

## PROTESTANTISMO Y ESPIRITUALIDAD EN AMÉRICA LATINA

### 1. Introducción

Cuando los primeros misioneros evangélicos llegaron a América Latina entre mediados del siglo diecinueve y principios del siglo veinte, si bien contaban con la simpatía de los sectores políticos liberales que veían en el protestantismo<sup>1</sup> un aliado para la introducción de la modernidad en nuestros países. Sin embargo, las condiciones sociales, políticas, culturales y religiosas, no eran favorables para su establecimiento, expansión e influencia. El predominio católico romano en el campo religioso y su incuestionable influencia en la vida política y en la cotidianidad de las relaciones sociales, no permitía la predicación pública de otros cultos. Las Constituciones Políticas afirmaban que la Iglesia Católica Romana era la iglesia oficial, y en la práctica, por ser contrarios a la ley o ilegales, se perseguía a los cultos disidentes y a las personas que no profesaban la fe católica romana.

Dentro de esa realidad poco favorable, las primeras misiones metodistas, presbiterianas, bautistas o independientes, con el apoyo de gobiernos liberales que apostaban por el progreso y la democracia, encontraron en la frontera misionera educativa y en las obras sociales los canales adecuados, en ese momento histórico, para compartir su mensaje modernizador y liberador. Para el caso peruano, el ilustre intelectual José Carlos Mariátegui precisa lo siguiente sobre la obra protestante en las primeras décadas del siglo veinte:

El protestantismo no consigue penetrar en América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales (Y.M.C.A., misiones metodistas en la sierra, etc.). Este y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas. En los pueblos latinoamericanos, los perjudica además el movimiento antiimperialista, cuyos vigías recelan de las misiones protestantes como de tácticas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico o norteamericano (Mariátegui 1995:140).

Las comunidades evangélicas, aunque ya instaladas en los primeros años del siglo veinte, «...sólo habían logrado, a nivel estrictamente religioso, cosechar miembros en *el polvo suelto en la superficie de la sociedad latinoamericana*» (Míguez Bonino 1995:57). Poco podía esperarse entonces, durante esos años, de una mayor contribución del protestantismo (o de los

---

<sup>1</sup> Utilizo indistintamente los términos Protestante y Evangélico para referirme al conjunto de la Comunidad Evangélica Latinoamericana, teniendo en cuenta la caracterización y descripción de los *Rostrros del Protestantismo Latinoamericano* que delinea José Míguez Bonino: Liberal, Evangélico, Pentecostal y Étnico (Míguez 1995).

protestantismos) a la transformación social y política de América Latina y, con ello, al desarrollo y al fortalecimiento de una democracia de ciudadanos. ¿Qué podía esperarse de cultos disidentes, prohibidos legalmente y que atentaban contra la unidad religiosa de nuestros pueblos, y con apenas pocos adeptos y simpatizantes? Difícilmente alguien hubiera avizorado que años después, con la llegada de nuevas misiones luego de la Segunda Guerra Mundial, la comunidad evangélica crecería numéricamente hasta lograr, junto con otras confesiones religiosas, que la Iglesia Católica Romana pierda paulatinamente el predominio en el campo religioso y deje de ser la única iglesia que conduce espiritualmente al pueblo latinoamericano.

Teniendo en cuenta lo señalado previamente, examinaremos brevemente la teología y la comprensión de la espiritualidad cristiana que acompañó la presencia misionera inicial y la posterior expansión de las comunidades evangélicas en nuestros países. Dividimos nuestro examen en dos periodos arbitrariamente delimitados en razón de la presencia misionera de expresiones distintas de la fe evangélica –aunque en ocasiones provenían de las mismas iglesias o denominaciones– cuya teología, comprensión de la misión cristiana, piedad o espiritualidad, fueron diferentes en esos periodos históricos:

## **2. Modernidad, democracia, educación y obra social: mediados del siglo diecinueve y primeras décadas del siglo veinte**

Un balance histórico de los primeros años de la presencia protestante en nuestras tierras se puede encontrar en las investigaciones de Juan Fonseca y Carlos Mondragón. De la lectura de estas aproximaciones históricas y de otras investigaciones sumamente valiosas para comprender e interpretar este periodo, se deduce que la presencia protestante estuvo ligada a la propuesta política de la tradición liberal del siglo diecinueve, particularmente con el proyecto modernizador y con la democracia.

Algunos ejemplos son las escuelas metodistas y presbiterianas, con una propuesta pedagógica de avanzada que incluía la educación de las mujeres y el idioma inglés; la lucha por la libertad religiosa y el matrimonio y registro civil; la promoción de la secularización de los cementerios y de la profesión de enfermería que abrió un campo novedoso para la vocación de servicio de las mujeres en países en los cuales no tenían derecho al sufragio. Estas y otras acciones sociales y políticas, dan cuenta del compromiso de las primeras misiones protestantes con la modernidad y la democracia. Al respecto, según Fonseca, durante los primeros años del siglo veinte:

El protestantismo se presentaba como un alternativa religiosa reformista frente al conservadurismo del catolicismo del momento, pues promovía la vigencia de nociones tales como la democracia, la justicia social, la libertad y el cumplimiento

estricto de un código ético que la intelectualidad reformista consideraba pertinente a las reformas que propugnaba para la nación...aunque es exagerado afirmar que los protestantes promovieron el proyecto modernizador, sí es cierto que lo acompañaron y que fueron parte activa dentro de él (Fonseca 2002:18-19)<sup>2</sup>.

Mondragón, por su parte, sostiene que:

Ligadas a la tradición liberal del siglo 19, que en América Latina promovió el Estado y la educación laica (la libertad de culto, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y la libertad de prensa, etc.) las iglesias protestantes-evangélicas operaron como un elemento opositor a la cultura católica, al mismo tiempo que fueron una expresión de modernidad (Mondragón 2005:36).

Incluso, denominaciones evangélicas vinculadas al movimiento de Santidad como los Nazarenos y Peregrinos en el Perú, distintas en su teología y en su piedad al sector liberal del protestantismo, tuvieron también una especial preocupación por la educación, la salud, la libertad religiosa y la democracia (Crisanto 2011, Zamora 2013).

Lo significativo para nuestro caso es considerar la teología que acompañó la propuesta misionera de las primeras misiones protestantes y, especialmente, su comprensión de la espiritualidad. De lo señalado hasta el momento se infiere que la primera generación misionera protestante no separó en compartimentos estancos lo secular de lo religioso, lo privado de lo público, lo sagrado de lo profano. Si hubiera sido así, ¿cómo explicar entonces su participación en lucha por la libertad religiosa, el matrimonio civil, el registro civil y la apertura de cementerios laicos? ¿Cómo entender su propuesta pedagógica modernizadora y su preocupación por profesiones seculares como la enfermería? ¿Cómo concebir su interés por la educación de las mujeres y por la formación de enfermeras y educadoras al servicio del prójimo indefenso en sociedades estamentales en las cuáles las mujeres estaban postergadas y consideradas como no ciudadanas?<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> H. Fernando Bullón, sobre estos años, precisa que: «Desde la presencia más prominente del protestantismo en el continente, a inicios del siglo XIX y hasta la primera parte del siglo XX, es posible reconocer aportes en el campo de lo social, sobre todo en apoyo al proceso de modernización: a los derechos y libertades políticas, notable en el esfuerzo educacional, e importante en el aspecto económico de ciertas regiones de América Latina; pero este aporte no se da sin las tensiones y limitaciones que significó el dominio hegemónico de lo religioso por el catolicismo corporativo, que le impidió un desarrollo más libre» (Bullón 2013:285).

<sup>3</sup> Míguez Bonino indica que: «...hacia 1916 el protestantismo misionero latinoamericano es básicamente “evangélico” según el modelo del evangelicalismo estadounidense del “segundo despertar”: individualista, cristológico-soteriológico en clave básicamente subjetiva, con énfasis en la santificación... Tiene un interés social genuino, que se expresa en la caridad y la ayuda mutua pero carece de perspectiva estructural y política excepto en lo que toca a la defensa de su libertad y la lucha contra las discriminaciones; por lo tanto, tiende a ser políticamente democrático y liberal, pero sin sustentar tal opción en su fe ni hacerla parte integrante de su piedad» (Míguez 1995:46).

La espiritualidad de la primera generación protestante estaba lejos de un rigorismo ético que limitaba la santidad a la indumentaria y a la apariencia personal, de una privatización de la fe que confinaba la acción de Dios a las cuatro paredes del templo y que secuestraba al Espíritu restringiendo su actividad a los asuntos religiosos, de una esperanza diferida al más allá, que castraba toda preocupación por la construcción de una sociedad más justa y de una comunidad humana más solidaria y libre de todas las opresiones, de una relación iglesia-mundo que contraponía la fe a las obras y lo secular a lo espiritual, lo celestial a lo mundano. La primera generación protestante consideraba que no se podía separar en planos irreconciliables la vida privada de la vida pública, la santidad personal de la santidad social, la justificación por la fe de la lucha por la justicia social aquí y ahora, la esperanza cristiana de una preocupación por todas las necesidades humanas, el amor al prójimo de la defensa de la dignidad humana.

La comprensión que tenía de la misión cristiana y de la espiritualidad la primera generación protestante explica las razones por las cuales participaron de manera activa en la conquista de derechos de las minorías religiosas. Explica además por qué apoyaron el proyecto modernizador que promovían los sectores políticos liberales y la construcción de una democracia en la que los derechos sean iguales para todos los ciudadanos, independientemente de sus diferencias religiosas; por qué apostó por una educación moderna e inclusiva como salida para el atraso y el subdesarrollo; y por qué tuvo un especial interés por la obra social en beneficio de los sectores sociales indefensos de nuestros países (hospitales, orfanatos, escuela de enfermeras).

### **3. Evangelización, crecimiento numérico, política y teocracia: desde la década del cuarenta del siglo veinte hasta nuestros días.**

A mediados de la década del treinta y con mayor fuerza en la década del cuarenta del siglo veinte, arribaron a nuestras tierras nuevas misiones e iglesias vinculadas a los sectores evangélico y pentecostal del protestantismo. Este sector tenía una perspectiva teológica diferente al de la primera generación de misioneros y creyentes protestantes, sobre la espiritualidad, la misión de la iglesia, la relación Estado-Sociedad y las relaciones con los sectores no evangélicos. Según Míguez Bonino:

A partir del comienzo del siglo, pero más aún después de la Gran Guerra y aceleradamente en 1930, engrosan el protestantismo evangélico una serie de misiones que representan el movimiento de santidad y las líneas milenaristas y fundamentalistas de Gran Bretaña y los Estados Unidos... Luego de la II Guerra Mundial se produce una nueva ola de ingresos misioneros. Pero también hay que contabilizar que las propias iglesias “madres”, “clásicas” (metodistas,

presbiterianos, bautistas) son fuertemente influidas por estos movimientos. Todo el protestantismo evangélico absorbe en amplia medida las características de esta “nueva ola” evangélica: un dualismo y espiritualismo más marcado, una ética de separación del mundo acompañada por rigidez legalista (Míguez 1995:47).

Desde otro ángulo y sobre el mismo tema, Fonseca, sostiene que en estos años:

...el protestantismo se convierte principalmente en una fuerza religiosa y, por ello, adopta una postura proselitista más agresiva. Los protestantes ya no son tan *modernizadores* sino que adoptan posturas que incluso descalifican los valores de la modernidad. Los misioneros y los nuevos dirigentes nacionales, bajo la impronta fundamentalista, se dan cuenta de la perspectiva civilizadora contextualizada no produce crecimiento numérico, por lo que se preocupan menos por impactar la sociedad con nuevos valores y más por ganar nuevos adherentes. El protestantismo deja de ser una alternativa cultural y se reduce a ser sólo una opción religiosa. Aunque hasta este periodo ya eran bastante heterogéneos, los protestantes habían mantenido ciertos principios comunes en su proyecto político y social. A partir de la década del 30, el protestantismo empezará a polarizarse en diversas tendencias respecto a sus relaciones con los procesos sociales desde la fe (...) El protestantismo ya no es parte de una utopía civilizadora, ni una alternativa portadora de valores culturales nuevos. Es una alternativa más dentro de la cultura nacional (Fonseca 2002:43, 45).

¿Qué ocurrió para que se diera ese cambio en la presencia pública de la todavía pequeña comunidad protestante en las décadas del treinta y cuarenta del siglo veinte? ¿Cómo se puede explicar ese paso, de ser parte de una utopía civilizadora y una alternativa portadora de valores culturales nuevos, a ser solamente un alternativa religiosa más dentro de la cultura nacional? Un dato que se debe tener en cuenta es que estos sectores del protestantismo evangélico provenían principalmente de un contexto religioso y político, como el estadounidense, en el cual se dio un fuerte debate teológico que puso en tela de juicio doctrinas centrales de la fe evangélica como la autoridad de la Biblia, la suficiencia de la obra de Cristo en la cruz y el llamado al arrepentimiento. Para las iglesias y misiones que llegaron a América Latina en esos años, la tarea suprema de la iglesia era la evangelización entendida como proclamación verbal evangelio, y todo lo demás (llámese obra social, educativa, o participación política) fue considerada como innecesaria, no prioritaria e incluso mundana. Como ya se ha señalado, un dualismo expresado en una marcada separación del mundo, un rigorismo ético, y una comprensión de la misión de la iglesia reducida a

la proclamación verbal del evangelio, fueron notas teológicas características que se manifestaron en una espiritualidad que reducía la vida cristiana al ámbito privado y a la esfera religiosa.

Importaba más el establecimiento de nuevas iglesias y el crecimiento numérico de la comunidad evangélica. Se afirmaba que la conversión personal conduciría a una transformación social y que cuando los países sean evangelizados (por ejemplo, “Perú para Cristo”) entonces cambiarían las sociedades. Años después, y con mayor ímpetu en la década del setenta, cuando el protestantismo latinoamericano se partió en dos bloques, el sector ecuménico y el sector evangélico del protestantismo luchaban por representar a la mayoría de la comunidad evangélica.<sup>4</sup> Las discusiones en ocasiones descalificadoras desde ambos lados, particularmente acerca de la misión de la iglesia en el mundo, condujo finalmente a la formación de dos entidades que afirmaban representar a la comunidad evangélica: El Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA).<sup>5</sup> Las luchas internas en las denominaciones evangélicas y en las instancias representativas de los evangélicos produjeron en algunos casos divisiones y en otros distanciamientos dolorosos que afectaron la presencia misionera y el testimonio público de la comunidad evangélica.

La mayor parte de la comunidad evangélica se alineó con la perspectiva teológica y política conservadora que representaba CONELA<sup>6</sup>. Una de las consecuencias más graves de esta fractura en el movimiento evangélico latinoamericano fue que el sector vinculado a CONELA se desentendió de los problemas sociales y políticos de nuestros países que afectaban por igual a evangélicos y a no evangélicos (pobreza, injusticia institucionalizada, discriminación), excepto la lucha por la libertad de conciencia y de religión que siempre ha sido una de sus reivindicaciones históricas. Y, además, durante las décadas del setenta y del ochenta, justificó y legitimó a gobiernos dictatoriales acusados de violar los derechos humanos, matanzas extrajudiciales, y detenciones y posterior desaparición de los ciudadanos que fueron detenidos y que eran enterrados en las llamadas fosas comunes (Argentina, Chile, Guatemala).

---

<sup>4</sup> Samuel Escobar señala que: «...entre la CELA I [Conferencia Evangélica Latinoamericana, Buenos Aires, 1949] y la CELA II [Lima, 1961] empiezan a definirse dos tipos de protestantismo en América Latina. Por una parte un “protestantismo ecuménico” cercano al ecumenismo europeo en su espíritu y teología... Por otra parte, aparece también un protestantismo más conservador, vinculado a las nuevas fuerzas misioneras y animado por un fuerte celo evangelizador, para el que utilizaremos el término de “protestantismo evangélico”...» (Escobar 1987:56).

<sup>5</sup> Samuel Escobar precisa lo siguiente: «El protestantismo ecuménico, siguiendo más la línea del ecumenismo europeo y de las iglesias étnicas, plantea la responsabilidad social cristiana dando por sentado una realidad eclesiástica establecida. Por ello la preocupación evangelizadora es mínima en esta aproximación... Por otra parte, en el protestantismo evangélico la preocupación por la realidad social va unida a una actividad evangelizadora y una convicción misionera muy claras» (Escobar 1987:59).

<sup>6</sup> Aunque no fue así en todos los países. En el Perú, la entidad representativa de la mayoría de la comunidad evangélica, el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), durante su Asamblea General de 1982, acordó no afiliarse ni al CLAI ni a la CONELA.

Dentro de contexto de pugnas, acomodados y reacomodados al interior de las comunidades evangélicas, en el cual las diferencias teológico-políticas fueron el punto neurálgico de discusión y de mutuas acusaciones, tanto en el sector ecuménico como en el sector evangélico se fueron gestando espacios de diálogo y de reflexión teológica conjunta buscando mediar en esta lamentable división que experimentaba el protestantismo. La formación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) en 1970 fue parte de ese proceso de diálogo y reflexión teológica que tuvo, finalmente, una valiosa influencia en diversos sectores del movimiento evangélico, especialmente en el ámbito universitario, seminarios, organizaciones de servicio y pastores que tenían ascendencia al interior de las estructuras denominacionales. La convocatoria a los Congresos Latinoamericanos de Evangelización (CLADE II, III y IV) da cuenta de ello, particularmente cuando se examina la relación de participantes, expositores y temas contextuales que se trataron en estos eventos masivos. Al aporte más significativo de la FTL, particularmente en el campo de la teología de la misión, se le ha denominado «Teología Contextual» (Heaney 2008) y «Misión Integral» (Álvarez 2016), y a la década del setenta, en la cual se forjó inicialmente su propuesta teológica, «The Golden Decade» (Salinas 2009). Sin embargo, más allá de estas caracterizaciones, lo cierto es que no se puede negar el aporte teológico que la FTL ha tenido (y todavía tiene) para la vida y misión de la comunidad evangélica en América Latina<sup>7</sup>.

En años recientes y como consecuencia del crecimiento numérico que fue visto como un importante caudal electoral, tanto por políticos como por un sector del liderazgo evangélico, ha sido recurrente en todos los países de la región, la participación de pastores y líderes evangélicos en los procesos electorales como candidatos a los gobiernos locales, Congreso Nacional o al Poder Ejecutivo. Utilizando al pueblo evangélico como despensa electoral y partiendo de la creencia que los hijos de Dios están llamados a ser “cabeza y no cola” en el espacio público, buscaban (y buscan) acceder a los espacios de decisión política para disfrutar las ventajas materiales que otorga el paso por el poder. Pero la ambición política y la conquista del poder no quedaron allí. Desde mediados del año pasado el sector más conservador y fundamentalista de la comunidad evangélica, teniendo como aliados políticos a las iglesias neo-pentecostales urbanas, numéricamente crecientes,

---

<sup>7</sup> Un dato importante a tener en cuenta es que, a diferencia de lo que ocurría en otros países latinoamericanos en asuntos relacionados con la política, la violencia, y los derechos humanos, durante las décadas del ochenta y del noventa, una experiencia única (hasta dónde conocemos) pero de corto plazo, fue la activa participación del sector evangélico nucleado en torno al CONEP en la lucha por los derechos humanos y en la pacificación del país (López 1998, López 2004). Esta experiencia inusual, poco común en sectores evangélicos despreocupados por los asuntos políticos, ocurrió durante los años de conflicto armado en los cuales la subversión y las fuerzas del orden pusieron al Perú al borde del abismo y a la democracia en jaque, y que tuvo como saldo final la muerte de setenta mil ciudadanos, cientos de desaparecidos, miles de desplazados y una cantidad todavía desconocida de fosas comunes, según consta en el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, Perú). Importa especialmente señalar que esta participación en un campo poco transitado por los evangélicos latinoamericanos fue posible, entre otras razones, por la presencia en el liderazgo del CONEP de personas vinculadas a la FTL y que tenían una comprensión y una práctica más amplia que el de otros sectores evangélicos sobre la misión de la iglesia.

que controlan medios de comunicación y tienen presencia mediática. Comenzaron a gestar una fuerza político-religiosa que logró instalar en la agenda pública su punto de vista religioso sobre la educación, la sexualidad, el aborto, las opciones sexuales y la familia (Fonseca 2015). Su intención no es solamente tener presencia mediática, sino incidir en las políticas públicas, domesticar al Estado y, eventualmente, capturar el poder político para, desde el epicentro del poder, imponer un modelo teocrático de gobierno. A este sector se le puede aplicar lo que hace algunos años comentó un escritor puertorriqueño:

La mayoría de [sus] intervenciones en el ámbito público, las más sonadas y comentadas, tienen que ver con lo que el escritor Luis Rafael Sánchez tildase en un artículo periodístico *las grescas que ocurren al sur del ombligo*. Son asuntos relativos a la moralidad sexual: la educación sexual, el síndrome de inmunodeficiencia adquirida, el embarazo de adolescentes, el aborto, la disponibilidad de medios anticonceptivos, las tiendas de artículos pornográficos, el homoerotismo y los prontuarios atrevidos de algunos cursos universitarios... muchas de estas intervenciones públicas se ven con frecuencia opacadas por su estilo beligerante y estridente y su espíritu inquisidor y represivo. Algunos líderes evangélicos parecen nuevos Torquemadas buscando herejes y heterodoxos a quienes quemar en la cruel hoguera de la opinión pública... Siguiendo a pie juntillas el ejemplo de los fundamentalistas estadounidenses, buena parte de estos líderes han hecho de la guerra contra los homosexuales, gays y lesbianas, puntal central de sus diatribas y censuras (Rivera 2002:58-59).

Precisamente esto es lo que viene ocurriendo en amplios sectores evangélicos y neo-pentecostales que se movilizan políticamente (basados en el miedo, la desinformación y los prejuicios), manipulados por sus líderes cuyos intereses político-electorales son inocultables, no tanto porque buscan fortalecer la democracia, sino porque tienen la intención de imponer su punto de vista religioso sobre todos los ciudadanos sean o no evangélicos. Los casos recientes de Brasil, Colombia y Perú ilustran esta realidad. Lo mismo se puede afirmar con respecto a las campañas denominadas “Con Mis Hijos No te Metas” o “A mis Hijos los Educo Yo”, que cuestionan la responsabilidad que tiene el Estado de brindar una educación integral a niños y adolescentes de las escuelas públicas y que afirma que las políticas públicas (entre ellas las políticas de salud, poblacional y educativa) tienen que estar supeditadas a las creencias religiosas o construidas a partir de las convicciones religiosas.

Evangelización, crecimiento numérico, política y teocracia, son los elementos claves para comprender la teología y la espiritualidad de la presencia evangélica en las últimas décadas. Es

cierto que no todos los sectores del amplio, multifacético y heterogéneo movimiento evangélico latinoamericano caben en esta caracterización. Pero sí es cierto que la mayor parte del mismo, cualquiera sea su identidad denominacional, ha tenido y tiene estos énfasis teológicos que se expresan en su piedad o espiritualidad.

Habría que precisar también que no todos los evangélicos son partidarios de una visión teocrática del poder y de una práctica política basada en intereses religiosos. Un sector minoritario pero creciente de ciudadanos evangélicos apuesta más bien por la construcción de una democracia de ciudadanos en la cual el Estado tenga una especial preocupación por la justicia social, el bien común, la lucha contra la pobreza y la exclusión, un trato digno para las minorías, entre otros asuntos que no estén sujetos necesariamente al control religioso o a la subordinación del Estados a los intereses religiosos (Pérez 2004).

¿Qué puede desprenderse como elemento central o eje transversal de toda esta discusión? Nuevamente se tiene que examinar la perspectiva teológica dominante en estos años y cómo esa perspectiva teológica se expresó en la piedad o espiritualidad de la mayoría de la comunidad evangélica latinoamericana. Aunque un sector minoritario identificado con la propuesta de la Misión Integral y más abierto al diálogo con otros sectores evangélicos y en menor medida con otras confesiones religiosas, tuvo una práctica pastoral y misionera distinta al de la mayoría de la comunidad evangélica; sin embargo, la opinión pública y el mundo académico, y especialmente los medios de comunicación, prestaron mayor atención a la práctica pastoral y misionera del sector evangélico más conservador y fundamentalista. Su ética de separación del mundo, la sospecha que tenían (durante décadas y hasta años recientes) de la política y de los políticos, su postura anti-ecuménica agresiva, su negativa a dialogar con otros sectores sociales distintos a los evangélicos, unidos a su énfasis en el crecimiento numérico y en la plantación de iglesias para tener predominio en el campo religioso, entre otras notas distintivas de su teología y piedad; pueden explicar por qué tuvo poca o nula incidencia en la esfera pública y un marcado desinterés y aversión por los temas de la agenda pública.

¿Cuánto se perdió en estos años y cuán lejos se estuvo de la identidad protestante, particularmente, de la herencia de la Reforma Protestante? Aunque tal vez no se hubiera avanzado mucho numéricamente y se tendría una cantidad menor de iglesias (si bien es difícil saber qué exactamente hubiera ocurrido), sin embargo la apuesta por la modernidad acompañada de un énfasis en la educación y en la obra social así como una activa participación en la lucha por la libertad de cultos y en otras reivindicaciones de las minorías sociales y religiosas, hubiera tenido como correlato una presencia más significativa de la comunidad evangélica en la vida pública y, como consecuencia de esa presencia, una mayor contribución a la democracia y a la lucha ciudadana por las libertades

civiles. Pero no fue así. Y, con ello, se perdió mucho del aporte inicial que la primera generación protestante tuvo en nuestros países en términos no solo religiosos (libertad de cultos), sino también sociales (educación, salud) y políticos (cementeros laicos, matrimonio civil, registro civil, libertad de conciencia).

Para resumir lo expresado en los párrafos anteriores, se puede afirmar que la mayor parte de la comunidad evangélica latinoamericana, desde mediados del siglo veinte, tuvo poca presencia en la vida pública, dejó a un lado la apuesta por una educación moderna y transformadora, se despreocupó por la obra social y no se interesó ni en la política ni en los temas de la agenda pública que afectaban a todos los ciudadanos, entre ellos, a los ciudadanos de confesión evangélica. El interés actual que tiene por la política y la participación en la vida pública, antes que una preocupación por la democracia, el bien común y la justicia social; es más bien un interés pragmático orientado a incidir en las políticas públicas para que estas tengan su sello religioso y en un mediano plazo copar y capturar al Estado para instaurar una teocracia bastante parecida al constantinismo de cuño católico romano.

#### **4. Un balance provisional**

La presencia y el testimonio evangélico en nuestros países, si reclama su identidad y continuidad con la Reforma Protestante, para ser fiel a ese legado y experiencia histórica no puede desentenderse de la realidad misionera y pastoral en la cual están situados los creyentes y las iglesias. Dicho de otra manera, la teología tiene que estar conectada con una piedad o espiritualidad que sintonice con las aspiraciones y vivencias del pueblo de a pie; es decir, una lectura teológica y política del contexto de misión a la luz de la realidad social y pastoral que enfrentan día a día los creyentes y las iglesias, no solo es necesaria y urgente, sino también responsable y obediente a todo el consejo de Dios. Dejar a un lado prácticas nocivas como el caudillismo y el nepotismo, así como las ambiciones personales y la búsqueda de posiciones de poder para imponer su punto de vista religioso y político sobre todos los ciudadanos, forman parte de las acciones responsables y obedientes que se tienen que realizar para la Gloria de Dios y el servicio al prójimo indefenso víctima de tanta injusticias.

Libre examen de las Escrituras, libertad de conciencia, tolerancia y respeto a las convicciones de los ciudadanos, justicia para todos, separación Iglesia-Estado, vocaciones al servicio de Dios y del prójimo, entre otros, forman parte del legado de la Reforma Protestante y son principios teológicos que tienen que expresarse o traducirse en una piedad o espiritualidad que no considera como mundos aislados, independientes, sin ninguna relación, lo privado de lo público, lo sagrado de lo profano, lo secular de lo religioso. Distintos serían tanto el testimonio como la presencia pública de

la comunidad evangélica, y su incidencia social y política sería significativa en nuestros países, si las convicciones religiosas estuvieran conectadas con una ciudadanía responsable que lucha por la libertad, la justicia y el bien común; y la ciudadanía plena fuera vista o considerada como expresión legítima del testimonio cristiano en el mundo y como expresión visible del reino de Dios en las realidades históricas en las cuales están presentes los creyentes y las iglesias.

¿Puede esperarse que el protestantismo contribuya a la construcción de una democracia de ciudadanos en la que todos tengan igualdad de oportunidades, acceso a la justicia y a una calidad de vida digna de la persona humana, a pesar de sus fracturas internas, simpatías, militancias y opciones políticas diametralmente opuestas que coexisten en su seno, y de las corrientes teológicas predominantes orientadas al crecimiento numérico y a la conquista del poder para imponer su punto de vista político-religioso a todos los ciudadanos que movilizan a buena parte de los creyentes? Seguro que sí. Desde la teología y la espiritualidad evangélicas se pueden hilvanar nuevas formas de presencia pública que, sin dejar a un lado la proclamación verbal de la buena noticia de salvación a todos los públicos humanos, coadyuven en la construcción de un país de iguales y de una sociedad en la cual la tolerancia, el dialogo y el respeto por el prójimo sean marcas visibles de las relaciones humanas en lugar de la intolerancia, el pensamiento único y las conductas agresivas en contra de los ciudadanos que tienen creencias y opciones de vida distintas a la de los evangélicos. Así lo exige la herencia reformada y la identidad evangélica y, sobre todo, así lo exige el reino de vida del Dios de la Vida.

## **Bibliografía**

Álvarez, Miguel

2016 *Integral Mission: A New Paradigm for Latin American Pentecostals*, Oxford: Regnum Books International.

Bullón, H. Fernando

2013 *El pensamiento social protestante y el debate latinoamericano sobre el desarrollo*, Gran Rapids-Michigan: Libros Desafío.

Crisanto, S. Emiliano

2011 *Peregrinos hasta que Cristo venga: Historia de la Iglesia Evangélica de los Peregrinos 1903-2004*, Lima: Ediciones Puma.

Fonseca, Juan

- 2002 *Misioneros y Civilizadores: Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2015 «Iglesias y diversidad sexual en el Perú contemporáneo» en *Argumentos: Revista de análisis y crítica*, Instituto de Estudios Peruanos, Año 9 No. 2, mayo 2015, páginas 25-32.
- Heaney, Sharon  
2008 *Contextual Theology for Latin American: Liberation Themes in Evangelical Perspective*, Eugene (Oregon): WIPF&STOCK.
- López, Darío  
1998 *Los Evangélicos y los Derechos Humanos: La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) 1980-1992*, Lima: Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónica.
- 2004 *La Seducción del Poder: Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*, Lima: Instituto de Ciencias Políticas, Investigación y Promoción del Desarrollo “Nueva Humanidad”.
- Mariátegui, José C.  
1997 *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Lima: Empresa Editora Amauta S.A, Sexagésima Segunda Edición.
- Míguez Bonino, José  
1995 *Rostros del Protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires-Grand Rapids: Nueva Creación-William B. Eerdmans Publishing Company.
- Mondragón, Carlos  
2005 *Leudar la masa: El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*, Buenos Aires: Ediciones Kairos.
- Padilla, René

- 2006 «La espiritualidad en la vida y misión de la iglesia» en *La Fuerza del Espíritu en la Evangelización: Hechos de los Apóstoles en América Latina*. Ed. C. René Padilla. Buenos Aires: Ediciones Kairos. 181-212.
- Pérez, Rolando  
2004 «Las apropiaciones religiosas de lo público: El caso de los evangélicos en el Perú», *Religioni e Società Rivista di scienze social della religione*, Anno XXIX .78.Gennaio-Aprile 2004, páginas 65-76.
- Rivera, Luis  
2002 *Fe y Cultura en Puerto Rico*, Quito: CLAI.
- Salinas, Daniel  
2009 *Latin American Evangelical Theology in the 1970s: The Golden Decade*, Leiden: Brill.
- Zamora, Alberto  
2013 *Historia de la Iglesia del Nazareno en el Perú*, Lima: Ediciones Puma.