

# I PARTE

## LEGADOS DE LA REFORMA PROTESTANTE A LA SOCIEDAD LATINOAMERICANA

El protestantismo histórico ingresa al territorio latinoamericano a partir de la primera mitad del siglo XIX, acontecimiento que está ligado con la independencia de los países de la región y la pérdida paulatina del poder político y religioso de la Iglesia Católica Romana. Estos dos aspectos permiten el ingreso a estas tierras de creencias y asociaciones religiosas diferentes al catolicismo.

Los legados de la Reforma a los diferentes pueblos de América Latina se encuentran presentes en los múltiples campos de la sociedad. Algunos de estos aportes han producido cambios significativos en las estructuras tradicionales, otros han generado nuevos elementos. Efectivamente, los distintos procesos y transformaciones que ha tenido la sociedad relacionados con los legados de la Reforma han promovido la humanización del ser humano, una mejor calidad de vida y la dignificación de las personas.

Los ideales de la Reforma cuando llegan a América Latina impactan los contextos particulares de la región y de manera paulatina van produciendo cambios sustantivos en las diversas zonas geográficas. De este modo, las ideas de la Reforma se mezclan con elementos políticos, económicos, sociales y religiosos de la sociedad tradicional, y de forma conjunta, comienzan a fraguar el futuro del cristianismo y de la sociedad latinoamericana.

En relación con lo expuesto, esta primera parte se divide en tres capítulos que se encuentran entrelazados entre sí. En el primer apartado se estudia el origen, la historia y la mutación del protestantismo tanto en el suelo latinoamericano como en el territorio costarricense. En el segundo estadio se analiza el arribo del luteranismo a Centroamérica de forma general y a Costa Rica de manera particular, así como la fundación de la Iglesia Luterana Costarricense y su identidad teológica. Finalmente, en el tercer capítulo se investiga la Reforma Luterana hoy en la sociedad costarricense, dando especial

énfasis en la fundamentación teológica de la diaconía y la implementación de la misma en las comunidades de fe.

## **Capítulo I: Génesis, historia y mutación del protestantismo en América Latina y Costa Rica**

*Andrés J. Gutiérrez Trigueros*

El presente capítulo, constituye un esfuerzo por ilustrar el aporte histórico del protestantismo: desde la conquista española sobre buena parte de América, la Reforma Luterana junto a otros intentos de reforma que la anteceden, el surgimiento del protestantismo histórico y la mutación del mismo en otros tipos de protestantismo. Este recorrido tiene como principal objetivo mostrar periódica y puntualmente las situaciones importantes del acontecer europeo y fundamentalmente latinoamericano, que se encuentran relacionados y dan sustento al surgimiento y al desarrollo del protestantismo luterano en Costa Rica.

Desde esta aproximación macro sociológica que comprende desde el siglo XVI hasta el siglo XX, se presta especial atención a los acontecimientos generales, que determinan cómo la lógica social, política y económica, permea e influye la dimensión religiosa. Esto da pie al surgimiento de fenómenos sociológicos de interés para la comunidad científica, no científica y religiosa. Es en esta conexión de dimensiones inmersas en la realidad humana que por ejemplo un fenómeno que se desarrolla en Europa dentro de la dimensión económica afecta gradual y luego directamente la dimensión religiosa de muchos pueblos en América, esto debido a encuentros coyunturales, nacidos de intereses propios de grupos sociales con fuertes grados de influencia sobre la historia.

Son varios los autores que han tratado estos temas con muchísima mayor profundidad y ambición de lo que se pretende realizar en este documento, algunos como Jean Pierre Bastian (1986, 1994), Heinrich Schafer (1992), Pablo Deiros (1992), Wilton Nelson (1983) y Enrique Dussel (1983), quienes desde una visión más amplia dan muestra de cómo todas las dimensiones permean el ámbito religioso. Seguramente muchos de los elementos que estos autores

plantean se escapan de este análisis; sin embargo, lo esencial que se desea obtener con el presente trabajo, es inducir al lector sobre el panorama de la génesis de los movimientos protestantes históricos, su mutación y llegada a Costa Rica.

## **1. Colonización española/católica de América - Reforma Protestante Europea: Dos fenómenos sociales contemporáneos**

Existen dos grandes acontecimientos en la historia de la humanidad que son el punto de partida de este análisis: a) la llegada, conquista y evangelización por España del territorio americano a partir de 1492 y b) el levantamiento en forma de protesta en 1517 de Martín Lutero en Alemania en contra del poder absoluto que poseía la Iglesia Católica Apostólica y Romana. Estos dos hechos ocurridos a inicios del siglo XVI, marcan un antes y un después en la dinámica con la que se venía desarrollando la vida en Europa y que pronto impactaría la vida cotidiana de lo que llamarían “Nuevo Mundo”, territorio inexplorado por las potencias mundiales constituidas para ese momento.

España, para finales del siglo XV era una de las mayores potencias económicas establecidas en el mundo; sin embargo, esto ya no le bastaba. Impulsada por fuertes deseos de hacer crecer su riqueza, hacer más grande el poder de su corona, expandir su mercado comercial de intercambios y de paso buscar la posibilidad de enlazarse con nuevos territorios, se lanza en la búsqueda de un camino hacia las Indias, territorio ubicado en el continente asiático en donde se decía y se sospechaba de la existencia de mucha riqueza exótica. Un lugar en donde se podría crear una relación que le daría a España ventaja sobre el resto de las nacientes potencias. Este deseo de expansionismo que yacía sobre España también se encontraba presente en países como Portugal, Inglaterra y Países Bajos, lo cual ocasiona acelerar aún más la salida de Cristóbal Colón de Puerto de Palos en 1492, impulsado por una especie de competencia de potencias que buscaban asentarse en las nuevas tierras.

Una característica de la corona española que marca estos esfuerzos expansionistas (siendo la de más importancia para este estudio) es tener establecida a la Religión Católica Apostólica y Romana como su mano derecha: el poder y el accionar español venía siempre acompañado por una bendición de

este sistema religioso. A pesar de esto, según Bastian (1994), en la España de inicios del siglo XVI, podría decirse que existía un clima aceptable de tolerancia humanista para con otras concepciones aparte de los fundamentos base de la colonia española; esto influenciado por la apertura comercial que tenía la nación, además de la fuerte migración de los países vecinos. Consecuencia de esto, España presentaba un terreno de mínima, pero valiosa tolerancia religiosa. Sin embargo, pasado los años esta apertura humanista gradualmente va cambiando, debido a que en las capas superiores del contexto católico español se empezaba a sentir una preocupación e incertidumbre en torno a algunos pensamientos que daban pistas del nacimiento de una nueva época de perspectivas religiosas, políticas y sociales que iban más allá del control de la corona española.

Fue en este contexto, de incertidumbres y preocupaciones que se establece en España, tanto a lo interno, como en sus navíos que se enrumban a conquistar nuevas tierras, una doble dinámica: por un lado, de apertura abriéndose paso a explorar y conquistar nuevos territorios, conformar nuevos contactos comerciales y relaciones sociales con grupos diversos con diferentes credos, pensamientos, tradiciones y formas de vida. Por otro lado, España también opta por la clausura y cierre rotundo de la intromisión de cualquier otra idea que no sea la que España quería establecer en los nuevos territorios. Cristóbal Colón, bajo esta doble dinámica llega con tres embarcaciones a tierras americanas y no a las Indias, como se tenía planeado.

Lo anterior significa un cambio no tan radical en los planes que le son asignados a Cristóbal Colón y a las personas que lo acompañaban. La corona española basándose en la apertura comercial, da la orden de conquistar, colonizar y evangelizar los nuevos poblados encontrados. Esto último de suma importancia para las pretensiones españolas, ya que establece sobre los poblados bajo el control de España, un dominio coactivo que garantiza una sujeción simbólica e ideológica a cambio de la salvación a los residentes. Iniciar estas acciones es algo apremiante y debía hacerse antes de que otras potencias también descubriesen el nuevo continente y le restaran territorio a la corona española.

Con esto, dos nuevos actores sociales hacen su aparición en el nuevo continente y cambian totalmente la dinámica de los residentes de este territorio: por un lado la primera colonia de españoles y sus tropas, con todo el impulso de

sus mecanismos de dominio sobre las nuevas tierras caribeñas recién descubiertas y sobre el mar Atlántico, canal comercial entre el “nuevo” y el “viejo mundo”; y por otro la Iglesia Católica, con apoyo del Santo Oficio (órgano establecido por la Iglesia Católica encargado de vigilar y fiscalizar cualquier acto que fuera en contra del “status quo” normalizado por la Iglesia) español y después con el apoyo de la primera sede en Santo Domingo (hoy República Dominicana) acompañando muy de cerca cada paso dado por las fuerzas españolas; como lo menciona Nelson (1983) “El conquistador y el fraile, la espada y la cruz, se unieron en la dominación de las Américas” (p. 11); y así lograr dominio sobre los territorios del nuevo mundo.

Estos dos movimientos, trabajando conjuntamente dan inicio a la expansión de los ideales europeos y católicos sobre todos los “indios” a través de una doble vía: física e ideológica-religiosa. Física, en tanto se muestra resistencia, levantamiento en armas o descontento por parte de los residentes; si esto se presentaba, se contrarrestaría con tecnología avanzada hasta doblegar o eliminar; y la ideológica-religiosa, de aplicación sobre el imaginario colectivo: la conversión al catolicismo de cada una de las personas es una obligación y si el nuevo Dios no es aceptado, se daba desde los sacerdotes una condena de muerte.

Sobre lo anterior, Dussel (1983) amplía, e introduce las lógicas, que desde su planteamiento son elementales para que el conquistador se hiciera sobre el conquistado, y llevándolos a la esclavitud o de plano a la muerte, sino también un dominio sobre sus territorios y riquezas. Las lógicas utilizadas según Dussel (1983) son: el vínculo hermano-hermano, varón-mujer y padre-hijo.

El primer vínculo, hermano-hermano, podría decirse que es utilizado con la llegada y el primer encuentro entre los habitantes del nuevo continente y los españoles. Este vínculo, se presenta a través de una política de “ayuda”, de compañerismo, entre unos y otros para lograr avanzar y colocar al que se encuentra en “desventaja”, al mismo nivel que su hermano que posee más conocimiento tecnológico y religioso, esto acontece, por ejemplo, a través de la enseñanza de la correcta palabra de Dios, exigiéndoles que se deshicieran y luego tomándolos para sí mismos, todos los dioses paganos de oro, plata, bronce, así como cualquier imagen que no es el Dios verdadero, que tiene el hermano que se encuentra en lo correcto. Esto mismo se empieza a desarrollar

no solo a nivel religioso sino también cultural, de tradiciones, costumbres, lenguaje, vestimenta, entre otros.

La segunda lógica que presenta el autor es la del varón-mujer, entendiendo esta relación dentro del sistema patriarcal y machista. Parafraseando a Dussel (1983), esta lógica se enmarca de lleno en el plano de la imposición, del dominio por la fuerza en forma de maltrato y de agresión hasta llegar al punto de dominar al oprimido. Obligar al conquistado a hacer lo que el conquistador desea, el convertirlo en un opresor más para que se expanda más rápidamente la ideología que se busca imponer.

Un ejemplo de lo anterior son los esfuerzos expansionistas y conquistadores que empiezan a desarrollarse saliendo de las primeras tierras caribeñas descubiertas. Como lo menciona Bastian (1994), el primer caso acontece en 1521 con la llegada de los españoles a tierras mexicanas, en donde a través de la fuerza e imposición se masacra a este poblado indígena dando como resultado la caída del imperio Azteca a manos de Hernán Cortés y sus tropas. El mismo desenlace padecen los habitantes de la ciudad de Cuzco, indígenas del imperio Inca, cuando Francisco Pizarro penetra los poblados en 1532 y arrasa con todo a su paso. Así España, a través de estos y más conquistadores, concreta el dominio sobre grandes territorios del continente colocándolo a la punta de convertirse no solo en una potencia económica aún más grande sino también en una gran potencia colonial.

Finalmente, la última de las lógicas que es puesta en práctica al momento de la conquista española es el vínculo padre-hijo. Este modelo de pensamiento sostiene Dussel (1983) al igual que el de hermano-hermano, busca “ayudar” al otro, sin embargo, al plantearse que es padre e hijo, la lógica va más allá y es más profunda en cuanto a intensiones y a dominio sobre el otro, esto al existir un nivel de dependencia fuerte del hijo para con su padre. El padre instruye, enseña desde la primera socialización, llevan al hijo/oprimido por el buen camino, ya no le recomienda que es lo mejor para este, sino que le ofrece al hijo/oprimido solo un camino, tachando como malo todo aquello que se salga de este. Esto es una manera de manipulación y opresión sigilosa.

La lógica anterior, es la que con el pasar de las décadas toma mayor fuerza. Al ritmo que España se enlazaba más territorios y empezaba a penetrar más en estos, se logra asentar más la lógica de dependencia de los pueblos

originarios para con la corona española y la Iglesia Católica, que de forma progresiva iban adquiriendo un poder y dominio sobre todo en América. La presencia de la Iglesia Católica en estos territorios se articula a través de jurisdicciones eclesiásticas que se giraban desde España; una de estas medidas es la creación de las sedes definitivas del Santo Oficio en territorio americano para inicios del siglo XVII, órgano, que al igual que el Santo Oficio español, velaba porque todo lo relacionado a la religión se mantuviera sobre los lineamientos de la iglesia, encargándose de recibir cualquier información y perseguir todos aquellos esfuerzos que se quisieran levantar en contra de la Iglesia Católica. Los puntos en los que se asienta el Santo Oficio son Lima en 1570, México en 1571 y Cartagena para 1610.

Contemporáneo a todo lo anterior, menciona Bastian (1986), las obras de un tal “Lutero” estaban apareciendo en Alemania y empezaban a llegar a España, a través de la presencia de algunos pensadores en territorio español que compartían sus planteamientos. Es así que desde el Santo Oficio se empieza a dar persecución en España a estos levantamientos iniciales que ponían en peligro las intenciones de la corona española. Esta dinámica pone fin a siglos de tolerancia religiosa que existía en el reinado español, empezando por expulsar definitivamente a los moros y a los judíos, sumándose muchos de estos a las expediciones que había iniciado Colón. En una marcha progresiva también el Santo Oficio da la orden de quemar y eliminar cualquier obra literaria que estuviera en España y que dentro de sus planteamientos se encontrara aquel que propagara ideas liberadoras del dominio católico.

La corona española gradualmente hacía su expansión colonial sobre gran parte del continente americano, no obstante, aún no resolvía de lleno el problema del surgimiento de ideas protestantes dentro de su propio país y si esto no cambiaba, estas ideas llegarían al nuevo mundo, sin embargo, la Reforma Protestante ya era una realidad.

“En los días en que Cortés se apoderaba de la capital de la confederación azteca en 1521, Martín Lutero, ante el Emperador Carlos V, en la Dieta de Worms, el 18 de agosto de 1521, estableció un hito definitivo e inmovible: La Reforma Protestante” (Bastian, 1986, p. 19).

Sin embargo, antes de mencionar algunos aspectos de este movimiento, es importante señalar que antes de la concreción de este esfuerzo, existen otros

que merecen ser mencionados, ya que son importantes motivaciones de cambio que llegan a inspirar a Lutero, en un contexto en donde era casi imposible plantear ideas diferentes a las establecidas por los poderes constituidos, sin que esto terminara en persecución o la muerte.

Mucho tiempo atrás, en el siglo X y XI en España, se lleva a cabo el movimiento liderado por Pedro Valdés en el que, entre otras cosas, se trataba de reivindicar la lucha en contra de la pobreza y se pregonaba la traducción de la Biblia al lenguaje popular para que esta sea accesible a todos y todas. Como menciona Bastian (1986), este movimiento más que ir en contra de la estructura de la Iglesia Católica, se opuso fuertemente a la idea dualista Cátara proveniente de Francia, que planteaban la contraposición en eterno conflicto entre el bien y el mal (Dios y Satanás), lo puro y lo impuro, la dimensión espiritual y la dimensión material mundana. Por lo que una vida completamente alejada del mundo, desinteresada de los padecimientos “mundanos” que sufren las personas y que se enfocaba únicamente en el plano espiritual individual es lo que lleva a Pedro Valdés a plantear su disconformidad. Dicho planteamiento, si se compara con lo que defendería Lutero cuatro siglos después, encontraríamos que ambos posicionamientos no se encuentran muy distantes en cuanto pretensiones, ya que como lo menciona Stam (2011) “el programa teológico de la Reforma de Lutero era una agenda profundamente liberadora” (p. 95), y con esto buscaba reformar a la Iglesia Católica, pero también liberar a las personas de las ataduras coactivas.

En otro momento de la historia, comenta Bastian (1986) en el siglo XIV, en territorio inglés, Juan Wiclef, reformador de ideas y teólogo, se opuso a la riqueza de la Iglesia Católica y al centralismo administrativo que tenía el papado sobre toda la estructura eclesiástica y vida espiritual en general. Wiclef se opuso también a la idea de asociar la pobreza con el sacerdocio, es decir, establecer como ideal dentro de los sacerdotes el llevar una vida llena de necesidades y al servicio de los laicos, esto lleva a algunos seguidores de Wiclef, sobre todo sacerdotes pobres, al establecimiento y difusión clandestina de un tipo de religión centrada única y exclusivamente en la escritura, como más adelante va a formular el luteranismo con la Sola Escritura, o lo que plantea tiempo después la corriente evangélica con su fundamentalismo.



En línea y continuidad casi directa al movimiento que había levantado Wiclef, se encuentra Juan Huss, teólogo y filósofo, quien lleva, según Bastian (1986), las ideas más radicales de Wiclef a la práctica, conformando así un movimiento no solo religioso, sino también político frente a los poderes constituidos de la Iglesia Católica Apostólica y Romana. Esto lleva a Huss a la muerte en la hoguera tras ser condenado de herejía; sin embargo, sus esfuerzos de reivindicar una reforma de la iglesia y el llevar la literatura a espacios populares marcan esfuerzos importantes para los levantamientos posteriores.

Estos tres movimientos, un tanto apartados temporalmente de la Reforma Protestante, más no en sus intenciones reformadoras, son muestra de un malestar puntual a nivel europeo de algunos pensadores anteriores a la época de Lutero, quienes tampoco acompañaban las ideas del poder católico. Estos malestares, aunque perseguidos y condenados, de alguna u otra manera logran sobrevivir de manera informal, dejando para los nuevos pensadores y sobre todo en el imaginario social colectivo, la idea de que algunos planteamientos de la Iglesia Católica no son los correctos, siendo este convencimiento la fuente para los próximos herederos de estos movimientos reformistas.

Lo anterior lleva a afirmar, que a nivel interno como externo de estas luchas ya presentaban grupos de personas que, a pesar del contexto de persecución, daban su apoyo a los movimientos reformistas. Esto habla de un marco social impregnado por los ideales de personas que deciden alzar su voz y plasmar su malestar ante los abusos de la autoridad religiosa y social, introduciendo a las civilizaciones, poco a poco, el pluralismo de ideas religiosas y concepciones modernas del mundo.

En el momento que Martín Lutero pega sus 95 tesis en la puerta de un templo católico de Alemania y en continuidad se dio su divulgación, estas obtuvieron gran plausibilidad, no solo por un importante sector de la población, sino también de gobernantes con gran influencia política y religiosa tanto dentro como fuera del país. Esto significa un problema para España ya que los ideales reformistas sumaban seguidores que se encargaban de expandir más allá de Alemania lo defendido por Lutero. Bastian (1994) menciona, que es sobre esto que Carlos V y después su sucesor a la corona Felipe II, empiezan a reforzar más fuertemente la lucha contra las ideas protestantes que ya incluso habían penetrado al interior de España. Persecuciones, amenazas, la prohibición de la

circulación de material luterano es solo algunas de las medidas. La idea de estos gobernantes es contener esta fuerza protestante ahora no solo a lo interno de su país, sino, evitar de todas las formas posibles que estos ideales religiosos lleguen al nuevo mundo y logren desequilibrar el monopolio religioso y por ende el control social y político que se tenía sobre los territorios.

A pesar de los esfuerzos de España por contener la difusión de las ideas protestantes a lo interno y por consiguiente al territorio americano, siempre terminan arribando los planteamientos protestantes al nuevo mundo, pero desde una doble dinámica asumida por la corona española de clausurar la intromisión al imperio español de cualquier ideal ajeno a sus principios, pero de apertura económica y de negociación comercial. Es esto último, el portillo por el que se introdujo buena parte del pensamiento protestante a lo interno de los territorios americanos pertenecientes y no pertenecientes a España y que da paso a otras vías de ingreso del protestantismo a la zona.

Como menciona Bastian (1994), las ideas protestantes luteranas llegan a territorio americano debido a la concesión de las costas venezolanas que el mismo Carlos V hace a favor de los banqueros Wesler de Augsburgo, ciudad alemana que recién se había declarado a favor de la reforma llevada a cabo por Lutero. Carlos V, con el fin de sufragar los gastos de los festejos imperiales, tiene que acudir a los Wesler para solicitarles dinero. Estos a cambio de darle el dinero solicitan al emperador que les conceda los derechos de un territorio de América ubicado en lo que hoy en día es Venezuela. Es así que desde mucho antes de la cédula en 1569 que perseguía las ideas protestantes, en 1528, los Wesler se les concede el derecho de descubrir, colonizar y gobernar el territorio.

Los Wesler arriban en 1529 con fuertes ambiciones comerciales, en búsqueda de oro, realizar expediciones, traficar esclavos, lo cual se extiende hasta el año 1546, cuando les es retirada la concesión y en todo ese tiempo de manera celebrativa, más no misionera y menos evangelizadora, mantienen activa su afición religiosa a las ideas luteranas y de cierta manera es compartida con las personas nativas de la zona. Una propagación de ideas protestantes no documentada, débil y sin motivaciones de ser expandida, empezaba a hacerlo no solo en el viejo mundo, sino también en el considerado como nuevo a través de los Wesler.

Otro factor que defiende Bastian (1994), y que desemboca en la llegada tímida de las ideas luteranas protestantes a tierras americanas es la migración, tanto autorizada por Carlos V de algunos de sus súbditos alemanes y flamencos entre los años 1526 y 1549, como no autorizados por el emperador efectuadas a partir de la mitad del siglo XVI y buena parte del siglo XVII en las que “ilegalmente” piratas, corsarios y nuevas potencias mundiales empezaban a desembarcar a tierra atraídos fuertemente por todas las riquezas que se hablaban del nuevo continente. No hay forma de asegurar (revisando los planteamientos de Bastian, Dussel, Nelson o Schafer) si tanto los súbditos y no súbditos de Carlos V se denominaban abiertamente protestantes, pero la propagación de estas ideas es una realidad en la que se encontraban inmersos muchos poblados y personas que no compartían los ideales del dominio español.

Sin embargo, siguiendo a Bastian (1994), casos como los de Andrés Alemán en el año 1536 ya empezaban a sonar en Nueva España (hoy en día Centroamérica) y quién es acusado por difundir ideas herejes que iban en contra de los planteamientos católicos, pero en sintonía con los planteamientos luteranos en torno a temas como las indulgencias, la confesión, la excomunión, las imágenes, entre otros. Además, de este caso se registra el de Agustín Boacio y el de Nicolás Santour; el primero de ellos genovés establecido en México y condenado por declarar que no existía ningún fundamento bíblico para el concepto de purgatorio, mientras que el segundo fue acusado por prácticas luteranas.

Ahora bien, ¿Qué trajo consigo la Reforma Luterana?, ¿Qué significaría su influencia sobre los territorios europeos y la influencia que empieza a tener sobre América? La Reforma Protestante o mejor dicho las reformas, son procesos que dan pie al desarrollo de nuevas ideas religiosas y sociales, como también políticas en los diferentes espacios en donde va tomando fuerza, y es ahí donde radica la importancia de profundizar sobre este tema.

## **2. Reforma Luterana y surgimiento del protestantismo histórico**

La Reforma Luterana Protestante da inicio con el impulso de Martín Lutero de poner en evidencia algunas irregularidades que el poder católico ejercía sobre la estructura social y la vida espiritual de todos los creyentes. A pesar de existir

motivaciones anteriores a la Reforma Protestante, es a partir del 31 de octubre de 1517 en el que Martín Lutero lleva a la Iglesia de Wittenberg, en Alemania, sus 95 tesis en las que pone entre duda el accionar de la Iglesia Católica.

Es a partir del hecho anterior y con el apoyo de algunos pocos, que Lutero frente a Carlos V en el discurso de Worms y posteriormente con la publicación de algunos de sus trabajos se va dando paso al surgimiento de un nuevo movimiento. Hasta ese momento no poseía un nombre, pero es un movimiento no sólo de palabra y convicción, sino aún más importante, con un fundamento teológico, elemento que es determinante para el éxito de la Reforma Protestante en la historia.

Estos planteamientos teológicamente fundamentados, colocaban al movimiento de Lutero en contraposición a la Iglesia Católica, y más específicamente sobre los posicionamientos que tenía esta institución religiosa sobre temas como la manipulación y tráfico de indulgencias, el purgatorio, los santos, las imágenes, entre otros planteamientos. Además de esto, Martín Lutero impulsa 5 llamados a la reforma, que se convierten en la base teológica primordial de este movimiento.

Estos llamados se pueden resumir en las conocidas “5 Solas”, que según, Stam (2011) y Wostterholt (2017) son los fundamentos luteranos que desarticulan todo el poder que poseía la Iglesia Católica sobre todas las esferas de la vida espiritual. Las Solas son: *La Sola Fe*, en la que se plantea el firme hecho de que la salvación es obtenida a través solo de la fe, y no a través de obras; *Sola Gracia*, que, según Lutero, al escudriñar las cartas de San Pablo descubre que este es un don gratuito dado por Dios, y no es entregado únicamente a ciertos sectores eclesiales o políticos. También se encuentra *la Sola Christo*, que pone como único actor central y mediador de la salvación a Jesucristo que nace y vive entre nosotros, y por ende ya ningún sacrificio debe volverse a realizar para obtener el perdón de Dios.

También Lutero plantea la *Sola Escritura*, añadiendo que la Biblia es la única base de la fe y de la teología. Nada fuera de lo que se plantee en este escrito es válido, ya que la Biblia fue inspirada por el mismo Dios, y no hay error o falencia en ella, más el tomar en cuenta otros documentos podría llevar a incurrimientos como los que defendía la Iglesia Católica.

Y por último tenemos la *Sola a Dios la Gloria*, que se fundamentaba en la adoración a Dios. Uno de los grandes logros protestantes es rescatar la adoración espiritual de la contaminación ritual, idolátrica y supersticiosa en que se encontraba.

Lutero habla acerca de una iglesia reformada siempre en reforma, esto significa, según Stam (2016, comunicación personal), que Lutero, así como otros reformadores anteriores a él y de su propia época, no pretenden plantear una fórmula definitiva o una versión final de iglesia, ellos saben que al igual que la Iglesia Católica es importante un fundamento; sin embargo, podía existir la posibilidad siempre de reformular el sistema para apuntar a mejores versiones. Esto se presta, como se puede ver más adelante, a la creación de versiones contextualizadas de iglesias.

Es con todo el devenir anterior que va surgiendo un sentir, una protesta intrínseca en algunos sectores de la población alemana, sobre todo burgueses, en contra de los poderes y abusos que son denunciados por Lutero. Un ejemplo de esto señala Bastian (1994) es la protesta formal que un pequeño grupo de príncipes alemanes llevan a cabo en 1529 por el hecho de que se les impedía decidir de forma autónoma sobre su religión. Es por este hecho específico que se acuña por primera vez el término de “protestante”. La persona que es señalado de protestante es porque estaba en contra del orden y el poder formal establecido por la Iglesia Católica, siendo esta una de las primeras medidas para desprestigiar, perseguir y frenar la expansión del nuevo movimiento religioso que comenzaba a gestarse. A pesar de las circunstancias que se oponían al nuevo movimiento religioso, este poco a poco va penetrando al mundo europeo en diferentes campos de la sociedad.

Y es así, como empiezan a nacer nuevas corrientes religiosas cristianas conocidas en principio como los protestantismos históricos. Estos llamados así por ser las primeras muestras religiosas de protesta provenientes de los planteamientos luteranos distanciados del catolicismo en los puntos en los que había desacuerdos. La primera corriente protestante histórica que surge desde Alemania es el luteranismo, movimiento que se apega a las enseñanzas y posicionamiento de Martín Lutero, que como lo señala Schafer (1992), pone el acento y la mirada en la justificación del pecador sin la necesidad de la obra, ya que la salvación es obtenida a través de la gracia dada por Jesucristo y debe ser

mantenida con la fe; es esta fe la que conduce a la persona a un encuentro permanente con Dios y al prójimo. Esto significa además que las personas luteranas deben tomar distancia de las indulgencias, los santos, la veneración de imágenes, entre otros aspectos que Lutero logra denunciar, pero siguiendo y estudiando las enseñanzas y planteamientos de Jesucristo.

Sin embargo, parafraseando a Bastian (1986), este hecho empieza a tomar su verdadera forma, no con el surgimiento de seguidores de Lutero y sus propuestas, o con la creación del luteranismo, sino que su verdadera forma se concreta cuando su propuesta se convierte en un proyecto unitario religioso, como lo era hasta ese entonces la Iglesia Católica: con poder, con influencia sobre las demás esferas de la vida, sin alejarse de lo social, lo económico y lo político. Esto solo lo consigue en la medida en que la propuesta es aceptada, primeramente, por las capas superiores alemanas, y también es expandida y divulgada más allá de los territorios germánicos.

Para Stam (2011), la reforma en Europa se presenta por medio de múltiples formas en los distintos contextos culminando incluso en diferentes propuestas religiosas. Desde que son asumidos y aprobados los principios luteranos por los príncipes alemanes en 1530, acontece una acelerada y diversificada expansión de estos ideales por el continente europeo. En consecuencia, en Francia y Suiza toma forma la reforma calvinista por medio de Juan Calvino, identificado con la naciente burguesía; Inglaterra sigue estos pasos cuando Enrique III en 1550 toma para su reinado la reforma y junto a estos países otros ejemplos son Escocia y los Países Bajos, quienes también impulsan las propuestas protestantes históricas. Dicho apoyo y divulgación dan pie al nacimiento de nuevas corrientes como el anglicanismo, calvinismo, presbiterianismo, las iglesias reformadas y el anabaptismo, desplazando de sí mismos las propuestas católicas.

Es de esta forma, visto desde un plano muy general, que el protestantismo en sus diferentes expresiones se va abriendo camino por toda Europa, en algunos lugares de forma acelerada, en otros sitios de forma más pausada, pero la expansión de los planteamientos anticatólicos que nacen del luteranismo no se detienen. La difusión de material escrito, libros, tratados y la presencia de personas e ilustres influenciados por las ideas luteranas fuera de Alemania, son solo dos de las maneras en las que se propagan las ideas que perforan el “fortín

del catolicismo” en España y después a aquellas tierras que la misma España anhelaba conservar para sí misma.

### **3. Surgimiento del protestantismo en América Latina: Entre proyectos históricos, liberales, conservadores y evangelicales**

El protestantismo histórico hace su primera incursión en América Latina a través de los banqueros Wesler; quién por medio del acuerdo económico con Carlos V, lleva la práctica y las ideas protestantes al cono sur americano. Con el pasar de los años llegan otros actores a la zona, influenciados por las ideas protestantes, sin embargo, el llamado protestantismo es casi inexistente por estos lugares; es, a diferencia del catolicismo, un rasgo vivencial de las personas migrantes y estos, durante este tiempo, no tiene ningún deseo de emprender misiones para compartir o imponer su religión. No había planes expansionistas establecidos desde los protestantes. Sus intenciones prevalecen principalmente en acrecentar su caudal económico y realizar sus actos religiosos celebrativos, en espacios definidos y cerrados.

Las intenciones de propagar las ideas protestantes de alguna u otra manera son suprimidas o controladas a través del Santo Oficio, con toda una serie de reglamentaciones que se estipulaban para toda la población en general. Por ejemplo, los migrantes americanos, solo tenían permitido llevar a cabo sus actividades religiosas en su idioma. Esto mantuvo al protestantismo en la marginalidad durante su primera incursión en el siglo XVI y durante todo el siglo XVII. Como sostiene Deiros (1997), la Iglesia Católica en América Latina a lo largo del periodo colonial (1492-1808) se caracteriza por contar con estabilidad, ocupando un lugar privilegiado en todos los espacios de la vida cotidiana de cada país y teniendo un control sobre la religión pública y sobre la cultura. Para muestra de esto, Costa Rica, durante la época colonial, a pesar de que tenía una atención clerical bastante reducida (sin visitas episcopales hasta 1608), formaba parte de la Diócesis de León, la cual había sido establecida en 1531, y desde ahí recibía control y atención.

Sin embargo, la historia de América Latina y el protestantismo ha de cambiar para el siglo XVIII, debido a algunos acontecimientos que empiezan a gestarse a lo interno de su máximo dominador y primer conquistador: España, y

que impactan de forma progresiva las dinámicas internas de los territorios latinoamericanos. Como lo menciona Bastian (1994), varios son los elementos determinantes que cambian el poder y dominio que poseía España sobre América. Dos situaciones internas, un conflicto político y otro bélico: la llegada de los Borbones a la corona española y el conflicto contra Napoleón y sus tropas por el poder, dan inicio a no solo un ambiente convulso y lleno de conflictos por hacerse del trono español, sino que también impulsan el desarrollo de reformas que impactan directamente al poder y el accionar político que se encuentra establecido en ese momento desde la monarquía y la iglesia.

Los Borbones y estas reformas se inspiran de la Ilustración, la cual en palabras de Fonseca (1996), es una corriente de pensamiento que defiende que solo bajo el uso de la razón, la ciencia y el método científico se puede lograr el conocimiento y efectuar cambios sobre la realidad. Muchos pensadores, desde épocas anteriores, son los que logran impulsar estas ideas y empiezan a combatir las ideas religiosas que estaban arraigadas en países como España. Este fenómeno que se expande desde Inglaterra, Francia y Alemania desde mediados del siglo XVII es uno de los elementos determinantes que contribuye al desequilibrio que sufre España a inicios del siglo XVIII, a causa de su posicionamiento hermético a ideas ajenas a la monarquía y a la Iglesia Católica. Estos nuevos planteamientos, como lo argumenta Fonseca (1996), son los que varían el orden establecido a lo interno de la corona española, poniendo en duda los pilares en los que el orden español se apoyaba: la monarquía absoluta y la Iglesia Católica Apostólica y Romana.

Ya no solo se ponía entre dicho (como lo había hecho Lutero con la Reforma Protestante) el accionar y el posicionamiento de la iglesia en algunos temas, sino que de lleno se criticaba al aparato religioso por ser considerado como el culpable del atraso científico y la ignorancia del pueblo. Esto lleva a realizar algunos cambios por parte de los nuevos gobernantes españoles en contra de la iglesia y su poder establecido, pasando así de una monarquía absoluta a un despotismo ilustrado, que sumaba las ideas de la Ilustración.

Como parte de este cambio, Carlos III empieza a dar apoyo y respaldo a ideas más liberales enfocadas a la apertura principalmente en lo comercial y lo religioso, buscando agilizar y asegurar los intercambios comerciales con el resto de países. Esto da comienzo a un nuevo momento tanto para España como para



sus países hasta ese momento conquistados. Este momento se caracteriza por el alejamiento de España del “accionar conquistador-católico” que tiempo atrás se había volcado sobre los territorios americanos. Es así, sostiene Deiros (1997), que la influencia española/catolizante va decayendo rápidamente y en pocos años, España pierde casi la totalidad de sus colonias en el nuevo continente.

Dos consecuencias de lo que sucedía en España se ven reflejadas en las colonias americanas y que se encuentran íntimamente ligadas con el avivamiento y desarrollo del protestantismo en estas tierras. La primera de ellas es la pérdida gradual del poder que poseían los tribunales de la Santa Inquisición establecidos en América. Al haberse visto golpeado el poder que poseía la Iglesia Católica en España, indirectamente se ve afectado el apoyo, soporte y dominio de El Santo Oficio sobre las distintas colonias americanas. Esto es un hecho totalmente nuevo para estos pobladores: la imposibilidad de la corona española de controlar todo lo que sucedía en las colonias relacionado a las creencias y prácticas religiosas va ganando terreno ante el declive de la vigilancia del Santo Oficio. Permitiendo así a los migrantes legales e ilegales, corsarios, piratas y potencias mundiales que se asomaban al continente, vivir y celebrar su fe sin tantas restricciones.

Es entonces, como argumenta Deiros (1997), que este período representa un tiempo de serias dificultades para la Iglesia Católica en América Latina. Sin embargo, esta sobrevive a pesar de la pérdida de poder de su respaldo directo, ya que hasta este momento no había en el mercado religioso un competidor que pudiese ofrecer otra alternativa, y era necesario tanto para las personas, como para los gobiernos, contar con una religión para el control social y para el fortalecimiento moral y espiritual de estas naciones.

La segunda consecuencia que arriba a los territorios colonizados por España es el período de independencia en el siglo XIX. En diferentes fechas, bajo diferentes motivos y procesos, las colonias pertenecientes a España pasan a ser naciones independientes y como tales debían asegurarse el progreso interno ahora desvinculados de la corona española. Bajo el manejo de los primeros líderes de cada nación, e influenciados por otras potencias, emergen nuevas estructuras políticas que dan el “banderazo” inicial a una carrera por el desarrollo de estrategias convenientes para cada país y que les permita según sus condiciones introducirse a la marcha del progreso, buscando asegurar no

solo su estabilidad económica, sino también, la seguridad social y política que un país independiente debería ofrecer a sus habitantes.

Sin embargo, esto no sucedería de forma tan sencilla y superpuesta. Con las independencias surgen dos grandes frentes políticos, la posición conservadora y la posición liberal, que marcan el rumbo de conflictos en muchas de las naciones latinoamericanas. Por un lado, la fuerza conservadora proponía el mantenimiento del sistema feudal y colonial, aunado al control social y político de la Iglesia Católica como brazo derecho y coercitivo de la nación, mientras que, por otro lado, se encontraban los liberales, interesados por el desarrollo y la modernización de las estructuras sociales, políticas y productivas desaprobando el monopolio religioso.

A pesar de lo anterior, y bajo serias disputas, se empieza a desarrollar en la mayoría de naciones del continente el segundo posicionamiento, que acercaba a las naciones a emular a las potencias europeas liberales ya consolidadas, tanto en sus marcos legales (tomando en algunos casos las constituciones políticas), la apertura comercial con el fin de establecer las relaciones de intercambio, la alfabetización de los pueblos para así convertir estos países, en naciones competitivas en la educación, la economía e ilustrados como las potencias europeas, estableciendo finalmente un pensamiento de apertura y libertad religiosa.

Los líderes políticos tenían en cuenta que la mayoría de potencias europeas eran protestantes, por lo que si se quería establecer una relación con el hemisferio europeo había que asegurarles un clima de tolerancia y de amistad recíproca; lo cual tomaba fuerza y movía los cimientos de la aún vigente Iglesia Católica, sin embargo, esta continuaría vinculada a la mayoría de estados americanos en un contexto de roces entre las ideas conservadoras y liberales.

Es así, argumenta Deiros (1997), que los líderes pioneros liberales de las nuevas repúblicas independientes de América Latina externalan su preocupación por el progreso y el avance material y moral de las naciones y ven como requisito de su avance, la eliminación de la influencia católica de los aparatos económicos y estatales. Si bien es cierto, tácitamente no pudo eliminarse a la Religión Católica debido a su arraigamiento y el apoyo que tenía de las posiciones conservadoras y liberales, esto no es limitante para dar un apoyo a la introducción del protestantismo. Los liberales, veían en el protestantismo un

aliado en el cual, podían hacerle frente al orden clerical establecido por la Iglesia Católica, pensando en el desarrollo de su nación, debido a que este movimiento crece y se gesta dentro de un compromiso ideológico liberador, modernista que impulsa el desarrollo económico y científico.

La tarea de los nuevos gobiernos, se ve acompañada entonces por un ingreso, ahora más constante, de protestantes históricos a toda América que acontece como lo menciona Bastian (1994), por tres vías principalmente: 1) la importación, debido a la apertura de mercados y la llegada de personas con concepciones religiosas protestantes; 2) los tratados comerciales con los países europeos a raíz de la política de intercambios y 3) las cláusulas de tolerancia religiosa y de amistad que se empiezan a instaurar por razones ideológicas y prácticas en las que se permitía a los migrantes celebrar y mantener su vida religiosa en el territorio. Dichas cláusulas, protegían y permitían la celebración libre de cultos, pero de forma privada.

Gradualmente se da la llegada al territorio latinoamericano de las potencias europeas que deseaban instaurar nuevas bases de desarrollo económico e ideológico en el continente y de esta forma entrar en la lucha comercial teniendo como canal y ruta el Océano Atlántico. Franceses, ingleses, y holandeses, con formación militar, educativa, científica y técnica, empiezan a arribar de países que ya para ese momento eran naciones protestantes, lo que provoca lógicamente que estos traigan consigo el protestantismo. Visto de forma general y, dicho en otras palabras, en un primer y segundo momento, son los factores comerciales y económicos los que permiten e influyen para que se concrete la llegada del protestantismo a territorio latinoamericano. Sin embargo, es más profundo y marcado este segundo momento, debido a que existe un clima diferente (después de las independencias), donde el protestantismo encuentra un sitio y una oportunidad para desarrollarse sin la persecución y sin tanto impedimento que había padecido siglos atrás a manos de la Iglesia.

Con todo el devenir y crecimiento que empieza a tener Latinoamérica debido a la entrada de los protestantismos junto con la perspectiva liberal es que se empieza a gestar un nuevo proyecto nacido y propuesto desde los mismos protestantes. Si bien es cierto, a los protestantes se les permitía celebrar, en forma privada sus cultos, debido a las cláusulas de tolerancia religiosa, lo cierto es que cada vez eran más, y ya muchos de estos vivían de forma permanente

en los diferentes países y tenían el deseo de hacer sus actos celebrativos conjuntamente.

Es por lo anterior, que empiezan a surgir por todo el continente las iglesias de trasplante. Estas como fue dicho anteriormente, surgen debido a la gran oleada de migrantes a tierras latinoamericanas y se convierten, en un primer momento, en los espacios creados por los mismos protestantes para celebrar y reavivar los aspectos tradicionales de estas comunidades. En algunos casos, como lo argumenta Sabanes (1994), las nuevas iglesias de trasplante que empezaban a nacer en la región eran "filiales" directas y estructuralmente similares a las pioneras ubicadas en los países europeos, por lo que estas nuevas congregaciones se convierten en extensión de estas iglesias.

Estas primeras agrupaciones de protestantes históricos consolidados, según Deiros (1997), gozan de cierta tolerancia religiosa, pero no una libertad amplia ya que dentro de las limitaciones que tenían se encontraban el no permitir que predicaran en español o portugués, y que sus actividades religiosas no fueran más allá de sus templos o centros de reunión.

Para mediados del siglo XIX, docenas de iglesias de trasplante ya se habían establecido en el continente, en donde a nivel latinoamericano, como el caso de Brasil y de Argentina, territorios donde se crearon algunas de las primeras iglesias de trasplante y donde hubo mayor crecimiento del protestantismo histórico. La primera comunidad protestante es la de los ingleses en Río de Janeiro, quienes empiezan a reunirse en los años 1816 bajo la tutela de un capellán anglicano y ya para el año 1819 se construye su primer templo. Del mismo modo, se da la migración alemana a territorio brasileño en donde gran cantidad de luteranos llegan al país. Desde 1823 se empieza a establecer en comunidades libres administradas por los mismos migrantes hasta que en 1837 crean su propio templo luterano bajo la observancia de la Iglesia Luterana de Alemania. En el caso específico de Argentina; los luteranos de origen alemán llegan en 1843 y de manera seguida se afilian a la Iglesia estatal prusiana de Europa y así otras agrupaciones van creciendo y movilizándose principalmente por América del Sur.

En Centroamérica, la incursión del protestantismo e iglesias de trasplante se lleva a cabo a inicios del siglo XIX debido a los trabajos de expansión realizados por la colonia inglesa. En ese primer momento, esta zona era un

espacio de escaso desarrollo económico, lo que dificulta en gran medida la permanencia y la consolidación de las congregaciones. De esto, da evidencia Schafer (1992) quien constata que los primeros acercamientos de los protestantismos históricos en Centroamérica se desarrollan en el Caribe con la llegada de la Iglesia Anglicana que lleva a cabo un trabajo misionero específicamente en Belice; y ya para el año 1815 instauran su primer templo en toda la región. Además de los anglicanos, también se hacen presentes con el pasar de los años misioneros de corrientes metodistas, presbiterianas, bautistas y adventistas.

En el caso de Costa Rica sostiene Nelson (1983), que durante los siglos XVIII y XIX, gran cantidad de migrantes llegan de Europa sobre todo de Inglaterra, Alemania, Francia, Suiza, e Italia. Lo primero que atrajo a los migrantes europeos protestantes es el deseo de descubrir y explotar el oro ubicado en los Montes del Aguacate. Los primeros en llegar son los ingleses y entre ellos estaban John Dent, Henry Cooper y Benjamín Phillips que empiezan sus labores poco después de ser declarada la independencia el 13 de octubre de 1821. Al igual que muchos de los migrantes que llegan al continente años atrás, los ingleses que se sitúan en Centroamérica se declaran abiertamente protestantes, pero sin ánimos de imponer su pensamiento sobre los residentes. Sin embargo, declaran que durante el tiempo que estén en el territorio haciendo sus labores, quieren tener un espacio para celebrar sus tradiciones religiosas y compartir sus convicciones de manera libre e independiente.

Fue por la razón anterior, menciona Schafer (1992), que en el año 1825 el Congreso Local Costarricense aprueba un proyecto para la formación de una colonia religiosa de ingleses y norteamericanos en el país. Esta colonia fue creciendo e instaurándose de forma más organizada, y junto a esto, ya para 1848 se empezaba a crear un clima de tolerancia religiosa constitucional, estipulándose que los migrantes tenían permiso de celebrar abiertamente sus cultos. Si bien es cierto, la nación era (y es) católica, progresivamente se estaba dando un cambio en cuanto a la aceptación de la incursión de las diferentes corrientes religiosas, resultantes de las relaciones económicas y comerciales de intercambio con las naciones europeas/protestantes.

Además de los ingleses que ya habían llegado a Costa Rica, también se da la llegada de los primeros alemanes luteranos, interesados en el negocio del

café, que para el año 1840 era un producto que estaba tomando gran protagonismo a nivel mundial. Además, de esto menciona Nelson (1983), para el año 1853 dos alemanes llegan a tierras costarricenses con el fin de buscar en el país un sitio en el cual pudieran situar una colonia alemana debido a la difícil situación que imperaba en Alemania a raíz de la revolución de 1848. Una llegada más de migrantes alemanes luteranos se lleva a cabo a finales del siglo XIX, cuando muchos arriban al país deseosos por involucrarse en el proyecto de la construcción del ferrocarril al Atlántico.

También, Nelson (1983) plantea que adentrados en el siglo XIX llega a Costa Rica un importante grupo de migrantes suizos, quienes son traídos por líderes de gobierno de corte liberal, para que estos cooperen con la gran reforma educativa que se tenía pensado realizar; con el objetivo de implementar un mejoramiento educativo. De igual manera hicieron su entrada en tiempos similares los norteamericanos quienes contribuyen con la elaboración del ferrocarril al Atlántico y el crecimiento de la industria bananera en el país.

Es solo a través de esta forma que, para mediados del siglo XIX, el protestantismo histórico se logra asentar firmemente en Costa Rica, ya que se encontraba fuertemente vinculado a las élites comerciales y protestantes residentes en todo el país. Este protestantismo, como lo resalta Nelson (1983), no tenía carácter misionero y no se le podía ubicar tan siquiera como evangélico, o con intenciones de expandirse a otras poblaciones ajenas a la tradición. Estas relaciones y centros eran lugares de culto y de reunión para todas aquellas personas extranjeras y nacionales protestantes que celebraban dentro de su vivencia el aspecto religioso. Y es a través de estos pasos que en 1848 se establece constitucionalmente la tolerancia religiosa en Costa Rica. En 1848 la constitución es reformada, concediendo un mayor grado de libertad religiosa para aquellos grupos y personas quienes se encontraban haciendo negocios en nuestro país.

Para el año 1864, en Costa Rica se podían contabilizar casi 300 personas declaradas abiertamente protestantes, entre migrantes e hispanohablantes, siendo este un número importante y no tan disperso. Este grupo, en una reunión celebrada en mayo de 1864, resuelve comprar una propiedad situada en San José. En 1865, en este espacio se decide erigir la primera capilla protestante de

carácter interdenominacional de Costa Rica y con esto da inicio a la vida congregacional protestante del país.

Cabe señalar entonces, desde lo anterior, que el protestantismo histórico, no llega al continente para colocarse en contra de los poderes que tenía la Iglesia Católica en la región. A pesar de ser un agente religioso externo, en un principio, no deseaba ni tampoco representaba una amenaza en el plano religioso, ya que se preocupaba exclusivamente por el avivamiento religioso de los fieles estrictamente protestantes, sin embargo, este fin cambia no por intenciones religiosas, sino más bien políticas.

Para 1870, los sectores económicos y políticos de cada nación, algunos ya adentrados en un pensamiento liberal, seguían preocupados por desarrollar el progreso liberal que los acercara a los avances que tenían las naciones extranjeras. Esto motiva a que se empiece a señalar a la Iglesia Católica, aún brazo derecho del Estado, como una institución que les impedía seguir esta marcha erguida para convertirse en naciones más progresistas debido a su incapacidad de acoplarse al desarrollo en un mundo moderno.

Se le demandaba nuevamente a esta institución el bloqueo en el avance por su anticuado posicionamiento de monopolizar y homogenizar los Estados a su antojo desde la fe. El salto que habían dado las naciones europeas con la ilustración se ponía en sintonía con la aceptación del protestantismo, corriente que sí veía con buenos ojos el avance progresivo y moderno, sin embargo, no concordaba con el salto que querían dar las naciones latinoamericanas que mantenían a la Iglesia Católica como la oficial de cada nación.

Para esta época, la Iglesia Católica en Costa Rica comenzaba a ser igualmente señalada, en este caso, según Nelson (1983), por corrupción. La Iglesia Católica en Costa Rica va perdiendo terreno debido a aquellos que se llamaban ministros de Cristo, pero a lo único que se dedicaban es a la supresión de las fuentes de fe y a la perversión del mensaje; esto empieza a ser visto por los cristianos y cristianas más fervientes que no estaban de acuerdo con los Santos, la Virgen y dan origen a personas antirreligiosas y anticlericales que se oponían al poder que había alcanzado la iglesia en Costa Rica. A pesar de esto, señala Deiros (1997), la Iglesia Católica continuaba como fiel y celosa defensora del conservadurismo, buscando siempre oponerse a los esfuerzos liberales y sus exponentes británicos y norteamericanos.

Es en este terreno, a finales del siglo XIX, que se agudiza la disputa entre las fuerzas conservadoras y los liberales (clericales y anticlericales) en todo Latinoamérica, sin embargo, como alega Nelson (1983) el caso de Costa Rica es totalmente atípico a lo que venía sucediendo en toda la región. En un primer momento porque ambas fuerzas en disputa, son débiles y van tomando fuerza hasta la última parte del siglo XIX. Ya sobre este tiempo, se dan serias disputas a lo largo de la historia costarricense que muestran un marco interesante, en el que se va imponiendo el liberalismo, van introduciendo los protestantismos, pero permanecía la Iglesia Católica como religión del Estado, reguladora de un pueblo en su mayoría conservador y religioso.

En 1825, llega a la presidencia de Costa Rica, el primer presidente influenciado por las ideas liberales, las cuales deseaba plasmar, en un primer momento en la constitución política. Juan Mora Fernández da un giro a la Constitución para buscar mayor apertura en todos los sentidos, situación que incomoda a la jerarquía católica. Sobre esta misma línea histórica, en 1835, Braulio Carrillo se convierte en presidente, adoptando medidas que son perjudiciales para los clérigos, entre las que se encuentran: la abolición del diezmo sobre la propiedad y los productos agrícolas, reducción de los días festivos católicos y la prohibición de realizar procesiones fuera del recinto religioso. Estas dos últimas medidas, son consideradas “extremas” por los clérigos lo que desencadena una guerra civil que encuentra su estabilidad en la recesión de algunas de las medidas anteriormente expuestas.

Otra gran contienda, argumenta Nelson (1983) ocurre en 1850 cuando se crea la diócesis de Costa Rica, siendo su primer Obispo Anselmo Llorente y la Fuente, quién deseoso de poner a trabajar esta nueva obra católica, intenta ponerle diezmo a la producción cafetalera, que para ese momento se encontraba en un importante ascenso, sin embargo, la respuesta del presidente de ese momento, Juan Mora Fernández (1849-1859) fue negativa. Ocho años después, el mismo presidente decreta que las iglesias debían pagar impuestos para la manutención del Hospital Nacional y el leprosorio, provocando el malestar en la diócesis, donde se le acusa de rebelión, hasta llegar al derrocamiento de Mora y su póstumo fusilamiento.

La muerte del presidente Mora y demás incidentes no provocan que la marcha del liberalismo se vea frenada, al contrario, esta experimenta un rápido



crecimiento hacia finales del siglo XIX debido al apoyo por parte de pensadores y líderes políticos liberales como Próspero Fernández, José María Castro, Ricardo Jiménez, Cleto González, Bernardo Soto y Mauro Fernández. Todos ellos impulsan el liberalismo desde sus respectivos cargos, sin embargo, los dos últimos, a finales del siglo XIX, en su afán por impulsar la educación en Costa Rica y lucha en contra del analfabetismo, crean relaciones y buscan el respaldo de profesionales de las naciones protestantes ubicadas en Europa y ahora en los Estados Unidos. Llegan al país profesores de Alemania e Inglaterra, quienes conjuntamente con el Estado comienzan a desarrollar un proyecto liberal histórico que convenía a ambas posiciones: la educación.

En este sentido, Deiros (1997) sostiene que con los cambios que iban aconteciendo a lo interno de cada nación, es que los Estados van asumiendo ciertas responsabilidades que desde tiempos de la Colonia se encontraban bajo el control e influencia de la Iglesia Católica, sobre todo en el tema de la educación. Además de la educación, se va introduciendo el registro y el matrimonio civil, la secularización de los cementerios que van despojando al catolicismo del control social que poseía, sobre gran parte de las sociedades latinoamericanas. De lo anterior, el protestantismo se ve ampliamente beneficiado ya que pudo introducirse más libremente en los espacios que el catolicismo estaba dejando libre en materia educativa y en el accionar social; de esta forma, los protestantes levantan centros educativos por todo el continente y empiezan a interesarse en apoyar el desarrollo social.

En el caso de Costa Rica, la educación es un proyecto que logra contribuir mucho al país, Nelson (1983) comenta que, en el año 1885, el presidente Bernardo Soto nombra como ministro de educación a Mauro Fernández y este, como una de sus primeras tareas en el cargo, empieza a estudiar los sistemas educativos que se encontraban funcionando en los países europeos y en Estados Unidos, con la intención de diseñar un sistema que sea adaptable para Costa Rica. El Estado apoya todo esto, pero queda en evidencia que el primer problema es la faltante de maestros. Debido a esto se decreta la fundación de la Escuela Normal y se crea la “Ley de Educación Común”, que establecía como principio universal la enseñanza primaria, gratuita, obligatoria y laica en Costa Rica. En continuidad son creados el Liceo de Costa Rica, el Colegio de Señoritas y el Instituto Nacional, ubicado en Alajuela y en el que la mayoría de vacantes

de maestros son asumidas por maestros protestantes provenientes de Francia y de Alemania.

En el año 1872, arriban al país Ada y Matiam Le Cappellain, dos mujeres europeas y abiertamente protestantes que contribuyen con el crecimiento de la educación, el avance industrial y superación económica del país a través no solo de los conocimientos que poseían, sino también por su filosofía protestante muy apegada a las ideas liberales. Las hermanas Le Cappellain fundan una escuela privada a la que asistían estudiantes, hijos e hijas de padres protestantes de las capas medias y altas de la Meseta Central de San José y poco tiempo después se convirtieron en miembros de la Iglesia Protestante y en la que Marian asume roles como maestra de la escuela dominical en 1883 y presidenta de la sociedad de damas, fundada en 1889.

Todo esto sucedía más que todo en los centros más urbanizados del país, en donde la vida industrial y el desarrollo económico se estaban concentrando. Sin embargo, en la periferia, específicamente sobre el litoral atlántico, se empieza a desarrollar un fenómeno y movimiento protestante adyacente al que venía gestándose en el centro del país, debido, nuevamente, al desarrollo económico y la expansión mercantil que el Estado y los inversionistas querían desplegar en Costa Rica. Parafraseando a Nelson (1983), este nos dice que se necesitaba urgentemente un ferrocarril que conectara el “centro de desarrollo” con el “punto de exportación” ya que la producción de banano tenía un fuerte mercado al norte del continente y el café estaba permitiendo que el país tuviera importantes entradas económicas al ser vendido a Europa.

Las personas que se encargan de construir este ferrocarril son principalmente grupos de personas procedentes de las Antillas, quienes, según los desarrolladores del proyecto, eran los únicos que físicamente estaban capacitados para soportar el trabajo y el clima de la zona. Esto para el protestantismo se tradujo en un crecimiento sin precedentes debido a la llegada de cientos y cientos de jamaquinos que en su mayoría se denominaban cristianos mas no católicos, que habían sido guiados religiosamente por la Iglesia Anglicana en un primer momento desde 1655, y pasado el siglo XVIII por moravos, metodistas y bautistas. En el caso costarricense, la iglesia que se encarga de darles seguimiento a los antillanos sobre todo en la zona de Limón es la Iglesia Bautista, específicamente la “Baptist Union”, que en 1888 organiza

la segunda iglesia protestante en la historia de Costa Rica, y que finalmente es construida en 1890.

Es con la exposición anterior, que queda en evidencia una serie de situaciones propias de las primeras corrientes protestantes que llegan a todo Latinoamérica y que se van manifestando acorde a las necesidades, contextos y situaciones que se presentaban. En primer lugar hay que rescatar que los protestantismos históricos hacen su aparición ante la llegada de comerciantes al continente con fuertes deseos de invertir, lo cual provoca en un segundo momento la llegada de las iglesias de trasplante, las cuales no tenían ningún carácter misionero y en buena medida no eran evangelicales; estos centros, en tercer lugar, eran lugares de culto para extranjeros no católicos y aquellos nativos que empiezan a simpatizar con la obra de las denominaciones protestantes. Esto último, como cuarto punto, ya entraba en una lógica más apegada a lo que a continuación sucedería con la llegada de una segunda corriente de protestantismos interesados en desarrollar social y educativamente a las sociedades hispanohablantes.

#### ***a. Proyectos evangelicales: Sociedades Bíblicas y Misión Centroamericana***

Mientras todo lo anterior acontecía, una segunda forma de protestantismo se venía desarrollando en Inglaterra y en Estados Unidos. Los antecedentes más representativos para demarcar el surgimiento de este movimiento son, el Primer Gran Despertar que tuvo lugar en Europa y en las colonias norteamericanas a mediados del siglo XVIII, que provocan, según Bastian (1994) el nacimiento del pietismo dentro del luteranismo de Alemania y Escandinavia. Dicho movimiento logra influenciar el surgimiento de nuevos movimientos protestantes principalmente en Estados Unidos.

Según Schafer (1992), esta forma de protestantismo recibe un gran impulso de la tradición metodista, así como también por tradicionalistas históricos metodizados provenientes de las corrientes presbiterianas, bautistas y congregacionalistas quienes reaccionan a la vida eclesiástica, orientada a la clase media, sin un interés por el rescate y santificación de las personas más desfavorecidas. El movimiento evangélico “influenciado por la nueva “teología de

la santidad subjetiva”, encuentra sus adeptos sobre todo en la clase baja y combina el perfeccionismo religioso y el compromiso por lo social” (p. 32).

No obstante, es hasta el siglo XIX, con los segundos avivamientos religiosos estadounidenses (1837 y 1857), que nace un nuevo movimiento de carácter misionero que recogía las características anteriores y se conocería como: protestantismo evangélico. Esta segunda corriente de protestantismo, según Nelson (1983), patrocinada por las iglesias protestantes evangélicas de Europa y de los Estados Unidos, comienza a desarrollarse abarcando varias tradiciones teológicas y eclesiales (movimiento santificación, evangelismo tradicional, fundamentalismo); esto le permite tomar relevancia y motiva su rápido crecimiento y expansión a lo interno de los países.

A pesar de esto, el protestantismo evangélico no llega inmediatamente a Latinoamérica; sobre este territorio específicamente haría su llegada de forma muy tardía (más de 50 años después de su surgimiento), debido a que las grandes sociedades misioneras la consideran como una región ya cristianizada por el catolicismo y no es tomada en cuenta, para formar parte de la agenda de la Conferencia Misionera Mundial celebrada en la ciudad de Edimburgo en 1910, la cual es la primera conferencia ecuménica de alcance internacional o mundial, pero participan únicamente delegados de iglesias de América del Norte o del norte de Europa. Las iglesias ortodoxas o la Católica Romana no son invitadas a esta conferencia. Tampoco hubo representantes de iglesias de África, Asia o Latinoamérica.

Sin embargo, antes de que Latinoamérica sea incluida dentro de esta agenda y se posara sobre este territorio todo el interés de las grandes sociedades misioneras evangélicas como ya había sucedido en continentes como el africano y el asiático, hay tres movimientos que empiezan a desarrollar esfuerzos en América Latina y que buscan no solo el abrir espacios para el protestantismo evangélico y el compartir del evangelio, sino también provocar cambios sociales por medio de la educación y la ayuda al prójimo; estos movimientos son: La Sociedad Bíblica Británica, la Sociedad Bíblica Americana, y la Misión Centroamericana.

Al igual que los primeros protestantismos, existen factores que permiten la entrada y asentamiento de estos primeros protestantismos evangélicos a Latinoamérica. En palabras de Deiros (1997), una primera razón es que las

misiones, sobre todo las norteamericanas, se ven beneficiadas por el nuevo papel que los Estados Unidos comienza a desempeñar en todo América Latina como referente del liberalismo económico político y religioso, esto permite que dichas misiones tengan un apoyo ya en territorio latinoamericano que respalda el trabajo que desempeñan. Esto muy similar a lo que los países europeos, principales portadores del protestantismo histórico, logran representar siglos atrás para los países latinoamericanos. Es decir, la importación de este segundo tipo de protestantismo también encuentra su portillo en el contacto comercial y político.

Una segunda razón plantea el autor, es el vigor espiritual, convertido en fuerza misionera y expansiva, con que las iglesias protestantes norteamericanas inician su trabajo. Esto lo llevan a cabo (muy a diferencia de los primeros protestantismos históricos) enviando a sus agentes misioneros de las Sociedades Bíblicas y de la Misión Centroamericana a los diferentes puntos estratégicos del continente para incentivar el clima avivamentista, necesario para que este tipo de corriente religiosa se mantenga a través del tiempo. Finalmente, una tercera razón que motiva la intromisión de los evangélicos en la región son los relatos de los colportores de las Sociedades Bíblicas, que ayudan a dilucidar a esta parte del continente como un campo misionero lleno de carencias morales y espirituales. Si no hubiera sido por estos informes que se logran desarrollar, muy seguramente el protestantismo evangelical hubiese tardado aún más en aparecer por esta parte del mundo.

Es por estas razones que las Sociedades Bíblicas empiezan a trabajar sobre las sociedades latinoamericanas, convirtiéndose en los primeros movimientos evangelicales en iniciar labores en este espacio. De este modo, según Nelson (1983):

la Sociedad Bíblica Británica, y Extranjera (que desarrolló su trabajo principalmente en América del Sur) como la Sociedad Bíblica Americana (que desplegó su trabajo en México y Centroamérica), al enterarse de la carencia espiritual de esta zona, hicieron llegar a sus agentes de distribución, que en muchos países fueron los primeros protestantes evangelicales en pisar esas tierras (p. 27).

Según Schafer (1992), las Sociedades Bíblicas deseaban desplegar un triple propósito con su llegada: la misión evangelizadora, la educación popular y

la instrucción bíblica, en búsqueda tanto de su crecimiento numérico, como el beneficiar socialmente a las sociedades más empobrecidas. Estos planteamientos, son aceptados y acogidos con gran interés por los estados latinoamericanos, que ven con buenos ojos el trabajo que se desarrolla sobre todo con la Educación Popular de los pueblos a favor del desarrollo, aunque esto no es del agrado para las autoridades católicas, que no estaban de acuerdo con la difusión de la Biblia a estos grupos y sus intenciones evangelizadoras.

Un país que ejemplifica de forma profunda la labor que despliegan estas Sociedades Bíblicas en la región es Costa Rica. Este país, al encontrarse ubicado en Centroamérica, recibe la atención misionera de la Sociedad Bíblica Americana quienes envían sus primeros misioneros a finales del siglo XIX para compartir el evangelio y en palabras de Nelson (1983), “en ninguna parte se podía encontrar una Biblia entre los costarricenses” (p. 122). Un primer esfuerzo en este sentido es realizado por el Capitán William Laucher, protestante radicado en Costa Rica, el cual mucho antes de que empezara el trabajo de las Sociedades, hace un pedido a la Sociedad Bíblica Americana de 500 biblias y 3.000 testamentos, los cuales según un informe en 1848 se constata que se habían vendido todos. Ya el trabajo evangelical había iniciado justamente por el primer factor expuesto anteriormente, un hombre de negocios protestante, que se interesa tiempo después por la obra evangelical.

El trabajo de la Sociedad Bíblica Americana en Costa Rica, sostiene Nelson (1983) toma su verdadera fuerza hasta 1892, cuando se da inicio a la distribución formal y constante de las escrituras en Costa Rica a través de la ayuda del agente para Centroamérica y Panamá Francisco Penzotti. Al poco tiempo de su llegada, Penzotti comienza a viajar por toda la nación visitando hogares y centros de reunión en donde su fin primordial es convertir a la mayor cantidad de personas, vender la mayor cantidad de biblias y esto hace crecer la obra evangelical por todo Costa Rica. Años después de realizar esta labor, Penzotti decide establecer el Centro de la Agencia Centroamericana de la Sociedad Bíblica Americana en la capital de Guatemala, y desde Guatemala como cuartel, inicia una nueva labor evangelizadora recorriendo este país y sus alrededores.

Después de que las Sociedades Bíblicas llegan a América del Sur y América Central a desarrollar su trabajo evangelizador, un hombre llamado

Cyrus Scofield, pastor de una Iglesia Congregacional ubicada en Texas, Estados Unidos, se interesa en llevar a cabo una obra misionera evangelical en Centroamérica, teniendo como base de operaciones a Costa Rica. Según Schafer (1992), Scofield, habiendo escuchado lo que las Sociedades Bíblicas estaban llevando a cabo, decide realizar un estudio acerca de la condición religiosa en la que se encontraba Centroamérica, especialmente Costa Rica, llegando al mismo resultado que las Sociedades: Es un territorio apto para evangelizar. Después de realizado dicho estudio, en 1890 surge la Misión Centroamericana con sede en Costa Rica, la cual es definida con tres palabras: evangélica, evangelística y no denominacional. El primer misionero que se puso a las órdenes de Scofield para dar inicio a la Misión fue Guillermo McConnell, quien, con su esposa y tres hijos, son aceptados y enviados a Costa Rica, convirtiéndose de esa manera en los primeros misioneros evangélicos de la Misión.

Desde su llegada a Costa Rica, argumenta Schafer (1992), McConnell empieza a realizar reuniones en inglés y en espacios privados, ya que de otra manera aún para estos años, el hacerlo en español y de forma pública es motivo de conflictos con las autoridades católicas. A pesar de lo anterior, McConnell, deseoso de llevar el evangelio al espacio público, se pone en contacto con Penzotti, agente de la Sociedad Bíblica Americana, quien se disponía en ese mismo tiempo y espacio a llevar a cabo servicios religiosos, protestantes evangélicos, pero en español y de forma pública por todo el país. Es de esta manera, que tanto Penzotti, como McConnell deciden celebrar servicios en español y en lugares públicos de Alajuela, Cartago, Heredia, San José, Turrialba, y en espacios privados, como por ejemplo en la casa de Federico Hernández, hermano de Próspero Fernández, ubicada en San José centro.

Es a partir de 1893, sostiene Nelson (1983), que más misioneros de la Misión Centroamericana empiezan a hacer su llegada a Costa Rica, para seguir con el trabajo evangelizador por todo el país, logrando a través de esta forma la multiplicación de creyentes protestantes evangélicos sobre todo en San José, que según estadísticas no oficiales de la época ya sumaban 100 personas congregadas en la casa ubicada en San José, escuchando las predicaciones.

Junto a la gran cantidad de personas que al parecer empiezan a seguir la causa protestante evangelical, se unía la necesidad de contraer una capilla

propia y un espacio formal para la Misión Centroamericana, sin embargo, en palabras de McConnell, no todo estaba en ascenso, ni todo iba “sobre ruedas” y existían algunos factores para que esto sucediera así. En primer lugar, algunas personas que se vinculaban al movimiento mostraban fervor al inicio, pero luego se desvinculaban del mismo ya que en algunos casos no terminaban aceptando o acoplándose el estilo de vida evangélico fundamentado en el evangelio; otros que le daban fuerza al movimiento, con el pasar de los años tienen que trasladarse a otros países o incluso morían, lo que provocaba ineludiblemente el debilitamiento de la misión.

Según Schafer (1992), un segundo factor que contribuye al desequilibrio del movimiento radica en que las personas pertenecientes a la clase alta, tanto costarricense, como del resto de la región, no simpatizaban con la propuesta evangélica, de modo que no dan su apoyo ni económico ni verbal, por lo que todo el trabajo misionero tiene que hacerse desde las bases económicas brindadas por las organizaciones caritativas que apoyaban estas misiones, como por ejemplo la Billy Graham Evangelistic Association (1950) o la World Vision International (1978). En este sentido, todo el trabajo realizado es sobre la base social de los sectores más empobrecidos, y pocas veces alcanza poblaciones locales adineradas que dan respaldo a las esferas más altas de la sociedad; lo que se alcanza es el apoyo de algunas personas pertenecientes a la clase media, quienes entre otras cosas prestaban sus instalaciones para realizar actividades.

Finalmente, otro factor que crea un ambiente de resistencia y que de cierta manera imposibilita el pleno desarrollo de las primeras fuerzas evangélicas es definitivamente el Clero Católico y los sectores conservadores. Según Nelson (1983), cuando el Clero se entera de que empiezan a llegar ministros protestantes a Costa Rica con intenciones misioneras y evangelizadoras, da la alarma y comparte su indignación a través de todos los medios posibles. En el periódico La Unión, de la fuerza política clerical se publica lo siguiente:

Hace ya bastantes años que vinieron acá ministros protestantes de varias sectas, anglicanos o de The High Church, luteranos etc...pero se limitaban a cuidar de los intereses espirituales de sus correligionarias. En estos últimos tiempos han venido otros que se llaman a sí mismos “no denominacionales”, quienes, más atrevidos, han procurado hacer



propaganda entre los católicos, atacando los dogmas autorizados y más antiguos de la Iglesia Romana (p.163).

Además, de esto, la fuerza clerical hacía todo lo posible por truncar el evangelicalismo, clausurando reuniones, interponiendo demandas, realizando más publicaciones, buscando desacreditar al movimiento.

A pesar de todo lo anterior, al cabo de diez años de haber iniciado labores, la Misión Centroamericana se había establecido por el resto de América Central: En Honduras, El Salvador y Guatemala en 1896 y en Nicaragua en 1900. Las primeras estadísticas oficiales hablaban de que, en Costa Rica, el número de creyentes bautizados era de 190 y en Honduras 295. Otro informe, presentado en 1921 muestra que después de que la Misión se mantuviera treinta años en suelo costarricense, solo se habían creado cinco congregaciones y cuatro escuelas dominicales con 250 estudiantes en total, lo que dejaba en evidencia que el avance del movimiento evangelical, a cargo de las Sociedades Bíblicas y la Misión Centroamericana daba pocos resultados, pero reconociéndosele su trabajo de traer el protestantismo evangelical a la región.

El panorama hasta ahora, como lo menciona Schafer (1992), podría verse de la siguiente manera: Ya para el siglo XX las corrientes protestantes históricas, en su mayoría, bajo la dirección de las iglesias madre, dedican sus esfuerzos a expandir su representación en la dimensión burguesa liberal urbana, localizándose en las capas medias altas de las sociedades y transmitiendo la educación y el pensamiento protestante liberal. Por otro lado, las denominaciones evangelicales que empiezan a ubicarse en el continente, bajo la dirección de las Sociedades Bíblicas, seguido por la Misión Centroamericana, se van abriendo paso acompañando a los sectores más populares de las sociedades, interesadas por la ayuda y el rescate del prójimo en un período donde la región se veía atravesada por fuertes conflictos entre las fuerzas conservadoras y liberales. Estas acciones, desarrolladas por los agentes evangelicales en buena parte contribuyen al establecimiento del movimiento evangélico en Costa Rica y en toda la región.

El primer trabajo evangelical es extenso, pero poco profundo; lo cual lleva a que la obra no provoque una mutación significativa en el campo religioso de la región y no sea más allá de solo compartir el evangelio, convertir personas y vender materiales escritos. Estructuralmente poco o nada es desarrollado ya que

la mayoría de los trabajos se realizan de forma móvil, en hogares, centros de reunión y carpas. Esta verdadera mutación sí sucedería y sobre este mismo tiempo, pero a través de otras fuerzas protestantes evangélicas que pronto harían su llegada a la región y que empiezan a expandirse gradualmente según sus intenciones, diversificando el campo religioso latinoamericano y su religiosidad, hasta ahora altamente catolizada.

#### **4. América Latina en el siglo XX: espacio y época de múltiples mutaciones religiosas y sociales**

Partiendo de lo expuesto en el apartado anterior, en las siguientes líneas se profundiza acerca de los cambios religiosos y sociales que América Latina comienza a experimentar en el siglo XX. A inicios de este siglo, podría afirmarse sin ninguna duda, que Latinoamérica es un espacio ya pluralmente religioso a pesar de que en algunos de sus países seguía enlazada la Iglesia Católica con los poderes de los Estados nacionales y aún más intrínseca dentro del imaginario social de los pueblos. Los cambios en la esfera religiosa se van gestando debido a que los protestantismos van ganando terreno desde su llegada, no de forma inmediata pero sí progresiva, expandiéndose a través de su trabajo social y religioso por las diferentes regiones del continente. En continuidad temporal a mediados y a finales del mismo siglo, socialmente la región sufre de importantes cambios demográficos, económicos y políticos impulsados por las crisis económicas, guerras civiles y decisiones políticas que los gobiernos desarrollan a lo interno de cada nación y que impactan sobre todo a los sectores más empobrecidos:

¿Qué relación se gesta entre estas dos situaciones tanto a nivel latinoamericano como costarricense? Esa es la tarea del presente apartado.

Teniendo de motivación la idea anterior es que se analiza el marco de pluralismo religioso latinoamericano en el que se hace presente el protestantismo evangélico, y que da muestra de que el protestantismo histórico ya no es la única expresión protestante ubicada en la región. El protestantismo en América Latina ya no solo se constituía por varias corrientes religiosas de origen europeo, sino también con la afiliación de migrantes y residentes que simpatizaban con la propuesta histórica. El protestantismo evangélico aparecía,

y es en el siglo XX que empieza a ganar bastante plausibilidad en toda América debido al trabajo realizado por las Sociedades Bíblicas y la Misión Centroamericana.

Nelson (1983) sostiene que un segundo esfuerzo por motivar el crecimiento del protestantismo evangelical en la región, llega en el año 1916, la celebración del “Congreso de Obra Cristiana” en Panamá, donde se resuelve que Latinoamérica, pero sobre todo Centroamérica, debía encontrarse dentro de la agenda de las misiones evangelizadoras debido a las necesidades, ahora más evidentes, por las que atravesaban sus poblaciones. Esto lleva a la formación del “Comité de Cooperación para América Latina” el cual lo primero que soluciona es dividir el territorio centroamericano entre las diversas misiones patrocinadas por las iglesias protestantes de Europa y los Estados Unidos. Para el caso de Costa Rica, en 1917 se le asigna la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos y junto a Panamá forman una unidad eclesiástica llamada “La Conferencia de la Misión Centroamericana de la Iglesia Metodista Episcopal”, para que en conjunto inicien labores.

Con lo resuelto en el Congreso de Panamá hace su llegada formalmente el metodismo a Costa Rica en el año 1917. Sin embargo, según Nelson (1983), esta corriente religiosa no es un agente totalmente nuevo en estas tierras, ya que entre los años 1800 y 1890, dos ministros metodistas habían sido los encargados de pastorear la “Iglesia del Buen Pastor”, primera iglesia protestante de Costa Rica; además de esto, muchos de los antillanos que llegan a trabajar al ferrocarril del Atlántico habían sido bautistas y metodistas, como también Francisco Penzotti, fiel seguidor de John Wesley.

Ya en 1917, dos personas son las que se encargan de levantar el metodismo en Costa Rica. Por un lado, estaba Eduardo Zapata quien es el encargado de la Misión Metodista en México y por otro, el superintendente Jorge Miller, encargado de la Misión Metodista en Panamá. Ambos, pero sobre todo Zapata, inician con el trabajo misionero haciendo conversiones informales y reuniones en casas de personas que se empiezan a interesar en el movimiento hasta formarse una primera congregación. En el año 1919, Miller retoma su trabajo en Costa Rica y logra comprar una propiedad en San José, la cual se convierte en la primera capilla metodista.

A partir de la organización que empieza a tener el metodismo en Costa Rica, van llegando cada vez más misioneros y con esto la obra social y evangelística va creciendo. Como parte de este trabajo, desde un principio el movimiento metodista crea un comité para el servicio social que los lleva a establecer centros educativos en San José y en Alajuela a partir de 1921, a organizar en 1923 las tropas Boy Scouts y Camp Girls, y en 1953 el servicio social pasa al plano rural a través de un proyecto en la zona agrícola de San Carlos, al cual se le llama "Centro Rural Metodista", en donde se desarrollan técnicas y métodos de agricultura para las personas de la zona.

A pesar de estos esfuerzos, Nelson (1983) constata que el metodismo avanza muy lentamente durante los primeros veinte años en Costa Rica, y con esto, el avance del protestantismo evangelical también es lento, pasando de tener 19 miembros en plena comunión en 1920 a contar solo con 262 en 1937, y esto no es de agrado para el movimiento evangelical mundial.

Es por lo anterior, sostiene Nelson (1983) que, en julio del año 1921, en Estados Unidos, se reúne otro grupo de interesados en hacer crecer la obra evangelística en Latinoamérica y formar parte de este segundo esfuerzo de levantar espiritualmente a la región. Este grupo, encabezado por Enrique Strachan y su esposa Susana Strachan, querían desarrollar un proyecto que los movimientos anteriores habían intentado hacer: establecer el movimiento evangelical en Latinoamérica, que por diversos motivos no se había podido establecer plenamente. Es así que surge la Campaña Evangelística Latinoamericana, que luego pasa a llamarse Misión Latinoamericana.

Una vez más, Costa Rica es escogida como país para establecer el centro de operaciones de una misión ya que, según los desarrolladores, el país gozaba de un clima favorable y una estabilidad política que los demás países de la región no tenían. Establecida dicha sede en 1921 el trabajo de la Misión da inicio primeramente en Guatemala, en donde Enrique Strachan recluta a los mejores predicadores de América Hispánica para llevar a cabo grandes campañas de evangelización por ciudades como Zacapa, Amatitlán y Quetzaltenango. La campaña principal y de mayor éxito se lleva a cabo en la capital de Guatemala en 1921, antecedida por serias problemáticas a nivel país como el terremoto de 1918 y la revolución de 1920 que pone fin a la dictadura de Estrada Cabrera. A esta campaña llegan alrededor de 2.500 personas y se manifiestan como

creyentes o simpatizantes del movimiento evangélico, en un ambiente de muchas necesidades materiales y espirituales.

Campañas de esta índole se empiezan a realizar en El Salvador, Honduras, Nicaragua, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Puerto Rico y República Dominicana entre los años 1921 y 1934. En el caso costarricense, se realizan dos campañas masivas. Una primera en 1922, de gran impacto y que consiste en 9 días de reuniones públicas, de las cuales 4 se realizan en un teatro que los organizadores alquilaban. Dichas instalaciones se llenan de personas de todos los estratos sociales, más que todo por ser un espacio secular y no visiblemente religioso. En los siguientes cuatro días, las reuniones se efectúan en las dos iglesias evangélicas ya establecidas en San José: La Misión Centroamericana y la metodista que de igual manera se llenan completamente.

Dos elementos diferencian a esta misión del resto de misiones evangélicas que le anteceden: por un lado, la promoción y la gran cantidad de campañas evangélicas que se realizan por todo Latinoamérica, y por otro, el fuerte trabajo desarrollado a nivel institucional y administrativo que empieza a desplegarse después de estas campañas; esto último para conseguir justamente, el asentamiento formal de la fuerza evangélica en la región.

Esta consolidación, argumenta Nelson (1983) se logra gracias a la creación de instituciones como el Instituto Bíblico, fundado en 1924 y que funciona como un centro de estudios para la preparación de los futuros obreros evangélicos. No solo había necesidad de tener un espacio físico en el país para la preparación de dichos obreros, sino que había una fuerte necesidad de tener líderes religiosos que se encarguen de propagar el evangelismo por la región. Y así es, dicha obra no hace más que crecer y para el año 1930 ya contaba con 40 estudiantes que lograban representar 11 países latinoamericanos y a 8 misiones que se encontraban en preparación para ampliar sus planes de trabajo. Un segundo paso es la creación de una escuela para la preparación de obreras en la casa de los Strachan, iniciando con un total de 8 estudiantes.

Después de construido el Instituto Bíblico, acompañado por el surgimiento de gran cantidad de misioneros nacionales e internacionales, se lleva a cabo en 1927 la segunda gran campaña evangélica en Costa Rica, dirigida por Ángel Archilla y que tiene una duración de seis semanas. En esta oportunidad,

menciona Nelson (1983) se da una fuerte oposición clerical ante el avance tan evidente que el movimiento evangelical estaba teniendo, lo que ocasiona que la jerarquía católica costarricense prohíba a la población que aún deseaba salvar su alma, el alquilar locales a estas personas, incluso esta situación lleva a la persecución física de los simpatizantes de este movimiento. A pesar de esta situación, la campaña sí es posible, y es realizada en un depósito de madera condicionado para mil personas. Esta segunda campaña impulsa grandemente la obra evangelical como nunca antes se había realizado.

Ante el crecimiento sin precedentes de los evangelicales, dicho movimiento sigue pensado en su expansión no solo religiosa, sino también social, por lo cual lleva a cabo la creación del Hospital Clínica Bíblica en el año 1929, que es impulsado inicialmente para el cuidado y saneamiento de los enfermos seguidores del movimiento evangélico; pero también por el estado tan deplorable del sistema de salud local, sin embargo, no tarda en convertirse en un centro médico que brindaba atención a las personas de escasos recursos y que no pudiesen acceder a la atención pública. De igual manera, este centro médico atrajo a las capas superiores quienes encuentran en esta institución evangelical, no solo un servicio de alta calidad, sino también un espacio protestante, en el que no son señalados por su posición religiosa.

Esto anterior, porque como lo menciona Nelson (1983), a pesar de que el tolerantismo y la apertura a otras denominaciones religiosas en todos los espacios es una cuestión más aceptable que en épocas anteriores, los prejuicios y el fanatismo en los centros de salud estatales aún persistían; ejemplo de esto, rescata el autor, es el hecho de que una de las primeras cosas que se les ordenaba a los enfermos apenas al llegar a un hospital del Estado era confesarse, y si la persona se rehusaba, daba inicio la persecución que podría traducirse en mal servicio y discriminación. Esto podría llevar a pensar que, en este espacio en el que las oraciones y las peticiones a los entes divinos se encuentran a la orden del día, pudo haber sido un punto en el que se mantuvo vivo el rechazo a la pluralidad religiosa y en donde pudo haberse generado una que otra discusión entre la posición católica y protestante.

Otra institución que el movimiento evangelical edifica es un orfanato. El Congreso de Panamá percibe esta necesidad y en 1931 compra para este fin un terreno en San José de la Montaña; un año después es abierto para todo público

el “Hogar Bíblico” y cuenta con la participación de ocho niños. Su crecimiento, al igual que el evangelicalismo es bastante importante, ya que para 1939 albergaba alrededor de 80 niños y niñas, a los cuales se les brindaban cuidados y de paso se les instruía sobre la palabra de Dios.

Como se ha argumentado anteriormente, con todo este devenir de instituciones que respaldaban el trabajo evangelical y de paso brindaban formación, estudio, cuidado y seguimiento a las personas pertenecientes al movimiento, es que se da un rápido crecimiento y consolidación evangelical a nivel continental. Al haber sucedido esto, el siguiente paso que buscaba dar buena parte de los evangelicales es el desarrollar más a fondo el compromiso por lo social, sin embargo, aunque pareciera controversial, no todos simpatizaban con esta idea, muy a pesar del trabajo social que se venía realizando hasta la fecha. ¿Por qué sucede esto? ¿Qué condiciones o movimientos empiezan a provocar estas divisiones?

#### ***a. Entrada del pentecostalismo y neo pentecostalismos a América Latina y la transmutación social y religiosa de los sectores empobrecidos***

Como lo argumenta Nelson (1983), a mediados del siglo XX, aunque no indica la relación entre los protestantismos históricos, las Sociedades Bíblicas, la Misión Centroamericana, el metodismo, el resto de corrientes protestantes evangelicales que ya habían surgido y la Misión Latinoamericana, poco o nada sabían acerca de divisiones o controversias entre sí, ya que hasta ese momento al parecer el único rival al cual se debe desplazar es a la Iglesia Católica.

Sin embargo, para estos años empieza a surgir un nuevo movimiento que termina de romper con el panorama monótono que hasta la fecha la Iglesia Católica seguía deseando imponer y que los protestantismos históricos y evangelicales poco o nada tenían que ver con él. Antes de entrar a detallar dicho movimiento, cabe destacar que una de las razones por la cual este nuevo mover espiritual pudo asentarse a lo largo y ancho del continente latinoamericano es el desequilibrio que sufre el bienestar social de cada país en esta época: Los protestantismos históricos y evangelicales, buscan cambiar desde la acción social y religiosa los problemas sociales, el pentecostalismo, en cambio,

aprovecha esto para nacer, atrincherarse y crecer en los sectores más desvalidos de cada sociedad tratando de llenar sus necesidades espirituales.

Políticamente en América Latina, como herencia de las luchas dadas por los liberales/protestantes, las constituciones políticas encuentran su inspiración en los modelos republicanos europeos y norteamericanos. A pesar de que estos modelos buscaban en un principio el progreso y desarrollo de la nación en general, para el siglo XX se logra colar en estos Estados el estilo autoritario y los mecanismos de dominación colonial que, en un principio nada tenían que ver con la democracia liberal a la cual apuntaba cada nación.

Como lo argumenta Bastian (1994), en América Latina se desarrolla una distancia muy marcada entre el país legal y el país real: El primero puede establecer y aplicar normas políticas para el favorecimiento de la población en general, pero el segundo, el real, es en el que se logra imponer los intereses y el autoritarismo de conveniencia de las jerarquías políticas y económicas buscando siempre el favorecimiento de algunos sectores. Y así, con este segundo estilo se constituyen los gobiernos en el siglo XX.

Esta sintonía política, lleva a los gobiernos de turno a un estado de incapacidad por mantener el orden económico corporativo, debido a su excesiva preocupación por resguardar sus riquezas y su poco interés por hacer progresar a las naciones. Como consecuencia de esto, los regímenes políticos se hacen con el poder, provocando a su vez el surgimiento de movimientos revolucionarios que empiezan a estallar por toda Latinoamérica (Guerrillas del Che Guevara en Bolivia, Lucio Cabañas en México, Camilo Torres en Colombia). Como lo sostiene Bastian (1994), solo en cuatro países (Colombia, Costa Rica, México y Venezuela) hubo sucesión regular e ininterrumpida de los gobernantes civiles, electos conforme a las constituciones ya establecidas, sin pasar a manos de los militares, aunque estos aún seguían siendo un fiel reflejo de lo que significa ser país real y no legal.

Centroamérica, envuelta en esta situación, vive un período de profunda crisis teñida de enfrentamientos y guerrillas que marcan los rostros de países como Nicaragua, Guatemala y El Salvador; naciones que se introducen en un panorama de desafíos armados que provocan cambios en el orden institucional y en el cómo se venían desarrollando tanto política como económicamente.



Estos desafíos armados, sostiene Vargas (2003), llevan a la mayoría de sociedades centroamericanas a una situación de extrema polarización de fuerzas, entre el poder militar/político, y el resto de la sociedad, donde solo el primer bloque ejercía el poder y garantizaba el orden. La hegemonía militar, tuvo diferentes desenlaces en todos los países en las que se instaura y solo en dos países no hubo dominio militar de la política: Costa Rica, por la ausencia de ejército y Nicaragua, donde los militares no llegan al poder porque seguían como guardianes de la dictadura de los Somoza.

Una consecuencia de esta situación es el surgimiento de clases económicas dominantes centroamericanas, que con el pasar de los años se convierten en una oligarquía económica que abandonaría la política y la cedería a los ejércitos armados; este proceso da inicio en los años cuarenta y permite a los altos mandos militares hacerse con el poder civil de estas naciones. Esto marca desde este momento, hasta el día de hoy, a Latinoamérica como un territorio de exclusiones, desigualdades y discriminaciones sociales que afectan sobre todo a las poblaciones rurales, minoritarias y originarias.

Es por esta razón anterior, como menciona Vargas (2003), que nuevos actores sociales, urbanos y rurales, van haciendo irrupción en el espacio político y social centroamericano, demandando atención ante los fehacientes problemas de pobreza y exclusión que cubrían a toda la región. Es por esto, que se empieza a movilizar importantes luchas sociales donde se reclama el bienestar común.

En el caso de Guatemala, sostiene Torres (2007), se desarrolla la marcha de los mineros en Ixtahuacán, que reúne a más de 100,000 personas que llegan a la capital en noviembre del 1977, reclamando sus derechos laborales, al igual que la huelga general de empleados públicos en 1978 y la huelga de 30,000 trabajadores agrícolas en la costa sur en febrero de 1980.

Torres (2007), también trae a colación el caso de El Salvador con la toma de iglesias y la huelga general de 1977-1978 junto con las movilizaciones y huelgas urbanas que se realizan en Nicaragua en las mismas fechas. Todas marcadas por el mismo sentimiento de incertidumbre, que llevan incluso al asesinato del político y líder Pedro Joaquín Chamorro, firme opositor al régimen dictatorial de Somoza. Al igual que Chamorro, muchas personas que se encontraban en el marco del cooperativismo, sindicalismo y lucha en el periodo de 1976-1980 son asesinadas. De igual forma centenares de activistas,

campesinos, estudiantes, periodistas y líderes religiosos a lo largo y ancho de Centroamérica y Latinoamérica, corren con el mismo desenlace.

En el caso de Costa Rica, añade Vargas (2003), entre los años 1972 y 1979 acontecen 85 huelgas. Entre las más importantes se encuentra la huelga de trabajadores del Instituto Costarricense de Electricidad (ICE) en 1976, la de los empleados de la Junta Administrativa para el Desarrollo de la Vertiente Atlántica, 1976, la huelga de los obreros azucareros de la Cooperativa Victoria en 1976, la de empleados de la CCSS en 1978 y la de obreros agrícolas de la Central Azucarera Tempisque en 1979. En 1975 y 1979, en la ciudad de Limón, se da la huelga de trabajadores del puerto que se une a otras manifestaciones de otros sectores de la población, paralizando en gran parte las actividades económicas de la región. De igual manera, la lucha por la tierra también provoca grandes movimientos y enfrentamientos con las autoridades, sobre todo a principios y a finales de la década de los ochenta.

Económicamente la región Latinoamericana de 1930 a 1960, argumenta Bastian (1994), experimenta un acelerado proceso de industrialización, apostando en un primer momento por una política de sustitución de importaciones y reformas agrarias que buscan acoplar el desarrollo local, con las necesidades que exigía el mercado internacional. Pasado esto, y en un segundo momento, se opta por el desarrollo de los mercados internos, a través de la implementación de una política agraria que lleva a la agricultura a interesarse por la producción capitalista en gran cantidad para buscar introducirse en la dinámica de los mercados internacionales y Tratados de Libre Comercio.

Esto provoca, según Pérez (2014, citando a Bravo 1993) que las sociedades latinoamericanas se vean forzadas a ingresar en un modelo de desarrollo que producía en grandes cantidades, por petición de los mercados internacionales, haciendo uso de grandes maquinarias. Esto desplaza de golpe al campesinado y sus métodos tradicionales de hacer agricultura. Con el cambio en el estilo de producción, solo algunos sectores de la sociedad (económicamente sustentados) podían mantener este sistema de producción; a pesar de que esto provocaría un desbalance social que golpeaba el bienestar social. Este modelo es impulsado por algunos gobernantes que tenían fuertes deseos de introducirse en la lógica productiva industrial para aprovechar para sí mismos esta mecánica, por lo que revertir esto no era una vía tan concebible.

Esto, ya para los años ochenta, daba muestras de la dependencia y favor que los mercados locales tenían principalmente hacia los inversionistas internacionales, y no para los productores locales, pensamiento consecuente del liberalismo y que empezaba a tomar protagonismo nuevamente a través del neoliberalismo. La economía de mercado y la monetarización de los intercambios, logra imponerse hasta en las más alejadas zonas rurales con fuertes cambios en el régimen agrario y en las formas de acumulación que poco a poco trajo sus beneficios económicos, pero sólo empezaban a reflejarse en ciertos sectores y en pocas manos.

La dimensión económica centroamericana es afectada, y según Garnier (1991) entre 1978 y 1981 la deuda externa pública de la región había crecido a una tasa record del 31%. Este crecimiento, sin precedentes, sucede en un momento en el que extra regionalmente se gestaba un aumento de los precios del petróleo que logra duplicar la factura energética de la región. Junto a esto, se empieza a dar la caída de los precios internacionales de los productos tradicionales de exportación, originándose de esta combinación la más profunda crisis regional en toda la historia de Centroamérica y, en consecuencia, la necesidad urgente de recurrir a entes financieros externos para que inyecten capital para el sostenimiento económico y social de la región.

En el caso costarricense esta caída en la economía trajo consigo que la demanda interna también disminuyera más de un 25% impactando la inversión y la producción que, no solo se estanca, sino que se reduce en un 10% de 1980 a 1982. A causa de esto el desempleo entre las y los costarricenses se duplica llegando a más del 9% de la población económicamente activa, en comparación a otros niveles de años anteriores que rondan el 5%.

Fonseca (1996) también afirma que la distribución del ingreso económico de una familia costarricense se torna muchísimo más desigual, ya que la mitad más pobre de la población pasa a recibir un 20% del ingreso total en 1982, cuando en 1979 recibía un 24%. En cambio, la población más pudiente pasa de un 42% a un 52% del total, haciendo crecer aún más el ensanchamiento entre los estratos sociales. Esto ocasiona que el porcentaje de familias costarricenses que no satisfacía sus necesidades básicas y que las familias que vivían en condición de extrema pobreza aumenten de un 15% a un 37%.

Fue así, que según Fonseca (1996), en los años 70 y 80 la situación social y económica de Costa Rica se encontraba inmanejable. Esto trajo consigo que los términos de intercambio comercial se deterioren entre 1978 y 1982, el valor total de las exportaciones disminuye, el déficit fiscal supera los 500 millones de dólares y los niveles de endeudamiento externo se triplicaron en menos de cuatro años.

Todo lo anterior de la dimensión económica, provoca un fenómeno que impacta todo el espectro demográfico latinoamericano, como lo es el incremento de las migraciones campo-ciudad. Este fenómeno, en palabras de Bastian (1994) representa fielmente un éxodo masivo de personas que ven desmanteladas sus formas agrarias y tradicionales de subsistir y se encuentran en la obligación de trasladarse tanto a lo interno de cada país como a lo externo; buscando las metrópolis urbanas industrializadas para así introducirse en la nueva lógica económica. El polo urbano, se presentaba a sí mismo como el espacio en el que se empezaba a efectuar la modernización capitalista, mientras que lo rural, era en un principio, sinónimo de la tradicionalidad y el retraso. Esto trajo consigo la sobrepoblación de las regiones centrales generando así, los llamados por Marx "cinturones de la miseria" que empezaban a rodear las grandes industrias, compuestas por hombres, mujeres y familias que buscaban cualquier sitio para asentarse, vivir y buscar cualquier manera para satisfacer sus necesidades básicas.

Siguiendo con lo anterior, Bastian (1994) sostiene que demográficamente América Latina en el siglo XX comienza a crecer de forma exponencial y aceleradamente, motivado por los procesos de urbanización y las migraciones, las cuales no siempre son acompañadas por el crecimiento económico equitativo o por el ordenamiento social, que garantizara la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, quienes al no lograr ajustarse a los cambios de la modernidad, se ven sumergidas en la pobreza. Otro factor importante que hay que tomar en cuenta es el ambiental, por ejemplo, en el año 1972 Nicaragua es azotada por un terremoto que destruye el centro del país y sus alrededores, dejando como saldo la muerte de casi 20 mil personas y más de 20 mil heridos. El terremoto en Guatemala en el año 1976, donde mueren aproximadamente veintitrés mil personas, setenta mil resultan heridas y hubo poco más de un millón de damnificados además de innumerables daños materiales en buena parte del

país. El huracán Fifi, que en 1974 afecta principalmente a Honduras provoca la muerte de casi diez mil personas, gran cantidad de damnificados y muchas pérdidas materiales. Estos hechos no hacen más que agravar las condiciones sociales que atravesaban los países centroamericanos en esta época ya que hubo importantes migraciones internas e internacionales y graves daños por la destrucción de infraestructura física. La fuga del capital humano rebasa el ámbito regional y abarca México y los Estados Unidos. Se estima que en la segunda mitad de los años ochenta ya se habían desplazado cerca de 2 millones de personas de su lugar de residencia, principalmente en el área rural y casi un millón al exterior.

La coyuntura anterior deja a Latinoamérica como una de las regiones de mayor desigualdad social a nivel mundial. Estas desigualdades, señala Pérez (2014, citando a Bravo 1993), provienen de tres fuentes estructurales: En un primer momento la apropiación por parte de un pequeño sector de los medios de producción; en la época feudal, la apropiación se hizo sobre la tierra, sin embargo, con el devenir industrial la propiedad sobre los medios de producción se torna igualmente importante y son acaparados por parte de las capas socialmente altas.

Un segundo elemento; generador de esta desigualdad social tan marcada es la injusta repartición de la riqueza; al entrar en vigencia el modelo industrial, no existía una justa remuneración económica por el trabajo desempeñado (causa de múltiples huelgas a nivel regional); esto lleva a una fuerte acumulación de capital por parte de los dueños de los medios de producción y una pésima remuneración salarial que lleva al empobrecimiento de la fuerza laboral, alejándola del bienestar social y económico que otros grupos disfrutaban.

Finalmente, la tercera causa estructural, según el autor, es la poca capacidad e incompetencia en la que se encuentran muchas y muchos sujetos al momento de verse cambiadas “las reglas del juego” con la entrada de la modernidad y el capitalismo; al no tener el conocimiento ni las capacidades para desarrollar la labor que los dueños de los medios de producción demandaban, no pudiendo incorporarse a las fuerzas de trabajo y por esto se encuentran en desventaja y se desenmarcan del progreso industrializado.

Sobre esto mismo, Pérez (2014), apoyándose en el informe elaborado por el BID de 1998-1999, acerca de la desigualdad latinoamericana afirma que otra

de las causas que marca las desigualdades, es que la región para mediados del siglo XX, estaba en proceso de urbanización y junto a esto, sus mercados de trabajo estaban también en proceso de formalización; es una época en el que empiezan a desarrollarse convulsivos cambios económicos que impactan directamente la vida social de las personas. Pérez (2014) también menciona que otro elemento es la poca educación académica que había en muchos países de la región a pesar de los esfuerzos estatales y religiosos, detectándose importantes brechas educativas entre las diferentes generaciones más no dentro de cada generación. Con esto, los sujetos empiezan a ver mermada su capacidad de integración al mercado y sufren un profundo desempoderamiento social y un desligue de las dinámicas económicas que los acerca a la exclusión social. Este proceso menciona Pérez (2014), se concreta cuando los sujetos dejan de tener funcionalidad en el proceso de acumulación, cayendo así en una exclusión a nivel primario.

Grupos sociales como los indígenas de cada país, campesinado y los migrantes que viajan de una región a otra en búsqueda de encontrar esa identificación y funcionalidad que han venido perdiendo, son solo algunos ejemplos de los segmentos poblacionales que se ven marcados por este contexto de desigualdades sociales. Estos grupos, debido a lo anterior, son propensos a vivir en condición de pobreza en términos ocupacionales. Esta pobreza, señala Pérez (2014), implica la no participación en el mercado ni como trabajadores ni consumidores y no proporciona las necesidades básicas (vivienda, alimentación, servicios de salud, vestimenta, educación y derechos ciudadanos), apartados de la movilidad social y muchas veces invisibilizados de las políticas sociales de superación.

### ***b. La pentecostalización del protestantismo***

Es sobre este panorama social, en el que la economía, al igual que la política, estaban sufriendo grandes cambios, las poblaciones se acrecentaban aceleradamente, al igual que las migraciones y en el que la pobreza, la exclusión social y la desigualdad traen consigo un contexto lleno de cuestionamientos e incertidumbres espirituales y materiales para los sectores más empobrecidos de

la región, que va a surgir una nueva propuesta religiosa en Latinoamérica: La evangelical fundamentalista, que tomaría fuerza con el pentecostalismo.

El protestantismo evangelical fundamentalista forma parte de la diversidad de movimientos religiosos que surgen primeramente en Europa y luego en Estados Unidos. Este movimiento encuentra su motivación en el pietismo y en el Primer Gran Despertar, siendo estas las bases y principales influencias tanto del primer movimiento evangelical no fundamentalista, como del fundamentalista.

Adicionalmente a estos dos grandes acontecimientos, como afirma Bastian (1994), otras empiezan a ser las razones para el nacimiento de este movimiento evangelical conservador que daría origen al pentecostalismo, como por ejemplo las enseñanzas del clérigo anglicano John Wesley, fundador del movimiento metodista en Inglaterra, quien para mediados del siglo XVIII sostuvo que los rituales litúrgicos eran menos importantes que la experiencia que cada persona (propuesta religiosa individualista) podría vivir a través de la relación directa con Cristo junto con la conversión, que representa el acto consciente que acerca a la persona al perdón de Dios y a la puesta en práctica de una vida en santidad.

Partiendo de lo anterior, esta vertiente del protestantismo puede calificarse de asocial, ya que su forma de expresión se encuentra desvinculada de los posicionamientos críticos que comparte el primer movimiento y segundo movimiento, apegando sus esfuerzos a la preocupación y atención de las necesidades espirituales de sus seguidores oprimidos, irónicamente, bajo esas mismas realidades que no se encuentran dispuestos a cambiar.

Bastian (1994) afirma que, en el caso del pentecostalismo, este no se interesa en propagar una cultura democrática ni educar a las masas, sería esta entonces la religión de los oprimidos: opuestos a la cultura de las élites capitalistas, quienes solo se dedicaban a hacer dinero despreocupados de su salvación y opuestos de igual manera a la posición evangelical liberal quienes, no hacían nada por establecer el Reino de Dios en la tierra. Esto lleva a los de esta tercera vertiente a apegarse espacial y temporalmente a la Biblia, en forma de denuncia y sentencia a la incapacidad del entorno por satisfacer las necesidades de las personas.

Según Schafer (1992), lo que caracteriza y diferencia a la posición pentecostal del evangélico tradicional e histórico es el concepto de historia, que

es desvinculada totalmente de la teología y de la fe practicada. Bajo esta concepción fundamental, la vida cotidiana se encuentra ligada únicamente a la interpretación racionalista de la Biblia, tomando con menos importancia en primer lugar la historia del mundo como relato de la humanidad, y en segundo lugar las construcciones que las corrientes religiosas históricas han realizado para un acercamiento íntimo con Dios, como por ejemplo los rituales, los símbolos y la preocupación por lo social. Este punto representa el lugar de desencuentro entre los protestantes históricos y evangélicos liberales, con la posición fundamental; esta última enfatizada principalmente en el nuevo testamento y en el sacrificio expiatorio que realiza Cristo por toda la humanidad.

Dentro de sus prácticas, argumenta Nelson (1983), se encuentran dos doctrinas que distinguen a esta corriente pentecostal de los primeros evangélicos: la “sanidad divina” (taumaturgia) y el “bautismo del Espíritu Santo” experiencia que solo puede vivirse posterior a la conversión y comprobarse únicamente a través de la “glosolalia”, o el “don de lenguas”, como prueba evidente del bautismo en el espíritu, siendo este argumento el eje principal de la identidad pentecostal. A este don, se pueden sumar el de la profecía y la liberación de demonios (exorcismo).

Además de lo anterior, otro rasgo importante de las denominaciones religiosas pentecostales es que plantean a la experiencia religiosa como la única posibilidad viable y aceptable para la superación económica de las personas, es decir, la única vía para que las masas empobrecidas pasen de un estado de pobreza a uno mejor de bienestar social y económico es a través de la comunión con Dios; dejando de lado todo tipo de trabajo social, ayuda asistencial o acción para erradicar dicha condición.

En palabras de Schafer (1992), el pentecostalismo, nacido principalmente en los Estados Unidos, tiene un impresionante crecimiento en los últimos 50 años tanto en su país de origen como en Latinoamérica, convirtiéndose este en una de las características más llamativas de la historia eclesial de la región; un movimiento religioso que ha crecido mucho en su país de origen y muchísimo más que cualquier otro movimiento protestante en América Latina.

En el caso de Centroamérica, los grupos u organizaciones pentecostales comienzan su actividad misionera en los años treinta del siglo XX, pero realmente con poca fuerza; los únicos lugares donde sí logra aferrarse este



movimiento es en los espacios en los que se empieza a dar fuertes reestructuraciones económicas y como resultado de esto surgen más personas componiendo las capas bajas, como en el caso de los enclaves bananeros de Tiquisate en Guatemala, en donde se concentra un importante número de personas dispuestas a trabajar en la bananera, conscientes de las necesidades económicas por las que atravesaban, recibiendo atención religiosa de una de estas nuevas misiones pentecostales. Sin embargo, realmente en los países en donde este movimiento tuvo mayor éxito son Chile y Brasil.

Por otro lado, en Costa Rica menciona Nelson (1983) se ha dado este crecimiento sin precedentes a partir de la década de los 50, no obstante, se tiene registrado de que antes de esta década habían llegado al país unos pocos misioneros pentecostales provenientes de la Iglesia Santa Pentecostal de los Estados Unidos, pero ejerciendo poca influencia en el país. Habiendo pasado la mitad del siglo XX, este grupo se va reorganizando con el auspicio de la Misión de Asambleas de Dios y la obra pentecostal empieza a crecer, pasando de 44 miembros en 1952 a 180 en 1960 y a 1104 en 1974.

Durante estos primeros años de la obra pentecostal en el país, las relaciones entre las denominaciones pentecostales y las otras misiones evangélicas no son del todo buenas. El pentecostalismo, desde su llegada empieza a proclamar y convencer a pastores evangélicos y al pueblo en general de que la corriente evangélica estaba errada, y que Dios, a través de ellos, les haría vivir una experiencia que hasta la fecha ninguna misión había logrado. Esto inmediatamente genera un descontento en la fuerza evangélica que considera estas declaraciones como ofensivas y proselitistas, generando como respuesta un folleto en el que se exponen los “errores” de la enseñanza espiritual en relación al Espíritu Santo.

Estas discrepancias marcan algunas diferencias entre estos dos movimientos desde un principio, sin embargo, la tensión entre estas dos fuerzas no dura mucho y se disminuye con la llegada de dirigentes pentecostales y evangélicos más amistosos y cooperadores, y con la llegada de estas personas se organiza la Alianza Evangélica Costarricense en 1950 en la que Asambleas de Dios formaba parte como uno de los miembros fundadores y junto a este se suman otros movimientos pentecostales como la Iglesia de Dios de Estados

Unidos, la Iglesia de Dios Pentecostal de Puerto Rico, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, Rosa de Sarón y muchas otras más.

La relación entre el pentecostalismo y la fuerza evangelical añade Nelson (1983), se van intensificando al punto de que las modalidades y costumbres pentecostales empiezan a afectar a muchas iglesias evangélicas: “frecuentes jaculatorias de “amén”, “aleluya” y “gloria a Dios”, el palmear durante los cantos, el empleo de panderetas, la oración audible e incluso la glosolalia y el énfasis en combatir la posesión demoniaca” (p. 135). Estas son solo algunas de las prácticas que se introducen en el evangelismo, llevando a un traslape entre ambas propuestas y al nacimiento también de muchas otras nuevas iglesias con propuestas influenciadas por ambas corrientes. Esta influencia empieza a darse debido al gran crecimiento que comienza a tener el pentecostalismo en la región, en donde solo en Costa Rica se registraba en los años 70, un 45% de la población se declaraba abiertamente protestante evangelical pentecostal, queriendo decir esto que las doctrinas ya para ese momento eran aceptadas por gran cantidad de creyentes y pastores de iglesias no pentecostales.

Algunas de estas personas, son las que dan inicio a un nuevo movimiento que surge, según Schafer (1992), en un primer momento, de la unión de algunas motivaciones nacidas en el movimiento pentecostal (con su efervescencia espiritual emocionalista) y otras procedentes del evangelicalismo tradicional (que añade el énfasis en lo social junto con la búsqueda de la salvación de las masas). De estas dos corrientes, influenciado más por el mover pentecostal, surge el neopentecostalismo, un movimiento que desde los evangelicales y pentecostales tradicionalistas recibe un profundo rechazo en un principio, sobre todo por los segundos, ya que este nuevo movimiento no parte del postulado de que la glosolalia sea una evidencia del bautismo del Espíritu Santo, tomando con más importancia la doctrina de la restauración de la iglesia antes de la venida del Señor, el apostolado, la imposición de las manos y la sanidad divina.

Por otro lado, este nuevo movimiento también nace en las iglesias protestantes históricas e incluso dentro del aparato religioso católico, como un último intento por renovar sus fuerzas y convertirse en una propuesta actual y plausible en el mercado religioso. A este mover, dentro de las denominaciones protestantes históricas y catolicismo se le conoce como el Movimiento Carismático, influenciado enormemente por el Concilio Vaticano II. Las iglesias

históricas en general adoptan una posición abierta ante estos estímulos carismáticos, llevándolos incluso a la creación de asociaciones carismáticas denominaciones tanto dentro como fuera de cada institución religiosa, siendo un movimiento orientado a la capa media alta en búsqueda de reclutar seguidores y replantear así aún más la pluralidad religiosa de la región.

Ya en este punto, en el espectro religioso latinoamericano se pueden distinguir las principales vertientes cristianas que hasta el día de hoy se han encargado de ofrecer una opción en el mercado religioso de la región. En un primer momento el catolicismo que acompaña a la conquista desde el siglo XV y que en muchos espacios conservadores latinoamericanos se mantiene aún vigente; el protestantismo histórico, propuesta que llega siglos después e influencia enormemente en el avance económico, social y político de la región y más recientemente el protestantismo evangélico, que busca de igual manera un lugar en las sociedades latinoamericanas tratando de influenciar positivamente tanto a nivel educativo como espiritual. Más recientemente se encuentra al pentecostalismo y neopentecostalismo, corrientes más despegadas del accionar social pero que ganaron un lugar privilegiado entre los y las cristianas de capas bajas y con altas necesidades espirituales y materiales.

Sobre este panorama surge una interrogante: ¿Qué accionar despliegan las propuestas evangélicas y pentecostales ante las dificultades sociales que atraviesa América Latina a mediados del siglo XX?

Como se plantea al inicio de este apartado, el evangelicalismo tradicional por su parte, comienza a colocar su atención en las problemáticas sociales buscando revertirlas desde sus posibilidades. Esto implica no solo un fuerte trabajo en el que se requiere el compromiso de gran cantidad de personas preocupadas por la expansión del evangelio social, sino también un importante capital económico.

Lo anterior lleva a la creación de organizaciones ecuménicas compuestas por la asociación de iglesias o congregaciones que estaban dispuestas a trabajar sobre la base social latinoamericana y también a captar fondos económicos de entes interesados en invertir en el mejoramiento de la región, ya que como fue mencionado anteriormente, Latinoamérica era un espacio que se encontraba atravesando graves crisis económicas y sociales, por lo que este vínculo parecía ser lo más conveniente para ambas partes.

Como lo menciona Schafer (1992) estas organizaciones ecuménicas son asociaciones libres, no dependen económicamente de alguna iglesia en particular, por lo que necesitan financiamiento; sin la cual, ninguna misión puede llevarse a cabo. La idea resultante es el establecimiento de relaciones, hermandades, puntos estratégicos en el que pueden cruzarse uno o más intereses tanto de los entes financieros y las propuestas de las organizaciones ecuménicas. Es de esta manera, que cerca de la mitad del siglo XX, empiezan a surgir una importante cantidad de movimientos no confesionales, ecuménicos, sociales y religiosos de compromiso social, impulsados ante los problemas que padece América Latina.

Uno de estos movimientos pioneros, rescata Rodríguez y Rodríguez (2000) es la Unión de Juventudes Evangélicas Latinoamericanas (ULAJE) creada en 1941 en Perú con la intención de aportar al crecimiento social y hacerle entender a la juventud de ese tiempo que es capaz de construir un destino de paz y justicia, apegado a las escrituras. Desde su creación, añade Bastian (1994), esta unión da muestras de su interés por trabajar sobre los problemas sociales y políticos de la época, aunando a su discurso de repudio en contra de la guerra y el racismo.

Otro movimiento nacido en este contexto y con intenciones similares es el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), creado en 1954 principalmente por universitarios protestantes. En sus inicios solo desarrollaba su trabajo en dos puntos: Brasil y Puerto Rico; sin embargo, diez años después ya se había establecido en 12 países de Latinoamérica y se habían sumado a sus filas pensadores y pensadoras cristianas, marxistas y católicos interesados en organizar programas de conferencias, seminarios y encuentros internacionales relacionados a la discusión de los problemas sociales latinoamericanos.

La Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), creada en 1959 es otro ejemplo de organización que nace para la conformación de vanguardias ideológicas y teológicas enfocadas a reflexionar el compromiso social cristiano de la iglesia para la sociedad. De estas reflexiones surgen propuestas como la Teología de la Liberación, provenientes de pensadores que se encontraban muy activos en el movimiento como Hugo Assman, teólogo católico de origen brasileño, intelectuales progresistas, protestantes como Rubem Alves y Gustavo

Gutiérrez, que forman parte de los padres fundadores de esta teología enfocada a la liberación de la opresión de muchas personas latinoamericanas.

Ante el surgimiento de este tipo de movimientos, en el año 1961, argumenta Bastian (1994), se lleva a cabo la Conferencia Evangélica Latinoamericana y el Movimiento Evangelización a Fondo. Estas dos reuniones, son los principales espacios en los cuales se empieza a discutir acerca del accionar venidero de estas nuevas organizaciones que encuentran su apoyo tanto de los protestantismos evangelicales y en los nuevos movimientos pentecostales. El resultado es el esperado, ante las disparidades de ambas corrientes: el protestantismo se divide entre quienes continuaban buscando nuevas aplicaciones del evangelio sobre lo social, herederos del movimiento protestante evangelical original, y los sectores que, ante el surgimiento pentecostal, se empiezan a agrupar y atrincherar en el fundamentalismo teológico, herencia sobre todo del despertar pietista.

En ese mismo año, en Lima Perú, se convoca a reunión a los diferentes organismos religiosos y no religiosos de la corriente evangelical social con el fin de crear un organismo que, ecuménicamente, promueva la educación cristiana y coordinara tareas evangelizadoras a nivel continental. Con esta motivación nace un organismo más: La Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) en el año 1962, teniendo como objetivo principal “el proclamar y enseñar el evangelio mediante la obra cristiana” (CELADEC, 1962, p. 102); instaurándose en países como Brasil, Argentina, México, Centroamérica y las Antillas.

CELADEC, en la primera fase de su trabajo, enfoca totalmente sus esfuerzos hacia los más desposeídos de cada país en el que se asienta, desde su llamada “opción evangélica por los pobres” en búsqueda de construir una iglesia latinoamericana que sea una respuesta consecuente a los intereses y necesidades históricas de las personas que se encuentran en estado de pobreza y marginalización. A través de este proyecto liberador, CELADEC busca desarrollar la educación popular y comunicar el evangelio a las barriadas, en las poblaciones rurales, tanto a personas analfabetas como semialfabetas.

Durante la época de los sesenta, sostiene Deiros (1992), el trabajo de los movimientos ecuménicos sobre las poblaciones más necesitadas empieza a tener un gran crecimiento, gracias al respaldo económico que comienza a tener

de organizaciones como el Consejo Mundial de Iglesias y otras agencias ecuménicas europeas y latinoamericanas. Dado este crecimiento, en el año 1963, en Río de Janeiro se realiza la Consulta Cristiana de Acción Social y Servicio. En dicha reunión, aprovechando la presencia de líderes de varias denominaciones religiosas se recomienda la formación de una federación de iglesias como “organismo de cooperación evangélica” que sirviera como punto de reunión para tratar los temas que atraviesa la realidad latinoamericana, de interés para las organizaciones ecuménicas. A través de esta motivación, es que un año más tarde se crea provisionalmente, la Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM), como organismo permanente de consulta y encuentro de las denominaciones evangélicas.

En el año 1965 la UNELAM se oficializa y sus intenciones de agrupar a los movimientos ecuménicos es su más fuerte objetivo, sin embargo esto no puede concretarse debido a que las relaciones entre esta organización y los movimientos ecuménicos como ULAJE y CELADEC se dificultan; algunas de estas organizaciones ecuménicas, al introducirse en esta ayuda por los sectores más desposeídos y al contar con el apoyo de organismos internacionales desarrollan no solo una independencia económica sino también ideológica, ya que su trabajo estaba enfocado cada vez más en ir contra de las injusticias estatales, gubernamentales y políticas que estaban sufriendo los sectores desposeídos, mientras que otros organismos, menos comprometidos con la causa social, no lo veían así. Esto provoca un distanciamiento de algunos organismos con la UNELAM, hasta llegar al punto de desvincularse totalmente.

Según Bastian (1992) un ejemplo es la ISAL, que con el pasar de los años, muchos de los que formaban su cuerpo radicalizan aún más su propuesta, y desde su posicionamiento teológico liberal se comprometen con los movimientos populares; incorporándose incluso a las luchas revolucionarias que se gestaban en esta época; posicionamiento que no es apoyado por todos.

Sin embargo, estas acciones empiezan a ser perseguidas y combatidas a partir de los años 70 con la llegada de los ya mencionados regímenes militares en Argentina, Chile, Uruguay, Brasil y Nicaragua: donde la opresión militar llega a la región latinoamericana y se comienza a deslegitimar todo tipo de esfuerzos que sean en contra de las propuestas establecidas por los gobiernos militares. Esto lleva al traslado de la ISAL a Costa Rica para buscar su reorganización y

su reapertura. En el año 1975 se intenta dar inicio nuevamente a la ISAL, sin embargo, no da un resultado duradero, dejando como efecto la presencia en Costa Rica de personas con fuertes motivaciones por lo social en búsqueda de pregonar el bien común en un contexto de fuertes opresiones.

Al no concretarse la ISAL en Costa Rica, el grupo que aún deseaba seguir con el trabajo de la organización decide desarrollar un nuevo movimiento ecuménico comprometido social y políticamente. Es así, que en 1975 nace la Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL), que fija su sede central en México. Parte de las motivaciones principales de la ASEL concordaba con muchas de las demandas que se hacían entre las sociedades y demás dirigentes religiosos: la defensa de los Derechos Humanos, ahora no solo por un contexto de difíciles condiciones económicas sino debido a los gobiernos militares-dictatoriales que motivaban a la violencia y muerte en muchas partes del continente.

En el caso de Nicaragua, en 1972 es creada la Comisión Evangélica de Ayuda al Desarrollo (CEPAD), entidad asistencialista que, debido a los problemas que se encontraba atravesando el país, se radicaliza y toma conciencia sobre los problemas estructurales que agobian al país. En este sentido, un número importante de pastores evangélicos y en general, líderes protestantes trabajan con la mayoría de la población evangélica del país organizando talleres de reflexión, realizando campañas de alfabetización, organizando retiros en apoyo a la lucha del Frente Sandinista en contra del régimen imperante y tomando un rol decisivo en el rumbo que tomaría el país.

Por su parte, CELADEC para el año 1974 continúa con sus esfuerzos sobre la educación popular inspirada en el pensador Pablo Freire. La idea en ese entonces era despertar en las masas una conciencia cristiana, pero con suficiente formación académica para que las personas pudieran interpretar los hechos conflictivos de la sociedad en la que se desenvolvían y así desarrollar desde ellas mismas estrategias de cambio. Esta educación popular se trabajaba con los sectores obreros, rurales, urbanos, campesinos e indígenas, llevando a cabo esfuerzos por la alfabetización desde la base cristiana.

Siguiendo el desarrollo de estas organizaciones religiosas ecuménicas, enfocadas en el trabajo sobre la base social de los pueblos latinoamericanos, Sabanes (1994) argumenta que en el año 1976, varios organismos, entre ellos:

ULAJE, CELADEC y ASEL, deciden crear la Coordinadora Ecu mica Latinoamericana (CEL), con el objetivo de reunir los esfuerzos de las diferentes organizaciones ya constituidas en su tarea por el servicio de los más necesitados, buscando llevar su labor a donde estuviesen las mujeres, las personas indígenas, campesinas, obreras, profesionales y artistas. Un rasgo particular de este movimiento es que también se plantean la transformación del movimiento ecuménico, tratando de añadir a sus filas los movimientos fundamentalistas que en su mayoría se oponían al accionar social y a los que, teniendo una tradición indígena o negra, diferente a la del cristianismo pudiesen incorporarse para una vivencia en Dios.

En línea a todos estos esfuerzos que empiezan a gestarse, en Costa Rica se crea en 1977 el Centro Nacional de Acción Pastoral (CENAP), el cual constituye un espacio de reflexión en el que líderes, pastores y sacerdotes católicos, episcopales, metodistas, luteranos, bautistas y comunicadores se reúnen para intercambiar experiencias en torno al quehacer del accionar popular en Costa Rica. La visión de la organización, pretende trabajar la realidad con la metodología de la educación popular junto con los principios de la Teología de la Liberación y el compromiso social-pastoral. El asunto a desarrollar se centraba en una fe cristiana comprometida, ecuménica, enfocada en el quehacer social de las comunidades pobres, barrios urbanos y campesinos.

Cabe destacar que ya en los años 80 se desarrolla en forma más sistemática una comunicación popular, cuyo objetivo es la producción, distribución de material informativo y herramienta de diálogo, sobre las actividades más relevantes del movimiento social, desde donde nace un Periodismo Popular, que buscaba fomentar las bases técnicas en la formación de corresponsales en las comunidades y organizaciones sindicales.

En esta misma década Deiros (1992), afirma que en Panamá se realiza una consulta a nivel continental en la que participan 114 iglesias nacionales de casi toda América Latina. En esta reunión se logra nombrar a una comisión compuesta por 24 líderes religiosos, uno por cada país y cuatro miembros de la UNELAM, representando de esta manera a 85 iglesias nacionales de todo el continente. El objetivo de esta comisión se centraba en definir finalmente el cuerpo de un organismo continental ecuménico que sea más sólido que UNELAM y más amplio que CEL. Esta comisión se reúne en México en 1978 y



decide convocar a todas las iglesias nacionales y organismos ecuménicos a una asamblea, dando como resultado la creación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) en 1982, conformado por representaciones de las iglesias metodistas, luteranas, episcopales, presbiterianas y algunos grupos pentecostales no fundamentalistas.

Con el surgimiento del Consejo, la UNELAM se disuelve, y el CLAI se convierte en la organización encargada de unificar e impulsar a los grupos protestantes evangélicos liberales tanto a nivel económico como teológicamente, teniendo como premisa principal el accionar sobre lo social como un elemento fundamental y transformador de la sociedad.

Deiros (1992) señala, que este desarrollo lleva a la fuerza evangélica pentecostal y fundamentalista a crear una organización que agrupa a aquellas iglesias que no concordaban con los principios de las organizaciones evangélicas liberales del CLAI, ni con el esfuerzo social y ecumenista de la agrupación en sí. Ante esta disparidad, 28 líderes religiosos conservadores que participaron de la Consulta Mundial sobre Evangelización en Tailandia en 1980, se reúnen para considerar la posibilidad de formar dicha asociación.

De esta reunión se elige un comité que convoca en 1982 a una consulta a las iglesias y organizaciones evangélicas conservadoras. El encuentro tuvo lugar en Panamá y reúne a 202 delegados en representación de 98 denominaciones evangélicas conservadoras y que finalmente constituyen la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA) con el objetivo de: "Sostener relaciones con todas las Iglesias Cristianas Evangélicas, fieles a la autoridad bíblica sin distinción denominacional, y cuyos principios estén en armonía con los postulados que emanan de la Reforma Protestante del siglo XVI" (CONELA, 1982, p. 813); pero alejados del trabajo e intenciones desarrolladas por el Consejo Latinoamericano de Iglesias y el Consejo Mundial de Iglesias, al considerarlos desviados del verdadero evangelismo.

Los líderes de esta nueva organización definen su identidad separada al CLAI y denunciándola públicamente por su posición social y política de vivir el evangelio, sosteniendo que ninguna organización eclesiástica debía involucrarse en las luchas por el poder político, ya que un verdadero cristiano debería preocuparse únicamente por el crecimiento de la iglesia, del evangelio, dejando

la responsabilidad social a las agencias especializadas en asuntos de ayuda social y al Estado.

Desde su llegada al continente, sumado a los esfuerzos de las organizaciones e iglesias pentecostales/conservadoras y ahora el surgimiento de la CONELA, la visión evangelical fundamentalista va cobrando mayor relevancia en un contexto de extremas necesidades materiales y espirituales. Gran cantidad de estudios demuestran el exponencial crecimiento que tienen expresiones como la pentecostal a diferencia de los protestantismos históricos o evangelicales originarios, imponiéndose así las iglesias que empezaban a llenar y justificar las necesidades espirituales más que las de tipo material. Ante esta situación, la corriente social evangelical empieza a ser golpeada, perdiendo seguidores y plausibilidad. Algunas de las anteriores organizaciones ecuménicas mantienen actualmente la labor de su creación (como el Consejo Latinoamericano de Iglesias), pero muchas otras se han disuelto. Las causas son variadas, pero se resaltan principalmente tres que se apegan más al presente estudio.

Evidentemente, la primera causa que provoca el declive de la propuesta evangelical social es el inmenso apoyo que empieza a experimentar la oferta pentecostal a inicios del siglo XX. Este movimiento obtuvo su respaldo desde las corrientes evangelicales provenientes de los Estados Unidos inspiradas en el pietismo y en el movimiento de santidad que no toman la vía del evangelio social. Esta rama del protestantismo, según Schafer (1992), se convierte en la forma más productiva que el evangelismo pudo encontrar, alejada de los inconvenientes políticos/sociales, en los que poco o nada intervenían, sin invertir sobre el desarrollo social y preocupados fundamentalmente en las necesidades espirituales de las personas ubicadas en las zonas más empobrecidas, atraídas por un discurso teológico de la prosperidad que las alejan de la realidad y apegándolas fundamentalmente a la Biblia.

La segunda razón que provoca el desgaste del evangelicalismo social en Latinoamérica es en sí mismo el contexto en el cual se encontraba. Este, en palabras de Schafer (1992), para los años setenta, y ochenta, es un espacio de grandes tensiones ideológicas y políticas; muchos de los países latinoamericanos, se encuentran atravesando transiciones nada pacíficas en sus gobiernos en donde las persecuciones, los asesinatos a gran escala y las

expulsiones de líderes religiosos que no estaban de acuerdo con este accionar era algo cotidiano. En este sentido Bastian (1994) añade que para esta época solo en cuatro países (Colombia, Costa Rica, México y Venezuela) se dan sucesiones regulares e ininterrumpidas de los gobernantes civiles, electos conforme a las constituciones ya establecidas, siendo así estas repúblicas espacios que funcionan para muchos líderes religiosos como lugares de resguardo ante las persecuciones políticas.

Las organizaciones religiosas vinculadas al favorecimiento de la base social ya habían sido criticadas por los evangélicos más fundamentalistas desde principio de siglo, pero esto se agrava aún más cuando los gobiernos se suman a este juzgamiento, pensando que estas organizaciones se pueden convertir en movimientos que no están en concordancia con las políticas que se querían incorporar a lo interno de cada país, lo que lleva cada vez más al señalamiento y a las persecuciones religiosas. Esto ocasiona también el distanciamiento de los entes económicos que colaboran con el sostenimiento de dichas organizaciones, ante el temor de verse perjudicadas. Un doble golpe del cual el protestantismo evangélico nunca se recupera.

Desde los posicionamientos fundamentales estos movimientos ecuménicos son señalados de comunistas, subversivos y violentos, que buscan solamente desacreditar a lo interno el trabajo que se hace a favor de lo social; a pesar de esto las iglesias reunidas en la ASEL continúan firmes en su posición, trabajando siempre sobre la importancia del aporte que la iglesia pudiera brindar a favor de la tarea solidaria de defender a los perseguidos y marginados. Los movimientos ecuménicos, expresa Sabanes (1994):

no pueden ser partido político ni apéndice o fuente de recursos financieros de los mismos... el servicio es la razón de los movimientos ecuménicos, tanto hacia la iglesia como institución y al pueblo ubicado dentro de ella, como a la sociedad en general y al proceso de instaurar una organización social justa y humana (p. 101).

Adicional a lo anterior, la tercera razón por la cual el evangelismo social va perdiendo plausibilidad en la región se debe a que los gobiernos latinoamericanos, ante la profunda crisis social y política de los años 70 y 80, inician un proceso de incorporación de políticas sociales buscando dar solución a las necesidades materiales de sus habitantes en estado de pobreza,

desplazando así indirectamente la propuesta evangelical que justamente buscaba dar solución a estas problemáticas. Esto afecta también a los entes financieros que sostenían a estas organizaciones ecuménicas, quienes ya no solo se ven en la necesidad de distanciarse de la zona debido a las persecuciones de los regímenes gubernamentales militarizados, sino que su propuesta de trabajo ya estaba siendo asumida desde lo interno de cada país, lo que significa un detrimento en la inyección económica al accionar social que se estaba efectuando en la región.

En este sentido, sostiene Vargas (2003), durante los años de mayor impacto de la crisis, Costa Rica implementa el Plan de Composición Social, el cual busca recuperar recursos internos y externos para financiar nuevos programas para mejorar el empleo, a través de escalonados incrementos salariales, el mejoramiento de las instituciones de ayuda social, sobre todo aquellas relacionadas al campo de la salud, alimentación, educación, vivienda y el desarrollo rural, como por ejemplo la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS) y el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA). Entre los programas que se instauran, están la creación de un sistema financiero para la ejecución de proyectos masivos de vivienda popular y de informática en la educación primaria.

Desde 1982 hasta principios de 1990, el Estado costarricense aplica este tipo de medidas, que buscaban el mejoramiento del país de una forma gradual y expansiva. En este sentido, la producción general crece considerablemente, se da una reactivación de las actividades exportadoras reduciendo así la tasa de desempleo de un 9% a un 4% en 1989. Durante estos años el gasto social utilizado para el mejoramiento del bienestar general de la población crece y trae nuevamente abajo el porcentaje de las familias en condición de pobreza: De un 48% en 1982 a un 25% en 1988, aunque un 15% continuaba viviendo en condiciones de pobreza extrema en contraposición del 37% de 1982.

Es de esta manera que el protestantismo evangelical (en su expresión más social), al igual que el catolicismo y el protestantismo histórico, empiezan a perder terreno ante las propuestas más fundamentalistas que desde mediados y finales del siglo XX, ya habían homogenizado el espacio religioso latinoamericano debido a su despliegue y crecimiento exponencial a través de las expresiones pentecostales y carismáticas. A pesar de que la Iglesia Católica

aún se mantiene vigente en muchas sociedades, la transformación de la geografía religiosa se ha ido dibujando con un rostro pentecostal.

### **Referencias bibliográficas y de consulta**

- Bastian, J. (1986). *Historia del protestantismo en América Latina*. México D.F.: CUPSA.
- Bastian, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana. (1962). *La educación cristiana*. Lima, Perú: CELADEC.
- Confraternidad Evangélica Latinoamericana. (1982). *Fundación de la organización*. Ciudad de Panamá, Panamá: CONELA.
- Deiros, P. (1992). *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Deiros, P. (1997). *Protestantismo en América Latina ayer, hoy y mañana*. Nashville, Estados Unidos: Caribe.
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la iglesia en América Latina*. Salamanca, España: Sígueme.
- Fonseca, E. (1996). *Centroamérica: Su historia en los años 80*. San José, Costa Rica: FLACSO.
- Garnier, L. (1991). *Entre la ilusión y la desesperanza: una alternativa para el desarrollo de Costa Rica*. San José, Costa Rica: Guayacán.
- Nelson, W. (1983). *Historia del protestantismo en Costa Rica*. San José, Costa Rica: IINDEF.
- Pérez, J. (1992). *Mercados y bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedentes en América Latina*. San José, Costa Rica: FLACSO.
- Rodríguez, D. y Rodríguez J. (2000). *Guía de cooperación juvenil de América Latina*. Madrid, España: Consejo de la Juventud.
- Sabanes, D. (1994). *Caminos de Unidad. Itinerario del diálogo ecuménico en América Latina 1916-1991*. Quito, Ecuador: CLAI.
- Schafer. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Latina*. San José, Costa Rica: DEI.

- Stam, J. (2011). *La reforma y la iglesia protestante hoy*. Recuperado de <http://www.juanstam.com/dnn/Blogs/tabid/110/EntryID/472/Default.aspx>
- Torres, E. (2007). *La piel de Centroamérica: una visión epidérmica de setenta y cinco años de su historia*. San José, Costa Rica: FLACSO.
- Vargas, P. (2003). *La estrategia de liberalización económica, período 1980-2000*. San José, Costa Rica: EUCR.
- Westerholt, M. (2017). *Entrevista de Andrés J. Gutiérrez Trigueros*. [Apuntes]. Pastor luterano. San José.