

Pastoralia

Setembro de 2003

Una Nueva Conciencia Protestante

La III CELA

Orlando E. Costas

Orlando E. Costas
Una Nueva Conciencia Protestante
La III CELA
Artículo publicado en noviembre de 1978
Revista Pastoralia nº 2 – Año 1 – Páginas 52 a 86



UNA NUEVA CONCIENCIA PROTESTANTE LA III CELA

Orlando E. Costas

En julio de 1969, protestantes de todo el continente se congregaron en el Colegio Ward de Buenos Aires para celebrar la III Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA). Habían pasado casi diez años desde la última reunión continental. Aunque originalmente se había fijado para 1966, no fue sino hasta 1967 que se puso en marcha el verdadero planeamiento de la III CELA. Luego se aplazó dos veces y finalmente se desplazó de Río de Janeiro a Buenos Aires. A pesar de las dificultades encontradas en su organización, la Conferencia resultó ser un hito en la historia ecuménica del protestantismo latinoamericano. Porque aunque no fue representativa de todas las iglesias y de las agencias y grupos relacionados, y aunque no constituyó un evento legislativo semejante a Medellín,¹ la III CELA proveyó un inventario de lo que estaba ocurriendo dentro del cristianismo protestante. En este sentido, reveló una nueva conciencia. ¿Cuál era el contenido de esta nueva conciencia protestante y cómo se reveló en la III CELA?

UNA NUEVA VISIÓN

Para comenzar, la II CELA reveló un protestantismo con una nueva visión de la realidad social, de sí mismo y de la Iglesia Católica. Esto se hace patente cuando uno compara sus documentos con los de la II CELA (Lima, 1961) y los analiza a la luz de la mentalidad protestante tradicional. Como ha notado Héctor Borrat: “Es precisamente por medio de la confrontación con su contexto que los documentos de la III CELA transmiten la trascendencia de algo totalmente nuevo”.²

La realidad social

Sin duda, en la II CELA hubo un esfuerzo de ser más contextuales y concretos en el análisis de la realidad continental. Había una conciencia general de la situación de subdesarrollo, de la necesidad de cambios estructurales ante la opresión y un compromiso para ponerse del lado de la libertad y la justicia.³ Pero, como ha observado José Míguez Bonino, “la perspectiva concreta de estos cambios [era] . . . básicamente desarrollista”.⁴ Apuntó como evidencia los “modelos socioeconómicos” que se mencionaron (“un aumento en la inversión de capital, condiciones de producción, mejor distribución de ingresos, incorporación de los sectores marginados a la corriente principal de la sociedad”) y el “proceso de cambio” a que se aludió (“reformas educativas, ampliación del proceso democrático, reconciliación de las clases sociales, reforma del comercio internacional”).⁵

Por el contrario, la III CELA – aunque no del todo exenta de ambigüedades, como se hará notar oportunamente - usó un lenguaje socioanalítico más preciso y comprometedor. En efecto, los documentos revelan un enfoque más claro y una percepción más profunda de la realidad latinoamericana.

La profundidad con que la III CELA enfrentó la realidad social latinoamericana resulta sobre todo evidente en muchas de las declaraciones de las diversas comisiones.⁶ En la raíz de la situación existente de subdesarrollo está un “desequilibrio socioeconómico de las clases sociales”, dice el informe de la Comisión Tres.⁷ La iglesia necesita señalar “las causas y a los responsables” de la lucha de masas, añade la Comisión Dos.⁸ Más que esto, la iglesia necesita promover la “participación dinámica y decisiva de los fieles, incluso de los pastores, en los procesos de transformación de los sistemas políticos [dominantes]...”.⁹ La iglesia debe, por lo tanto, trabajar por el reemplazo de “estructuras de opresión” por estructuras de “humanización”.¹⁰

La Comisión Cinco emplea un lenguaje aún más fuerte. Según uno de sus dos informes, los jóvenes del continente “han heredado situaciones injustas y sistemas inhumanos”. Esto ha conducido a los más concientizados de ellos a tomar una “actitud revolucionaria” y a comprometerse con el “proceso... de liberación” que se está gestando en Latinoamérica. Este sector consciente y revolucionario está presente en la iglesia, agrega el informe, y espera que la iglesia “se comprometa” en el proceso continental de liberación, llevando así “el evangelio a sus últimas consecuencias”¹¹

La comunidad protestante

Esta conciencia social cualitativamente distinta se complementó con la forma en que la III CELA se vio a sí misma como reunión protestante representativa. Por cierto, su tema (“*Deudores al mundo*”) señaló un nuevo modo de pensamiento en la historia de las conferencias protestantes continentales. Como ha dicho Míguez Bonino: “la Conferencia fue invadida de un sentimiento de autocrítica: se daba suficiente cuenta de la divisibilidad y el excesivo celo polémico que caracterizaba a la iglesia...”.¹² Esto condujo a la Comisión Uno a reconocer la cualidad extranjera de la iglesia. Si bien expresaba profunda gratitud hacia los misioneros que trajeron el evangelio a Latinoamérica, la Comisión consideró necesario que la iglesia “se deshiciera de esas vestiduras que no le permiten expresarse a sí misma en la forma y pensamiento surgidos de la experiencia latinoamericana...”.¹³

La III CELA también lamentó el estado de incomunicación que había caracterizado las relaciones de las iglesias entre sí, lo cual había impedido que expresaran adecuadamente su unidad en Cristo. Afirmó, además, que el protestantismo sufría un letargo misionológico, a pesar de su continuo crecimiento numérico.¹⁴

La actitud de autocrítica fue la que más destacó, dada la amplia gama de iglesias y organizaciones representadas. Hubo un esfuerzo serio por involucrar tantas clases de protestantes como fuera posible.¹⁵ Estuvieron representadas 43 iglesias, cuerpos eclesiásticos y organizaciones paraeclesiásticas, que abarcaban una amplia variedad de posiciones teológicas y tipos de estructuras organizativas. Los organizadores de la Conferencia hicieron lo imposible por asegurar que hubiera un “ecumenismo abierto”.¹⁶ Por esta misma razón hubo un esfuerzo extraordinario por equilibrar la participación de líderes paraeclesiásticos y autoridades eclesiásticas, y de “ecuménicos” y “evangélicos” de afuera.¹⁷ Según algunos, es discutible si la III CELA resultó ser tan abierta como el

comité organizador se lo había propuesto.¹⁸ Fuera como fuese, el comité tuvo éxito en su intento de lograr la participación de una amplia representación de toda clase de protestantes, cosa que las conferencias anteriores no habían podido lograr.

La Iglesia Católica

La III CELA también miró con nuevos ojos a la Iglesia Católica Romana. Reconoció no sólo los vientos de renovación y cambio dentro de la Iglesia Católica, sino también, lo cual es más significativo, que los protestantes no siempre habían actuado con espíritu de amor hacia los católicos. Esto último reflejaba una actitud completamente nueva hacia un antiguo enemigo.

Ya en el curso del decenio de los 60 se hizo muy evidente que estaba ocurriendo un cambio en la posición protestante tradicional respecto a la Iglesia Católica.

En la III CELA los protestantes correspondieron a la invitación oficial que en 1968 la jerarquía católica había extendido a dos protestantes para que asistieran como observadores a la II Asamblea General de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), celebrada en Medellín, Colombia, con lo cual venían a reconocer en forma oficial la existencia del cristianismo protestante latinoamericano. En Buenos Aires, el movimiento protestante latinoamericano invitó a dos representantes católicos a que participaran como observadores, reconociendo así a la Iglesia Católica como iglesia cristiana. Y como se ha hecho notar, una comisión se dedicó al estudio de la deuda protestante hacia la comunidad católica romana.

En su informe, dicha comisión tomó nota de los cambios que se habían dado en la Iglesia Católica a raíz del Concilio Vaticano II: una nueva actitud hacia otras “comunidades e ideologías” cristianas y no cristianas, el creciente interés por la lectura y difusión de las Escrituras y el valiente compromiso en la solución de los males sociales que se advertía en varios sectores de la Iglesia.¹⁹

El informe también señalaba, sin embargo, que los protestantes mismos no siempre habían recibido un trato fraterno por parte de la Iglesia Católica. Lamentaba el hecho de que hubiera aún muchos sectores de esa comunión que todavía necesitaban dar evidencia de la “influencia de los tiempos”.²⁰ Reconocía, además, que todavía había “muchas diferencias doctrinales” que separaban a las dos comunidades y que en muchos casos ambas partes eran aún prisioneras de “la ignorancia y prejuicio” del pasado.²¹

No obstante, el Informe expresaba la esperanza de que una creciente comprensión mutua por medio del estudio bíblico, la oración y el servicio acercara las dos comunidades a Jesucristo y que él las usara a ambas en “la extensión de su reino” y les diera “una mejor comprensión de su voluntad” para “esta hora crítica” de América Latina,²² Se tuvo además la esperanza de que tal actitud se interpretara como una respuesta al llamado del evangelio y no como “una ‘capitulación’ o ‘rechazo’ de nuestra tradición protestante”.²³

Aunque este fue un informe cauto, también fue innegablemente positivo y abierto. Reflejaba una nueva conciencia ecuménica por parte de los cristianos protestantes y, por lo tanto, una conciencia totalmente nueva de las realidades eclesíásticas de América Latina.

UNA NUEVA TEOLOGÍA

Una segunda dimensión de esta nueva conciencia la refleja el diálogo teológico que tuvo lugar en la III CELA. Sin duda, los documentos revelan una línea de pensamiento no detectable en reuniones anteriores.

Una misionología encarnacional

Un aspecto importante de este pensamiento es la noción de la Encarnación como modelo misional. Este tema fue, por supuesto, brevemente mencionado en Lima.²⁴ En la III CELA, sin embargo, constituyó un punto fundamental de referencia. Esto resulta especialmente claro en el informe de la Comisión Dos.

El informe comienza con una afirmación cristológica: “La fe de los cristianos nace del beneplácito de Dios”, el cual “se revela a sí mismo”.²⁵ Es una fe fundada en la vida y ministerio de Cristo, “que en la Encarnación se identifica con la humanidad en su miseria a fin de reconciliarlo todo con Dios mediante su sacrificio en la Cruz y de darles, por virtud de la Resurrección y el don del Espíritu, el poder y la esperanza de una nueva vida”.²⁶

En el contexto de América Latina, agregaba el Informe, “obedecer el llamado de Cristo es entrar en una vida de compromiso”, en un modo de vida estructurado en conformidad con su Encarnación. Esto significa, por una parte, la participación en las aspiraciones humanas de una sociedad más justa, “cuyas estructuras no desfiguren más la humanidad ni le impidan vivir plenamente de acuerdo con los propósitos de Dios”.²⁷ Por otra parte, significa una intervención activa en la vida de los pueblos de Latinoamérica, participación “en el proceso de cambio y urgentes transformaciones, llevándole una presencia cristiana, señalando, en medio del conflicto, la meta de la reconciliación en la justicia y el perdón”.²⁸

La participación activa en esta misión, conformada según el Cristo encarnado en su vida y ministerio, fue la obligación principal que los protestantes reconocieron hacia Latinoamérica.

Una eclesiología diaconal

Dicha perspectiva misionológica no podía dejar impasible la identidad de la iglesia. Si la iglesia existe para la misión, si esta misión ha de modelarse según la misión de Cristo, entonces la identidad de la iglesia no puede encontrarse en sí misma, sino en su servicio a Jesucristo en el mundo. Esta fue la dirección hacia la cual apuntó el informe de la Comisión Dos al buscar una respuesta a la pregunta ¿cuál es el significado de la iglesia en América Latina? “Ser la iglesia en América Latina”, afirmó la Comisión, “es participar en la Encarnación del Señor en una situación multiforme y problemática”.²⁹ La iglesia se revela a sí misma como comunidad “convocada” en la medida en que haga a Cristo presente en la sociedad; hace a Cristo real en la medida en que participa en los problemas de la sociedad.

Este concepto de la iglesia como comunidad-sierva coincidió con el informe de mayoría de la Comisión Cinco. Para ellos, la iglesia era una comunidad en la diáspora, un pueblo en camino “que [viajaba] por el mundo, las edades, las generaciones” y compartía las luchas y angustias del mundo.³⁰

La noción de una iglesia orientada hacia la misión, que claramente se había enunciado en Lima, en la III CELA se llevó un paso más adelante. La iglesia no sólo existe para su misión en el mundo ³¹ sino que se identifica por ella, y está en una misión que no se limita a proclamar “el mensaje de Cristo” y dar testimonio “de él”, sino que exige la encarnación de la iglesia en la vida y conflictos de la sociedad.

Una cristología autóctona

En el fondo de esta reflexión misionológica y eclesiológica relativamente nueva, estaba la búsqueda de una cristología autóctona. Ya en 1968 UNELAM, que coordinó el trabajo de la III CELA, se había abocado, en una carta enviada a todas las federaciones y consejos de iglesias a lo largo del continente, a la necesidad de una cristología latinoamericana.³² Muchos años antes, Juan Mackay había explorado el problema en su clásico estudio de la espiritualidad española en América Latina, *El otro Cristo español*.³³

El asunto fue planteado en la III CELA por las comisiones Dos y Cinco. La Comisión Dos afirmó: “Nos preocupa [la clase de] imagen que estamos dispuestos a dar [es decir, proyectar] como testigos de salvación...”³⁴ La Comisión Cinco preguntó en el dictamen de mayoría: “¿Quién es Cristo para la nueva generación?”³⁵ Las dos comisiones continuaron el punto con dos declaraciones separadas.

La Comisión Dos afirmó que la iglesia en América Latina no ha proyectado la imagen del Cristo encarnado que vino a redimir “a la humanidad en todas sus dimensiones”.³⁶ Le ha dado la espalda a ese Cristo y ha tolerado la desfiguración sistemática de la imagen de Dios en los hombres y mujeres en Latinoamérica.³⁷ Esto ha tenido una doble consecuencia. Primero, ha producido cristianos alienados en lugar de personas con “una plena y real participación en las preocupaciones sociales, políticas y económicas” que expresan “su madurez humana según la medida de la plenitud de Cristo”.³⁸ En segundo lugar, ha hecho que muchos “pierdan la fe” o ha “obstaculizado su pleno acceso a ella”.³⁹

El dictamen de mayoría de la Comisión Cinco emitió una declaración similar. Las iglesias “han confundido el amor de Cristo con la tolerancia en presencia del mal, la cruz de Cristo con la pasividad, la reconciliación con el encubrimiento de las tensiones y conflictos”.⁴⁰ Tal imagen, agregaba, está en oposición directa con el testimonio bíblico de un Cristo que al conceder perdón “nos llama a servir a nuestros hermanos en su realidad concreta”, que en su muerte denunció “las estructuras de injusticia y opresión” y que en la reconciliación de todas las cosas exige que nos abstengamos de “conformarnos con cualquier situación de conflicto irresuelto o de paz aparente”, exigiéndonos buscar siempre “los signos de aquella paz verdadera que se funda en la justicia y se perfecciona en el amor”.⁴¹

Ambos dictámenes denunciaban a los protestantes latinoamericanos no sólo por caer en una herejía cristológica práctica sino también por distorsionar la misión evangelizadora de la iglesia. Con ello sacan a la luz una interesante perspectiva teológica: una misión distorsionada puede estar, y de hecho a menudo está, cimentada en una teología distorsionada.

Aún más importante es el hecho de que ambos informes detecten una contradicción entre el Cristo que han predicado los protestantes y el Cristo de la Biblia a quien confiesan. Esto ha producido otra contradicción: en vez de transformar a los protestantes latinoamericanos en agentes de cambio, la predicación evangélica los ha alienado de su sociedad y además ha desfigurado la ya borrosa imagen de Dios presente en todo ser humano. Por lo tanto, con estos documentos parece darse un llamado implícito para el desarrollo de una cristología más bíblica, más autóctona y más comprometida.

Una antropología liberadora

La III CELA también manifestó una preocupación antropológica. Aquí se vuelve a encontrar una línea nueva de pensamiento que permea los documentos.

Una de las notas más interesantes fue la atención especial que se dio a la mujer latinoamericana. Dos años antes, UNELAM había celebrado una consulta centrada en el tema “El rol de la mujer en la iglesia y en la sociedad”.⁴² Fue el primer evento de esta clase y con ello preparó el camino para lo que es hoy un movimiento creciente en América Latina. También hizo inevitable la inclusión del problema específico de los derechos de la mujer en la agenda de la III CELA.⁴³

La Comisión Cuatro subrayó la situación de marginación de las mujeres latinoamericanas. En las zonas rurales, muchas mujeres están subyugadas a pautas de conducta inhumanas. En el proceso de migración interna, las mujeres están sujetas a las mayores dificultades porque están mal preparadas para tal empresa y no tienen las mismas oportunidades que los hombres para superar sus tensiones. Las acosa entonces la angustia de la promiscuidad y la carga de los hijos. Incluso en situaciones de movilidad ascendente, las mujeres experimentan el efecto de sus funciones inferiores. Su incorporación a la fuerza laboral de las zonas urbanas las pone frente a decisiones éticas para las cuales no han sido adecuadamente preparadas. La dolorosa comprensión de que reciben menos por hacer el mismo tipo de trabajo que sus contrapartes masculinos las ha empujado a una lucha social para la cual no están preparadas. Todo esto va forzando lentamente una redefinición del estilo de vida de muchos matrimonios, con efectos concomitantes en la familia entera.

La situación de “marginación y dependencia”, agregó la Comisión, ha sido reforzada por el ambiente religioso tradicional”.⁴⁴ Sin embargo, en base al testimonio bíblico queda claro que tal tratamiento está totalmente en contra del propósito de Dios en la creación y en la redención. En la creación se le ha dado a la raza humana un “estado de unidad social y cooperación recíproca”.⁴⁵ En la redención se ha puesto a disposición una posibilidad aun mayor: “En Cristo no hay varón ni hembra. Ambos han sido redimidos para cooperar con Dios en la proclamación del evangelio y en la manifestación de su amor al mundo”.⁴⁶ Por consiguiente, la iglesia está obligada a promover activamente la liberación de las mujeres latinoamericanas de su estado de opresión.

Al reflexionar críticamente sobre la deuda de la iglesia a la mujer latinoamericana, la III CELA suscitó así un tema antropológico fundamental en un continente dominado por los varones. La humanidad no está hecha de una parte fuerte y otra débil: el hombre es un todo unitario. Como ha dicho Beatriz Melano Couch:

Dios creó una sola humanidad; no dos, ni tres, ni cien; la de lo masculino y la de lo femenino; una negra, una blanca y una amarilla; la de los poderosos y la de los oprimidos; la de los libres y la de los esclavos. En ese ser está involucrado el quehacer, que es a la vez unido y unitivo. Hay un elemento divisorio y otro unitivo en el ser humano, el haber sido creado macho y hembra; sin embargo ambos en uno (Gé. 2:23), el uno del otro y para el otro.

Esta división neta y a la vez unión orgánica es algo más que un mero complemento; es la *raison d'être* del ser humano. Descubrir el significado más profundo de esa relación es descubrir un poco más el significado de 'ser humano'.⁴⁷

Al contrario de la afirmación de Pedro Wagner según la cual "a excepción de amistosos argumentos entre hombres y mujeres el tema fue en general poco impresionante",⁴⁸ el informe de la III CELA sobre las mujeres debe verse como una contribución importante a la reflexión antropológica de la Conferencia. Provee una clave fundamental para el significado del hombre nuevo, el cual, en la opinión de la Comisión Uno, estaba empezando a emerger en Latinoamérica.⁴⁹ Sea lo que fuere que se diga sobre este hombre nuevo Latinoamericano, una cosa resalta; "un nuevo sentido de solidaridad humana".⁵⁰ Este sentido de lo colectivo implica la conciencia de la necesidad de sobreponer la alienación del hombre respecto a su prójimo, que "se aplica inicialmente a la mujer" como la primera marginada de la sociedad.⁵¹ El descubrimiento de la otra, de una realidad mayor que uno mismo, exige una comprensión de la compañera humana. Al repudiar un pasado opresivo y anhelar un "nuevo día", la sociedad latinoamericana debe también quebrar el individualismo que la ha caracterizado y el "chovinismo masculino" que la ha sustentado. El rompimiento de estos "prejuicios imperantes"⁵² es un prerrequisito para la nueva sociedad. En resumen, no puede haber un hombre nuevo latinoamericano que no sea masculino y femenino.

Es por esto que es necesario y pertinente correlacionar "el mensaje cristiano con la búsqueda... de Latinoamérica de una sociedad... más justa y [humana]".⁵³ Porque el evangelio produce "un hombre nuevo y los comienzos en fermento de una nueva sociedad... ¿Cómo lo hace? Mediante Cristo "el auténtico Mesías" a quien anuncia.⁵⁴ El es el nuevo hombre de quien la iglesia es, o debe ser, un signo. En su nueva vida, en su compromiso con el mundo la iglesia demuestra qué es la nueva humanidad. La iglesia es el único punto concreto donde pueden observarse atisbos del hombre totalmente nuevo.

A esto se refería la Comisión Uno con esta afirmación aparentemente extraña: "Este hombre nuevo es para la Iglesia así como para la sociedad".⁵⁵ Es decir, el hombre nuevo, esa humanidad totalmente nueva que Cristo representa, halla su prototipo en la iglesia; esta nueva humanidad es también la respuesta más profunda y de más largo alcance a la búsqueda latinoamericana de una nueva sociedad. Es, por ende, indispensable, según el informe de esta comisión, que la iglesia exprese visible y concretamente "el nuevo estilo de vida que surge de la gracia y no de la ley..., que... [implica] la liberación de todo legalismo y moralismo, así como de todo inmoralismo, que dé una nueva conciencia y mayor sensibilidad al prójimo sufriente..."⁵⁶

Pero ¿cómo puede la iglesia ser signo de esta nueva humanidad cuando de hecho ni siquiera sus propios miembros gozan de igualdad entre sí? Esta es otra forma de decir que hay una brecha entre lo que la iglesia debería ser y lo que es. El problema es, entonces, ¿cómo puede reducirse esta brecha?

Preocupación por el Espíritu

Como respuesta a esa pregunta la III CELA señaló al Espíritu Santo. Ya en la primera ponencia de la Conferencia, Daily Rosende França,⁵⁷ de Brasil, había enfatizado el papel del Espíritu Santo en la creación del hombre nuevo.⁵⁸ En su cuarto mensaje, López apuntó que el Espíritu Santo estaba renovando la iglesia e instó a que esto “se recibiera con gratitud y libertad..”.⁵⁹ Esta recomendación se acogió en el mensaje de la Conferencia a las iglesias. Este reconocía que “la iglesia protestante” a lo largo del continente estaba experimentando “la manifestación de nuevos dones del Espíritu Santo... [que la equipaban] para el testimonio y el servicio que exige Latinoamérica...”⁶⁰

La noción del Espíritu Santo como el poder dinámico y creativo en la formación de una nueva humanidad y en la renovación y capacitación de la iglesia también fue acogida por la Comisión Uno. En su Informe, la Comisión se refirió al Espíritu como la fuente fundamental para la renovación de las “instituciones eclesiológicas”, las pautas tradicionales de ministerio y la comunicación de la fe. Una apertura al Espíritu Santo, agregó, capacitaría a la iglesia para romper con los “prejuicios obstruccionistas” que le han impedido vivir conforme a su elevada vocación. De hecho, posibilitaría la participación plena de todos sus miembros en su continua vida de misión.⁶¹

A la pregunta de cómo puede reducirse la brecha entre lo que la iglesia debería ser y lo que es, la III CELA contestó así: mediante la acción dinámica del Espíritu Santo. Al hacerlo así, la Conferencia trajo a colación una dimensión frecuentemente olvidada, pero indispensable, de la fe cristiana. Aún más, incorporó la visión teológica fundamental del pentecostalismo protestante. La III CELA logró con ello a ser la primera reunión continental protestante que dio prueba de tomar en serio la contribución teológica de ese sector que, a pesar de ser el grupo mayor y más representativo del protestantismo autóctono latinoamericano, ha sido tratado con frecuencia como un paria.

UNA NUEVA CONTROVERSIA

Pero si bien es cierto que la III CELA puso de manifiesto un protestantismo con una visión nueva y una línea teológica nueva de pensamiento, también es bastante evidente que puso de relieve un tipo nuevo de controversia. En la II CELA los protestantes habían estado enfrentados con una controversia teológica fundamentalista-modernista.⁶² Para la época de la III CELA, sin embargo, había entrado en escena una nueva controversia no-teológica, a saber, la del desacuerdo político-ideológico.

La etapa de planeamiento

Los síntomas del conflicto aparecieron muy al principio, en la etapa de planeamiento. En la conferencia de Lima, la delegación brasileña había ofrecido su país como sede de la III CELA. Sin embargo, mientras tanto se formó UNELAM y, entre otras

cosas, recibió el mandato de ayudar a promover la conferencia que se acercaba. Los evangélicos, bajo el liderazgo de Herbert Money – misionero de Nueva Zelanda incorporado al Consejo Evangélico Peruano – y otros, estaban planeando una “invasión masiva”⁶³ de la Conferencia en alianza con los pentecostales. Procuraban, por consiguiente, retrasar el proceso al menos un mes a fin de movilizar más eficazmente sus fuerzas.⁶⁴ A petición suya, el comité de planeamiento – organizado en marzo de 1967 bajo la dirección de la Confederación Brasileña de Iglesias - aplazó la Conferencia de diciembre de 1967 a enero de 1968. Las Federaciones de Uruguay y Argentina “hicieron llegar ‘vehementes quejas’ a UNELAM”, según Pedro Wagner.⁶⁵ UNELAM no obstante, alegó no tener ningún conocimiento previo del cambio. En septiembre de 1967 la Confederación Brasileña postergó indefinidamente la Conferencia. Poco después se fijó una segunda fecha para febrero de 1969, que a su vez fue definitivamente cancelada en diciembre de 1968.

¿Por qué la Confederación Brasileña de Iglesias Evangélicas decidió primero postergar indefinidamente y luego cancelar la III CELA? Wagner ha sugerido que se debió “a las dificultades que los organizadores brasileños tuvieron al trabajar con UNELAM...”⁶⁶. Con esto se aludía al problema del control. ¿Iba la Conferencia a ser dirigida por UNELAM para ser entonces usada como plataforma de lanzamiento para una ofensiva ecuménica continental, o iba a ser dirigida por los anfitriones locales y el comité organizador, que estaba muy influido por una fuerte coalición evangélico-pentecostal? La decisión de la Confederación de cancelar definitivamente la Conferencia significaba entonces, según Wagner, que los brasileños no estaban dispuestos a ser meros instrumentos en manos de UNELAM.

Emilio Castro, que por entonces era coordinador de UNELAM, ha adelantado otra explicación. El problema, según él, no era ecuménico ni teológico, sino ideológico. La Confederación brasileña simplemente tenía miedo de las posibles consecuencias políticas. No estaba “segura de que la III CELA no fuera a ser una ocasión para infiltraciones subversivas”⁶⁷

Aunque esta segunda posibilidad fue negada por el presidente de la Confederación brasileña en Buenos Aires durante la III CELA,⁶⁸ hay suficiente evidencia para sustentarla.⁶⁹ Por una parte, Brasil estaba pasando por muy serios disturbios políticos. Cualquier indicio de una posición antigubernista podría usarse para desatar acciones represivas contra las iglesias y sus líderes.⁷⁰ Por otra parte, varias denominaciones, notablemente los presbiterianos y los metodistas, habían sido afectadas por conflictos ideológicos internos. Esto se agravó más con el hecho de que la Confederación acababa de pasar por un conflicto ideológico similar en su Departamento de Iglesia y Sociedad (el capítulo nacional de ISAL). En consecuencia, la Confederación parece haber quedado con un bajísimo nivel de tolerancia (para decir lo mínimo) en cuanto a aquellos que criticaban el *status quo* brasileño. El hecho de que la Confederación decidiera retirar su oferta inicial de ser anfitriona de la Conferencia es, por tanto, explicable (sólo) por razones ideológicas.

La Conferencia en sí

El hecho de que la Confederación Argentina de Iglesias Evangélicas actuara con rapidez, a petición de UNELAM, para asumir la organización de la Conferencia, no significaba que la III CELA fuera a quedar libre de controversias ideológicas. Más bien,

como ya se hizo notar, el problema se planteó en la Asamblea, especialmente en el trabajo de las comisiones.

Por ejemplo, en su informe, José Ferreira salió a favor de un modelo económico desarrollista-democrático. En su opinión ésta era una alternativa mucho más viable que la del socialismo revolucionario. El informe produjo una activa discusión “en la cual los delegados se polarizaron en dos campos: el del desarrollo y el de la revolución.”⁷¹

Pero donde realmente se atizó el conflicto ideológico fue en la Comisión sobre la Juventud. Se ha dicho que esa comisión estaba tan dividida que llegó ante la Asamblea con un informe de mayoría y otro de minoría. El primero reflejaba una línea claramente revolucionaria; el otro una posición conservadora. Wagner ha descrito vivamente la forma en que estos dos grupos debatieron entre sí:

Sin duda el tema de la juventud provocó la mayor cantidad de interés y debate. El informe de posición lo presentó Rubén Pedro Rivera de México. Aparentemente los jóvenes radicales estaban esperando que la voz rebelde de la juventud portara la etiqueta de teología radical y revolucionaria, sugiriendo un compromiso más profundo de parte de la juventud con la revolución fuera de la iglesia. En vez de sugerir que la juventud derrumbara las estructuras existentes y erigiera otras nuevas, el informe desafiaba a los adultos y a la iglesia a satisfacer las necesidades de sus jóvenes, y a emplear los recursos de Cristo para descubrir la solución del problema. Se elevaron gritos de ‘paternalismo’, y ‘ambivalencia’. Las ideas presentadas en el informe según las cuales ‘Cristo es la respuesta’ fueron ridiculizadas públicamente por algunos radicales. El grupo de discusión trabajó hasta la madrugada en algunos casos, y los gritos de los que argüían con sus puntos podían oírse por los corredores. El grupo mismo de discusión no pudo llegar a una conclusión unánime, y algunos de los problemas se decidieron por el margen de uno o dos votos. La discusión duró tanto que los resultados no se trajeron al plenario hasta que el congreso casi había terminado. En ese momento se repartió a la asamblea, sin la venia previa de la presidencia, un ‘informe de minoría’ que se había poligrafiado.⁷²

En ese informe, la minoría afirmaba que estaba “en divergencia absoluta... con la mayoría...” por enjuiciar “la acción de algunos países” y silenciar “la censura a las miserias causadas por otros regímenes”.⁷³ Así una afirmación de palabras fuertes y comprometida ideológicamente, recibió una reacción ideológica igualmente fuerte, cada una con su propia justificación teológica.

El informe de mayoría comenzaba con la distinción sociológica entre una juventud consciente y revolucionaria y otra inconsciente y no revolucionaria. Al identificarse con la primera, pasaba a describir a esta “nueva camada” como aquella que no sólo criticaba la realidad social, económica, política y cultural existente, sino también a la iglesia como institución que “mantiene el status quo”. En consecuencia, esta juventud consciente “reacciona vehementemente” contra la iglesia por su postura sociopolítica conservadora.⁷⁴

La minoría siguió el camino opuesto. Habiéndose disociado de la mayoría, pasaron a declarar que creían “que el joven evangélico latinoamericano [tenía] que vivir individualmente, a la vez que entre la comunidad en que Dios le [había] colocado y también en su iglesia, dando testimonio de su fe”.⁷⁵ A esto seguía una sección de acción

de gracias a Dios por las muchas iglesias con “buenos grupos de jóvenes espirituales y a la vez con deseo de soluciones justas para los problemas de América Latina”.⁷⁶ Estas soluciones, sin embargo, sólo se encontraban “en Cristo”.⁷⁷ Los que no estaban “en la iglesia” no podían “encontrar esas soluciones”.⁷⁸ Ser “espiritual” significaba estar relacionado individualmente con Cristo, pero tal relación sólo podía darse en la iglesia. Con esta relación alcanzaba uno su conciencia social y las soluciones para los males del mundo. Así la iglesia se veía como aparte del mundo pero interactuando con él mediante sus miembros individuales.

En vista de esta posición dicotómica, no era sorprendente que la minoría considerara a la Biblia como la representación de un código espiritual, político, social y económico para la solución de los problemas continentales. “La Biblia”, decía, “enseña al joven cristiano, y le da bases espirituales, políticas, sociales, económicas, etc. para resolver los problemas de la hora en nuestro continente”.⁷⁹ ¿Cuáles son esas bases? El informe enumeraba cinco:

- (1) Jesucristo, Señor y Salvador del mundo;
- (2) la dignidad humana, fundamentada en la creación a imagen y semejanza divina;
- (3) la oposición a la violencia y la represión pública de las legítimas aspiraciones de los pueblos al mejoramiento de sus vidas;
- (4) el apoyo al desarrollo socioeconómico de América Latina y oposición al trato injusto de países como EE.UU. al comprar “materias al vil precio” y vender “sus productos manufacturados a precios confiscatorios”;
- (5) y la oposición a “las infiltraciones extremistas en América Latina”.⁸⁰

Esta declaración muestra la relación intrínseca entre la ideología de la minoría y su teología. Lo que se presentaba como “fundamentos bíblicos” resultaron ser afirmaciones ideológico-políticas con matices teológicos. Al mismo tiempo, la declaración revela una conciencia socio-teológica confusa y perpleja. El informe de minoría refleja una fe sincera, una fe que no es capaz de eludir sus consecuencias sociales. Da prueba de una conciencia social que no permite la neutralidad pasiva. Por cierto, el grupo de minoría estaba consciente de la situación de imperialismo y opresión y reconocía que las aspiraciones a una mejor calidad de vida son legítimas y cristianas a la vez. Pero se sentían *Deudores* de los valores por largo tiempo reconocidos como intrínsecamente relacionados con la fe cristiana y preocupados por los desafíos del momento. Esto se complicaba porque la mayoría tenía una comprensión más firme y más clara de los problemas del momento, una mayor sofisticación socio-teológica y una posición ideológica bien definida con los indicios concomitantes de la intolerancia. Esa situación creó un estado de inseguridad y cólera en la menos sofisticada minoría.

Así, lo que tenemos en la respuesta de la minoría es a la vez una *reacción contra lo que parece haberse interpretado como una imposición ideológica y una demostración de lo que realmente estaba ocurriendo en la mente* de ese sector de las iglesias que la mayoría llamaba “la juventud inconsciente de América Latina”

La sensación de una imposición ideológica no sólo la tuvo una minoría de la Comisión sobre Juventud. Cuando los dos informes llegaron a la Asamblea, se presentaron quejas similares por parte de los representantes del ala conservadora. Francisco Anabalón dijo, según se informa: “Estas imposiciones que aquí estamos

sufriendo reflejan la situación real de América Latina”.⁸¹ También se registraron las siguientes palabras de otro participante:

Ahora vemos que estamos sufriendo bajo la presión de un grupo minoritario muy sutil que está tratando de llevarnos adonde quiere. Si aquí en el plenario de la Asamblea no se permite una libre expresión de ideas, vamos a irnos de Buenos Aires con mayor división de la que teníamos antes de que se convocara la III CELA.⁸²

Sin embargo, estos conservadores hábiles pudieron lograr su propósito, porque al final la Asamblea votó incluir en los documentos oficiales tanto el informe de mayoría como el de minoría de la Comisión sobre la Juventud.

La III CELA reveló, pues, una nueva conciencia protestante, pero no una conciencia homogénea. Se mostró no estar libre de problemas controversiales ni exenta de la influencia de la mentalidad protestante tradicional. Ciertamente, la III CELA resultó ser una conferencia paradójica, y la nueva conciencia resultó estar llena de disparidades.

DISPARIDADES DE LA NUEVA CONCIENCIA PROTESTANTE

La nueva conciencia que la III CELA manifestó reveló una nueva línea de separación (ideológica); también hizo un esfuerzo por justificar teológicamente enfoques divergentes. Además de eso, la III CELA puso de relieve otras disparidades que no eran tan nuevas.

Precisión insuficiente

En primer lugar, resultó deficiente el análisis que la Conferencia hizo de la realidad social, económica y política. Hubo, por supuesto, fuertes declaraciones analíticas que no sólo subrayaron la injusticia del sistema actual sino que denunciaron sus dos bastiones de apoyo y principales beneficiarios: el imperialismo de Norteamérica y Europa Occidental y las oligarquías nacionales. Sin embargo, al final estas declaraciones terminaron por no ser más que denuncias verbales porque se quedaron cortas en analizar las raíces del Sistema y la forma en que el Sistema funciona en las situaciones concretas de los pueblos Latinoamericanos. Por esto Héctor Borrat pudo decir después de la III CELA que los protestantes necesitaban analizar “la situación latinoamericana” todavía más específicamente.⁸³

El fracaso se explica en parte por el hecho de que la III CELA fluctuó entre una mentalidad protestante tradicional y otra nueva. Es decir, la “nueva conciencia protestante” demostró ser una conciencia *en route* que reconocía las exigencias socio-teológicas del momento (“los signos de los tiempos”), pero la III CELA no sabía bien cómo responder a esas exigencias. Tampoco tenía el equipo teórico y los medios prácticos para tal respuesta, porque todavía estaba aprisionada por categorías tradicionales que la ataban a análisis generales y ambiguos de la realidad social.

José Míguez Bonino ha demostrado, en su análisis de la III CELA, que la mayoría de los documentos eran congruentes con el protestantismo tradicional en tres direcciones básicas por lo menos:

- a) La participación cristiana en la sociedad se da principalmente mediante las personas convertidas y transformadas por el evangelio, que a su vez actuarán sobre las estructuras. Así, la comisión nº 2,...define 'la misión profética de la iglesia', en primer lugar, como 'proclamar el evangelio... provocando así una nueva actitud del hombre personal, responsable, colocando de esta manera un requisito que estimamos básico para cualquier renovación de estructuras'.
- b) La línea de cambio debe seguir el camino democrático: 'El ideal democrático sigue siendo, a nuestro entender, lo más deseable para América Latina' (pese a reconocer los fracasos y distorsiones)..
- c) Hay un rechazo de toda definición política a nivel de programa o tendencia ideológica o partidaria. Esto le corresponde exclusivamente al individuo. La especificidad cristiana se ve más bien en un 'rol de reconciliación'. Se insiste en que tal reconciliación debe basarse en la justicia, pero la iglesia se coloca en cierta situación de trascendencia respecto a los conflictos, llamada a recordar la relatividad de nuestras opciones históricas.⁸⁴

Míguez también ha demostrado el surgimiento de tres líneas de pensamiento significativamente nuevas en la III CELA:

- a) El reconocimiento de la situación revolucionaria y de las justas demandas de los oprimidos, resistidas por un sistema político, económico y social represivo e injusto, es decir, el hecho de la conflictividad;
- b) La afirmación de que el evangelio no se refiere únicamente a la vida personal (y sólo por medio de ella a las estructuras) sino a las estructuras mismas de la sociedad: 'Creemos que la acción redentora de Dios está destinada también a redimir las estructuras...';
- c) Consiguientemente, la posibilidad de un compromiso revolucionario de los cristianos. El único documento que presenta coherentemente esta posición es la declaración de mayoría de la comisión n. 5 (juventud).⁸⁵

La III CELA, pues, introdujo una nueva perspectiva socio-analítica, con la posibilidad concomitante de un nuevo curso de acción. Al mismo tiempo, una cantidad significativa de participantes continuó la visión protestante tradicional de la realidad social. Tales perspectivas opuestas condujeron a una colisión final que sólo se resolvió mediante un arreglo parlamentario.

Superficialidad ecuménica

Como sus predecesoras, la III CELA se caracterizó por una irresistible búsqueda de la unidad protestante. A diferencia de las otras CELAs, sin embargo, no sólo consiguió atraer un número verdaderamente representativo de participantes de los principales sectores protestantes, sino que también trató de luchar con el problema de las divisiones entre las iglesias y dentro de ellas.

La cuestión de la unidad se trató particularmente en la Comisión Uno. Reconociendo la unidad de la iglesia en Cristo, la Comisión admitió, no obstante, la necesidad de expresar este hecho en formas concretas. “Nuestro problema”, afirmó, “es cómo podemos manifestar al mundo esta unidad; cómo podemos ser fieles a esta unidad en medio y a pesar de la diversidad y desunión que nos ha caracterizado hasta ahora”.⁸⁶ Según la Comisión, uno de los impedimentos fundamentales para la acción cooperativa era el estado de incomunicación que ha caracterizado las relaciones mutuas de los protestantes. En consecuencia, la Comisión recomendó la intensificación del contacto recíproco entre los protestantes y el

intercambio de ideas, ..la búsqueda de programas comunes de investigación/estudio y distribución de publicaciones, la celebración de conferencias conjuntas, congresos y consultas a diversos niveles, la extensión de invitaciones mutuas para el intercambio de ideas a escala nacional e internacional.⁸⁷

Además, recomendó la celebración de una IV CELA. Para realizar el trabajo entre la III y la IV CELA, la Comisión aconsejó, además, la creación de un “organismo de continuación” que había de ser “auspiciado por la responsabilidad combinada de las iglesias” que se habían hecho presentes en la III CELA.⁸⁸

Esta última recomendación ya se había hecho en Lima en la II CELA. En ese tiempo, la comisión de continuación, formada por representantes de catorce consejos nacionales de iglesias, acordó formar un organismo de continuación con el nombre de Comisión Consultora de la Conferencia Evangélica Latinoamericana.⁸⁹ En 1963, los presidentes de los consejos nacionales de Argentina, Brasil, Chile, Perú, México y Uruguay se reunieron en Río de Janeiro, con el apoyo moral de sus contrapartes en Cuba y Puerto Rico, y firmaron un documento que se conoció como la “Declaración de Corcovado”. La Declaración solicitaba a todos los consejos nacionales de iglesias adherirse “a la idea de crear un ‘organismo’ latinoamericano de cooperación evangélica”.⁹⁰ Un año después se creó UNELAM como “organismo permanente de consulta y encuentro entre las iglesias evangélicas de América Latina”.⁹¹ Esto se oficializó en 1965 en una asamblea constituyente en Campinas, Brasil.⁹²

La III CELA se dirigió a este nuevo organismo, UNELAM. En una resolución tripartita, la Asamblea expresó su agradecimiento por la labor que UNELAM había realizado hasta entonces. Primero exhortaba a UNELAM, y a aquellas iglesias que todavía no se habían relacionado oficialmente con ella – o “con el movimiento para la unidad evangélica que UNELAM procura encarnar” – a intensificar su contacto y diálogo mutuo. En segundo lugar, encomendaba a UNELAM la promoción de “las perspectivas y preocupaciones comunes” reflejadas en los documentos de la III CELA. Y en tercer lugar, pedía a UNELAM organizar y coordinar la IV CELA y dirigir encuentros regionales como preparación para ella.⁹³

La implicación práctica de esta resolución fue la consiguiente transformación de UNELAM, de “comisión provisional”, en movimiento organizado. En consecuencia, en junio de 1970 se organizó como organismo regional de coordinación ecuménica, con la idea de convertirlo en la contraparte latinoamericana de la actual Conferencia Cristiana del Asia.⁹⁴

Sin embargo, esta resolución contenía un error ecuménico fundamental: no alcanzó a reconocer ni tomar nota de la otra cara de la realidad eclesial latinoamericana, a saber, los organismos ecuménicos o interdenominacionales que el comité organizador había procurado incorporar a la labor de la Conferencia. La Asamblea probablemente tenía en mente esta realidad mayor de la iglesia cuando dirigió el Mensaje de la Conferencia al “pueblo evangélico de América Latina” y a “las iglesias...”.⁹⁵ ¿Entonces por qué la resolución no hacía referencia alguna a las estructuras paraeclesísticas? ¿Se trataba simplemente de un *tapsus linguae*, o era la introducción de una visión de la iglesia que excluye la noción de instituciones, movimientos y eventos cristianos no eclesiásticos como expresiones históricas de la iglesia y, por lo tanto, no siente la necesidad de tomarlos en cuenta como componentes fundamentales del mundo ecuménico?

Tanto la evidencia externa como la interna parecen indicar que probablemente se trató de un *lapsus linguae*, aunque reflejo de una noción eclesiológica dominante y de la actitud ecuménica del Protestantismo Tradicional. Por una parte UNELAM, desde su principio, estuvo dirigida por líderes e iglesias protestantes tradicionales. Además, si bien es cierto, como se ha demostrado, que había muchos evangélicos y pentecostales presentes en la III CELA, fueron los protestantes tradicionales los que ejercieron la mayor influencia en las comisiones, en los comités de redacción y en el proceso parlamentario.⁹⁶

No puede discutirse que en la III CELA los protestantes tradicionales se esforzaron mucho en aceptar el hecho de que tanto los orígenes del protestantismo latinoamericano como la aplicación práctica de cualesquiera relaciones ecuménicas que hubiera podido mantener habían resultado posibles en su mayoría gracias a proyectos específicos coordinados por organizaciones paraeclesísticas.⁹⁷ Aún así, las iglesias tradicionales siempre han tenido dificultad en incorporar esa realidad.⁹⁸ En la III CELA, parecieron haberla aceptado sólo como un *modus operandi* provisional, con la esperanza de que pudiera superarse en el futuro cuando las *iglesias* (de cualquier convicción y origen protestante) intensificaran su comunicación mutua y su diálogo con UNELAM. Esto explica por qué en la resolución se alude a UNELAM como comisión intereclesística: porque sólo un cuerpo inter—*eclesiástico* puede servir de vehículo para las relaciones ecuménicas de las iglesias.

Se entiende mejor el asunto si se tiene en cuenta la actitud que refleja la Conferencia respecto de ISAL y el silencio que se observó en relación con el Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE), ambas expresiones de protestantismo paraeclesístico, si bien con posturas teológicas radicalmente distintas.

ISAL, que fue a la III CELA con su informe de posición preparado de antemano (“Sobre la vida de las iglesias y el Movimiento Ecuménico en América Latina”), fue *recibido* con resistencia por muchos de los participantes de la Conferencia. En su informe, ISAL afirmaba:

...uno de los hábitos más persistentes [en el protestantismo latinoamericano]...es el de confundir las estructuras con que aprendemos a denominar las 'iglesias' con la comunidad del Espíritu... [Pero] si el Espíritu es como el viento – no podemos controlarlo – la *comunidad* del Espíritu es también así. No podemos aprisionarla. Huye de las estructuras donde nosotros la pensamos contener y forma, entonces, nuevas estructuras a fin de expresarse... El problema fundamental, entonces, es descubrir cuáles son las *marcas* del Espíritu, porque serán ellas las que determinarán las marcas de sus comunidades. ¿Dónde está la comunidad del Espíritu? La respuesta: donde se manifiestan las señales de Su actividad. En las palabras de Jesús: 'Así que, por sus frutos los conoceréis' (Mt. 7:20).⁹⁹

Tal posición, representativa de la línea radical de la Reforma, pero a partir de la cual ISAL sacaba una conclusión no muy tradicional ¹⁰⁰ no fue muy bien recibida por la Conferencia. Esto quedó tal vez ilustrado más dramáticamente en el relato de la reacción de Rubem Alves de ISAL ante la interpelación de un delegado. A éste se le preguntó: "¿De dónde deviene ISAL su autoridad?" A lo cual Alves replicó: ¡Es interesante que los fariseos le hicieron a Jesús una pregunta semejante!¹⁰¹

En el caso de CLADE, fue lo que *no* se dijo más que lo que se dijo, lo que parece haber conllevado una nota de desaprobación por parte de la Asamblea. En una penetrante crítica, Plutarco Bonilla apunta, entre otras cosas, que mientras GLADE hizo caso omiso de la III CELA e intentó establecerse como conferencia rival, la III CELA también hizo claramente caso omiso de CLADE. Ambas fueron culpables de lo que él llamaba 'el pecado metafísico': la negación mutua de su existencia.¹⁰²

En el centro de La negación implícita que CLADE y la III CELA hicieron mutuamente de su existencia, parece haber habido en el seno de sus respectivas dirigencias organizadoras una profunda sospecha de los motivos que la otra tenía. La dirigencia de CLADE parece haber visto más que todo a la III CELA como una reunión controlada y manipulada por "ecumenistas" y "teólogos radicales" que estaban manejando a las iglesias para que apoyaran su sueño ecuménico, a saber, construir un poderoso organismo ecuménico regional. Para la dirigencia de la III CELA, CLADE parece haber sido una reunión inspirada y dirigida por los norteamericanos. Más allá de su mutua sospecha, que contenía alguna medida de verdad,¹⁰³ ambos acontecimientos reflejaron visiones opuestas en cuanto a lo que constituye la verdadera ecumenicidad cristiana. Para la dirigencia del CLADE la verdadera ecumenicidad se basaba en cristianos individuales, "renacidos", comprometidos en tareas cristianas comunes, entre las cuales resaltaba la evangelización ¹⁰⁴ Para la dirigencia de la III CELA, la ecumenicidad era básicamente una empresa intereclesial. Por ello, mientras que la primera enfatizaba los participantes individuales, la III CELA enfatizaba los representantes eclesiásticos. Todo esto subraya el hecho de que el elemento de la autoridad eclesiástica delegada es una preocupación que el Protestantismo Tradicional no quiere ni puede sacudirse con facilidad, en tanto que el elemento de la experiencia personal y el compromiso doctrinal no quiere ni puede ser hecho fácilmente a un lado en la ecumenicidad de los protestantes evangélicos y pentecostales.

Si esta observación es válida, la III CELA debe ponerse en tela de juicio por su tratamiento superficial del problema de las divisiones protestantes. La preocupación de la Conferencia por un protestantismo innecesariamente dividido a causa de la influencia extranjera tiene, sin duda, fundamento. Pero ¿no es igualmente cierto que este problema no es sino parte de un problema mayor: una sociedad cuyas divisiones más profundas

han venido como resultado de los intereses extranjeros? ¿No significa esto, entonces, que el problema de las divisiones debe verse en relación con su manifestación en la sociedad y no sólo en la iglesia? Criticar la influencia extranjera sin cuestionar al mismo tiempo la dominación cultural extranjera ¹⁰⁵ en la sociedad latinoamericana es seguir en el círculo vicioso de diagnosticar el síntoma en vez de la causa de la enfermedad.

Pero ni siquiera es suficiente decir que el problema tiene sus raíces en la dominación cultural sobre América Latina, porque ella no sería posible de no ser por la alianza tradicional entre las potencias extranjeras y las oligarquías locales. La filosofía del “divide y vencerás” se manifiesta en la iglesia tanto como en la sociedad en general. Es un rasgo fundamental de América Latina. Claro que la III CELA reconoció este fenómeno cuando, tras exhortar a la iglesia a deshacerse de sus vestiduras extranjeras, admitió que esto podría “presentar tal vez un nuevo pluralismo, pero en este caso, nacido de la diversidad latinoamericana”. ¹⁰⁶ Lo que no tomaba en cuenta era que el “pluralismo” actual era en muchas tomas una auténtica expresión de la realidad latinoamericana. No hay mejor ejemplo de autoctonía que el movimiento pentecostal chileno. Sin embargo, es imposible entenderlo sin comprender el metodismo wesleyano (influencia extranjera) y las pautas culturales chilenas (autoctonía).

En otras palabras, la III CELA no ahondó lo suficiente en el problema de las divisiones entre los protestantes. Su intensa búsqueda de la unidad parece haber traicionado su diagnosis del problema. Pedro Wagner tenía razón en parte al criticar a la dirigencia de la Conferencia por funcionar sobre “bases irreales”. Afirma que la III. CELA cometió un error fundamental al dar por sentado que las diferencias entre los protestantes de Latinoamérica eran “superficiales, e ‘importadas’ de los países anglosajones” y que podían superarse simplemente “uniendo en la armonía” a los que estaban en desacuerdo. “El intento de hacer esto en cinco de los seis documentos”, añade, “dio como resultado un producto mediocre, no completamente satisfactorio” para ninguna de las agrupaciones de protestantes presentes en la Conferencia. ¹⁰⁷

Pero si el problema de las divisiones no era tan sencillo como la dirigencia de la III CELA pareció creer, tampoco la estrategia ecuménica esbozada en la resolución parece ser suficientemente significativa y pertinente. Refleja una consideración insuficiente del significado y posibilidades de la unidad protestante – para no mencionar la unidad cristiana - en la realidad concreta de la América Latina. De hecho, la búsqueda resuelta de la unidad en la III CELA no representaba un esfuerzo *totalmente* latinoamericano, puesto que tal empresa habría requerido un enfoque mucho más *amplio* y *realista*. Ya en 1967 Míguez Bonino había sugerido que en el protestantismo latinoamericano la búsqueda de la unidad debería seguir una “estrategia nominalista”, que él definía como determinante de los lugares y circunstancias en que pueden concretarse, en diversos ámbitos, de diversas maneras y con diversos grupos de personas, manifestaciones parciales pero precisas y eficaces de la calidad de co-existencia que nos es dada en Jesucristo. ¹⁰⁸

Y la Asamblea siguió esa sugerencia cuando le pidió a UNELAM auspiciar “encuentros regionales” como preparación para una IV CELA. ¹⁰⁹ No obstante, su análisis impreciso de las causas de la división, su evidente preferencia por una ecumenidad limitada, definida en función de estructuras eclesiásticas, y su impulso hacia una síntesis ecuménica, ¹¹⁰ sin considerar seriamente sus posibilidades inmediatas y a largo plazo, son todos factores que indican un enfoque superficial, reflejo de viejos puntos muertos en la visión ecuménica del protestantismo tradicional.

Incoherencias misionológicas

A las mencionadas disparidades debe agregarse la de una misionología trunca. Como se ha demostrado, la III CELA sí dio varios pasos hacia adelante en su reflexión misionológica. Su progreso, sin embargo, fue impedido por al menos dos incoherencias.

Una de ellas tuvo que ver con la forma en que la Conferencia enfrentó el asunto de la evangelización. Aunque no le falte en absoluto celo evangelístico, se limitó a un comentario del contenido y exigencias éticas de la tarea evangelística, dejando prácticamente sin tratar problemas tales como las zonas sin evangelizar y la estrategia y métodos de evangelización. No se aprobó ninguna resolución evangelística, no se establecieron objetivos concretos, no se expresaron preocupaciones estratégicas. Aunque se vio la evangelización como un motivo bíblico fundamental para la unidad ¹¹¹ y a pesar de los mensajes devocionales de Rubén Loes que enfatizaban la importancia de la “unidad en acción”,¹¹² en la resolución aprobada no se mencionó la evangelización como camino para la unidad protestante. Esta falla fue especialmente trágica dada la función histórica que la evangelización ha desempeñado en América Latina como punto de unión para la acción cooperativa.¹¹³

Sea como sea, se hizo muy patente una deficiencia misionológica: una brecha entre la reflexión teológica sobre la misión, por un lado, y el planeamiento pastoral por el otro. A pesar del intento de crear un nuevo lenguaje misionológico, (la misión como deuda que se ha de pagar a la totalidad de la sociedad latinoamericana, con la Encarnación como modelo), la III CELA no logró enfrentarse en términos concretos con el problema de cómo ayudar al protestantismo a enmendar su camino y pagar su deuda misional de tanto tiempo al continente. La III CELA tenía acceso a varios recursos organizativos continentales, tradicionales y evangélicos. Pero en vez de preguntarse cómo utilizar esos recursos para las necesidades delineadas (en forma de problemas y recomendaciones) por las comisiones de estudio, la Asamblea decidió, por decirlo así, hacer un solo paquete con todas las necesidades y entregárselas a UNELAM para su promoción entre las iglesias.¹¹⁴ Con ello, truncó el proceso misionológico de la Conferencia.

Si lo que ocurrió en Buenos Aires en julio de 1969 fue bastante representativo del estado del protestantismo latinoamericano – y las evidencias parecen indicar que sí lo fue – entonces la conciencia con que los protestantes en general y los tradicionales en particular entraron al decenio de los 70 resultó llena de discrepancias. Aún así, era una conciencia crítica que presentaba nuevas líneas de pensamiento que permitieron nuevos desarrollos en la apasionada búsqueda por la unidad.

NOTAS

- ¹ Cf. Héctor Borrat, "Hacia un protestantismo latinoamericano", en *Cuadernos de Marcha*, N° 29 (Septiembre, 1969), p. 12. (Debido a la inaccesibilidad del original, he trabajado con una traducción al inglés hecha por Jaime Goff.) Borrat tiene razón en apuntar que existe una mayor distancia "entre los pronunciamientos de la III CELA y las congregaciones locales que entre los documentos de Medellín y las parroquias locales". Esto no se debe tanto a las divisiones existentes en el protestantismo, como arguye Borrat, cuanto al hecho de que los documentos de todas las CELAs son descriptivos más que legislativos. Es cierto, sin embargo, que la diversidad de iglesias y organizaciones protestantes sí crea dificultades al poner en práctica en el plano de las bases puntos acordados en un plano "conciliar o de conferencia". Pero esta es una dificultad que ni siquiera la ICR, con una línea de autoridad más unificada, ha podido evitar. Cf., por ejemplo, Ronaldo Muñoz, *Nueva conferencia de la iglesia en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1974), p. 297: "En Medellín la iglesia jerárquica reconoce sus fallas y se compromete a convertirse... [pero] Muchos obispos y sacerdotes aunque están de acuerdo, se muestran paralizados ante la acción, temen los riesgos y las experiencias, y no atinan a ponerse a la obra con constancia."
- ² Borrat, "Protestantismo", p. 10.
- ³ Cf. *Cristo, la esperanza para América Latina: Ponencias, informes, comentarios de la II Conferencia Evangélica Latinoamericana* (Buenos Aires: Confederación Evangélica del Río de la Plata, 1962), 119-120, 148-156.
- ⁴ José Míguez Bonino, "Visión del cambio social y sus tareas desde las Iglesias no-católicas", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1974), p. 185.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Se nombraron seis comisiones de estudio, cada una de las cuales cubría alguno de los siguientes temas: (1) "Nuestra deuda y responsabilidad específica como iglesia protestante latinoamericana"; (2) "Nuestra deuda protestante en las transformaciones sociales, económicas y políticas de América Latina"; (3) "Nuestra deuda protestante en la transición de una sociedad rural a una urbana"; (4) "Nuestra deuda protestante con la mujer latinoamericana"; (5) "Nuestra deuda con la juventud latinoamericana"; (6) "Nuestra deuda con la comunidad católica romana".
- ⁷ *Deudores*, p.30
- ⁸ *Ibid.*, p. 28
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ *Ibid.*

- 11 *Ibid.*
- 12 Míguez Bonino, “Visión del cambio social”, pp. 185-186.
- 13 *Deudores*, p.18
- 14 *Ibid.*, pp. 49, 50.
- 15 Cf. Emilio Castro, carta personal, 2 de febrero de 1975; Pedro Wagner, “Confidential Report to Members of the Evangelical Committee on Latin America on the Third Latin American Protestant Congress (III CELA), Colegio Ward, Buenos Aires, Argentina, July 13—19, 1969” (fotocopia); ídem, “Argentina Argumentum”, *Christianity Today* (agosto, 1969).
- 16 Castro, carta.
- 17 Por ejemplo, no sólo se invitó al Consejo Mundial de Iglesias a enviar un representante (Víctor Hayward), sino que también se extendieron invitaciones a conocidos personajes del mundo evangélico (Clyde Taylor, Paul Rees y Pedro Wagner). Aunque Taylor no pudo aceptar la invitación por un conflicto de fechas, Rees y Wagner sí llegaron, el primero como representante de *Visión Mundial* y el segundo como representante de *Christianity Today* (una prestigiosa revista conservadora estadounidense).
- 18 Por ejemplo, en su artículo, “Argentina Argumentum”, Pedro Wagner informó:
- La ventaja numérica de evangélicos conservadores, aunque tal vez reflejaba plenamente su preponderancia en escala continental, se hizo evidente al progresar las reuniones. Pero también fue igualmente evidente su falta de orientación y organización, especialmente a la luz de la lenta máquina que los dirigentes ecuménicos habían montado. Los teólogos radicales fueron esparcidos por los seis comités de trabajo y se los eligió en lugares clave como secretarios de actas.
- 19 *Deudores*, p. 46.
- 20 *Ibid.*
- 21 *Ibid.*, p. 47.
- 22 *Ibid.*,
- 23 *Ibid.*
- 24 Las raíces de la Encarnación como categoría teológica en América Latina son difíciles de trazar. Julio de Santa Ana la remonta a los años 50 y la conecta con la influencia de Barth, Brunner, Tillich, Niebuhr y Aulen (*Protestantismo, cultura y religión* (Buenos Aires: La Aurora, 1969), pp. 114s.), en tanto que Emilio Castro la relaciona, especialmente, con el impacto de Barth y más tarde de Bonhoeffer (cf., “La creciente presencia de criterios de interpretación histórica en la evaluación de la hermenéutica bíblica”, *Pueblo oprimido, Señor de la historia*, Hugo Assmann, ed.

(Montevideo: Tierra Nueva, 1972), pp. 213ss.). Sea como fuere, hacia principios de los años 60 se podían observar las siguientes líneas generales: (1) la influencia de los desarrollos teológicos más recientes de Europa y Norteamérica, particularmente en su variante barthiana. Las líneas cristológicas neo-ortodoxas penetraron también mediante los escritos de Emil Brunner (*Nuestra fe* (Buenos Aires: La Aurora, 1959)) y Donald Bailli (*Dios estaba en Cristo* (Buenos Aires: La Aurora, 1960)). (2) Luego vino la Primera Consulta sobre Iglesia y Sociedad en 1961, que fue resultado de varios estudios dirigidos hacia fines de los años 50 en Brasil y la región rioplatense, y la II CELA. (3) A esto siguió una creciente conciencia teológica que puede ilustrarse por la revista *Cristianismo y sociedad*, y la publicación (bajo los auspicios del Seminario Evangélico de Puerto Rico, que por entonces era uno de los más activos centros teológicos del hemisferio) de la obra de Justo L. González, *Revolución y encarnación* (Río Piedras: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 1965). Sin embargo, no fue sino hasta la III CELA que el concepto de la Encarnación penetró en la estructura del pensamiento de una reunión eclesial oficial interdenominacional.

25 *Deudores*, p. 22.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p.24

28 *Ibid.*, p. 22.

29 *Ibid.*, p. 23.

30 *Ibid.*, p. 42. Según la Comisión Dos, sin embargo, la iglesia en la diáspora se limitaba a la acción de los cristianos individuales en el mundo. Richard Shaull traza las raíces de esta noción, en el contexto latinoamericano, hasta Hans-Ruedi Weber, "The Marks of an Evangelizing Church", en *The Missionary Church in East and West*, pp. 109-110. Shaull cuestiona la idea no tanto por lo que dice como por lo que deja por fuera. Afirma:

El concepto es útil en todo su alcance. Sin embargo, no ataca la afirmación de que la reunión del pueblo de Dios en el día de hoy debe tomar la forma de una comunidad identificada con la Cristiandad Occidental. Además, deja de contemplar la posibilidad de que en la situación presente la misma Iglesia, y no solamente el cristiano individual en su vida cotidiana, se encuentra en Diáspora.

(Richard Shaull, "La forma de la iglesia en la nueva diáspora", en *Cristianismo y sociedad*, 11:6 (1964), p. 6). Shaull propone así una comprensión diferente de la iglesia en la diáspora, definición que se emplea en el informe de mayoría de la Comisión sobre la Juventud.

31 Cf. *Cristo, la esperanza*, p. 125.

32 Karl Ernst Neisel. [ex—Secretario General Asociado de UNELAM] entrevista personal, Francfort, República Federal de Alemania, 29-30 de diciembre de 1974.

- 33 Juan A. Mackay, *El otro Cristo español*, traducción de Gonzalo Báez-Camargo. (México: Casa Unida; Buenos Aires: La Aurora, 1952).
- 34 *Deudores*, p. 24.
- 35 *Ibid.*, p. 40.
- 36 *Ibid.*, p. 25.
- 37 Cf. *Ibid.*, pp. 23,24
- 38 *Ibid.*, p. 24.
- 39 *Ibid.*
- 40 *Ibid.*, p. 41.
- 41 *Ibid.*
- 42 Cf. Emilio Castro, ed., *El rol de la mujer en la iglesia y en la sociedad* (Montevideo: UNELAM, 1968). Es especialmente significativo el artículo de Beatriz Nelano Couch, "El hombre y la mujer en la misión de Dios", pp. 75-91. Varios años más tarde ella continuó el mismo tema con la publicación de *La mujer y la iglesia* (Buenos Aires: Publicaciones El Escudo, 1973). Hasta donde sé, este es el primer intento de desarrollar una teología latinoamericana de la mujer (ciertamente lo es en el mundo protestante).
- 43 A este respecto, la III CELA mostró una posición más avanzada que Medellín. En este último no hubo un tratamiento de la mujer como tal. El tema sólo se comentó en el contexto de la familia. La afirmación más directa e incisiva sobre la situación de marginación de la mujer fue en referencia a los "desórdenes sexuales" en la familia "originados en un falso concepto de la masculinidad". Cf. CELAM, *La Iglesia en las profundas transformaciones de América Latina*, Vol. II: Conclusiones (Bogotá: Secretaría General del CELAM, 1970), p. 86.
- 44 *Deudores*, p. 34.
- 45 *Ibid.*, p. 35.
- 46 *Ibid.*
- 47 Melano-Couch, *La mujer*, p. 20. También en Castro, ed., *El rol*, p. 75.
- 48 Wagner, "Confidential Report", p. 4.
- 49 Cf. *Deudores*, pp. 18-19.
- 50 *Ibid.*, p. 20.

- 51 Melano-Couch, “El hombre y la mujer”, en Castro, ed., *El rol*, p. 78. Agrega: “Es interesante que los marxistas fueran los primeros en reconocer este hecho: la primera esclava la mujer, la primera obrera, la primera proletaria”.
- 52 *Deudores*, p. 19.
- 54 *Ibid.*
- 55 *Ibid.*
- 56 *Ibid.*, p. 19, 20.
- 57 Hubo un total de seis ponencias, cada una correspondiente al tema de las seis comisiones de estudio. Además de França, José Ferreira García de Perú leyó la segunda ponencia, Enrique Chávez de Chile la tercera, Olga Ramírez de Guatemala la cuarta, Rubén P. Rivera de México la quinta, y José Míguez Bonino la sexta. Desafortunadamente esas ponencias, a excepción de la de Miguez, no se publicaron. La publicación oficial de la Conferencia incluyó sólo los informes de las comisiones de trabajo, el mensaje a las iglesias, la resolución de la asamblea y el esquema del último sermón de Rubén Lores. La única información escrita que he podido conseguir sobre los *documentos inéditos* es el extenso y detallado sumario de cada ponencia y de los seis sermones de Lores y en el “Confidential Report” de Pedro Wagner. He tratado de cotejar la visión de Wagner, sin embargo, con la de Emilio Castro, mediante entrevistas y correspondencia; y las “impresiones personales” de Luis Buscafusco y la reseña histórica de la III CELA por Adam Sosa, las cuales están incluidas en la publicación oficial de la Conferencia, *Deudores*.
- 58 Cf. Wagner, “Confidential Report”, p. 3.
- 59 *Ibid.*, p. 5.
- 60 *Deudores*, p. 40.
- 61 *Ibid.*, p. 19.
- 62 Ver por ejemplo la “Declaración de principios” que se esbozó a petición de “algunos laicos presentas” en la Conferencia. Cf. *Cristo, la esperanza*, pp. 119, 120. Ver también Miguez-Bonino, “Visión del cambio social”.
- 63 Wagner, “Confidential Report”, p. 1.
- 64 La petición específica vino del Consejo Chileno de Iglesias Evangélicas, en julio de 1967, con el respaldo del consejo peruano y la federación ecuatoriana. En junio el presidente de la Asociación Evangélica Boliviana se reunió con el Consejo Peruano - del cual Money era Secretario Ejecutivo – para discutir la situación. El 25 de octubre, un grupo de dirigentes pentecostales de Chile, Brasil y Perú se reunió en Santiago de Chile “para estudiar la posibilidad de establecer un Compañerismo Evangélico Sudamericano que llenara las necesidades de coordinación de los esfuerzos evangélicos conservadores para promover la comunidad y la

evangelización mejor que UNELAM". Pedro Wagner, "Who Killed the Congress?", World Vision Magazine (enero 1968).

65 *Ibid.*

66 Wagner, "Confidential Report", p. 1.

67 Castro, carta personal, 2 de febrero de 1975.

68 Wagner, "Confidential Report", p. 1.

69 Esto no quiere decir que Wagner estuviera totalmente equivocado en su criterio. Ciertamente, hubo varios que rehusaron participar a causa del problema ecuménico-teológico (la sospecha de que UNELAM representaba en realidad una máscara del Consejo Mundial de Iglesias y que la Conferencia sería dirigida en su totalidad por no-evangélicos y neopentecostales). Tal fue el caso de la Asociación Evangélica de Bolivia y el Consejo Evangélico Peruano "que tomaron decisiones definidas en sesiones oficiales del consejo para no enviar delegados a Buenos Aires", *Ibid.*, p. 1. Las Asambleas de Dios instruyeron a sus iglesias miembros en Buenos Aires que no participaran en la sesión de apertura. (Castro, carta). Esto lo verificó Juan Carlos Ortíz, que me dijo en una conversación personal que las autoridades denominacionales le habían proh*ibido* hablar en la III CELA; lo hizo de todos modos, pero contra la voluntad de ellos.

70 Es interesante notar, por ejemplo, cómo cuando se hizo pública en la III CELA la queja de que al presidente de ULAJE no se le había permitido salir de Brasil, un miembro importante de la delegación brasileña se paró y dijo que la razón por la cual no se le había permitido salir del país se debía "a sus anteriores acciones subversivas contra el gobierno brasileño" (Wagner, "Confidential Report", p. 9).

71 *Ibid.*, p. 3.

72 *Ibid.*, p. 4.

73 *Deudores*, p. 44.

74 *Ibid.*, p. 38.

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*, pp. 44, 45

81 Wagner, "Confidencial Report", p. 4.

82 *Ibid.*

83 Borrat, "Protestantismo", p. 12.

84 Míguez Bonino, "Visión del cambio social", p. 186, 187.

85 *Ibid.*, p. 188.

86 *Deudores*, p. 18.

87 *Ibid.*, p. 20,

88 *Ibid.*, p. 21.

89 Cf. *Cristo la esperanza*, pp. 168, 169.

90 Marcelo Pérez-Rivas, "El ecumenismo en América Latina", en Norman Goodall, *El movimiento ecuménico* (Buenos Aires: La Aurora, 1971), p. 227.

91 *Ibid.*, p. 278.

92 Cf. UNELAM, *Preguntas y respuestas acerca de UNELAM* (Buenos Aires: Departamento de Publicaciones de UNELAM, s.f.), p. 7.

93 *Deudores*, p. 48.

94 Cf. De Santa Ana, *Protestantismo*, p. 138, donde afirma que UNELAM "podría llegar a cumplir en América Latina el mismo rol que ha desempeñado en el Sudeste asiático la Conferencia Cristiana para el Este del Asia.

95 *Deudores*, p. 49.

96 Según Wagner, "los evangélicos [entre los cuales incluiría a los pentecostales] estaban mal organizados y no se daban suficiente cuenta de los problemas centrales que se presentaron en el congreso". "Confidencial Report", p. 2.

97 Pérez-Rivas, que pone en duda la validez de los organismos ecuménicos (paraeclesiásticos) en forma continua, reconoce sin embargo que (1) han desempeñado una función fundamental en el Movimiento Ecuménico y (2) con frecuencia han roto "el *impasse*" entre las iglesias de tradiciones radicalmente distintas y la ineficacia de muchos consejos nacionales de iglesias para realizar proyectos concretos. Así, el primer organismo ecuménico continental fue ULAJE, y ciertos proyectos como los estudios que se llevaron a cabo en los años 50 por el MEC y durante los 60 por ISAL no habrían sido posibles de no haber sido por el hecho de que fueron auspiciados por entidades específicas. Cf. *Movimiento*, pp. 219s., 236.

98 Mortimer Arias provee un ejemplo interesante de esta realidad latente en una conferencia que dictó en São Paulo, Brasil. Al referirse a la presencia de grupos ecuménicos (paraeclesiósticos), afirma:

Por mi parte, considero que debemos respetar y hasta alentar estos grupos 'paraeclesiósticos' aun cuando no estemos totalmente de acuerdo con ellos. La historia nos demuestra que en estos grupos, a veces extremos, difíciles de dirigir para la iglesia oficial, se ha estado moviendo el Espíritu de Dios. Desconociéndoles, combatiéndoles, corremos el riesgo de desoír una voz profética que nos ha sido dada. E ya sabemos que los profetas no son fáciles de escuchar. Pero también creo que los profetas hablan desde la Iglesia y no desde fuera. Los que se autodenominan profetas y no estén dispuestos a ser confrontados por el resto de la Iglesia corren el riesgo de ser 'falsos profetas', 'soñadores y adivinos', demasiado borrachos de orgullo y autosuficiencia como para recibir la corrección de Dios que viene por medio de los hermanos de la comunidad.

Mortimer Arias, "Implicaciones sociales del protestantismo", en "La Iglesia en el contexto latinoamericano", serie de conferencias dictadas en la Facultad Metodista de Teología, São Paulo, Brasil (26 de mayo de 1971), p. 9 (poligrafiado). Publicadas en alemán: *Vjde Die hellen Schatten: Evangelischen Christen in Sudamérica*, trad. por Reinhard Brose (Zurich/Stuttgart: Gotthelf—Verlag, s.f.).

99 Sobre la vida de las iglesias y el movimiento ecuménico en América Latina: una posición de ISAL" (Montevideo: ISAL, 1969), p. 4.

100 Más adelante la declaración afirma:

La comunidad del Espíritu, no puede ser definida en términos legales, intelectuales, ni estructurales. Es lógico que tales elementos tienen su lugar. Pero un lugar subordinado: apenas como *instrumentos de amor...* La comunidad, como expresión e instrumento del amor de Dios, no existe,... a no ser que participe en los sufrimientos de Cristo, en los gemidos del Espíritu, en la actividad transformadora de Dios para tornar el Reino presente... Para ser consistentes con la afirmación de que el amor es el propio *ser* de la comunidad, y no un mandamiento que le es añadido *a posteriori*, tenemos que dejar claro que no estamos diciendo simplemente que 'La Iglesia *debe* participar en la actividad divina por la transformación del mundo'. Como si existiese la realidad eclesial fuera de la participación en esta dinámica. Deseamos, simplemente, indicar que es exactamente donde hay una comunidad de amor, comprometida con Dios en aquellos que Él está haciendo para darnos 'un futuro y una esperanza' que allí se encuentra la comunidad del Espíritu...

Esto significa, al mismo tiempo, que aquellas comunidades que se encuentran en la misma obediencia se descubren reconciliadas entre sí. Nada les separa. Son expresiones del uno y único cuerpo de Cristo (*Ibid.*, pp. 4-7).

101 Proporcionada por Plutarco Bonilla en una conversación personal durante CLADE, Bogotá, Colombia, noviembre de 1969.

- 102 Bonilla, "Reflexiones sobre el CLADE", p. 9. Emilio Castro (cf. Carta personal, 2 de febrero de 1975) niega que la III CELA haya hecho caso omiso del CLADE. Según él, en la Asamblea se votó una moción para enviar un saludo fraternal al CLADE desde la III CELA. Pero esto es algo que los documentos editados no mencionan, ni aparece en el extenso informe de Wagner. Pero incluso si tal mensaje fue enviado, en CLADE no se hizo mención alguna de él. Podría ser que la moción fuera aprobada por la Asamblea, pero por una u otra razón nunca se ejecutara.
- 103 Según Emilio Castro, el silencio de la III CELA sobre CLADE no fue ni total ni belicoso. Se debió más bien al hecho de que la III CELA "casi no sabía nada más que el tema de CLADE y que esa organización estaba en manos de norteamericanos" (*Ibid.*). Castro tiene básicamente razón en la última parte de su afirmación si se tiene en mente que uno de los copresidentes de CLADE era Clyde Taylor, líder evangélico norteamericano. La sospecha por parte de la dirigencia de CLADE fue más implícita que explícita en la medida en que el Congreso estaba diseñado como reunión evangelística. Pero el hecho de que prácticamente todos los líderes ecuménicos tradicionales quedaran excluidos del Congreso, que no se hiciera referencia alguna a organizaciones como UNELAM y que incluso los evangélicos más radicales (como René Padilla y Plutarco Bonilla) fueron excluidos del programa, puede ser indicación de nada menos que la estricta estructura organizativa del Congreso. Por otra parte, la tesis de Wagner de que la III CELA fue dirigida básicamente por ecumenistas y tradicionalistas radicales (cf. "Confidential Report", p. 2) no fue simplemente una reacción de un misionero evangélico norteamericano; fue la impresión general de muchos de los dirigentes evangélicos que, junto con Clyde Taylor, el mismo Wagner y la Asociación Evangélica Billy Graham, habían de tomar la dirigencia de CLADE cuatro meses después.
- 104 Cf. la "Declaración evangélica de Bogotá", especialmente el primero y segundo párrafo, en *Acción en Cristo para un continente en crisis* (Miami: Editorial Caribe, 1970), p. 134.
- 105 Cf. por ejemplo, Daniel Camacho, *La dominación cultural en el subdesarrollo* (San José; Editorial Costa Rica, 1972) donde se sustenta la tesis de que el subdesarrollo, particularmente en América latina, no puede existir separado de un proceso de dominación cultural. Para un análisis extenso de cómo la presencia de este fenómeno se ha infiltrado en el protestantismo latinoamericano, ver De Santa Ana, *Protestantismo*, especialmente el capítulo II: "El protestantismo y su situación en la cultura actual".
- 106 *Deudores*, p. 18.
- 107 Wagner, "Confidential Report", p. 12.
- 108 José Míguez-Bonino, *Integración humana y unidad cristiana – Conferencias Ecuménicas* (Río Piedras: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 1969), p. 86.
- 109 *Deudores*, p. 48.

110 Wagner tenía razón al afirmar que tal síntesis es imposible, aunque lo es por ahora, diría yo, más que permanentemente. Además, probablemente tiene razón al sugerir que “habría sido un mejor enfoque el permitir una expresión honesta” en la Asamblea de los distintos “puntos de vista” de manera que cada lado “pudiera entender mejor al otro y vivir juntos en amor y respeto pero no pretender que las divergencias pueden armonizarse”. (“Confidential Report”, p. 12). Pero es discutible si tal consejo debe hacerse una regla permanente para el protestantismo latinoamericano, especialmente desde el punto de vista de la fe. Es bíblico y teológicamente dudoso si a la polarización se le debe dar el status de “saludable”, como Wagner parece alegar. El fracaso histórico de la iglesia (“La historia de la iglesia nos demuestra claramente que cuando la iglesia abandona sus fuertes convicciones se hace nominal y deja de crecer y desarrollarse”, *ibid.*) no da razón a las divisiones. La unidad es algo que la iglesia ha sido exhortada a mantener con todo empeño (Ef. 4:3) y sus divisiones no son nada de que enorgullecerse. Son resultados dolorosos de sinceros esfuerzos de ser fieles al evangelio. Dolorosos como son, sin embargo, no deberían tratarse liviana y superficialmente. Deberían enfrentarse con toda seriedad.

111 De hecho, la Comisión Uno basaba su primera recomendación en el conocido pasaje de la unidad en Juan 17:21, vinculando la preocupación ecuménica con la vocación testimonial de la iglesia (*Deudores*, p. 20).

112 *Ibid.*, pp. 52-53.

113 Es un hecho conocido que en los círculos protestantes latinoamericanos no hay otra actividad, con la posible excepción de la distribución de las Escrituras (que en sí misma tiene, por supuesto, definidos matices evangelísticos), que haya logrado reunir a tantos cristianos protestantes, como las campañas y cruzadas evangelísticas.

114 Aunque concuerdo con Castro en que las CELAs se han llamado “encuentros” de todas las tendencias del protestantismo latinoamericano, en vez de conferencias de “estrategia”, (Carta, 27 de febrero de 1975), no han podido evitar el problema práctico de cómo continuar los elementos suscitados en cada una. Esto fue especialmente evidente en la II CELA, a la que precedió la Primera Conferencia Continental de Iglesia y Sociedad (de la que surgió ISAL) y una consulta continental sobre Educación Cristiana (que fue la plataforma de lanzamiento para CELADEC). Confrontada con la necesidad de comunidad continua entre conferencias, la II CELA hizo posible la creación de la Comisión Consultora que, a su vez, hizo posible la creación de UNELAM. Y aunque Castro básicamente tiene razón al argüir que la III CELA no tenía por qué formar un organismo de continuación, era más “inesperado” para la agencia coordinadora (UNELAM) y para la dirigencia de la Conferencia que para los participantes en ella. UNELAM se vio a sí mismo como descendiente directo de la II CELA, imagen propia que parece haber sido reforzada por el fuerte apoyo que recibió de la dirigencia de la Conferencia. (Esto no debería sorprender si se recuerda que el Presidente de la III CELA fue también el Presidente de UNELAM). Siendo esto así, la Conferencia no hizo esfuerzo alguno por solucionar el problema de cómo continuar mejor las recomendaciones de las comisiones y enfrentarse con los problemas críticos suscitados.