. La Constitución de 1853 legisla la libertad religiosa y culto, y abre las puertas para la educación privada libre.

¹⁶ *Constitución Política del Estado de Nueva Granada de 1832*. Disponible en la red: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/colombia-21/html/0260fdfc-82b2-11df-acc7-002185ce6064_1.html#I_1.

¹⁷ *Constitución Política del Estado de Nueva Granada de 1843*. Disponible en la red: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2212/9.pdf>.

¹⁸ *Constitución Política de Nueva Granada de 1853*. Disponible en la red: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13696>.

Tabla 2: Evolución, involución y legislación definitiva sobre la libertad religiosa en Colombia

Año	Presidente y Documento	Disposición sobre la libertad religiosa
1858	Mariano Ospina Rodríguez / <i>Nueva Constitución</i>	Ratificación de la libertad religiosa y culto (art. 56.4 y 10). Exención de contribuciones a los templos y edificios destinados a culto público (art. 66)
1861	<i>Pacto de la Unión de los siete Estados Unidos de Colombia</i>	Continúa la libertad religiosa y culto (art. 4.4.a.e)
1863	Tomás Cipriano Mosquera / <i>Constitución</i>	Prohibición a las comunidades religiosas a adquirir propiedades (art. 6). Libertad religiosa y de culto (art. 15.7 y 16). Derecho de los Estados a la suprema inspección sobre los cultos religiosos; y, el autofinanciamiento de los cultos religiosos (art. 23)
1886	Rafael Núñez / <i>Nueva Constitución</i>	La religión católica es la de la nación, pero no oficial, aunque paradójicamente afirma la independencia de ella (art. 38). Tolerancia a los cultos que no se opongan a la moral cristiana (arts. 39-40). La educación pública estará sujeta a la Iglesia Católica Romana (art. 41). Las asociaciones religiosas deben presentar a la autoridad civil la autorización expedida (art. 47). Exención de contribuciones a los templos y edificios del culto católico (art. 55). Busca relaciones del Estado con la Santa Sede (art. 56)
1887	Rafael Núñez Moledo / <i>Concordato</i>	La religión católica romana es la de Colombia, los poderes públicos la reconocen y se obligan a protegerla y hacerla respetar art. 1). Independencia de la Iglesia Católica del poder civil (art. 2). Potestad de la Iglesia Católica para adquirir propiedades, muebles e inmuebles etc. (art. 5). La educación pública estará sujeta a la Iglesia Católica (arts. 11-13)
1936	Alfonso López Pumarejo / <i>Acto legislativo</i>	Libertad de conciencia, religiosa y de culto, que no sea contraria a la moral cristiana. Apertura a convenios con la Santa Sede (art. 13). Libertad de enseñanza escolar (art. 14)

Año	Presidente y Documento	Disposición sobre la libertad religiosa
1957	Junta Militar de Gobierno / <i>Decreto legislativo No 0247 plebiscito para la reforma</i>	La Iglesia Católica Romana es la religión de la nación y los poderes públicos la protegerán (art. único)
1973	Misal E. Pastrana Borrero / <i>Nuevo Concordato</i>	El Estado colombiano garantiza a la ICR sus derechos religiosos sin perjuicio de la justa libertad religiosa de las demás confesiones (art. 1). La Iglesia Católica conserva su independencia del poder civil (art. 2). La educación bajo tutelaje de la Iglesia Católica (arts. 5-6.12). Facultad de adquirir y poseer bienes e inmuebles (art. 23).
1991	César A. Gaviria Trujillo / <i>Nueva Constitución</i>	Nueva Constitución. Libertad de conciencia, religiosa y de culto. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley (arts. 18 y 19). Libertad de educación (art. 68).

Tabla elaborada en base a Leydi Nieto Martínez, *El derecho a la libertad religiosa y de cultos en la legislación colombiana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Tesis de Licenciatura, 2005; las Constituciones y Nuevas Constituciones correspondientes¹⁹ y los Concordatos entre la Santa Sede y la República de Colombia.²⁰

¹⁹ *Constitución para la Confederación Granadina 1858*. Disponible en la red: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13697>; *Pacto de Unión de Colombia 1861*. Disponible en la red: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7154>; *Constitución Política de los Estados Unidos de Colombia 1863*. Disponible en la red: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13698>; *Constitución Política de Colombia 1886*. Disponible en la red: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7153>; *Acto legislativo 1 de 1936*. Disponible en la red: <http://www.suain-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?id=1824914>; *Decreto 247 de 1957*. Disponible en la red: <http://www.suain-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1055550>; *Constitución Política de Colombia 1991*. Disponible en la red: <http://www.suain-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Constitucion/1687988>.

²⁰ *Concordato celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia, 1887*, s.f. Disponible en la red: https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1973%20Concordato%201887.pdf; y *Concordato entre la República de Colombia y la Santa Sede, 1973*, s.f. Disponible en la red: <https://cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/subpage/exequatur/Instrumentos%20>

Durante todos estos años la misión y luego la Iglesia presbiteriana estuvieron condicionadas en su crecimiento y multiplicación por la aplicación de estas leyes. Afrentas, hostigamiento, agresiones y persecuciones fueron parte de la vida de la Iglesia en buena parte de la larga etapa de 1856 al 1958, y hasta 1991. Después de 1991 la Iglesia Presbiteriana de Colombia no sólo vive en otro contexto histórico en Colombia, sino también dentro de sí misma, como se verá más adelante.

Los misioneros presbiterianos enviados por la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos entendieron que ellos traían el mensaje del evangelio interpretado bíblica y correctamente, y que los colombianos necesitaban de la salvación que ellos predicaban, lo cual algunos han interpretado como una expresión de la doctrina del “Destino manifiesto” y la exportación de los valores estadounidenses en la región.²¹ Los colombianos no solo eran alfabetizados, sino también enseñados en los rudimentos de la fe reformada, el inglés, la gramática y otras ciencias. La toma del liderazgo religioso de los misioneros en la reciente nación no fue algo difícil, porque los grupos liberales y masones vieron en ellos a sus aliados sociales en el conflicto por la búsqueda de una nación sin injerencia de la ICR, por lo cual, los apoyaron en su trabajo. Pero, ¿fueron los misioneros aliados políticos de estos grupos sociales o simplemente desarrollaron su misión? Por el desarrollo del trabajo misionero se interpreta que se alinearon con las propuestas de libertad religiosa y libertad en la educación, porque estos eran valores democráticos y medios que garantizaban el desarrollo de su misión religiosa.

En 1861 se recibieron las primeras tres miembros de la misión presbiteriana, las señoras Susan Daniels, Harriet Burton y la señorita Dobieski, quienes junto con la señora Chambers, y el Rev. William McLaren y su esposa fueron los fundadores de la Primera Iglesia Presbiteriana de Bogotá. Todo eran extranjeros. En 1865 se aceptaron como miembros

Internacionales/CONCORDATO%20ENTRE%20LA%20REPUBLICA%20DE%20COLOMBIA%20Y%20LA%20SANTA%20SEDE.pdf.

²¹ Jean Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997; Harold Eugene Davies, *Los Estados Unidos en la historia. Desarrollo histórico de su pueblo y su significado*, México, Editorial Hispano América, 1967, pp. 127-131.

al señor Chambers y a los primeros dos miembros colombianos en la congregación, Carlos Bransby y Manuel Paniagua,²² iniciando así el grupo presbiteriano nacional.

El crecimiento del grupo presbiteriano nacional, si bien fue en aumento en número y en participación en la misión educativa y otros ministerios durante los siguientes años, el establecimiento de la IPC llevó mucho tiempo. El Consejo de la Costa fue establecido sesenta y cinco años más tarde, el 14 de marzo en 1930, con la representación de congregaciones de cuatro ciudades del norte y noroeste colombiano: San Carlos, Cereté, Cartagena y Barranquilla. Y, pocos años más tarde, en julio de 1937, se estableció el Sínodo de la Iglesia Presbiteriana de Colombia, con tres presbiterios representados: de la Costa, de Antioquia, del Interior.²³

Tabla 3: Factores externos e internos que contribuyeron para la aceleración de la organización y la creación final de la Iglesia Presbiteriana de Colombia en siete años

Año	Tipo de factor	Evento	Descripción
1926	Misional	Primera Convención Evangélica de Colombia en Medellín (recogió el espíritu de los Congresos misioneros de Panamá en 1916 y Montevideo 1925).	Su objetivo principal fue organizar y fortalecer el establecimiento y el crecimiento de la Iglesia protestante en Colombia influyó en el liderazgo para pensar en el estado de la obra nacional
1929	Económico	Depresión económica de los EUA	Afectó la economía colombiana con la salida del capital extranjero, detuvo el flujo de capitales, lo que afectó a los misioneros y los gastos de la misión

²² Javier A. Rodríguez S., *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*, op. cit., pp. 60-67.

²³ *Ibid.*, pp. 212, 230-231.

Año	Tipo de factor	Evento	Descripción
1930	Político	Llegada al gobierno en 1930 de políticos liberales como Enrique Olaya H. y Alfonso López P.	Apoyaron la libertad religiosa y culto, y la causa protestante
1936	Jurídicos	Decreto del 5 de agosto sobre la libertad religiosa y de culto, y la libertad de la educación (Tabla 1)	Garantizó el ejercicio de la libertad religiosa y de culto
1936	Político presbiteriano	Asamblea extraordinaria de ministros nacionales y extranjeros, realizada a pocos días del Decreto del 5 de agosto	Por la falta de organización de algunas iglesias en presbiterios, se decidió que en julio de 1937 se volverían a reunir para organizar el Sínodo de la IPC (permitiendo que algunas iglesias formaran tres presbiterios)

Tabla elaborada en base a Javier A. Rodríguez S., *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*, Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2019; Luís Eduardo Ramírez Suárez, *Una historia de la Iglesia Presbiteriana en Colombia 1956-1993*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Tesis de Doctorado en Historia, 2020.

Javier Rodríguez ha señalado la diferencia entre la obra misionera presbiteriana estadounidense y la obra presbiteriana nacional para 1937: “Comodidad de la misión” versus “la humildad y escases de recursos” en la IPC. Esta diferencia es interpretada en términos de abundancia-escasez, puesto que, finalmente, la segunda fue dependiente de la primera: “... sin duda, la Iglesia Presbiteriana de Colombia dependía en gran parte de esta misión”.²⁴

Luego, veintidós años después del establecimiento del Sínodo de la Iglesia Presbiteriana de Colombia, en 1959, se realizó la unión de la misión presbiteriana y la IPC. Esta unión tuvo como propósito el unificar y coordinar el trabajo, pero ésta no fue asumida con roles en partes iguales. La tradición establecida del binomio abundancia-escasez continuó sosteniendo un modelo paternalista de parte de los misioneros.

²⁴ *Ibid.*, p. 66, nota 105.

Esto generó un modelo de liderazgo basado en el poder económico, en el sentido de quien ostentaba el poder económico tenía el poder político eclesial en términos de objetivos de la misión, políticas de acción, etc.

Lo anterior ha sido interpretado por Rodríguez en términos de control y dominio por parte de los misioneros. Éstos no solo controlaban la administración de la misión presbiteriana, sino también que ellos tuvieron “un dominio casi absoluto de la IPC hasta 1975”. “Realmente, después de esa fecha es que la IPC ha llegado a tomar las riendas de su propio destino introduciendo cambios de acuerdo a su voluntad, y realidad nacional. Cambios en liturgia, política, teología, administración, proyección, etc.”²⁵

La autonomía de la IPC respecto a su misión y políticas de acción a nivel nacional y global ha ido afirmándose desde 1975 en adelante, teniendo que sostener las diferentes perspectivas de misión internas, las diferencias teológicas, litúrgicas y los distintos grupos de liderazgo nacional, que dejarán su huella en la historia de la IPC.

Tabla 4: El inicio, desarrollo de la misión presbiteriana, el establecimiento de la Iglesia Presbiteriana de Colombia y la búsqueda de la autonomía de su misión

Año	Hecho	Característica
1856	Llegada de Henry B. Pratt a Santa Marta el 8 de marzo, primer misionero presbiteriano enviado para establecer una Iglesia, llegando a Bogotá el 20 de junio	Inicio de la Misión presbiteriana en Colombia
1856	Culto de adoración en el hotel Dickson en Bogotá dirigido por el Rev. Pratt con diez extranjeros y dos colombianos	Primer culto presbiteriano en Bogotá en inglés
1858	Culto de adoración en Bogotá dirigido por el Rev. Samuel Sharpe y el Rev. Pratt	Primer culto presbiteriano en Bogotá en español

²⁵ *Idem.*

Año	Hecho	Característica
1861	Recibimiento de los primeros miembros de la congregación en Bogotá: las señoras Susan Daniels, Harriet Burton y Dobieski. Otras tres personas del culto fueron la señora Chambers, y el Rev. William McLaren y su esposa	Establecimiento de la primera Iglesia Evangélica Presbiteriana de Bogotá. Todos sus miembros son extranjeros
1864	Williams Chambers y otros dos jóvenes son recibidos como miembros de la congregación en Bogotá	Crecimiento de la congregación de Bogotá
1865	Recibimiento de los primeros miembros colombianos Carlos Bransby y Manuel Paniagua	Primeros miembros colombianos
1930	Establecimiento del Consejo de la Costa en Cereté, Córdoba	Las congregaciones fundadoras del Sínodo fueron de cuatro ciudades del noroeste (San Carlos, Cereté, Cartagena y Barranquilla)
1959	Unión de la Misión presbiteriana con la IPC	Los misioneros quedan como obreros fraternales, pero dirigiendo el trabajo de la IPC
1975	Autonomía de IPC en su misión	La IPC establece y defiende su autonomía para determinar su misión

Elaborado con base en los trabajos de: Javier A. Rodríguez S., *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*, Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 2019; Francisco Ordoñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, Armenia, Unión, 1956.

Después de 1975, el trabajo de la IPC en varios aspectos se va desarrollando más en el compromiso social, en la educación teológica contextualizada y la administración de los Colegios americanos. Sin embargo, otros aspectos internos también irán a emerger creando ciertas tensiones.

La Iglesia Presbiteriana de Colombia fue transformada, de una Iglesia en conflicto por dos visiones de misión distintas, a dos Iglesias separadas con una afirmación de misión propia en cada una de ellas.

La IPC supo organizarse y entrar en el camino de la autonomía de la misión presbiteriana nacional desde 1930. Los factores externos e

internos jugaron su papel, si se sostiene el supuesto que los movimientos sociales y/o religiosos responden a este tipo de factores, se descarta el otro supuesto, que estos movimientos solo obedecen a cierta dirección ideológica o espiritual en el cual los factores externos ejercen poca o ninguna influencia. Una perspectiva que debe tenerse en cuenta es que el grupo presbiteriano colombiano estaba en conflicto de relación con los misioneros, no en un sentido belicoso o violento, sino por una mayor participación en el control del poder económico y político.

Si bien desde 1975 es posible referirse a una Iglesia presbiteriana colombiana autónoma en la determinación de su misión y políticas de acción a nivel nacional y global, también la Iglesia había recepcionado (y lo seguía haciendo) otros paradigmas teológicos, otros estilos litúrgicos y parámetros morales entre los feligreses y el liderazgo, que comenzaron a entrar en conflicto con otras perspectivas teológicas, litúrgica y éticas de otros feligreses y líderes.

Luís Ramírez en su trabajo sobre la división de la IPC en 1993 señala varias razones que la condicionaron, tales como: a) el presbiterianismo, que tiene el conflicto como constante, que muchas veces lleva a la desunión; b) la idiosincrasia del pueblo colombiano, que fue formado de manera combativa por las guerras civiles, particularmente el regionalismo y el racismo derivado de éste; c) la realidad colombiana de la violencia como persecución religiosa de los años 1948 al 1958, que si bien llevó a los grupos evangélicos a unirse y organizarse bajo CEDEC (Confederación Evangélica de Colombia), al término de la violencia en 1958 los presbiterianos cedieron la unidad para atender los problemas internos, hallando las protecciones legales para su separación con las leyes de 1991; d) el desarrollo de la IPC y su estructura administrativa en las principales regiones de Colombia formada por cuatro presbiterios: el presbiterio Central (Bogotá, Medellín y Bucaramanga); el presbiterio de la Costa (Barranquilla, Cartagena); el presbiterio del Sur (Ibagué, Girardot, Armero, Tolima y Cundinamarca); y el presbiterio del Noroeste (San Pedro, Dabeiba, Nazareth, Valencia, Urabá y Córdoba), que resultó en dos presbiterios más rurales y dos más urbanos; e) los colegios americanos de Bogotá y Barranquilla, cuyos recursos y administración provocaban conflictos con los demás presbiterios; f) el papel del Sem-

inario Teológico Presbiteriano, que desde 1982 aglutinaba las distintas perspectivas teológicas sobre el compromiso social de la Iglesia, pero que al ser trasladado a Barranquilla se radicalizó en la teología de la liberación y la crítica bíblica dejando las perspectivas conservadoras; g) el concepto del conflicto como una forma de socialización.²⁶

En la búsqueda del factor de mayor peso en el conflicto en la IPC que llevó a su división en 1993, hay que considerar más el contexto histórico de Colombia de los últimos sesenta años previos que la tradición presbiteriana de los siglos pasados. Por un lado, los factores externos que condicionaron las actitudes y percepciones de feligreses y ciertos líderes sobre el sostenimiento de la unidad de la IPC. El periodo de violencia de los años 1948-1958 entre conservadores y liberales afectó directamente a los grupos protestantes por ser considerados los aliados de los liberales. Los protestantes fueron víctimas de actos de violencia, muerte de ciento veintiséis de sus miembros, quema de sesenta de sus templos y cierre de doscientos setenta de sus colegios.²⁷ La presencia de grupos pentecostales y evangélicos en Colombia (dieciocho grupos entre 1930 a 1945) que, si bien inicialmente la mayoría de los grupos de protestantes censuraron a los pentecostales, finalmente, influenciaron en ellos en estilos de liturgia, ideas teológicas y temas de moral individual y social. Juana Bucana ha llamado a esta influencia “la pentecostalización” de los evangélicos en Colombia por su crecimiento vertiginoso después del periodo de la violencia, y Daniela Helmsdorff ha llamado a la influencia de este periodo “la pentecostalización del protestantismo” por el carácter de su moral política.²⁸

²⁶ Luis Eduardo Ramírez Suárez, *Una historia de la Iglesia Presbiteriana en Colombia 1956-1993*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Tesis de Doctorado en Historia, 2020, pp. 221-231.

²⁷ Jean Pierre Bastian, *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; Luis Eduardo Ramírez Suárez, *Una historia de la Iglesia Presbiteriana en Colombia 1956-1993*, op. cit.

²⁸ Juana Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*, Bogotá, Buena Semilla, 1995; Daniela Helmsdorff, *Participación política evangélica en Colombia (1990-1994)*, Bogotá, Colombia, Universidad de los Andes, Tesis de Grado de Historia, 1996.

Por otro lado, los factores internos y de fondo, que prepararon el camino y condujeron las voluntades del liderazgo a la división clerical, estructural, misional y administrativa de la IPC. Una de las dos corrientes teológicas en la IPC sobre la misión de la Iglesia se conforma por un grupo de líderes de una perspectiva más conservadora respecto a la misión socio-política de la Iglesia y que fue fortalecida y expandida por los misioneros reubicados en Colombia desde Asia por el cierre de países, allí por razones ideológicas. La otra corriente la conforma un grupo de una perspectiva más abierta a la misión socio-política de la Iglesia y más identificada a los problemas del contexto local y regional, que fue expandida y fortalecida por el trabajo del misionero Richard Shaull y del presbiteriano colombiano Orlando Fals Borda y su método de la IAP (Investigación-Acción-Participativa),²⁹ por los egresados del Seminario Bíblico Latinoamericano (Costa Rica), de la Comunidad Teológica de México, del Seminario Teológico de Matanzas (Cuba), del Seminario Evangélico de Puerto Rico, de *Princeton Theological Seminary* y del propio Seminario Teológico Presbiteriano de Colombia cuya teología y hermenéutica recepcionó la teología de la liberación latinoamericana.³⁰

Las dos tradiciones sociales de los presbiterios establecidos, rural (Noroeste y Sur) y urbana (Central y Costa Norte), no solo reflejaban las dos visiones colectivas (una conservadora y otra liberal), sino que también luchaban por el control y la administración de los mayores recursos económicos disponibles que proporcionaban los Colegios americanos de Bogotá y Barranquilla.³¹

Estas dos visiones, con sus actitudes, percepciones y tradiciones incrementaron su conflicto a fines de la década de 1980. No obstante, si

²⁹ Victorino Pérez Prieto, “Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres y Rafael Ávila, “Golconda”, Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el socialismo y Comunidades eclesiales de base”, en *Cuestiones Teológicas*, (Medellín, Colombia), vol. 43, núm. 99 enero-junio 2016, pp. 73-118. Disponible en la red: <http://www.scielo.org.co/pdf/cteo/v43n99/v43n99a04.pdf>.

³⁰ Véase Javier A. Rodríguez S., *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*, op. cit., pp. 238-241; Luis Eduardo Ramírez Suárez, *Una historia de la Iglesia Presbiteriana en Colombia 1956-1993*, op. cit., pp. 82, 227-230.

³¹ *Idem*.

bien toda la IPC fue parte de la agrupación evangélica en 1950 llamada CEDEC (Confederación Evangélica de Colombia), más tarde conocida como CEDECOL (Consejo Evangélico de Colombia)³² para responder y defender los abusos en contra de los evangélicos durante el periodo de la violencia iniciada en 1948. Ambos grupos en la IPC fueron afirmando sus visiones sobre la misión de la Iglesia al término de este periodo. Durante la década 1980 con la violencia guerrillera, del narcotráfico, de los paramilitares y del Estado, el grupo más abierto a la misión socio-política comenzó a exteriorizar sus convicciones. De manera particular esto se evidenció en el Encuentro Nacional de Cristianos por la Vida, a fines de los años 1980, en el cual un grupo del liderazgo de la IPC participó activamente.³³

Los factores internos y de liderazgo clerical pesaron más que el principio teológico de “unidad en la diversidad”. El conflicto divisivo de la IPC inició formalmente con la división del presbiterio Central, creándose otro presbiterio llamado Corporación Presbiterio Central. Éste inició en 1988 y se concretó en 1989. Este conflicto divisivo llegó a la reunión del Sínodo de la IPC en enero de 1989, donde uno de los grupos eligió a un moderador y un liderazgo que, luego fue desconocido por el otro grupo. En el mismo año se eligió a otro moderador y otro liderazgo, resultando en dos Consejos del mismo Sínodo. La división fue declarada pero no oficializada. En respuesta a la situación eclesial, el presbiterio de la Costa (1989) y el del Noroeste (1990) se dividieron,

³² Pablo Moreno, “Participación política e incidencia pública de las Iglesias no católica en Colombia 1990-2010”, en *Historia y Espacio*, (Cali, Colombia), vol. 10, núm. 43, 2014, pp. 169-187. Hay dos visiones del compromiso político en CEDECOL: una, “en la lógica de posicionar a la Iglesia en la esfera pública”, asumiendo “la acción ciudadana desde la lógica de la conquista y el poder”; y otra, que afirma “el rol profético de la Iglesia, que implica una denuncia de los pecados estructurales”; cfr. Paz y Esperanza, *Las Iglesias evangélicas y la acción social en Colombia. Reporte de investigación*, Paz y Esperanza, s.f. Disponible en la red: <http://institutopaz.net/sistema/data/files/Investigaciones/diagnostico%20iglesias%20colombia.pdf>.

³³ Milton Mejía, “Los protestantes y su contribución a la paz en Colombia”, en *Revista Palabra y Vida*, (Barranquilla, Colombia), vol. 1, núm. 2, enero-junio 2018, pp. 14-26. Disponible en la red: <https://www.unireformada.edu.co/wp-content/uploads/2017/12/Revista-Palabra-y-Vida-V1-N2-02.pdf>.

buscando las iglesias salientes su cobertura en la Corporación Presbiterio Central.³⁴ Sosteniéndose este conflicto divisivo en los siguientes años, la reunión del Sínodo de la IPC en Ibagué en agosto de 1993 votó y oficializó la división que ya existía de hecho, conformándose dos Sínodos: el Sínodo de la IPC con tres presbiterios, Central, Urabá y la Costa; y el Sínodo Reformado de la Iglesia Presbiteriana en Colombia con tres presbiterios, Sur, Noroeste y Corporación Presbiterio Central.³⁵

Esta división, si bien afectó la unidad, también permitió que los dos grupos reafirmaran sus perspectivas de misión. En tanto que, el Sínodo Reformado de la IPC reafirmó su perspectiva presbiteriana teológica tradicional; por otro lado, la IPC no tuvo más conflictos por su defensa de los derechos humanos de las víctimas de las matanzas y otros temas socio-políticos asumidos en la convocatoria de “Cristianos por la Vida” en 1989.³⁶ El involucramiento en la política se reflejó en el apoyo para la elección de los miembros de la Asamblea Constituyente de 1991. Ellos apoyaron al grupo evangélico Movimiento Unión Cristiana y eligieron como miembro de la Constituyente a Jaime Ortiz. Además, apoyaron como candidato para el Congreso de la República para el periodo 1991-1994 a Fernando Mendoza como senador, y a Viviane Morales como representante.³⁷

La Iglesia Presbiteriana de Colombia fue parte del movimiento evangélico que, en la década de los años de 1990, contribuyeron para que hubiese “visibilidad política, presencia ante la opinión e incidencia pública”³⁸ del sector evangélico en la sociedad. La mención de Pablo

³⁴ Véase Luis Eduardo Ramírez Suárez, *Una historia de la Iglesia Presbiteriana en Colombia 1956-1993*, op. cit., pp. 82, 225-227.

³⁵ *Ibid.*, 236-237.

³⁶ Milton Mejía, “Los protestantes y su contribución a la paz en Colombia”, en *Revista Palabra y Vida*, op. cit., p. 17.

³⁷ Otro sector evangélico denominado Misión Carismática Internacional patrocinó al Partido Nacional Cristiano, que eligió como constituyente a Arturo Mejía Borda y para el senado a Claudia Rodríguez, esposa del pastor César Castellanos; cf. Daniela Helmsdorff, *Participación política evangélica en Colombia*, op. cit., pp. 80-81.

³⁸ Pablo Moreno, “Participación política e incidencia pública de las Iglesias no católica en Colombia 1990-2010”, en *Historia y Espacio*, op. cit., p. 172.

Moreno del libro *De la marginación al compromiso* (compilado por René Padilla), en ese contexto, sugiere que la participación política de los evangélicos en Colombia fue parte de un cambio de relacionamiento de los evangélicos con la esfera política. Pero, debe añadirse que años antes, en 1986, el libro editado por Pablo Deiros, *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, ya motivaba a una participación política de los evangélicos, tanto en las políticas locales como las nacionales.³⁹ Ambos libros auspiciados por la Fraternidad Teológica Latinoamericana reafirmaron el compromiso político de los evangélicos, entre los cuales estaba la Iglesia Presbiteriana de Colombia.

La IPC ha continuado con su carácter profético por la justicia y la paz por medio de su apoyo a la mesa de Diálogos entre el gobierno de Colombia y la FARC-EM desde sus inicios en 2012. La IPC apoyó el voto por el Sí en el referendo de 2016 por el Acuerdo por la paz; y después de los cambios requeridos al *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz estable y duradera*.⁴⁰ Esta iglesia ha hecho seguimiento a la implementación de dichos acuerdos y ha denunciado las faltas del gobierno en el cumplimiento de su parte. En este acuerdo se plantea: “La Iglesia Presbiteriana de Colombia fue consecuente con su tradición de realizar la misión de la Iglesia a través de la educación con la expansión y profundización de ésta en la fundación de la Corporación Universitaria Reformada”.

La misión presbiteriana de los EUA en Colombia, si bien no comenzó con la educación en 1856 cuando llegó Pratt, lo cierto es que el enfoque en ella se dio como respuesta a la interpelación de un grupo de la población que deseaban “recibir educación inglesa”.⁴¹ De modo que, a solicitud de Pratt, la misión envió al Rev. Samuel Sharpe y su esposa

³⁹ Pablo A. Deiros, *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1988.

⁴⁰ El gobierno nacional y las Farc-EP, *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz estable y duradera*, 24 de noviembre de 2016. Disponible en la red: https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa_v2/01%20ACUERDOS/N01.pdf.

⁴¹ Pablo Moreno Palacios, *Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante*, op. cit. p. 64.

en 1858 para dedicarse a la educación, lo que Pratt ya había iniciado en ese año. Sharpe comenzó en 1859 a dar clases de inglés y español a un grupo, y aritmética, matemática y Biblia a otro.⁴² Rodríguez señala que, dos años después, en 1860, la Oficina de misiones en los EUA cuestionó al misionero por desenfocarse de la misión de la iglesia.⁴³

Sin embargo, la educación provista por los presbiterianos fue distinta a los demás colegios de su tiempo porque proveía educación preescolar, enseñanza técnica, algunos deportes nuevos y educación a las mujeres.⁴⁴ Con el transcurso de los años la misión educativa se formalizó con el establecimiento del Colegio americano de Bogotá en 1869, multiplicándose con más colegios hasta 1989 con la apertura del Colegio americano de Armero-Guayabal (Tolima). Sin embargo, llama la atención que se establecieron más colegios presbiterianos después de la organización de la IPC en 1937 que años anteriores.

Tabla 5: Inicó del establecimiento y multiplicación de los Colegios americanos en Colombia

Año	Nombre oficial	Lugar
1869	Colegio Americano	Bogotá
1889	Colegio Americano	Barranquilla
1916	Colegio Popular – Colegio Americano (destruido en la tragedia de Armero en 1985)	Armero (Tolima)
1920	Colegio Americano	Girardot
1927	Colegio Americano	Bucaramanga
1942	Colegio Americano	Ibagué
1950	Colegio Diego Colón	Bogotá
1960	Liceo Dominga de Garzón / Liceo americano	Soacha
1961	Colegio Americano	Agua de Dios (Cundinamarca)

⁴² *Ibid.*, 65. Véase también Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, op. cit., p. 32.

⁴³ Javier A. Rodríguez S., *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*, op. cit., p. 51.

⁴⁴ Jean Pierre Bastian, *Protestantismo y modernidad latinoamericana*, op. cit., p. 131.

Año	Nombre oficial	Lugar
1963	Colegio Nazareth Olaya / Lucero / Central	Barranquilla
1988	Colegio Americano	Lérida (Tolima)
1989	Colegio Americano	Armero-Guayabal (Tolima)

Fuente: Luis Eduardo Ramírez Suárez, *Una historia de la Iglesia Presbiteriana en Colombia 1956-1993*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Tesis de Doctorado en Historia, 2020.

La educación provista en los Colegios americanos benefició a la población de clase alta, y a los sectores populares y a los excluidos de las políticas de Estado. Sus métodos innovadores en la educación, la coeducación y la introducción de deportes y otras materias hicieron de los Colegios americanos centros educativos de buena fama.⁴⁵

Otro proyecto educativo presbiteriano, distinto al de los Colegios americanos, fue la Escuela Normal de Girardot destinada a la formación de “maestros y maestras de las escuelas, y colegios protestantes del país”.⁴⁶ Esta Escuela Normal proveyó educación superior y llegó a ser una precursora de la universitaria establecida en 2002.

Otro proyecto educativo, distinto a los Colegios americanos y a la Escuela Normal, fue el Seminario Teológico Presbiteriano establecido en 1982. Este Seminario devino de un largo tiempo de trabajos ambivalentes por la educación teológica. El primer esfuerzo fue el Curso teológico creado en Barranquilla en 1917, cuyos requisitos de ingreso no correspondían a las exigencias de la educación superior, sino que buscó preparar líderes y pastores más que profesionales universitarios. Luego de un periodo de interrupción, se reabrió, pero en Medellín en 1926. Luego de interrumpirse nuevamente se abre otra vez en Guayabal en 1932. Tras otra interrupción se abre nuevamente en Ibagué en 1944, con la novedad de incluir a mujeres. Durante estos años hubo más de cien estudiantes, pero con escasos profesores. Jorge Rodríguez señala

⁴⁵ Luis Eduardo Ramírez Suárez, *Una historia de la Iglesia Presbiteriana en Colombia 1956-1993*, op. cit., pp. 158-159.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 160.

que el bajo nivel de este Curso teológico para la formación de líderes y pastores, no sólo era un asunto del estado de la misión presbiteriana, sino también el nivel educativo de los maestros en Colombia en esos años.⁴⁷ La Facultad evangélica de teología se inició en 1944 en Barranquilla, con mayores requisitos de ingreso y liderada por el Rev. Richard Shaull. Ésta fue más reflexiva y más contextualizada, pero se trasladó a Bogotá en 1945 y se detuvo en 1948 para cambiarlo por un Curso pre-teológico en 1949. Luego funcionó en Ibagué en 1951 y 1952.⁴⁸

Finalmente, quienes querían estudiar teología fueron enviados a seminarios fuera del país: a Cuba, Costa Rica, Puerto Rico, México y a los EUA. El Seminario Teológico Presbiteriano fue establecido en 1982, pero luego fue trasladado a Barranquilla. Esta institución de educación teológica, como la mayoría de las instituciones teológicas evangélicas de América Latina carecía de reconocimiento oficial para sus títulos.

La larga trayectoria en la educación con los Colegios americanos, con la Escuela Normal orientada a la educación de docentes, con el Seminario Teológico Presbiteriano y el deseo de tener una institución universitaria reformada fueron las semillas que germinaban en la IPC. El tiempo oportuno llegó con la Nueva Constitución de 1991, con sus garantías de libertad religiosa y culto, y con la libertad de educación. En 2002, después de años de trabajo interno del liderazgo presbiteriano, capacitación del liderazgo, asesoría externa nacional y con el apoyo de la PCUSA, fue establecida la Corporación Universitaria Reformada (CUR), con cuatro programas iniciales: Teología, Psicología, Música y Administración de negocios internacionales. En 2014, la CUR incrementó su oferta educativa con ocho programas adicionales: Educación bilingüe, Contaduría pública, Administración

⁴⁷ Javier A. Rodríguez S., *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*, op. cit., pp. 251-253; Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, op. cit., pp. 82-84.

⁴⁸ *Ibid.*, 254. Véase también Luis Eduardo Ramírez Suárez, *Una historia de la Iglesia Presbiteriana en Colombia 1956-1993*, op. cit., p. 120.

de empresas, Administración marítima, Ingeniería industrial, Ingeniería informática, Ingeniería biomédica, Ingeniería ambiental. Desde el 2016 la CUR abrió dos programas de posgrados: Especialización en finanzas y Especialización en desarrollo humano y organizacional.

La CUR no es sólo una institución de educación universitaria más, sino que refleja la tradición reformada en su aproximación crítica en sus programas con el agregado de una profunda preocupación social por la violencia en Colombia, por la violación de los derechos humanos. En este sentido, la CUR surge “con el propósito de contribuir a una educación para la paz y la reconciliación”.⁴⁹

Conclusiones

Estas cuatro etapas de la vida de la IPC son hechos históricos, que pueden ser interpretados como una búsqueda de un lugar en la historia social colombiana. La libertad religiosa y de culto, la libertad de pensamiento y la libertad de la educación fueron condicionamientos socio-jurídicos que contribuyeron a que la población colombiana presbiteriana pueda, no solo adorar de acuerdo a sus creencias, sino también expresar públicamente en forma impresa sus creencias, valores e ideales. Un hecho sobre el cual vale la pena reflexionar es que la obra misionera presbiteriana y luego la obra nacional, crecieron y se desarrollaron, a pesar de la ambivalencia del Estado colombiano sobre la libertad religiosa y la confesionalidad católica romana del Estado.

Atribuir la libertad religiosa a los protestantes en Colombia, es académicamente deshonesto, pero su influencia en la población como aliados ideológicos de los liberales y los masones, al apelar a la población a decidir por la fe en Jesucristo según la fe reformada (con sus primeros convertidos extranjeros y nacionales), al enseñar a la población la fe reformada en los distintos Colegios en las ciudades importantes del país (Tabla 5), llegó a ser una alternativa religiosa en una sociedad tradicionalmente católico romana. Los exalumnos de

⁴⁹ Milton Mejía, “Los protestantes y su contribución a la paz en Colombia”, en *Revista Palabra y Vida*, op. cit., p. 17.

estos Colegios, que incluyeron académicos, políticos, docentes y otros actores sociales, influenciaron con su perspectiva socialmente abierta y pluralista. Los constituyentes elegidos para la Constitución de 1991, si bien representaron distintas alas de la población evangélica del momento, votaron por la libertad religiosa, de culto, de pensamiento y de educación. De modo que hay una influencia de la IPC en la toma de conciencia de la libertad religiosa en Colombia.

El camino al establecimiento de la IPC si bien inició en 1937, fue realizando un camino muy distinto hasta llegar a una Iglesia nacional autónoma. La influencia, el control, las actitudes y el liderazgo paternalista de los misioneros presbiterianos de los EUA, sumado a la dependencia económica de los nacionales de la obra misionera no contribuyeron favorablemente a un paso de la obra presbiteriana. ¿Cuán preparado estaba el liderazgo nacional para asumir la obra antes de 1937? ¿Qué y quiénes determinan la preparación adecuada para asumir el liderazgo nacional en un trabajo misionero?

Los modelos de misión y el trabajo nacional deben vaciarse de todo modelo paternalista para asumir un modelo de trabajo colaborativo y colegiado. La IPC es una Iglesia hija, sino hermana de la Iglesia Presbiteriana de los EUA y, como tal, debe ser consciente de la tendencia natural de los líderes religiosos a repetir modelos heredados de liderazgo, como el modelo paternalista. Este desafío interno en la IPC es una tarea a la cual se responde como Iglesia con políticas eclesiales de liberación, donde se acompaña el trabajo de las Iglesias y de los líderes, buscando e incentivando la autogestión e independencia económica y la colaboración en temas del presbiterio.

La división de la IPC en dos denominaciones presbiterianas, en tanto resta el impacto de un cuerpo más grande en la sociedad, ha permitido a los dos Sínodos presbiterianos a continuar con sus misiones en forma menos conflictiva. Si bien no todos los conformantes de cada Sínodo estuvo de acuerdo con la división, el peso del liderazgo en cada grupo jugó un papel importante en la discusión e influenciando en la resolución. Los sinsabores en algunos miembros y líderes actuales respecto a la división reflejan esta realidad, así como también quienes consideran que fue la mejor decisión de acuerdo al

estado de la situación de la Iglesia en ese tiempo. Hay y habrá dos o más sentimientos e interpretaciones del hecho.

Las preguntas misionales y teológicas a responder en estas situaciones, como pastores y pastoras, ancianos y ancianas gobernantes, y líderes en general, incluyen las siguientes: ¿Son las divisiones las formas en cómo la Iglesia afirma y profundiza su misión? ¿Cómo la división proclama el principio de la unidad en la diversidad? ¿Cuáles son las lecciones aprendidas del trabajo eclesial que pueden ayudar a prevenir una experiencia similar en las Iglesias formadas por la división? ¿Aceptan y reconocen mutuamente las nuevas Iglesias formadas el ministerio pastoral? ¿Es la división de la Iglesia un impedimento para actividades y trabajo en conjunto entre las dos Iglesias formadas? La Iglesia reformada siempre está en un camino abierto acorde a su tradición de *Ecclesia reformata semper reformanda*.

La creación de la CUR fue la realización de un sueño soñado muchas veces por muchos líderes presbiterianos. En tanto que esta institución ya tiene 18 años de vida y ha obtenido cierto reconocimiento en la región, tiene desafíos propios de una institución joven, tales como las edificaciones, el plantel docente y estar a la altura de las mejores universidades en la región. Las contribuciones de la CUR a la región, en particular, y a la sociedad colombiana, en general, se han caracterizado desde sus inicios por su compromiso con la academia crítica y no la academia enciclopedista, con un compromiso educativo de transformación de la cultura de la violencia de la sociedad, con un compromiso eclesial en tanto las comunidades son agentes de impacto y transformación social, y con un compromiso con los grupos más vulnerables de la región como son las víctimas de la violencia, con jóvenes de familias de bajos recursos, con mujeres pobres, con grupos indígenas, etc.

El futuro y legado de la CUR en la región se determinará por la profundización y diversificación de su misión educativa en Barranquilla y en otras ciudades, así como también por el sostenimiento firme de los valores que proclama, que no son distintos a los valores de los Colegios americanos que han gozado de gran reputación en las ciudades donde están ubicadas. La capacidad de agregar a nuevos líderes

en el proyecto educativo para trabajar con los líderes más antiguos ha sido una forma natural de fortalecer la misión, crecer en liderazgo y continuar con el movimiento, en este caso el educativo. Hasta donde llegará la CUR es algo a lo que estamos invitados a imaginar y soñar muchas veces, porque los sueños a veces se hacen realidad.

