

dominantes, y por el otro, aquella existente entre la Iglesia y el movimiento popular. En lo que respecta al primer punto, y a diferencia de lo que la tradición sociológica ha sostenido, la función legitimadora que la religión ha prestado usualmente al poder establecido no es vista como una función necesaria, pudiendo presentarse conflictos y hasta rupturas. El segundo eje de análisis, a nuestro juicio el más importante y poco explorado, procura destacar "la influencia de la evangelización libertadora sobre la conciencia popular; y la influencia de la toma de conciencia de las clases explotadas sobre la conciencia religiosa y cristiana del pueblo" (p.17). En lo particular, creemos que en la definición adecuada de esta relación y su dialéctica (que no es simple interacción) está la clave para la comprensión de un fenómeno de importancia crucial en la lucha ideológica en nuestros países.

En esta tarea estarán incluidos no solamente aquellos involucrados, directa o indirectamente, en el campo eclesiástico, sino también aquellos que, como se indica en la Introducción del libro, se desearía integrar "en una misma práctica de liberación, donde nadie manipule a nadie, sino, por el contrario, cada parte se integre en el todo, conservando su identidad y misión propias". Esto último sin duda tiene que ver con una importante premisa teórico metodológica indicada también en ese lugar: si bien se adopta con claridad la categoría de totalidad y la determinación estructural, el estudio insiste en la existencia de lo que denomina "autonomía relativa de la Iglesia", que entendemos vendría a ser como una manifestación particularizada de lo que corrientemente se entiende como la autonomía relativa al campo ideológico. Esta afirmación de principio, en la que como tal ciertamente estamos de acuerdo, a nuestro juicio no debería interpretarse en términos de que los análisis del fenómeno religioso son inaccesibles a quienes no se encuentran familiarizados con la terminología teológica, ni comparten sus premisas. Para un científico social el hecho de la fe y sus diversas manifestaciones debe ser aproximado de la misma manera que cualquier otro objeto de estudio, procurando descubrir y comprender su naturaleza y determinaciones particulares. Sólo en ese sentido adheriríamos a la afirmación contenida en la sección que comentamos, de que la autonomía del campo religioso se manifiesta en el hecho de que las contradicciones objetivas de la sociedad son "procesadas en la conciencia eclesial en términos propios, que sólo se hacen inteligibles a partir

de la fe" (p.15). Pero no podríamos estar de acuerdo, como se afirma más adelante, que los fenómenos descritos en una investigación como ésta, en cuanto van acompañados de una renovación eclesiástica, espiritual y teológica, no puedan ser objeto de una interpretación adecuada de parte del "puro análisis sociológico" (p.18). Lo que probablemente se quiso enfatizar es que las ciencias sociales han prestado muy poca atención al análisis de las distintas concepciones de la relación entre Dios, el mundo y el hombre, contenidas en las diversas concepciones teológicas, así como de las lógicas igualmente diversas que consiguientemente introducen éstas en los discursos y prácticas sociales de los actores sociales involucrados. Y dentro de esto, a los distintos modelos de organización de la práctica religiosa que de hecho van configurándose. Ciertamente que el análisis científico de estos fenómenos requerirá abocarse a materiales con los que usualmente está poco familiarizado el investigador o el político, pero eso no quiere decir que sean coto cerrado de los teólogos profesionales.

Es preciso reconocer que en todo el campo del análisis ideológico hay todavía mucho camino por recorrer, tanto en lo teórico como en lo metodológico. La experiencia misma que significó el intentar aplicar parámetros como los indicados en la investigación que comentamos, debería dar paso a la depuración progresiva de los instrumentos de análisis empleados. Investigaciones posteriores, que han venido apareciendo en diversos países centroamericanos, parecen indicar que se seguirá avanzando en el camino trazado por esta importante obra.

*Jorge Cáceres Prendes
CSUCA Programa
Centroamericano de
Ciencias Sociales*

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMÉRICA LATINA. por José Miguel Bonino, Carmelo Alvarez y Roberto Craig. San José, DEI y SEBILA, 1983, 91 pp.

No cabe duda de que el protestantismo creció en América Latina bajo el amparo de liberalismo, ideología de la nueva burguesía cafetalera agroexportadora. En Costa Rica, el caso del presidente Juan Rafael Mora (p.61) es claro. Justo Rufino

Barrios, presidente liberal de Guatemala, trajo personalmente al Rev. Juan Clark Hill y Sra. desde los Estados Unidos, para iniciar la iglesia presbiteriana guatemalteca. En muchos países, como por ejemplo Brasil, los "evangélicos" llegaron y crecieron en abierta alianza con librepensadores, masones y anti-clericales. Este libro es un análisis socio-histórico de esa simbiosis de liberalismo y protestantismo, los problemas que causa ahora, y las posibilidades de superarlo con un nuevo proyecto evangelizador más adecuado.

Al nivel ideológico, el liberalismo significa libertad de pensamiento, y a nivel político significa elecciones democráticas (p.39). Pero el mayor interés de la burguesía liberal latinoamericana estaba en el nivel económico: el libre intercambio comercial privado, en un mercado libre del control estatal y abierta a la competencia tipo *laissez faire*. Los autores de este libro acertadamente ubican el mayor significado del liberalismo en este nivel económico:

"...la propiedad es anterior al estado... Para la ideología liberal el sometimiento de la persona espontánea al individuo propietario es la realización de la libertad verdadera... Los ideales democráticos son aplicados esencialmente bajo el influjo del liberalismo económico, para reforzar y expandir el libre comercio" (pp.40, 45).

Así el liberalismo es obviamente la ideología de la nueva burguesía, de modo que "el nuevo sujeto histórico es el burgués" (p.41).

El conocido metodista argentino, José Míguez Bonino, aporta el primer capítulo, "Historia y Misión". Míguez parte de "una comprensión dialéctica de la relación entre el factor religioso... y las estructuras económico-políticas" (p.20), y formula la siguiente hipótesis:

"en un momento en que América Latina emergía lentamente de su historia colonial y buscaba su integración al mundo moderno, el protestantismo significó un llamado al cambio, a la transformación, centrado en la esfera religiosa, pero que repercutía en la totalidad de la vida y de la sociedad" (p.21).

El protestantismo, aliado con las reformas neo-liberales, sirvió a la vez como "elemento subversivo" del viejo orden colonial y señorial (p.25-28), y como "la dimensión religiosa de un proyecto global, como parte del 'pacto necolonial'" (p.28s.). En esta función, el protestantismo latinoamericano manifestó las características propias del momento de transición al mundo moder-

no: el individualismo voluntarista, fuerte subjetividad, y "el universo moral del logro, del esfuerzo propio, de la búsqueda de superación" (p. 22).

Sin embargo, señala Míguez, todo ese proyecto histórico liberal está hoy en crisis, lo que produce a su vez una crisis de identidad en los sectores conscientes del protestantismo (p.29). Esto les plantea el reto de superar toda su historia liberal "redescubrir los elementos básicos del evangelio que dieron a la proclamación protestante original... su impulso, y reconcebirlos, a partir del evangelio, en relación con la actual coyuntura latinoamericana (p.31).

En "Del Protestantismo liberal al protestantismo liberador", Carmelo Alvarez ofrece un panorama valioso de pensadores referentes al liberalismo (Reuther, Mannheim, Octavio Paz), el destino manifiesto (W. La Feber, F. Merk, F.J. Turner y Josiah Strong, R. Loes), y la relación entre protestantismo y liberalismo (J.P. Howard, A. Rembao, S.W. Rycroft, S.G. Inman, Míguez Bonino, O. Costas, J. Santa Ana, R. Alvez, entre otros). A pesar de todo su diferendo teológico con el liberalismo, el protestantismo evangélico en América Latina, como señala Julio de Santa Ana, "coincidía con el liberalismo en su concepción de la sociedad y la acción cristiana en ella" (Alvarez, p.51).

También, paradójicamente, a pesar de todo su ferviente anticatolicismo en la misma neo-cristianidad liberal que caracteriza los actuales sectores conservadores latinoamericanos (p.50; cf. Míguez, *La Fe en busca de Eficacia*, pp. 36-42). Para recuperar la dinámica de su misión hoy, el protestantismo latinoamericano tiene que superar su pasado liberal y "ser una fuente nueva de utopía hacia el Reino" (1.56).

El artículo más largo del libro es "El papel del protestantismo en Costa Rica: una ubicación socio-histórica", por Roberto Craig. Históricamente, la exportación del café después de 1832 abrió contactos entre Costa Rica y el mercado europeo (especialmente inglés), con lo que se introdujo el protestantismo (William Le Lacheur) y la libertad de cultos (Juan Rafael Mora, 1852). Con la industria bananera, la dominación extranjera pasó a manos de los Estados Unidos y comenzaron a entrar las misiones evangélicas norteamericanas (1880-1930). Al consolidarse la hegemonía estadounidense (1945-78), creció mucho más la presencia misionera norteamericana en Centroamérica, especialmente después de la expulsión de

muchos misioneros de Asia. En 1975, 20% de los misioneros en Centroamérica residían en Costa Rica (p.64).

Un análisis del crecimiento de la iglesia protestante en Costa Rica entre 1974 y 1978 indica que dicho crecimiento se concentraba fuertemente entre los grupos pentecostales, con éxito extraordinario (a) en zonas de migración interna y (b) de gran pobreza económica (p.70). Ante tal realidad, Craig plantea la pregunta: "El protestantismo: ¿Agente de liberación o de legitimación ideológica? (pp.70-91) y analiza detalladamente las estructuras y el mensaje de los diversos grupos protestantes del país. Craig caracteriza el mensaje en términos de (a) dualismo e individualismo, (b) escatología ahistórica y "apolítica", y (c) moralismo y espiritualidad.

En resumen, este libro tan breve plantea un problema crucial para la interpretación del protestantismo en América Latina. Es una historia llena de ironías sumamente paradójicas y contradictorias. Por un lado, el fundamentalismo tan opuesto al "liberalismo" teológico en los Estados Unidos se une de la mano con el "liberalismo" ideológico en tierras latinoamericanas. Por otra parte, ese liberalismo que se jacta de ser paladín de la libertad y de la democracia, de hecho dedica su mayor lucha a otra libertad y la democracia, de hecho dedica su mayor lucha a otra "libertad", el libre comercio, la libre competencia en el mercado "libre" para los más poderosos. Caso dramático de esta contradicción lo ofrece el mismo presidente "liberal" quien trajo los misioneros presbiterianos a Guatemala. Cuando los ancianos indígenas del pueblo de Cantel, a principios de los años 1880, se opusieron a la venta de tierras para una gigantesca empresa textil, el Pte. Barrios simplemente mandó a fusilarlos a todos en la plaza del pueblo —en nombre de la democracia y la libre empresa. (Cf. las masacres de indígenas bolivianos bajo los gobiernos liberales del fin del siglo pasado).

La época del liberalismo en que llega el protestantismo a América Latina, fue precisamente la fase de acaparamiento de tierras, a menudo por métodos violentos, para la acumulación de capitales que sustentaría la expansión agro-exportadora e industrial. Detrás de la pantalla de retórica liberal y "democrática" de cacareados "valores" éticos y libertarios, este liberalismo no era más que el capitalismo explotador y opresor.

Es un innegable hecho histórico que el protestantismo norteamericano penetró América Latina

bajo una estrecha alianza con ese liberalismo. Ahora, en medio de las convulsiones actuales, es el reto histórico para el protestantismo lograr liberarse de ese legado y encarnar fielmente el Evangelio en medio de las realidades revolucionarias de nuestro tiempo. Este librito aporta una orientación valiosa frente a ese desafío histórico.

Juan Stam

Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión
Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica

LA TRADICION PROTESTANTE EN LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA. *Primer intento: Lectura de la tradición metodista.* Ed. José Duque, San José: DEI, 1983. 362 pp.

Este es un libro que hacía falta. Fruto de una consulta realizada en febrero, 1983, el volumen intenta analizar al metodismo latinoamericano desde un método socio-histórico. A la vez intenta lograr una relectura del pensamiento teológico y ético de Juan Wesley, y otros metodistas, que corresponde fielmente a la tradición histórico-teológico metodista y a la vez a las realidades actuales de América Latina hoy.

El método básico, subyacente en este libro, consiste en (1) una cuidadosa relectura de la historia del metodismo, desde perspectivas latinoamericanas; (2) un análisis crítico de los condicionantes sociológicos del metodismo durante toda su historia y sus implicaciones para el metodismo latinoamericano; y (3) un re-examen del pensamiento teológico-ético de Wesley y otros metodistas, en busca de su pertinencia y vitalidad profética para los cristianos latinoamericanos hoy.

Este libro aplica sistemáticamente al metodismo lo que el metodista argentino, José Míguez Bonino, llama "una comprensión dialéctica de la relación entre el factor religioso... y las estructuras económico-políticas" y también "la relación de raíces-destino" (en *Protestantismo y Liberalismo en América Latina*, pp.19,20). Los autores dan el mayor respeto y seriedad al legado teológico y bíblico del metodismo, pero no "en el aire" sino en correlación constante con los contextos socio-históricos en que nace. Respeto profundamente el valor del pasado, y la urgencia del trabajo histórico crítico y científico, pero no en función de un "historicismo" preterista sino de una auténtica historicidad comprometida con el presente. Para citar nuevamente a Míguez Bonino, en el presente volumen: