

**EL MISIONERO PROTESTANTE Y LA PRÁCTICA DE EVANGELIZACIÓN-
CONVERSIÓN. LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA EN EL NORTE DE
SANTANDER. 1944-1956.**

ESTHER SOFIA SIERRA JIMÉNEZ

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE HISTORIA
BUCARAMANGA
2008**

**EL MISIONERO PROTESTANTE Y LA PRÁCTICA DE EVANGELIZACIÓN-
CONVERSIÓN. LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA EN EL NORTE DE
SANTANDER. 1944-1956.**

ESTHER SOFIA SIERRA JIMÉNEZ

Trabajo de grado para optar el título de Historiador

**Director
WILLIAM ELVIS PLATA QUEZADA
Doctor en Historia**

**Codirector
JUAN ALBERTO RUEDA
Magíster en Historia**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE HISTORIA
BUCARAMANGA
2008**

Dedicatoria.

A mi mamá y a Nana.

AGRADECIMIENTOS

Al Yo Soy. Creador y sustentador.

A William, por aceptar la dirección de esta investigación, por su paciencia y por alentar con sus observaciones mi gusto por la historia religiosa.

A Tim Anderson, Ramón Bowman y Asdrúbal Ríos por sus valiosas colaboraciones y por contestar siempre y oportunamente mis correos electrónicos.

Al profesor Juan Alberto Rueda y Otto, por sus acertadas observaciones y por las emocionantes y motivadoras charlas entorno a la cuestión religiosa.

A la profesora Ana Cecilia Ojeda, por mostrarme con pasión la maravillosa conexión entre Historia y Literatura.

A mis amigos. Siempre dos serán mejores que uno.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	12
1. LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA	32
1.1 FORMACIÓN DE LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA	33
1.2 LA M.A.Es EN VENEZUELA: “LUZ PENETRANDO LATINOAMÉRICA”	39
1.2.1 Arribo de los misioneros	41
1.2.2 La imprenta y la revista	45
1.2.3 Organización y expansión de la Misión Alianza Evangélica en Venezuela	51
1.2.4 El “cisma” en la Iglesia Evangélica de la Cruz	59
1.3 OBSERVACIONES FINALES	65
2. LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA Y LA PRÁCTICA DE EVANGELIZACIÓN- CONVERSIÓN EN EL NORTE DE SANTANDER	68
2.1 EL ARRIBO A NORTE DE SANTANDER	69
2.2 EL APRENDIZAJE DEL IDIOMA	72
2.3 VISITAS LOCALES Y VISITAS EN LAS POBLACIONES CERCANAS	72
2.3.1 Recepción ó rechazo: algunos factores en el desarrollo de las visitas	74
2.3.2 Marcos Franco y el caso de Santa Inés (César)	78
2.3.3 Participación de las iglesias locales en el financiamiento del proselitismo evangélico	81
2.3.4 Petróleo y pueblos ribereños	82
2.4 FORMACIÓN Y EDUCACIÓN	89
2.4.1 Cursos para laicos	89
2.4.2 Escuelas dominicales y sociedades de jóvenes	96
2.4.3. Escuelas primarias	97
2.5. MÚSICA Y RADIO	105
2.6. ASAMBLEAS DE IGLESIAS Y CREACIÓN DE UNA CONFEDERACIÓN EN EL NORTE DE SANTANDER	110
2.7 OBSERVACIONES FINALES	116
3. EL MISIONERO	119

3.1 ORÍGENES Y MOTIVACIONES DEL MISIONERO PROTESANTE DE LA M.A.E	121
3.1.1 Procedencias, entornos y estudios	121
3.1.2 Las motivaciones	123
En segundo lugar,	124
3.2 VISIÓN DE MUNDO	129
3.2.1 Misiones, política e Historia	130
3.2.2 Civilización y educación	136
3.2.3 La conducta de los conversos	140
3.3 RECAPITULACIÓN	148
4. CONFLICTOS POR LA DIVERSIDAD RELIGIOSA A MEDIADOS DEL SIGLO XX	150
4.1 POLÍTICA ECLESIAL EN LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE 1944 Y VISIONES DE LA PRENSA REGIONAL	151
4.1.1 Prensa anticatólica, paganismo y comunismo	152
4.1.2 La política eclesial en las pastorales colectivas durante la década del cuarenta	154
4.1.3 La prensa regional	160
4.2 ALGUNOS HECHOS CONTRA LOS PROTESTANTES EVANGÉLICOS EN EL NORTE DE SANTANDER	170
4.3 LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA: SU LECTURA DEL CATOLICISMO ROMANO Y DE LOS HECHOS CONTRA LOS EVANGÉLICOS	173
4.3.1 Las lecturas sobre el Catolicismo Romano	173
4.3.2 Las lecturas sobre La Violencia y la persecución	175
4.4 LAS RESPUESTAS DE LOS PROTESTANTES EVANGÉLICOS: ORGANIZACIÓN Y “CRECIMIENTO ESPECTACULAR”	177
4.5 CONSIDERACIONES FINALES	179
CONCLUSIONES	183
BIBLIOGRAFÍA	187

LIS TA DE CUADROS Y MAPAS

	Pág.
Cuadro 1. Misioneros enviados a Venezuela por la M.A.Es entre 1910 y 1946	53
Cuadro 2. Entrega de literatura informada a la asamblea de la Iglesia en Cúcuta entre julio 1944 y julio de 1948	78
Cuadro 3. Institutos bíblicos y seminarios abiertos en Colombia por agencias misioneras protestantes entre 1933 y 1948.	92
Mapa 1. <i>La práctica de evangelización-conversión en Venezuela: Estados de Zulia, Trujillo y Mérida.</i>	54
Mapa 2. <i>La práctica de evangelización-conversión en Venezuela: Estados de Portuguesa, Barinas y Apure.</i>	55

LISTA DE ILUSTRACIONES

	Pág.
Ilustración 1. <i>Uno de los primeros grupos delegados como misioneros a China por la China Alliance Mission en 1890.</i>	35
Ilustración 2. <i>Portadas de la Estrella de La Estrella de la Mañana en 1946.</i>	52
Ilustración 3. <i>Ocaña, Norte de Santander. Calle 11. Primera mitad del siglo XX.</i>	75
Ilustración 4. <i>Banda Evangélica. Cúcuta. Década del cincuenta.</i>	106
Ilustración 5. <i>Asamblea de iglesias del Norte de Santander y Santander. Cúcuta, agosto de 1946</i>	115
Ilustración 6. <i>Iglesia evangélica en Cúcuta, Norte de Santander. Década del treinta.</i>	166
Ilustración 7. <i>Iglesia evangélica en La Donjuana, Norte de Santander.</i>	176

RESUMEN

TÍTULO: EL MISIONERO PROTESTANTE Y LA PRÁCTICA DE EVANGELIZACIÓN-CONVERSIÓN. LA MISION ALIANZA EVANGÉLICA EN EL NORTE DE SANTANDER. 1944-1956*.

AUTOR: ESTHER SOFIA SIERRA JIMÉNEZ**.

PALABRAS CLAVES: agencia misionera, misionero protestante, evangelización, conversión, misiones, proselitismo, iglesia evangélica, diversidad religiosa, conflicto religioso.

DESCRIPCIÓN:

Durante la primera mitad del siglo XX numerosas agencias misioneras protestantes norteamericanas llegaron a Colombia. Considerando a Suramérica como un área no cristianizada, estas agencias se interesaron en establecer un activo proselitismo que debía llevar a la organización de de iglesias evangélicas. Como agencia misionera norteamericana, la Misión Alianza Evangélica desarrolló en el Norte de Santander una práctica planeada de evangelización-conversión. Esta investigación describe historiográficamente algunas de las características de la mencionada práctica que estuvo delimitada por de las directrices de la agencia misionera centro de este trabajo; del mismo modo, hace referencia a las iniciativas de la evangelización-conversión patrocinadas por la Misión Alianza Evangélica, que posteriormente contaron con la participación de las iglesias locales. En el primer capítulo se presenta cómo se organizó la Mision Alianza Evangélica a finales del siglo XIX y cómo definió los criterios que consideró claves para la incorporación de los misioneros que habrían de desarrollar el proselitismo. Luego, se expone el arribo de la Misión Alianza Evangélica a Venezuela y la organización y establecimiento de una primera iglesia evangélica en Maracaibo. Un segundo capítulo presenta cómo la llegada a Venezuela de los misioneros protestantes precedió el arribo al Norte del Santander. Asimismo, se describe cómo se desarrolló la evangelización-conversión en aquel departamento y los recursos e iniciativas utilizados en el proceso. El tercer capítulo se centra en el misionero protestante de la Misión Alianza Evangélica: su contexto, sus orígenes y su visión de mundo. Por último, en el cuarto capítulo se evidencia el conflicto entre el clero regional y los misioneros protestantes, al tiempo que se presentan las respuestas al mismo por los miembros de las iglesias evangélicas en el Norte de Santander.

* Trabajo de grado. Modalidad Investigación.

** Escuela de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Industrial de Santander. Director: William Elvis Plata Quezada.

ABSTRACT

TITLE: THE PROTESTANT MISSIONARY AND THE EVANGELIZATION-CONVERSION PRACTICE. THE EVANGELICAL ALLIANCE MISSION IN NORTE DE SANTANDER. 1944-1956*

BY: ESTHER SOFIA SIERRA JIMÉNEZ**

KEY WORDS: missionary agency, protestant missionary, evangelization, conversion, missions, proselytism, Evangelic Church, religious diversity, religious conflict.

DESCRIPTION:

In the first half of the 20th century several American protestant missionary agencies arrived in Colombia. Considering South America as a non evangelized area, were interested in establishing an active proselytism which was to lead to the organization of the evangelic churches. As an American missionary agency, The Evangelical Alliance Mission (TEAM) developed a planned practice of evangelization-conversion in qNorte de Santander. The present research describes historiographically some of the characteristics of the mentioned practice which was demarcated by the guidelines of the missionary agency, subject matter of this paper; likewise, it refers to the evangelization-conversion initiatives sponsored by TEAM, which later would rely on the local churches participation. Chapter one presents how TEAM was organized during the last part of the 19th century and how it defined the criteria, key to the incorporation of the missionaries who would develop the proselytism. Then it depicts the arrival of TEAM to Venezuela and its first organization and establishment of an evangelical church in Maracaibo. Chapter two describes how the arrival of the protestant missionaries to Venezuela preceded the one to Norte de Santander. It also describes how the evangelization-conversion was developed in the department and the resources and initiatives used in the process. Chapter three focuses on the protestant missionary of The Evangelical Alliance Mission: their context, origins and world view. Finally, chapter four displays the conflict between the Catholic regional clergy and the protestant missionaries; the replies from the members of the evangelical churches in Norte de Santander to this conflict are simultaneously presented in this chapter.

* Graduation Project. Research.

* * History Department, Faculty of Arts and Humanities, Universidad Industrial de Santander. Research supervisor: William Elvis Plata Quezada.

INTRODUCCIÓN

Junto al catolicismo han aparecido otras organizaciones religiosas de múltiples orígenes. Una de estas nuevas expresiones religiosas está conformada por las iglesias evangélicas. Éstas han despertado el interés de los investigadores quienes ven en aquellas una manifestación de la diversidad religiosa actual. Sin embargo, no es mucho lo que se ha hecho sobre el estudio de su evolución y del proceso como tal, debido a que han sido abordadas mayormente desde la antropología y la sociología. Existe así casi un total desconocimiento del origen y desarrollo de los distintos grupos evangélicos, más allá de algunas historias piadosas escritas para sus miembros. No se ha abordado la comprensión y explicación del fenómeno como tal y en parte se debe al desconocimiento de las historias particulares.

La consideración de una agencia misionera extranjera a través de su trabajo con intereses proselitistas es un asunto que se enmarca dentro del creciente interés por el conocimiento de las maneras cómo se ha llevado el proceso de diversidad mencionado atrás. Los trabajos sobre la presencia de los protestantes evangélicos en Colombia han hecho posible identificar algunas de las agencias misioneras que a principios del siglo XX llegaron al país: La Unión Misionera Evangélica (Cali, 1908), Sociedad Bíblica Americana (Cartagena, 1912), Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (Pasto, 1917), Alianza Cristiana y Misionera (Ipiiales, 1923), y la Iglesia Presbiteriana de Cumberland (Cali, 1927)¹, entre otras. Se dice “*evangélica*” para hacer énfasis en el interés particular que se tenía en difundir el *Evangelio*- un evangelio que ha pasado por La Reforma protestante- con el propósito de lograr *experiencias de conversión* a la fe cristiana.

Es preciso señalar algunas condiciones en las que se inscribió el arribo de las agencias misioneras señaladas atrás. Se afirma que la constitución de 1886 y la firma del Concordato al año siguiente significó un casi retorno al régimen de Cristiandad colonial². Símbolos religiosos y nacionales empezaron a identificarse y

¹ BUCANA, Juana de. *La iglesia Evangélica en Colombia. Una historia*. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p.73.

² El término fue acuñado en la década del setenta, es de uso corriente en varios investigadores. Bidegaín comenta la cristiandad como “un concepto amplio que hace mención a una determinada forma de relación entre la Iglesia y la sociedad civil, relación cuya mediación fundamental es el Estado. En un régimen de cristiandad, la Iglesia procura asegurar su presencia y expandir su poder en la sociedad civil utilizando antes que todo la mediación del Estado.” Se afirma también que en un Régimen de Cristiandad no sólo la Iglesia busca ampliar su dominio a través del Estado, sino que éste usa también a la Iglesia para expandirse, gobernar y fortalecerse. Se dice entonces que el régimen de cristiandad es de doble dirección, es simbiótico. BIDEGAÍN, Ana María. “La pluralidad del hecho religioso en Colombia”. En: *Las religiones en Colombia*. Villa Posse, Eugenia; Ocampo, Gloria Isabel. Editora. Medellín: Coimpresos. P.23.

ser católico se convirtió en una condición inherente para ser ciudadano³. Aun así, afirma Ana María Bidegaín que, *“esto no significó la desaparición de la pequeña comunidad protestante que existía desde el siglo XIX, y más aun, a comienzos del siglo XX, estos grupos tienden a fortalecerse (...) eso no significó un crecimiento rápido, pero su presencia fue notable entre sectores sociales vinculados al partido liberal y coincidió ésta presencia con el fin de las negociaciones con el gobierno de Estados Unidos, tras la pérdida de Panamá.”*⁴

Posteriormente durante la primera mitad del XX, tanto la iglesia católica como las protestantes que apenas comenzaban, *“tuvieron roles de fortalecimiento de statu quo y de los grupos dominantes tradicionales.”*⁵ Por otra parte, se registró un aumento del número de misioneros protestantes entre 1929 y 1938. En Colombia funcionaron también en este último año tres periódicos protestantes y 810 niños asistieron a colegios judíos y protestantes en 1940⁶. La actividad misionera en los años 40 aumentó en consecuencia; Christopher Abel comenta como el número de adherentes protestantes aumentó de 8.000 en 1948 a cerca de 12.000 en 1953⁷ en todo el país.

La primera incursión en el territorio colombiano de los misioneros de la Misión Alianza Evangélica (en ese entonces, Misión Alianza Escandinava) data de 1912. En aquel año Juan Christiansen (delegado por la mencionada agencia) llegó a Cúcuta en una visita de investigación. Años después, en 1923 tuvo lugar la residencia y establecimiento del misionero Olav Eikland y su familia en la mencionada ciudad. Desde ahí, se organizó de manera sistemática las labores de evangelización en la capital del departamento de Norte de Santander y sus alrededores. Atendiendo a esto y a lo descrito en los párrafos anteriores, este trabajo considera la primera mitad del siglo XX, concentrándose especialmente en las décadas de cuarenta y cincuenta. No se avanza más allá de 1960, fecha en donde ha fijado un punto de quiebre importante para fenómeno protestante en América latina⁸, cuya principal manifestación es sin duda el crecimiento exponencial de las iglesias pentecostales. La delimitación espacial de esta investigación se explica porque fue en el departamento de Norte de Santander donde se llevaron a cabo los primeros trabajos de la Misión Alianza Evangélica.

La pluralidad del hecho religioso en Colombia es un asunto que viene proponiéndose por los investigadores del ICER (Instituto Colombiano para el

³ Este asunto en particular puede rastrearse con claridad en las pastorales colectivas emitidas por la Conferencia Episcopal Colombiana durante la primera mitad del siglo XX.

⁴ BIDEGAÍN, Op. Cit, p., 25

⁵ Ibíd.

⁶ ABEL, Christopher. “Misiones protestantes en un estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta”. En: Revista Análisis Político. No. 50. (Bogotá: Enero-Abril de 2004) p. 10.

⁷ Ibíd. P. 16.

⁸ BASTIAN, Jean- Pierre. *La mutación religiosa en América latina para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 230 p.

Estudio de las Religiones), quienes han buscado dar cuenta de la “*diferentes vertientes religiosas*” de nuestro país, garantizadas en la constitución de 1991. En opinión de Bidegaín los artículos consignados en esta constitución, “*plantean la necesidad de reconocer la diversidad religiosa existente en el país y garantizar su libre desarrollo*”⁹. En consecuencia, se puede afirmar que las actividades de las misiones protestantes evangélicas se constituyen en un problema de investigación porque suponen:

1. Un interés foráneo que ve en una región en particular un conjunto de condiciones que hacen viable la realización de un trabajo evangelizador
2. El empleo de unos métodos y un plan de trabajo para la ejecución y puesta en marcha del proselitismo.
3. Cambios en la vida religiosa de algunos habitantes de regiones específicas, lo que da cuenta del desarrollo de las actividades misioneras.

Se ha demostrado desde la perspectiva del creyente que sí ha existido diversidad religiosa en Colombia, “*mientras que la ruptura institucional sólo se da con la constitución de 1991*”¹⁰. En Colombia la existencia de otros grupos religiosos empieza a hacerse aun más visible después de 1960, debido a razones internas y externas de diversa índole. Luego en 1989 la Conferencia Episcopal Colombiana, mediante una interesante investigación, encontró que existían más de 50 confesiones cristianas distintas a la católica, dando cuenta del significativo aumento de la comunidad evangélica en el país¹¹.

Por otra parte, es preciso advertir que dicho crecimiento se ha considerado ligado a la violencia y persecución, la cual como se sabe, provocó un intenso proceso de migración hacia las ciudades, en un país que hasta 1950 concentró la mayoría de su población en el campo¹². Estas consideraciones hacen apreciable la posibilidad y la necesidad de indagar acerca de los orígenes del protestantismo en Colombia. La aclaración de estos inicios permite la “actualización” en términos del conocimiento del campo religioso del país y la comprensión de la manera como los colombianos, frente a los cambios o el desbarajuste de su cotidianidad –ya por la violencia de mediados del siglo pasado, o por la globalización en

⁹ Bidegaín. Op.cit. P., 17. Al respecto la mencionada autora continua diciendo: “Aunque nadie discute que la religión católica sigue siendo la que cuenta con el mayor numero de adeptos, no se desconoce el crecimiento de otras y sus derechos han sido garantizados por los constituyentes del 91 que supieron reconocer esta nueva realidad nacional. El cambio de clima en los que respecta a la libertad de religiosa en el país, nos lo mostró la misma preparación y participación en la Asamblea Nacional Constituyente de ciudadanos a nombre de organizaciones y comunidades religiosas, especialmente de orden evangélico.” P., 17,18.

¹⁰ BIDEGAÍN, Ana María; DEMERA, Juan Carlos. Compiladores. *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia, 2005. p., 15

¹¹ Ibíd, p., 18

¹² Ibíd. Pág., 16, 18. “Esta situación provocó un profundo desarraigo entre la población campesina, que llegaba a las principales ciudades del país, con diversos procesos de inseguridad, pérdida de valores y, por supuesto, en búsqueda de nuevas y creativas formas de reelaborar su existencia individual y social, desde todo tipo de referentes de articulación social.”. pág., 17.

nuestro tiempo- se han vinculado a nuevos cultos y prácticas en su búsqueda por el sentido, la pertenencia y la identidad.

Marco historiográfico

Naturalmente y dado el influjo de la Iglesia Católica en América Latina, generalmente ella ha recibido la mayor atención de los estudiosos del fenómeno religioso en el continente. Los trabajos se han centrado especialmente en la descripción y comprensión del proceso de evangelización durante la Conquista, el papel llevado a cabo por el clero masculino y, últimamente, del catolicismo popular. Es en la segunda mitad del siglo XX cuando surge un mayor número de trabajos que abordan el fenómeno de lo protestante, para el caso latinoamericano y colombiano.

En Colombia los trabajos sobre protestantismos han sido escasos. Sin embargo, es posible identificar dos períodos dentro de la historiografía que aborda este asunto. Un primer momento, remite a los trabajos realizados a mediados del siglo XX tanto por sacerdotes católicos, como los realizados por miembros de denominaciones y misiones que ya hacían presencia en el país. En un segundo momento, se encuentran libros y un considerable número de artículos presentados en congresos y reunidos en compilaciones, publicados y elaborados por grupos de investigación interesados profundamente en lo religioso, y dentro de los cuales ha tenido cabida el análisis de lo protestante y el fenómeno evangélico en nuestro país.

Dentro de éste primer momento se pueden identificar trabajos como *El protestantismo en Colombia* del Pbro. Eugenio Restrepo Uribe¹³. El mencionado texto se constituyó en la tesis presentada por Restrepo para optar al título de Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. En éste, el autor se propuso hacer una relación de labor protestante en el territorio nacional, deteniéndose en una descripción de variadas denominaciones, y acompañada de cifras y cuadros que indican su crecimiento. En la última parte de su libro, Restrepo propone “*algunos remedios que consideramos convenientes para la extirpación de tan indeseable infiltración*”. En noviembre de 1943 apareció publicada en la Revista Javeriana el artículo, *Diez años de protestantismo en Colombia (1930-1943)*, del mismo autor, lo cual revela el interés de Restrepo por abordar el asunto de la presencia protestante y sus repercusiones negativas para la estabilidad de la nación.

Los medios y los métodos de evangelización empleados por los protestantes se constituyen en uno de los tópicos abordados por Restrepo Uribe. En el análisis, se hace hincapié particularmente en cómo después de 1930 la labor proselitista de los extranjeros tuvo un notable crecimiento. La Misión Alianza Escandinava, más

¹³ RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Bogotá: Joseph J. Ramírez, 1943. 151 p.

adelante Misión Alianza Evangélica, fue incluida dentro de este estudio; de esta manera, se incluye un cuadro de cifras que dan algunas aproximaciones acerca de la cantidad de “prosélitos” y ministros hasta 1930, y desde éste mismo año hasta 1943¹⁴.

Según Restrepo Uribe las causas del éxito del trabajo de los protestantes apuntan a dos aspectos. Primero, “(...) *el ambiente plenamente favorable por parte del gobierno que, basado sin duda en la libertad de cultos que la garantiza la constitución nacional, no ha entrabado en manera alguna el desarrollo de tal campaña*”¹⁵. Así, Restrepo considera sin duda alguna que el liberalismo ha sido propicio para el trabajo evangelizador realizado por los extranjeros, situación que inclusive es confirmada por los mismos protestantes¹⁶. Segundo, la “indigencia espiritual” manifiesta en la ignorancia religiosa y en la falta de sacerdotes en algunas regiones, en su mayoría conformadas por las clases inferiores de la sociedad –como las llama Restrepo–, han sido ventajas para los “heraldos del error”¹⁷: “*Son ellas [las clases inferiores de la sociedad] las que han puesto menor resistencia a las falacias protestantes por ser ellas precisamente las mas ignorantes*”¹⁸. Finalmente, entre las soluciones se sugiere pedir al gobierno apoyo para detener la campaña protestante, así como la conformación de un comité nacional antiprotestante¹⁹. *Los protestantes en Colombia* deja entrever, por una parte, la preocupación en aumento del clero ante el peligro protestante, como el carácter patriótico que subyace al problema y la búsqueda de soluciones.

Continuando con este tipo de trabajos, encontramos *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*²⁰, por Eduardo Ospina. El título del trabajo por sí sólo, indica uno de los asuntos que preocuparon al autor. En el prólogo del libro, Ospina manifiesta que para desgracia del país, éste no esta siendo conocido por sus recursos sino por haber “(...) *degenerado en la más reprochable ‘persecución religiosa’*”. Éste hecho, hace que Ospina cuestione los reportes de persecución religiosa -redactados y enviados al exterior por los misioneros y prosélitos- y la manera como sólo incluyen una versión de los hechos. Considerando el descrédito que los mencionados reportes han traído, Ospina se propone presentar otra

¹⁴ Restrepo advierte, antes de presentar los cuadros estadísticos, acerca de la cautela que hay que tener con las cifras que ahí se presentan. Los cuadros, anota el autor, fueron extraídos del libro *The northern republics of south America* (1931), escrito por K. Grubb.

¹⁵ *Ibíd.* Pág., 129.

¹⁶ Al respecto afirma: “Y las conversaciones que hemos tenido con los señores protestantes lo confirman puesto que nos han dicho paladinamente que ellos saldaron la subida la poder de liberalismo como “su día” y que los gobiernos liberales les han dado toda la protección que han necesitado permitiendo su trabajo sin restricciones”. *Ibíd.* Pág., 129.

¹⁷ *Ibíd.* Pág., 130.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.* Pág., 131-136.

²⁰ OSPINA, Eduardo. *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio de la llamada persecución religiosa*. Segunda edición. Bogota: Imprenta Nacional, 1955. 179 p.

versión que relate los casos en los que se vieron involucrados sacerdotes: “Nuestra investigación se dirigió exclusiva, pero decididamente, a los casos en que aparecen complicados los sacerdotes católicos”²¹. La pertinencia del trabajo de Ospina radica en que, al igual que el texto de Restrepo Uribe, es expresión de la preocupación del clero colombiano ante el aumento de la actividad protestante en el país, y por lo tanto, del conflicto por la diversificación de las creencias.

En otra línea, pero inscrito también en este primer momento de la historiografía sobre los protestantes en Colombia, se encuentra el libro de Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*²², publicado en 1955 con el propósito de conmemorar los cien años de la presencia protestante en el país. Éste texto de carácter expositivo, presenta los orígenes y el desarrollo del “cristianismo evangélico” con una perspectiva distinta a la de Restrepo, si consideramos que el Ordóñez era en aquel entonces profesor del Instituto Bíblico Bethel, en Armenia. Una relación de las denominaciones e iglesias en el país hasta 1955 ocupa la mayor parte de este texto, así como las actividades desarrolladas por los misioneros, entre ellas, las de la Misión Alianza Evangélica. El trabajo de Ordóñez, amplía la panorámica del estado de la misiones en el país durante la primera mitad del siglo XX, a la vez que incluye observaciones respecto a la persecución de las labores misioneras, las cuales comenta Ordóñez, se recrudecieron en las décadas de los años cuarenta y cincuenta²³.

Por otra parte, y adentrándonos ya en ese segundo momento del cual hizo mención al principio, encontramos *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*²⁴, el cual reunió variados textos escritos por distintos autores y siguiendo una lógica interna. Entre ellos, *Primeros intentos del establecimiento del protestantismo en Colombia*, en el cual Javier Augusto Rodríguez relata como se dieron desde el siglo XIX los primeros anticipos para el establecimiento del protestantismo en el país durante los años de 1886 a 1930, periodo caracterizado por el trabajo de evangelización y la apertura de varios Colegios Americanos en el país; todo presentado en su correspondiente contexto

²¹ Ibíd. Pág., 13.

²² ORDÓÑEZ, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: tipografía Unión, 1955, 379 p.

²³ Similar al texto de Ordóñez, encontramos también el trabajo de Juana B. de Bucana, *La iglesia evangélica en Colombia. Una historia*, donde su autora comenta fue escrito para que los evangélicos que “no conocen nada de su procedencia” pudieran aprender sobre sus orígenes. Al igual que el texto anterior, este se encuentra atravesado por un propósito netamente descriptivo, para lo cual la autora divide su trabajo en tres partes: parte I. Los principios-hasta 1930, parte II. Los años difíciles- 1930 hasta 1958, parte III. Crecimiento – 1958 hasta 1993. Bucana presenta también un relato de las actividades y las vicisitudes de la iglesia evangélica en el país, relato que no incluye de manera muy crítica las repercusiones, o lo que ha significado de una manera mas amplia para el territorio nacional la presencia de estas iglesias y misiones. BUCANA, Juana B. *La iglesia evangélica en Colombia. Una historia*. Santafé de Bogotá: Buena Semilla, 1995. 249 p.

²⁴ BIDEGAIN, Ana María et al. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogota: Taurus. 2004. 509 p.

histórico, el que cual permite finalmente afirmar a su autor que el protestantismo llega a Colombia *“con el apoyo de los liberales y los masones”*²⁵.

Pablo Moreno²⁶ continúa con un análisis sobre el protestantismo histórico en el país. Siguiendo la identificación de las “olas” del crecimiento evangélico latinoamericano propuesto por Miguel Berg y Pablo Pertiz²⁷, éste autor afirma que en nuestro país estas olas han estado muy cercanas, lo cual dice mucho acerca del carácter *“diverso y mezclado”* del protestantismo colombiano, *“que formando casi una misma familia con las iglesias ‘evangélicas’ o ‘misiones de fe’, encontró en el pentecostalismo, y ahora los pentecostales, fuertes competidores del campo religioso”*²⁸. Cabe aclarar que Moreno emplea la expresión *protestantismo histórico* de Jean Pierre Bastian para referirse principalmente al protestantismo de las tres primeras olas propuesto por Berg y Pertiz, y al que otros autores como Míguez Bonino insisten en llamar el rostro liberal y evangélico²⁹.

Moreno explica que la gran mayoría de las iglesias de protestantismo histórico llegaron al país después de 1930, debido principalmente al ambiente político del periodo anterior, en particular lo relacionado con la libertad religiosa; así, los ánimos para enviar misioneros cambiaron con la llegada de los liberales al poder. Sin embargo, la presencia liberal en el poder no puede considerarse como una causa *per se*, ya que es preciso indagar también en otras fuentes, entendiéndolas dentro de un contexto general³⁰. No obstante, los primeros años en Colombia de los misioneros, *“coincidieron con el primer periodo agudo de ‘violencia’ de los años cincuenta”*. De igual manera y refiriéndose a un tópico de particular interés, se comenta que las regiones donde las agencias y grupos empezaron su trabajo, poseían la particularidad de ser zonas con proyección urbana y amplia población campesina en los alrededores, situación que se hará notar cuando en los cincuenta se hagan manifiestas las expresiones de intolerancia³¹.

En lo que respecta a la posición de la iglesia, Pablo Moreno afirma que varió dependiendo de la presencia de ésta como institución; sin embargo, *“a partir de esa década [treinta] se reforzó la imagen respecto al protestantismo como enemigo común del catolicismo, al lado de liberales, masones, teósofos, socialistas y comunistas”*.³² De esta manera, en medio de una serie de conflictos

²⁵ RODRIGUEZ, Javier Augusto. “Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia”. En: BIDEGAIN, Ana María et al. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus. Pág. 319.

²⁶ MORENO, Pablo. “Protestantismo histórico en Colombia”. En: BIDEGAIN, Ana María et al. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus. Pág.421-449.

²⁷ Ibíd. Pág., 422, 423.

²⁸ Ibíd. Pág., 426.

²⁹ Ibíd. Pág., 424.

³⁰ Ibíd. Pág., 432.

³¹ Ibíd. Pág., 426.

³² Ibíd. Pág., 333.

innegables -afirma este autor- se dio principio a la Confederación de Evangélicos de Colombia (Cedec), en una búsqueda de la defensa de los derechos civiles y el respeto de la libertad de cultos. Para terminar, el autor considera que a pesar del lento crecimiento numérico que presenta el protestantismo histórico en el país, su presencia ha sido protagónica y no se puede desconocer su importancia³³.

Cabe señalar también que Moreno en su tesis de maestría, *Protestantismo y disidencia política en el suroccidente colombiano. 1908-1940*³⁴, relaciona la presencia de misiones protestantes durante la primera mitad del siglo veinte, con las diferentes posiciones y reacciones a que dieron lugar las actividades evangelizadoras realizadas por las agencias que llegaron a esta región del país. Siguiendo lo planteado Bastian, Moreno se propuso demostrar las conexiones entre la actividad misionera y la política. Así pues, para la *Difusión de ideas*, destaca la relevancia del trabajo realizado por los *colportores**, las *conferencias* y los *contactos* establecidos por estas misiones con otras asociaciones, por ejemplo los masones ó las sociedades mutualistas obreras. En cuanto a las *prácticas y actividades protestantes*, se incluyen el uso de registros civiles, el matrimonio civil, las escuelas, y la creación de cementerios libres. Estas alternativas tuvieron lugar ante las limitaciones que presentaba en el momento la ley para dar validez a ciertas ceremonias -en el caso de los matrimonios- ó en respuesta a las establecidas ya por la Iglesia católica -para el caso del uso de los cementerios. De igual manera se incluyen dentro de estas actividades la creación de institutos bíblicos, donde eran capacitadas otras personas para continuar con la labor evangelizadora, y la prensa, que sirvió como un medio para difundir dicha actividad a grandes distancias.

A propósito de la diversificación del campo religioso colombiano, en *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*³⁵, Ana María Bidegaín introduce los artículos ahí contenidos comentando cómo el panorama religioso del país hasta 1950 estuvo controlado por el catolicismo, el cual integró y formó la cultura nacional³⁶. Según la citada autora, el presidente Laureano Gómez (1950-1953) se habría valido de aquella situación “*para justificar la persecución de los protestantes (...) ante los propios Estados Unidos, pues aducía que si se rompía la unidad e identidad católica del pueblo colombiano, se daría espacio al comunismo.*”³⁷

De igual manera Bidegaín examina algunas de las causas internas y externas, que a su juicio, permitieron la fragmentación del campo religioso en el país, causas de

³³ Ibíd. Pág., 448, 449.

³⁴ MORENO, Pablo. *Protestantismo y disidencia política en el suroccidente colombiano. 1908-1940*. Tesis de maestría en Historia. Universidad Nacional. Facultad de Humanidades. Departamento de Historia. Bogotá: 1999. 156 p.

* Persona encargada de la distribución puerta a puerta de biblias y demás literatura relacionada.

³⁵ BIDEGAIN, Ana María; DEMERA VARGAS, Juan Diego, Op.cit.

³⁶ Ibíd. Pág., 14, 15.

³⁷ Ibíd.

particular interés para este trabajo. Una de ellas, fue sin duda la realización de las conferencias evangélicas, las cuales empezaron a considerar a América latina como tierra de misión, proyecto que se vio además favorecido con la expulsión – debida a la incursión del comunismo- de pastores y misioneros que se encontraban en China³⁸. Así mismo, la política exterior de Estados Unidos fue favorable. Ésta se halló principalmente preocupada por la expansión del comunismo, el marxismo y la teología de la liberación³⁹.

Entre las causas internas se mencionan, entre otras, el impacto de la violencia y los procesos migratorios desatados a partir de ésta, situación que *“provocó un profundo desarraigo entre la población campesina, que llegaba las principales ciudades del país, con diversos procesos de inseguridad, pérdida de valores y, por supuesto, en búsqueda de nuevas y creativas formas de reelaborar su existencia individual y social, desde todo tipo de referentes de articulación social.”*⁴⁰ Por otra parte, fue significativo el hecho de que la jerarquía y la compañía de Jesús aceptaran y justificaran la persecución a los protestantes entre los años 1948-1953; situación que tuvo su reflejo en sentimientos anticatólicos entre una población que, afirma Bidegaín citando a Ana Mercedes Pereira, *“experimentó la persecución religiosa, con su carga de violencia física, incluidos asesinatos, expulsión de su terruño y el empobrecimiento por el robo de sus tierras”*⁴¹; esta situación desembocó en la intolerancia entre los dos grupos dificultando hoy la experiencia ecuménica, asegura Bidegaín.

De igual importancia, es también la aproximación a las razones estructurales que permitieron espacios para el protestantismo en la Diócesis de Nueva Pamplona, ofrecida por Otoniel Echavarría Uribe en *La difusión de la herejía o la siembra de la buena semilla: en el camino hacia la modernidad religiosa. Irrupción protestante en la Diócesis de la Nueva Pamplona (1926-1943)*⁴². Éste autor propone una explicación desde lo cultural que descarta de una vez las teorías de la conspiración, tan aceptadas durante los setentas; así, la *desestructuración de la parroquia* es presentada como el paso *“decisorio y definitivo”* en el proceso del cual se ocupa Echavarría⁴³. La región correspondiente a la diócesis de la Nueva Pamplona, debido a su tradición liberal, fue considerada por el clero como una zona propicia para la incursión de los protestantes; por otra parte, éstos últimos

³⁸ Ibíd. Pág., 15, 16.

³⁹ Ibíd.

⁴⁰ Ibíd. Pág., 17.

⁴¹ PEREIRA, Ana Mercedes. “El pentecostalismo: nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Origen, evolución y funciones en la sociedad colombiana, 1960-1995”. En: Historia crítica. no. 12, Enero-Julio, pp. 43-65. Citado por BIDEGAIN, *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Op.cit., p18.

⁴² BIDEGAIN, *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Op. cit. Pág., 217-246.

⁴³ Comenta este autor: “Sin embargo, nos interesa dejar claro un primer paso decisorio y definitivo, al menos en el proceso de modernidad religiosa que estudiamos: la *desestructuración parroquial*, es decir, la quiebra gradual del monopolio cultural y simbólico de lo religioso desde la que llegaron a ser las unidades de producción de sentido individual y colectivo por excelencia: las parroquias”. Ibíd. Pág., 223.

también veían a la región como una “*tierra fértil para el esparcimiento de la buena semilla*”⁴⁴.

Por otra parte, *Misiones protestantes en un estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta* de Christopher Abel⁴⁵ presenta en un primer momento un estado de la investigación del este particular asunto en la religión en América latina y Colombia. Abel cuestiona la calidad y profundidad de los estudios realizados. Así mismo, discute la poca disposición de la Iglesia católica romana para abrir los archivos eclesiásticos, a pesar de que empezó a prevalecer un “lenguaje abierto” a partir de la década del setenta, principalmente. En general, el diagnóstico de Abel para el impacto de las ciencias sociales en lo que a estudios de la religión se refiere es desalentador.

Abel comienza su análisis afirmando que, aunque debatible, el estado colombiano ha sido constantemente débil si se le compara con el mexicano, el brasileño o el chileno, después de lo cual esboza las características de los gobiernos liberales y conservadores de la primera mitad de siglo XIX, periodo en el que considera el país estuvo debatiéndose entre la gobernabilidad y la descomposición política –la violencia⁴⁶. Al mismo tiempo, la Iglesia Católica pareció sufrir en su interior cierta división provocada por la posición que unos y otros asumieron frente al gobierno liberal que tuvo sus inicios en 1930; es así como la facción de la derecha más radical dentro del clero amenazó con una insurrección casi nacional en 1935 que finalmente fue impedida gracias a la “*determinación de los grupos moderados de gobierno, la Iglesia, el Partido Conservador e intereses de la clase acaudalada para contrastar a las facciones beligerantes de ambos lados*”⁴⁷.

El debate volvió a reanudarse con la discusión de la reforma de concordato entre los años de 1942 y 1943, después de la cual monseñor Ismael Perdomo –de la facción moderada, por llamarla de alguna manera y partidario de la reconciliación entre los católicos liberales- buscó desesperadamente razones para mantener unido al episcopado. Abel añade después lo que podría ser considerado como la principal tesis de su artículo: “*los temas sobre protestantismo y comunismo resultaron muy convenientes. Ambos eran tangibles y podían discutirse como irrelevantes*”⁴⁸. El autor identifica entonces el contexto político en el que se llevaron a cabo las incursiones de las misiones protestantes. Este contexto terminó identificando ante los ojos del clero al partido liberal con los protestantes y a éstos con la expansión del imperialismo norteamericano.

⁴⁴ Ibíd. Pág., 233.

⁴⁵ ABEL, Op. cit., p. 3-19

⁴⁶ Ibíd. pág. 8.

⁴⁷ Ibíd. Pág. 9.

⁴⁸ Ibíd. Pág. 10.

Otro artículo que trata la cuestión de la diversidad y la pluralidad en el país, es *El pluralismo religioso en Colombia*⁴⁹, de Carlos Arboleda. En éste, se comenta cómo a pesar de que se han realizado distintos esfuerzos por la búsqueda de la libertad religiosa -entendida ésta como un derecho en un Estado no confesional que no da privilegios o excluye por pertenecer a una u otra religión-, es necesario que se den tres niveles de aceptación⁵⁰ para hablar de verdadero pluralismo religioso; de lo contrario solo se podrá hablar de diversidad, entendida esta como realidad empírica⁵¹. De lo anterior, Arboleda concluye que en Colombia no ha habido ni hay pluralismo religioso, *“pues hemos avanzado en el campo legal pero no en el sociocultural”*.

El autor analiza el estado de las confesiones cristianas no católicas en el país, para lo cual hace un recuento que empieza con la presencia de soldados ingleses que vinieron a apoyar las guerras de independencia; continúa con Diego Thomson, un bautista escocés que en 1825 establece la sociedad bíblica católica la cual se disuelve más adelante, y Henry Barrington Pratt, formado en el seminario presbiteriano de Princeton, quien llega a Bogotá el 20 de junio de 1856, fecha que los evangélicos consideran como la de establecimiento de las misiones evangélicas en Colombia. En esta primera fase que va hasta 1946, el citado autor presenta también cómo a través de las posiciones expresadas por la iglesia católica en sus documentos se va aumentando la tensión entre los dos grupos. Dicha tensión aumentará a partir de 1949 cuando se lleva a cabo una identificación entre protestantes y liberales. Arboleda afirma categóricamente que *“si en la guerra civil mueren protestantes, es por sus ideas liberales y no por su religión”*, negando cualquier otra posibilidad. Finalmente la Iglesia Católica relajará su posición a partir del Concilio Vaticano II donde propone una reflexión ecuménica.

Arboleda aunque no ofrece alguna tipología para el análisis de las confesiones no católicas, o los “grupos protestantes” como los llama, afirma que el crecimiento de estos -en particular el del movimiento pentecostal- se debe a razones de *“globalización, regionalización, modernidad, precariedad de la institución católica y mercado, como lo han mostrado diversos estudios, y no solo, ni únicamente, a los dólares o intereses norteamericanos”*, a lo que añade que dicha situación se ha visto favorecida con la constitución de 1991. De igual manera en este artículo se destaca la incursión de la Iglesia Católica a la modernidad con el Concilio Vaticano II. Arboleda concluye que junto a la constitución de 1991, es posible

⁴⁹ ARBOLEDA, Carlos. “Pluralismo religioso en Colombia. XI congreso de historia de Colombia”. Ponencias. (on line). En: http://relicultura.tripod.com/ponencias/carlos_arboleda.htm#1.

⁵⁰ Que son: el **macro**, donde la autoridad civil reconoce jurídicamente la diversidad; el **meso**, aceptación de la multitud de organizaciones por parte del estado y la sociedad, la cual se encarna en valores culturales; y el nivel **mico**, donde el individuo escoge libremente sus creencias religiosas.

⁵¹ Arboleda afirma: “la pluralidad como hecho sociológico debe corresponder el pluralismo como actitud social y cultural. En este campo se reconoce que el pluralismo se inicia en la diversidad, pero esta sola no constituye el pluralismo (...)”.

hablar del surgimiento inicial del pluralismo religioso, por lo menos en lo que respecta a lo jurídico y lo teológico. Arboleda resalta el papel del nuevo espíritu ecuménico en la realización de este proceso⁵².

En el ámbito latinoamericano, en el estudio histórico del protestantismo se destacan autores como Jean-Pierre Bastian y su trabajo, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*⁵³. Bastian plantea la necesidad de estudiar las minorías protestantes latinoamericanas en virtud de que éstas podrían suministrar algunas respuestas a la relación de América latina con la modernidad; no sin antes aclarar que debido a su esencia teológica el protestantismo es un fenómeno plural aun cuando existe un “común denominador mínimo fundado en estos tres grandes principios: *sola fe, sola gratia, sola scriptura*”⁵⁴. Así, la mencionada diversidad se ha constituido al mismo tiempo en la fuerza de los protestantismos, a la vez que expone su carácter precario, en palabras de éste autor.

De igual manera, Bastian atribuye a estas minorías ciertas características como las de ser activas y nómicas, cuyas sociabilidades no han sido conformistas ni marginales, minorías con una función dinamizadora capaces de provocar o inducir cambios. En síntesis, lo que Bastian pretende en este texto es mostrar a las minorías religiosas protestantes como “fuente de innovación y transformación social”⁵⁵. Esto, para el caso de México en el siglo XIX y el dilema del liberalismo en este país, el cual se encontraba preocupado por “cómo modernizar México independiente (...) siguiendo los modelos de la modernidad anglosajona y francesa sin tener que adaptar el modelo religioso protestante.”⁵⁶. En el libro *La mutación religiosa en América latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*⁵⁷, el citado autor deja de lado el siglo XIX mexicano para ocuparse del cambio drástico que ha venido produciéndose en América latina desde hace 40 años. Ésta situación ha provocado una transformación del mapa religioso del continente⁵⁸, con numerosos movimientos religiosos disputándose lo que había sido monopolio exclusivo de la Iglesia católica.⁵⁹.

⁵² “El catolicismo en su esfuerzo por la oikoumene, busca que la creencia y la fe sean razonables en un mundo científico que no trate de agotar las posibilidades de lo radicalmente humano e invita a las diversas y plúrimas razonabilidades de la fe, a unirse en la construcción del plenum del ser hombre en las múltiples contextualizaciones de los grupos sociales”, comenta Arboleda en el último párrafo de su artículo.

⁵³ BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historias de unas minorías religiosas en América latina*. México: Fondo de Cultura Económica. 1994. 351p.

⁵⁴ *Ibíd.* Pág. 7.

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.* Pág.66.

⁵⁷ BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa en América latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica. 1997. 230p.

⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 9.

⁵⁹ Bastian comenta: “Desde algunos años atrás, se presentan claros indicios de que por primera vez desde los tiempos de la Conquista, la Iglesia católica romana está perdiendo el control sobre el campo religioso y sobre los dioses. Sus desesperadas y redobladas cartas pastorales y encíclicas condenando duramente a las sectas reflejan esta impotencia para contrarrestar una corriente de autonomía religiosa que la sorprende cuando pensaba poder celebrar firmemente el quinto centenario de una evangelización totalizadora.”. p. 10.

Así mismo, en cuanto a estudios a nivel latinoamericano se encuentra Manuel Marzal con *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*⁶⁰, texto que en palabras de su autor, viene a añadirse a la lista de libros que sobre el fenómeno religioso en Latinoamérica han venido produciéndose en los últimos tres lustros. Marzal afirma que el carácter antropológico de su tratado se explica porque privilegia la variable *cultura* al momento de realizar su análisis. De la misma manera, está interesado en subrayar “*la vigencia de los múltiples rostros religiosos “del sur continente americano los cuales existen en la actualidad (...) junto a la Iglesia católica omnipresente, que es fruto de la profunda evangelización hecha por los países ibéricos”*”⁶¹, afirma el autor.

En *Tierra encantada*, Marzal presenta los conceptos con los cuales interpreta a los “Evangélicos”, categoría única empleada por él con la que -tomándola en un sentido demasiado amplio, me atrevería asegurar- “*incluye todas las confesiones de fe o de inspiración cristiana menos la católica*”⁶². Así, según Marzal los problemas para el análisis del mundo evangélico estriban principalmente en la imprecisión de términos como *iglesia*, *secta*, *confesión*, *denominación*, y *nuevo movimiento religioso* (NMR), los cuales, siendo menos optimista que Bastian, considera han venido empleándose de manera equívoca.

Elementos conceptuales

Dejando de lado este breve repaso por algunos autores y trabajos sobre cristianos no católicos, se ha dicho que la religión, desde el punto de vista de la ciencia social, es una representación, es decir, hace parte de las maneras como los hombres construyen la realidad en sus mentes, “*es producto del actor social humano*”⁶³. Este carácter particular permite a la sociología abordar a la religión como un hecho social. Es preciso mencionar que las religiones, poseedoras de ese carácter social que se acaba de mencionar y como productos de actores sociales, pueden ser estudiadas también como organizaciones. No obstante, hay que aclarar que este tipo de análisis no tendrá lugar en esta investigación

Sociólogos como Max Weber y Troeltsch han propuesto sus definiciones de *Iglesia* y *Secta*. Weber, refiriéndose a *Iglesia*, afirma que se pertenece a esta por nacimiento, sus miembros se adaptan al entorno socio-cultural y aceptan los valores vigentes; para el caso de *secta* afirma que se llega a pertenecer a esta por libre incorporación previa conversión personal y sus miembros, afirma Manuel Marzal comentando a Weber, “*no se acomodan al entorno sociocultural, sino que excluyen a los incumplidos*”⁶⁴.

⁶⁰ MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*. Madrid: Trotta, 2002. 602 p.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 11

⁶² *Ibíd.*, p. 475

⁶³ HOUTART, François. *Sociología de la religión*. Nicaragua: Ediciones Nicarao, 1992. p. 25, 28.

⁶⁴ MARZAL, Op.cit., p. 476.

Troeltsch por su parte, distingue tres tipos: la iglesia, la secta y el grupo místico. La iglesia católica, la ortodoxa griega, luterana y calvinista caben dentro del tipo iglesia definido por este autor como *“una institución que ha sido dotada de la gracia y salvación como resultado de la obra de redención; ella es capaz de recibir a las masas y adaptarse al mundo, porque hasta cierto punto puede permitirse ignorar la necesidad de santidad subjetiva a favor de los tesoros objetivos de gracia y salvación”*⁶⁵, definición donde se pueden identificar algunos términos que podrían ser problemáticos.

La definición de secta propuesta Troeltsch, no se diferencia demasiado de la propuesta por Weber, sólo que añade el hecho de que estos creyentes cristianos –los de la secta- viven aparte de la sociedad, están limitados a pequeños grupos, *“dan mas importancia a la ley que a la gracia y dentro de su propio círculo, establecen en diverso grado un orden cristiano basado en el amor; todo ello se hace como preparación para esperar la venida del Reino de Dios”*⁶⁶

Refiriéndose a grupos como los evangélicos, autores como el citado Manuel Marzal han expresado las dificultades que existen a la hora de elaborar los conceptos pertinentes. Dichas dificultades se expresan por ejemplo en el uso inadecuado de términos que incluyen dentro de los evangélicos a los Testigos de Jehová y los Mormones⁶⁷. Según Manuel Marzal, la situación que más complica el análisis es la aparición de los nuevos movimientos religiosos (NMRs), *“que nacen como nuevas alternativas para resolver el problema de sentido, en el contexto relativista de la posmodernidad, donde la religión es un producto más del mercado”*⁶⁸.

No obstante, se han elaborado algunas tipologías muy útiles para entender lo protestante y sus variantes en nuestro continente. Una de ellas, como se mencionó atrás, es la propuesta por José Míguez Bonino en *Rostros del Protestantismo latinoamericano*, en donde se presentan cuatro rostros o facetas: el liberal, el evangélico, el pentecostal y el étnico. El trabajo de este autor es abordado como un ensayo sobre la identidad, no tanto como una historia estricta⁶⁹, y no restándole por ello coherencia al resultado final.

El protestantismo liberal se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX, y estuvo estrechamente relacionado con los proyectos liberales desarrollados a lo largo del continente, así como con la presencia en aumento de los Estados Unidos. Bonino prefiere pensar en la “hipótesis asociativa” de Bastian y no en la “hipótesis

⁶⁵ TROELTSCH, Ernest. *The social teaching of the christian churches* [1911]. New York: Harper and Row, 1960. citado por: MARZAL, Op.cit., p. 477

⁶⁶ MARZAL, Op.cit., p. 477. Marzal citando a Troeltsch.

⁶⁷ *Ibíd.* p. 479

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 484.

conspirativa". Según ésta última, las misiones protestantes que llegaron en el siglo XIX *"no habrían sido otra cosa que la 'punta de lanza', 'el acompañamiento ideológico' o 'la legitimación religiosa' de la penetración económica, política y cultural de los Estados Unidos en América Latina"*⁷⁰. La hipótesis asociativa propone en cambio que la presencia de estos protestantes desde el siglo XIX no tenía que ver con imperialismo norteamericano, sino más bien con los conflictos derivados de una *"confrontación entre una cultura política autoritaria y estas minorías que buscaban fundar una modernidad basada en el individuo liberado de su origen de casta y por lo tanto igualado en una democracia participativa (...)"*⁷¹. Pablo Moreno aclara que lo de 'liberal' se debe principalmente a la afinidad que hubo entre aquellas denominaciones con el liberalismo radical del XIX⁷².

Este protestantismo es identificado por Bastian como *protestantismo histórico*, refiriéndose específicamente a las sociedades o juntas misioneras en Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XIX y a las repercusiones sociales a que hubo lugar en compañía de los liberales radicales. Así Bastian señala enfáticamente el hecho de que este primer protestantismo no vino de afuera, "sino del interior mismo" de las minorías liberales. Este autor en lugar de los rostros de Míguez identifica dos tipos de protestantismo en Latinoamérica, prefiriendo no emplear para su análisis el término "Iglesia". Estos son: a. el protestantismo histórico y liberal, el cual se acaba de mencionar, y b. el protestantismo sectario y milenarista, mejor conocido como pentecostalismo. Este último, aunque protestante por sus referencias a la Biblia, es ambiguo en opinión de Bastian por sus prácticas, próximas a las tradiciones "chamánicas".

Continuando con la clasificación de Míguez, éste afirma que el protestantismo étnico o "iglesias de transplante", tienen su origen en los extranjeros practicantes de la fe protestante que llegaron al continente invitados a veces por las "elites modernizadoras". La principal diferencia respecto a los demás rostros es que el protestantismo de transplante no realizó trabajo proselitista, limitando su culto al ámbito de lo privado. Así mismo, el trasfondo doctrinal de estas iglesias está vinculado con la Reforma protestante europea. Ésta creó la *"Iglesia Luterana en Alemania y los países nórdicos, y la calvinista en Suiza, Holanda y Escocia"*⁷³. Todo parece indicar que las iglesias trasplantadas en América Latina proceden mayoritariamente de Alemania.

El protestantismo pentecostal ha sido denominado como la expresión popular del fenómeno protestante en Latinoamérica. Al respecto, Bastian en *La mutación religiosa de América Latina* presenta una amplia caracterización de lo que

⁷⁰ Ibíd., p. 484, 485. Míguez Bonino afirma que esta teoría habría sido presentada con frecuencia por "polemistas católico-romanos", aliados a veces con nacionalismos de derecha y por algunos marxistas.

⁷¹ Ibíd., p. 485.

⁷² MORENO, Op.cit., p. 424.

⁷³ MARZAL, Op.cit., p. 500.

considera la “explosión pentecostal” del continente. A diferencia de Míguez Bonino⁷⁴, Bastian no considera los pentecostalismos latinoamericanos como protestantes, aunque algunos movimientos pentecostales compartan algunos rasgos con estos últimos. Los pentecostalismos poseen un carácter principalmente oral y recurren con frecuencia a lo que Bastian ha llamado el triple ejercicio de la *glosolalia, la taumaturgia y el exorcismo*⁷⁵. El éxito de dichos movimientos se debe “(...) primeramente a la posibilidad que ofrecen para sectores marginales de la población de reestructurarse”. El movimiento pentecostal ha tenido acogida entre estas personas, pues genera identidad, sentido, cohesión y crea comunidad.

Por su parte, el *protestantismo evangélico* tuvo sus inicios en 1840 con el arribo de misioneros británicos y norteamericanos. Aunque estos misioneros procedieron de diversas denominaciones tuvieron un “horizonte común”. Citando a Bonino, Marzal sitúa dicho horizonte en “una total confianza en la Biblia y (...) en el mensaje de salvación que Dios ofrece a los pecadores por la muerte de Jesucristo”⁷⁶; de la aceptación del mensaje dependía la estancia futura del individuo en el cielo o el infierno. No obstante, el horizonte común se vio modificado por el surgimiento de tres tendencias norteamericanas que fueron, la piedad, la preocupación social y el fundamentalismo⁷⁷.

Para el caso colombiano, autores como Pablo Moreno prefieren afirmar que estas clasificaciones son útiles como herramientas de estudio y análisis, a la vez que señala el carácter provisional de aquellas⁷⁸. Para su investigación este autor no propone una nueva clasificación sino que identifica su objeto de estudio con el protestantismo histórico de Bastian, que en su opinión se corresponde con las tres primeras olas de Berg y Pretiz y con el rostro liberal propuesto por Bonino⁷⁹:

En Colombia se puede describir una trayectoria similar a de otros países latinoamericanos; durante el siglo XIX hubo presencia de sociedades bíblicas, algunas pocas expresiones de iglesias inmigrantes y sociedades misioneras como la presbiteriana. A principios del siglo XX encontramos la inserción de las llamadas misiones de fe y de otras iglesias provenientes de los Estados Unidos. A mediados de siglo notamos el impulso de las iglesias pentecostales, y después de los ochenta la irrupción de las iglesias “neo-pentecostales” o

⁷⁴ MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

⁷⁵ BASTIAN, *La mutación religiosa de América Latina*, Op.cit., p. 209.

⁷⁶ MARZAL, Op.cit., p. 485.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 485, 486. “La piedad se manifiesta en el “movimiento de santidad” y en el nacimiento de denominaciones nuevas, como el Ejército de Salvación (Inglaterra, 1880), la Iglesia de Dios (1880), la Alianza Cristiana Misionera (1887) (...) que llegan a América Latina antes de la Primera Guerra Mundial. La *preocupación social* lleva a reemplazar la vieja fórmula de “reavivamiento y reforma” por la disyuntiva de “evangelización o reforma social” y llega en la década de 1910 al “evangelio social” (...) Finalmente, el *fundamentalismo*, que es una reacción ante la amenaza del secularismo y la negación de lo sobrenatural (...)”

⁷⁸ MORENO, Op.cit., p. 424.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 425.

“carismáticas”, que corresponden muy bien a la última ola de la que hablan Berg y Pretiz⁸⁰.

Moreno hace las respectivas salvedades afirmando que el “protestantismo histórico” sólo hizo presencia en el país en el siglo XIX con dos iglesias, arribando en mayor número después de 1930⁸¹. Asimismo, útil también para el análisis del objeto de estudio planteado en este trabajo es el tipo *Iglesias evangélicas* propuesto por Marzal⁸². Estas iglesias fueron el resultado del protestantismo misionero anglosajón, el cual creó *sociedades misioneras* cuyo objetivo fue evangelizar regiones no cristianas. Siguiendo al citado autor, las iglesias evangélicas comparten un conjunto de características. Ellas son: “*parten de la visión de una sola fides y una sola scriptura [a lo que se debe añadir también la sola gratia], ponen énfasis en la necesidad de una conversión personal, forman congregaciones que se reúnen varias veces por semana para el culto, para la formación personal y para organizar el proselitismo, celebran el bautismo y la cena, pagan el diezmo y tienen una ética puritana*”⁸³. Es decir, el protestantismo evangélico anglosajón creó sociedades misioneras que derivaron en el nacimiento de Iglesias evangélicas en América Latina; estas sociedades misioneras surgieron e intensificaron su trabajo a finales del XIX y antes de la Primera Guerra Mundial.

Otro concepto con cual se debe tener especial cuidado es el de *denominación*, noción elaborada a partir del cuestionamiento del tipo iglesia-secta. Fue Richard H. Niebuhr quien considerando que en los Estados Unidos, país en donde tuvo lugar el surgimiento de denominaciones como alternativa religiosa y no como una oposición a algo, propone el tipo “denominación” como un tipo intermedio entre la iglesia y la secta. Niebuhr anota que la secta se transforma en denominación -la cual no está ya en conflicto con la sociedad- o debe resignarse a desaparecer⁸⁴. La pertenencia a la secta estaría variando de la primera a la segunda generación. En la primera generación, la pertenencia es fuerte porque los miembros son conversos, mientras que en la segunda es débil porque han nacido en ella. La moral también experimentará un cambio, “*ésta es rígida en la secta y tiene sentido contestatario ante la sociedad permisiva, pero a medida que los miembros ascienden de clase social por la disciplina laboral y austeridad inculcada por la secta, la moral será menos crítica de lo mundano*.”⁸⁵ Para el caso latinoamericano Marzal prefiere considerar como sinónimos los términos *iglesia, confesión, denominación, y nuevo movimiento religioso*⁸⁶.

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Ibíd.*, p. 426.

⁸² Manuel Marzal propone su propia clasificación lo cual habla de cuatro tipos de iglesias: 1. Iglesias trasplantadas, 2. Iglesias evangélicas, 3. Iglesias pentecostales, y 4. Iglesias escatológicas. MARZAL, *Op.cit.*, p.499-508.

⁸³ MARZAL, *Op.cit.*, p. 502.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 477.

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 480.

Ahora bien, ¿qué es una sociedad ó agencia misionera*? Una sociedad misionera, en su acepción más general, tiene como fin realizar trabajos de evangelización en una región determinada para lograr conversiones. A veces estas regiones o “campos de misión” pueden ser áreas ya cristianizadas. Dichas sociedades están encargadas de la actividad de los misioneros⁸⁷; a su vez las agencias misioneras pueden estar conformadas por una denominación o varias denominaciones, situación en la que se dice que es *interdenominacional*. Asimismo, la “conversión” es el proceso mediante el cual “*cierta persona abandona la religión en que se ha socializado y que ha practicado con más o menos fidelidad, para abrazar otra*”⁸⁸. De ahí que una definición amplia presenta al misionero como el extranjero dedicado a la conversión de personas, “*no pertenecientes a su grupo ni a su propia fe, haciéndolos fieles a su iglesia*”⁸⁹.

Se afirma que *sociedades misioneras* o *agencias misioneras* surgieron durante la primera mitad del siglo XIX en los Estados Unidos como producto de un extenso movimiento asociativo alrededor de asuntos humanitarios. Las agencias misioneras protestantes estuvieron interesadas en evangelizar la frontera oeste y en la evangelización de católicos y no cristianos⁹⁰. Estas sociedades se caracterizaron por un pragmatismo ético mas que por los principios teológicos, “*su misión no consistía e inculcar ritos o dogmas, sino, ante todo, un estilo de vida moral cuyos principales signos “cristianos” tangibles eran la lectura de la Biblia, la abstención del alcohol y del tabaco, el respeto al descanso dominical, la prohibición de los juegos de azar y la defensa de la monogamia*”⁹¹. De igual forma la conversión y la regeneración moral eran predicadas con gran fuerza por estas sociedades misioneras protestantes.

Estructura de la obra

El siguiente texto presenta en cuatro capítulos el desarrollo de las actividades de evangelización-conversión adoptadas por la *Misión Alianza Evangélica* en el Norte de Santander, durante el periodo 1944-1955. Un primer capítulo presenta a la M.A.E, sus orígenes y objetivos como agencia misionera. Del mismo modo, se señala el arribo a Venezuela de la mencionada misión y la manera como el trabajo allí desarrollado se conectó con el realizado posteriormente en Colombia. Un segundo capítulo se ocupa ya del desarrollo de la evangelización-conversión en el Norte de Santander. Luego de señalar los motivos y la manera como arribaron los misioneros de la agencia en cuestión, el capítulo segundo describe las iniciativas y

* Se usarán de manera indistinta los términos agencia y sociedad.

⁸⁷ PRATT FAIRCHILD, Henry. (Editor). *Diccionario de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 188.

⁸⁸ MARZAL, Op.cit., p. 510

⁸⁹ PRATT FAIRCHILD, Op. cit., p. 188.

⁹⁰ BASTIAN, Protestantismos y Modernidad Latinoamericana, Op.cit., p.106.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 107

los recursos empleados por los misioneros durante el desarrollo del proselitismo para lograr conversos.

En el tercer capítulo, una primera parte se ocupa de los orígenes y las motivaciones de los misioneros de M.A.E que llegaron a la región objeto de este estudio. Un segundo apartado aborda la visión de mundo del misionero protestante y la manera como este entendió la política, los acontecimientos y la conducta que debían adoptar los creyentes. Para terminar, el cuarto capítulo aborda el asunto de los conflictos que se derivaron del desarrollo del proselitismo de las misiones protestantes en el país, y más específicamente en el Norte de Santander. Este último capítulo describe las posturas y las visiones que el alto clero colombiano y el clero regional hicieron del “protestante”, como se le llamó generalmente. Del mismo modo, se presentan algunos hechos acompañados también de la imagen que el misionero protestante construyó del clero Católico Romano. Por último, se describe brevemente una de las iniciativas más representativa para la asociación de las iglesias evangélicas que tuvo lugar después de los sucesos de la Violencia.

En cuanto a las fuentes empleadas para la investigación se consultó el Archivo de la Iglesia Cristiana Alianza Evangélica (AICAE) en Ocaña y Cúcuta. Estos archivos contienen principalmente las actas de las reuniones de las juntas directivas de aquellas dos iglesias. Las actas consignan variada información: las necesidades urgentes de las congregaciones, detalles de los miembros de las iglesias evangélicas y la administración de los recursos, entre otros. El *Manual Evangélico para pastores*⁹² fue adecuado para entender las circunstancias y las expresiones empleadas en las actas de las reuniones. El manual además de contener indicaciones dirigidas a los pastores y líderes para la realización de los diversos oficios ministeriales (bautizos, los matrimonios, oficios de sepultura, etc.), incluye un par de apartados muy útiles para conocer normas de conducta a seguir por los miembros dentro de una congregación evangélica; del mismo modo este manual presenta cuestiones relativas a la administración de las iglesias o congregaciones.

También fue consultado el Archivo Arquidiocesano de Nueva Pamplona (AANP), donde se encuentra una amplia colección de ejemplares de La Unidad Católica y algunos números del Boletín Parroquial de la Diócesis del Zulia (Venezuela). La lectura de estas publicaciones permitió observar de manera particular las respuestas del clero local ante la presencia de los misioneros protestantes. Asimismo, las pastorales colectivas contenidas en el tomo I de *Conferencias Episcopales de Colombia*⁹³ facilitaron la visión en un nivel más amplio de la política eclesial colombiana durante la primera mitad del siglo XX.

⁹² MANUAL Evangélico para pastores. Tercera edición. Maracaibo: Libertador, 1974. 100 p.

⁹³ CONFERENCIAS Episcopales de Colombia. Tomo I. 1908-1953. Bogotá: El Catolicismo, 1956. 523 p.

Por otro lado, las memorias escritas por misionero Eloff Anderson⁹⁴ permitieron un acercamiento desde la óptica del misionero al desarrollo del proselitismo evangélico en el Norte de Santander. El texto de Vernon Mortenson⁹⁵ -misionero y director de la Mision Alianza Evangélica (1961-1975)- permitió conocer la formación de esta agencia misionera y saber desde la institución cómo fue entendido el trabajo de evangelización-conversión en Latinoamérica y Colombia. Las memorias y la crónica escritas por el pastor venezolano Asdrúbal Ríos⁹⁶ facilitaron la aproximación al misionero protestante norteamericano. Ríos conoció a los primeros misioneros delegados por la Misión Alianza Evangélica en Venezuela y participó en la evangelización en la zona de Maracaibo (Estado Zulia).

⁹⁴ ANDERSON, Eloff. *Hacaritama*. Cali: Libros Cali, 1997. 288 p.

⁹⁵ MORTENSON, Vernon. *God made it grow. Historical sketches of Team's church planting work*. Pasadena: William Carey Library, 1994. 1003 p.

⁹⁶ RÍOS, Asdrúbal. *De los pequeños principios a las grandes realizaciones*. Maracaibo: PATMOS. 1986, 224 p.

_____. *Por la Gracia de Dios. Memorias ministeriales 1927-2004*. Maracaibo: Imprenta Internacional. 2004, 195 p.

1. LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA

Numerosos renacimientos religiosos ocurrieron durante el siglo XIX en Norte América y en Gran Bretaña. Uno de ellos fue el movimiento evangélico, el cual apuntó a la conversión y difusión del Evangelio en zonas consideradas por sus propagadores como paganas. Para alcanzar estos objetivos fueron organizadas agencias misioneras conformadas por una o varias denominaciones de tradición protestante. Se afirma que el carácter protestante de aquel movimiento evangélico se hallaba en el hecho de que “*no se interesaba lo más mínimo por la tradición eclesiástica ni por la propia liturgia, y se concentraba en vez de eso en volver a “Cristo”*”⁹⁷. De manera particular, la actividad de aquellas agencias se ocupó también del envío de misioneros a Latinoamérica, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. En el caso de Colombia, la presencia de las sociedades bíblicas y misioneras empieza a registrarse con mayor intensidad a principios del siglo XX. Así, se ha señalado el arribo de *La Unión Misionera Evangélica* (Cali, 1908), la *Sociedad Bíblica Americana* (Cartagena, 1912), la *Sociedad Bíblica Británica y Extranjera* (Pasto, 1917), la *Alianza Cristiana y Misionera* (Ipiiales, 1923), y la *Iglesia Presbiteriana de Cumberland* (Cali, 1927)⁹⁸.

La *Misión Alianza Evangélica* fue una de las agencias norteamericanas que concentró sus misioneros en Colombia. Al igual que las demás agencias organizadas en la segunda mitad del siglo XIX, ésta estaba convencida de que junto con Asia o África, Latinoamérica era un terreno apto que demandaba una presencia misionera. La entrada de esta misión a Colombia, específicamente al Norte de Santander, se hizo a través de Venezuela donde se planeó la instalación de los misioneros en la ciudad de Cúcuta.

Para abordar el trabajo de la *Misión Alianza Evangélica* en el Norte de Santander se ha considerado primero a la agencia como tal, delineando sus orígenes y propósitos. Así, siguiendo una línea en el tiempo, este capítulo avanza describiendo cómo fue el arribo de la misión en cuestión a Suramérica, con la instalación de cuatro misioneros en el vecino país de Venezuela. Del mismo modo, se presentan rápidamente las reacciones del clero local ante la llegada de los misioneros protestantes, interesados en el desarrollo de una propuesta religiosa y un proyecto moderno alternativo. Las reacciones de los misioneros y el clero católico romano serán planteadas con mayor amplitud en un capítulo aparte, dentro de este mismo trabajo. Por último, se considera el desarrollo la práctica de evangelización-conversión y el establecimiento de la *Misión Alianza Evangélica* en

⁹⁷ MOSSE, George L. La cultura Europea del siglo XIX. Barcelona: Ariel, 1997. Pág. 63.

⁹⁸ BUCANA, Juana de. La iglesia Evangélica en Colombia. Una historia. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p.73.

Venezuela y la manera como aquella precedió el inicio del proselitismo en el Norte de Santander.

1.1 FORMACIÓN DE LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA

La organización de la *Misión Alianza Evangélica* estuvo estrechamente relacionada con la oleada de inmigrantes que arribó a los Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Durante aquel siglo muchos de los habitantes de dicha nación creyeron que poblar el lado occidental del país hacía parte de su destino nacional⁹⁹. Una manera efectiva de atraer los potenciales pobladores fue la entrega de territorios en esas áreas deshabitadas; así, motivados por una posibilidad en la “tierra de las oportunidades”, miles de personas llegaron desde varios países europeos. Este fue el caso de la familia de Fredrik Franson, organizador de la *Misión Alianza Evangélica*.

Así pues, algunos datos biográficos acerca de Franson afirman que nació en Nora, Suecia, el 17 de junio de 1852. Llegó a los Estados Unidos en 1869 en compañía de su madre y su padrastro estableciéndose en Nebraska oriental, en donde se convirtió tres años después a la edad de 20 años. Prontamente, “*siguieron varios años de intensas reuniones evangelísticas en el Medio Oeste; luego, diez meses de servicio en Utah buscando ganar escandinavos que habían sido atraídos por los mormones*”¹⁰⁰. Desde temprano trabajó con un evangelista sueco, quien lo animó para que él también fuera evangelizador¹⁰¹. Más adelante, Franson viajó a Chicago en donde trabajó en las campañas evangelísticas de Dwight L. Moody¹⁰² quien lo influenció fuertemente y lo envió como su primer misionero¹⁰³.

⁹⁹ WRIGHT, Bob. 110 years. Unchanging purpose in a changing World. En: Team Horizons. Vol. 76, No. 3 (Wheaton: septiembre-diciembre de 2000); p. 5. Artículo traducido del inglés por Sofía Sierra Jiménez.

¹⁰⁰ MORTENSON, Vernon. God made it grow. Historical sketches of TEAM's church planting work. Pasadena: William Carey. 1994, p. 28, 29. Las citas de este libro fueron traducidas del inglés por Sofía Sierra Jiménez.

¹⁰¹ WRIGHT, Op.cit., p. 5.

¹⁰² Dwight Lyman Moody nació el cinco de febrero de 1837, en Northfield (Estado de Massachusetts). Se afirma que estudió hasta quinto grado de educación básica. Moody creció en un entorno rural junto con su familia hasta la edad de 17 años, cuando decidió viajar a Boston en busca de trabajo. Un tío suyo lo empleó en un almacén de zapatos propiedad suya, con la condición de que asistiera a la Iglesia Congregacional de Monte Vernon (*Mt. Vernon Congregational Church*). El negocio de zapatos prosperó, hecho que le permitió a Moody proveer para la creación de una escuela Dominical y un local para la YMCA (Young Men Christian Association, ó la Asociación Cristiana de Jóvenes), asociación en la que participó activamente durante el resurgimiento religioso ocurrido entre 1857-1858. Más adelante la YMCA lo recomendó como misionero permanente en la ciudad. Con el aumento del número de clases y asistentes a la escuela creada por Moody, los colegas de éste lo animaron a conformar su propia iglesia. El 24 de febrero de 1864 se abrió en un edificio propio la Iglesia de la calle Illinois (*Illinois Street Church*), con Moody como pastor. Esta iglesia es conocida hoy día como la Iglesia Moody (*The Moody Church*). Se dice que durante la Guerra Civil estadounidense (1861-1865) Moody en compañía de otras personas realizó trabajos de evangelización entre los soldados que se encontraban en el Campo Douglas, un regimiento de voluntarios que fue ubicado en las afueras de Chicago. Más adelante, en compañía de una mujer llamada Emma Dryer, reconocida en el medio por sus cualidades como maestra y administradora, Moody inició un programa para el entrenamiento y evangelización de mujeres y niños. En 1873 Moody y el músico Ira Sankey recorrieron el Reino Unido e Irlanda realizando reuniones evangelísticas en un trabajo que duró dos años. Entre 1875 y 1876 Moody continuó con sus actividades de evangelización y conversión en el oeste medio y la costa atlántica norteamericana. Entre las escuelas e instituciones que este evangelista organizó se mencionan el *Northfield Seminary for Young Women* (1879) y el *Mount Hermon School for boys*, de los que se dice se ocuparon de la educación de los jóvenes y las minorías. En 1886 empezó a funcionar el *Chicago Evangelization Society*, conocido hoy como el Instituto Bíblico Moody (*Moody Bible Institute, MBI*). Del mismo modo, con el propósito de elaborar y publicar textos de contenido religioso, Moody fundó en 1894 *The Bible Institute Colportage Association* (BICA). Se afirma que para 1899 medio millón de libros publicados por BICA habían sido vendidos. En 1941 BICA se convirtió en *Moody Press*,

En 1881 empezó a trabajar en Europa durante un periodo de 10 años aproximadamente; allí desarrolló actividades como misionero, especialmente en Alemania y países escandinavos. Estando en Europa, escuchó acerca de Hudson Taylor, quien se encontraba reuniendo 1.000 misioneros para enviarlos a China. Franson decidió ayudarlo tratando de reclutar por lo menos 100. En 1890 regresó a los Estados Unidos y el 16 de Septiembre del mismo año anunció la apertura de su primer curso bíblico en la Iglesia del Peregrino, en Brooklyn (Nueva York). El curso comenzó el 14 de Octubre, fecha que es considerada hasta hoy día como fundacional. De las cincuenta personas que asistieron a la convocatoria, fueron escogidas dieciséis, quienes hicieron parte del primer grupo que salió para China¹⁰⁴.

En ese momento (1890) la mision se llamó *China Alliance Mission*, más adelante, *Alliance Mission* y posteriormente hasta mayo de 1949, *The Scandinavian Alliance Mission of North America* (Misión Alianza Escandinava de Norte América)¹⁰⁵. En 1949, el nombre se modificó finalmente a Misión Alianza Evangélica (*The Evangelical Alliance Mission. Team*). Estos cambios reflejan sin duda el carácter e intereses de los miembros y el consejo de administradores, entorno a asuntos como la connotación nacional que debía o no tener el nombre de la agencia misionera.

Algunos de las actividades de Franson como director de la sociedad misionera comprendieron la realización de “*dos giras extensas (1894-1895, 1902-1908), en las cuales trabajó y aconsejó misioneros enviados desde Europa y Norte America*”. Vernon Mortenson, uno de los directores de la *Mision Alianza Evangélica*, habla de “*levantamientos espirituales*” ocurridos en los países visitados por Fredrik Franson. Éste finalmente murió el dos de agosto de 1908, después de haber estado varias semanas visitando algunas islas del Caribe y México.

La manera como Franson se involucró en el trabajo misionero se relaciona con un tipo especial de preocupaciones que asoman cada vez que se acerca un cambio de época. En las postrimerías del siglo XIX, la llegada del nuevo siglo fue considerada por muchos como el tiempo de la inminente segunda venida de Cristo. Es persuadido por esto que Hudson Taylor decidió hacer un “llamado” en Diciembre de 1889, con el objetivo de localizar 1.000 misioneros dispuestos a viajar a la China y el Japón para evangelizar 250 millones de personas. Es decir, “*no fue sólo el crecimiento de la población lo que impulsó a Fredrik Franson, más*

el cual es hoy día conocido como *Moody Publishers*, encargada principalmente de las publicaciones del MBI. Dwight L. Moody murió el 22 de diciembre de 1899. Moody Bible Institute. D.L. Moody Story. [En línea]. [citado el 16 de enero de 2008]. Texto en Inglés. Disponible en Internet: http://www.moody.edu/edu_MainPage.aspx?id=3472

¹⁰³ WRIGHT, Op.cit., p. 5.

¹⁰⁴ MORTENSON, Op.cit., p. 25, 26.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 26, 222.

*particularmente fue su expectativa del pronto retorno de Cristo*¹⁰⁶. Además, Franson creía que los evangelistas podían apresurar el día del segundo retorno tan pronto como fuera completado el Cuerpo de Cristo (es decir, la Iglesia como la asamblea de los creyentes)¹⁰⁷. *“Nuestro objetivo común en cada caso es la salvación de almas (...) hasta el regreso del Señor”*¹⁰⁸, declaró Franson.

Las condiciones para los que participaron en la empresa de Franson fueron:

- Poseer una verdadera vida en el Señor.
- Tener buenas referencias, así como de su vida cristiana.
- Haber tenido experiencia en el ministerio.
- Dar buenas razones de su llamado como misioneros.
- Tener una congregación o individuos responsables de su mantenimiento.

Ilustración 1. *Uno de los primeros grupos delegados como misioneros a China por la China Alliance Mission en 1890.*



Fuente: Revista TEAM Horizons. Vol. 76, No. 3. (TEAM Horizons Septiembre-diciembre de 2000). p.5

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 36.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 37.

- Durante los primeros tres años estar dispuestos a trabajar como evangelistas itinerantes, sin establecerse en un lugar fijo.
- Por esta razón continuar solteros durante esos tres años¹⁰⁹.

Como se puede notar, los primeros cinco requisitos dan cuenta del idoneidad “espiritual” de los aspirantes a misionero. Del mismo modo, que el candidato tuviera el “llamado misionero” era tan importante como contar con un grupo de apoyo para su manutención. Otros misioneros se refieren al llamado como una especie de *revelación individual* otorgada por el Espíritu Santo. Sin éste, quedaría en entredicho la eficacia y la disposición para el servicio por parte de los candidatos. Por otro lado, los tres últimos requerimientos se relacionan con el carácter de la agencia misionera. A propósito, Mortenson citando a Josephine Princell -biógrafa de Fredrik Franson- señala las características de la China Alliance Mission:

1. Es internacional – no sólo suecos, noruegos y daneses están incluidos, pero Finlandia y Alemania están representados en una división (...)
2. Es interdenominacional –todo quien confiese la verdad en Cristo puede involucrarse en este trabajo.
3. Designa solo a hombres y mujeres solteros (...)
4. Es principalmente una misión de misioneros itinerantes.
5. Cada congregación, sociedad o Escuela dominical puede escoger su propio misionero para mantenerlo (...) ¹¹⁰.

Como resultado de años previos de trabajo misionero en America y Europa, Fredrik Franson consideró conveniente involucrar individuos de cualquier nacionalidad. Como se mencionó anteriormente, las sociedades misioneras estaban conformadas por una o varias denominaciones. Cuando se conformó la *China Alliance Mission*, Franson ya había observado divisiones y tensiones de su denominación, lo que provocó que éste se decidiera por la creación de una agencia interdenominacional¹¹¹; “Él [F. Franson] sintió de manera entusiasta que cristianos de varias comunidades debían concentrarse y cooperar sobre la mayor tarea haciendo frente a la iglesia, ganando a los perdidos, especialmente los paganos”, comenta Vernon Mortenson.

Permitir la participación de sólo hombres y mujeres solteros se explica en parte por el presentimiento de la inminente llegada de Cristo, situación de la cual estaban convencidos tanto Hudson Taylor como Fredrik Franson. Otra de las razones ha sido comentada de la siguiente manera:

¹⁰⁹ Ibíd., p. 27.

¹¹⁰ PRINCELL, Josephine. Fredrik Franson's Liv och Verksamhet [Vida y obra Fredrik Franson], citado por: MORTENSON, Vernon. God made it grow. Historical sketches of TEAM's church planting work. Pasadena, California: William Carey. 1994, p. 34.

¹¹¹ MORTENSON, Op.cit., p. 36.

Taylor necesitaba hombres y mujeres que fueran de puerta a puerta (...) Su calendario para los misioneros indicaba que cada uno debía hacer cincuenta visitas evangelísticas por día, ¡durante mil días! No habría tiempo para las actividades cotidianas y sólo los trabajadores sin lazos familiares podrían ser usados¹¹².

En un primer momento la *China Alliance Mission* fue considerada como una sociedad de misioneros itinerantes. Es decir, el objetivo de los misioneros era desplazarse por el territorio en busca de los perdidos al momento del arribo. Esto se explica por la prisa del fundador, quien tiempo después aceptó la necesidad de un trabajo más localizado¹¹³, que se implementó después de los tres años iniciales. La preocupación de Franson fue la evangelización y la posibilidad de que los nuevos creyentes continuaran enviando nuevos misioneros: "(...) *hasta que toda China haya escuchado las buenas nuevas de redención*"¹¹⁴, afirmó en 1892.

Respecto al sostenimiento de los misioneros, Franson consideraba que "*cada misión emprendida debe ser un asunto de fe*". No obstante, optó un sistema de apadrinamiento en el que un grupo (la iglesia, una sociedad de jóvenes, Escuela dominical, etc.) se haría cargo de la manutención de su propio misionero. Al respecto, su fundador manifestó: "*Las subsiguientes ventajas serán visibles: a. Más trabajadores pueden ser enviados (...) c. Será más fácil para el comité central (...) el comité tendrá menos responsabilidad y menos trabajo; d. será mucho mejor para la congregación la cual, pasados los tres años, podrá decidir con su misionero algún cambio en la afiliación y los métodos de trabajo (desde la itinerancia hasta un servicio más establecido)*"¹¹⁵. El apoyo financiero y los misioneros provinieron en gran parte de las poblaciones agrarias en los Estados de las grandes llanuras¹¹⁶.

Finalmente, dieciocho mujeres y diecisiete hombres viajaron en el primer grupo con destino Shangai, el 22 de enero de 1891. Este grupo estuvo conformado por los dieciséis misioneros escogidos en Brooklyn, más otros diecinueve que asistieron a los cursos de Franson en Chicago, Omaha y Minneapolis. El 3 de noviembre del mismo año, otro grupo de quince individuos partió para Japón. Al año siguiente, otros doce misioneros fueron enviados a China, doce a la India y doce a Sur África. Asimismo, Mortenson afirma que entre 1893 y 1895 partieron más misioneros hacia los anteriores destinos, África occidental y Mongolia¹¹⁷. Al ampliarse los 'campos de mision' hacia otras áreas distintas a China, pareció bien a los miembros de la sociedad cambiar el nombre de ésta. Dado que la mayoría de

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ *Ibíd.*

¹¹⁴ TORJESSEN, Edvard P. The missiological Ministry of Fredrik Franson. Citado por: MORTENSON, Vernon. God made it grow. Historical sketches of TEAM's church planting work. Pasadena: William Carey. 1994, p. 37.

¹¹⁵ MORTENSON, Op.cit., p. 35.

¹¹⁶ WRIGHT, Op.cit., p. 5.

¹¹⁷ MORTENSON, Op.cit., p. 26, 27.

los misioneros pertenecían a iglesias suecas, noruegas y danesas, “pareció una elección lógica que fuera *The Scandinavian Alliance Mission* [La Misión Alianza Escandinava]”.

Un comité administrador fue formado al final de curso de preparación en Chicago en 1890. Éste quedó conformado de la siguiente manera: director, Pastor C.W Holm; vice-director, L. Michaelsen; tesorero, Pastor August Pohl; secretario, Profesor Fridolf Risberg; vicesecretario, Pastor C.T Dyrness. Del mismo modo, un comité de damas fue constituido por las señoras Josephine Princell, Tea Pohl, y Linden. Este comité se disolvió muy pronto, “porque uno de los miembros se mudó de Chicago y los hermanos consideraron que ellos podían, sin la ayuda de las damas, ocuparse de los asuntos importantes que le atañen al comité”, comentó Josephine Princell¹¹⁸. La toma de decisiones sin participación de las mujeres es indicativa de una actitud hacia el liderazgo femenino, no queriendo decir con ello que la participación de éstas estuviera completamente vedada. Por lo menos en lo que se refiere a lo administrativo parece que las mujeres han desempeñado funciones menos “exigentes”, siendo ocupados estos cargos por los de sexo opuesto¹¹⁹.

De esta manera, a finales del siglo XIX la M.A.Es* fue una sociedad misionera con un comité conformado por cinco personas; en éste no se permitió de manera directa la participación de mujeres. Parcialmente constituida, dicha sociedad adaptó de la *China Inland Mission* –organizada por Hudson Taylor– algunas formas de administración como la elección de un Comité de Campo y la realización de una Conferencia Anual¹²⁰. Al igual que la China Inland Mission y otras agencias organizadas a finales del XIX, la creación de la M.A.Es estuvo fuertemente influenciada por los resurgimientos religiosos que tuvieron lugar desde los inicios del mencionado siglo¹²¹. Varias de estas ‘revivificaciones’ habían desembocado en el desarrollo de un movimiento evangélico al interior de las iglesias protestantes, que como se mencionó ya, orientó la creación de sociedades misioneras.

En un primer momento el sostenimiento de los misioneros de la M.A.Es corrió a cargo de un grupo específico del cual procedían o al que estaban vinculados de

¹¹⁸ TORJESSEN, Op.cit., p.134.

¹¹⁹ Al respecto, dice también bastante el hecho de que en 100 años (1890-1990) de existencia como agencia misionera la Misión Alianza Evangélica no haya tenido en la dirección a una mujer. Asimismo, la consulta de las actas de de las iglesias organizadas por esta agencia en el Norte de Santander evidencian una modesta participación en las juntas o comités administrativos de aquellas. Las mujeres han sido generalmente delegadas para la participación en labores sociales, como diaconisas ó maestras de escuela dominical, por ejemplo. Ni que hablar de labores como el pastorado, cargos para los cuales las mujeres han estado definitivamente impedidas (aún hoy día).

* Se utilizará esta sigla para hacer referencia a la Misión Alianza Escandinava.

¹²⁰ *Ibíd.*

¹²¹ MOSSE, George L. La cultura Europea del siglo XIX. Barcelona: Ariel, 1997. Pág. 63.

alguna manera (iglesia, grupo de jóvenes, Escuela dominical, etc.). Muy seguramente tanto informes de trabajo como correspondencia fueron enviados a estos grupos de apoyo. Esta estrategia, como comenta Mortenson, redundaba en una mayor participación de los ‘patrocinantes’¹²² y por lo tanto en la posibilidad de delegar más misioneros. La Mision Alianza Escandinava envió misioneros a seis países durante los primeros cinco años de funcionamiento (1890-1895). Durante este periodo se calcula que once misioneros murieron y otros fueron repatriados, en ambos casos por problemas de salud; igualmente, se estima quedaron aproximadamente 100 trabajadores en los campos de misión¹²³.

El énfasis misionero de la agencia en cuestión continuó. Hoy día la Misión Alianza Evangélica trabaja en treinta países y se estima que cuenta con 1.107 misioneros¹²⁴. En el 2000 uno de los voceros de la M.A.E* haciendo una mirada hacia atrás comentó la relación entre los grandes sucesos del siglo XX y el desarrollo de las actividades de la agencia misionera. En este sentido se puede afirmar que esta agencia sigue considerando una visión muy particular de la historia, apreciándola como un recurso para el cumplimiento de los propósitos de Dios con sus escogidos. Sobre esta visión particular se hablará más adelante, pero en relación con esto es indicativo notar cómo los cambios ocurridos en el siglo pasado son un asunto ocupa la atención de los directivos de la M.A.E. En la actualidad ésta habla de un *“un propósito que no cambia en un mundo que cambia”* para referirse a la forma como la agencia misionera ha debido y continúa adaptándose a los cambios que trae el avance del tiempo.

1.2 LA M.A.ES EN VENEZUELA: “LUZ PENETRANDO LATINOAMÉRICA”¹²⁵

La presencia del protestantismo histórico en el centro y sur del continente durante el siglo XIX ha sido abordada ampliamente por autores como Jean-Pierre Bastian, el cual ha elaborado una síntesis muy pertinente¹²⁶. En *Protestantismos y*

¹²² MORTENSON, Op.cit., p. 37, 38.

¹²³ Ibíd., p. 42.

¹²⁴ Ibíd., p. 924.

* Se usará esta sigla para hacer referencia a la Misión Alianza Evangélica.

¹²⁵ Así tituló Vernon Mortenson el capítulo en el que explica parte del desarrollo del proselitismo de la M.A.ES en el sur del continente Americano. Este tipo de referencias fueron frecuentes a la hora de señalar la evangelización de esta parte del hemisferio; para los misioneros protestantes su llegada a Latinoamérica no significó menos que ésta pasaba de la ‘oscuridad’ a la ‘luz’.

¹²⁶ “Durante la colonia hispano-lusitana el protestantismo fue un fenómeno periférico al continente, ligado a las zonas de influencia inglesa, holandesa, danesa y francesa. Es a partir de la segunda mitad del siglo XIX que las prácticas y creencias se trasplantaron de manera sistemática en varios estados independientes de América Latina. Este trasplante se realizó con mayor o menor facilidad según la presencia o ausencia de los liberales en el poder. Fueron sectores populares, obrero-campesinos, quienes de una manera general aceptaron la nueva visión de mundo para hacerla suya como una subcultura del continente. Minoritaria y marginal, esta subcultura ha logrado establecer escuelas, periódicos, y obras sociales con el apoyo de sociedades misioneras extranjeras, que han otorgado a estos grupos un status social y han llevado a unos cuantos a ser líderes democráticos en sus respectivos países (...).” BASTIAN, Jean-Pierre. Historia del protestantismo en América Latina, citado por MARZAL, Manuel. Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina. Madrid: Trotta, 2002, p. 481.

*modernidad latinoamericana*¹²⁷ Bastian plantea la necesidad de estudiar las minorías protestantes latinoamericanas en virtud de que éstas podrían suministrar algunas respuestas a la relación de América latina con la modernidad. Antes de abordar su hipótesis, el mencionado autor aclara que debido a su esencia teológica el protestantismo es un fenómeno plural aun cuando existe un “común denominador mínimo fundado en estos tres grandes principios: sola fe, sola gratia, sola scriptura”¹²⁸.

El objetivo de Bastian en el texto mencionado fue mostrar a las minorías religiosas protestantes como “fuente de innovación y transformación social”¹²⁹, específicamente en el caso de México durante el siglo XIX. Para tal efecto, el autor atribuye a las minorías protestantes del XIX ciertas características: activas, nómicas y con sociabilidades no conformistas, ni marginales. Al mismo tiempo, estas minorías habrían tenido una función dinamizadora capaz de provocar o inducir cambios. Así, para el caso mexicano la élite liberal se encontró en el dilema de “cómo modernizar México independiente (...) siguiendo los modelos de la modernidad anglosajona y francesa sin tener que adaptar el modelo religioso protestante.”¹³⁰. Esta situación ofreció las condiciones necesarias para que una minoría protestante se instalara en esta república independiente, con actividades que derivaron en nuevas sociabilidades. Una de las afirmaciones que más sorprende de este trabajo, considera que este primer protestantismo no vino de afuera, “sino del interior mismo” de las minorías liberales.

Hasta aquí, el planteamiento de Bastian no podría ser empleado para explicar por completo el funcionamiento de la M.A.Es en Latinoamérica. Al considerar la fecha de llegada de esta agencia misionera a Venezuela (1906) se puede notar que corresponde ya a un momento distinto al que se refiere el citado autor. En cuanto a las sociabilidades, no hay por el momento elementos suficientes que permitan afirmar que la M.A.Es trabajó en cooperación con las minorías liberales en Maracaibo, donde se instaló inicialmente. No obstante, en este sentido es innegable la identificación que tuvieron aquellos misioneros protestantes con principios que se correspondían ampliamente con los del liberalismo, como se verá más adelante. Aun con estas salvedades, el modelo Bastiano propone varios elementos útiles para análisis sugerido en este trabajo.

Aunque tardía (comparada con otras misiones organizadas a mediados del siglo XIX) la *Misión Alianza Escandinava* señaló también entre sus objetivos la localización de misioneros en Latinoamérica. Para el asunto que nos ocupa, se presentará un breve recuento que permita esclarecer los momentos claves de la

¹²⁷ BASTIAN, Jean-Pierre. Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historias de unas minorías religiosas en América latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, 351p.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 7.

¹²⁹ *Ibíd.*

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 66.

llegada de la mencionada sociedad misionera al sur del continente durante la primera década del siglo XX. Para empezar, es importante señalar que aunque con Franson aún a la cabeza como director de la M.A.Es, los primeros diez años del siglo anterior correspondieron a un 'espíritu' diferente y quizás mejor adaptado a un nuevo período. Este cambio es apenas lógico, si consideramos el hecho de que con el inicio del siglo XX, a los miembros de la misión debió parecerles que la segunda venida de Cristo se aplazaba un poco más.

En consecuencia, un mayor énfasis en la conformación de iglesias locales, autónomas y capaces de continuar con la conversión de nuevos individuos fue puesto en el trabajo misionero. Éste no comprendía solamente la enseñanza del evangelio, sino que debía incluir además *“el disciplinar los conversos y enseñarles claramente su relación con el Cuerpo de Cristo y la visible representación de ese cuerpo, la iglesia local”*¹³¹. Así, se consideró que era preciso ajustar la conformación de nuevas congregaciones a lo que llamaron el *“modelo del Nuevo Testamento”* (éste fue también ampliamente descrito por otro misionero llamado Eloff Anderson, el cual llegó a Colombia en 1937). El modelo 'neotestamentario' para la actividad misionera fue referido por Mortenson de la siguiente manera:

En casi todos los lugares a donde Pablo fue, dejó detrás una viva y funcional iglesia local con líderes calificados espiritualmente, donde los creyentes ministraron a otros y alcanzaron a los no salvos a su alrededor. Este, entonces, es el claro modelo del Nuevo Testamento de la actividad misionera.¹³²

1.2.1 Arribo de los misioneros

La actividad misionera que se propone desarrollar en este momento va más allá del simple logro de conversos –objetivo principal de Franson con la China Alliance Mission en 1890- para abarcar también la capacitación de los nuevos creyentes; esto con el fin de que ellos pudieran independizarse en cuanto a los recursos y, por supuesto, continuar con la evangelización de las áreas circunvecinas. La instalación de misioneros en Venezuela estuvo precedida por una visita de exploración. Ésta tuvo lugar en 1905 por Thomas J. Bach, quien acababa de terminar estudios en el Swedish Seminary de Chicago. El primero de enero de 1905 Bach salió de Nueva Orleans con destino Venezuela, en donde permaneció dos meses¹³³. Esta visita de exploración incluyó Brasil, donde el misionero en

¹³¹ MORTENSON. Op.cit., p. 31,32.

¹³² Ibíd., p. 32.

¹³³ Sobre los motivos para estas visitas de exploración y finalmente la instalación en países ya cristianizados, queda claro que los misioneros norteamericanos definitivamente no consideraban a Suramérica como un área cristianizada. Este asunto fue crucial, como quedó demostrado en la discusión a que hubo lugar en la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo (1910), en la cual las iglesias protestantes europeas –a diferencia de las norteamericanas- consideraron Suramérica como una tierra ya cristianizada. Esto explica la inexistencia de sociedades misioneras europeas a finales del XIX y en las primeras décadas del XX. BASTIAN, Protestantismos y modernidad latinoamericana. Op.cit., p. 110.

ciernes estuvo dos meses también. No habiendo encontrado evidencia de un trabajo misionero anterior en el occidente venezolano¹³⁴, la M.A.Es decidió enviar delegados¹³⁵. Finalmente en 1906 la sociedad misionera autorizó a Thomas J. Bach y su esposa para trabajar en Venezuela; cuatro meses después, otra pareja, los esposos Christiansen, fueron también nombrados para acompañar a los Bach. Los misioneros llegaron a Maracaibo el 17 de Abril de 1906. Mortenson ofrece un acercamiento a lo que fueron las primeras impresiones del lugar:

(...) las dos parejas encontraron una pequeña ciudad de aproximadamente cincuenta mil habitantes, en gran parte de mestizos con alguna mezcla africana. La iglesia Católica Romana dominaba la vida de la gente. Los misioneros protestantes no fueron bienvenidos. Bach escribió: "Dificultades y persecuciones fueron grandes en el principio, pero Dios estuvo con nosotros"¹³⁶.

Al respecto John Christiansen, otro de los misioneros que llegó con Bach, escribió:

Al desembarcarnos, buscamos alojamiento provisional (...) y luego fuimos a explorar la ciudad. Todo nos parecía bastante extraño, y la gente por las calles nos contemplaban con miradas de gran curiosidad (...) la ciudad tenía entonces menos de la tercera parte de habitantes de los que tiene hoy [1967]¹³⁷.

En cuanto a sus propósitos, el citado misionero manifestó:

*Nosotros también veníamos como exploradores, pero no de los misterios geográficos del continent**e, que ya eran bien conocidos, sino que veníamos explorando las posibilidades y urgentes necesidades de proclamar a los seres humanos de estas tierras el glorioso Evangelio de la salvación en nuestro amado Salvador Jesucristo¹³⁸.

Una primera fase de trabajo fue el aprendizaje del idioma. Años más adelante, aún existiendo institutos de enseñanza, los directivos de la M.A.Es aconsejaron a los misioneros aprender la lengua in situ. Asimismo, habiendo pasado poco tiempo, Bach empezó a dictar clases de inglés: *"El 1º de mayo [habían llegado el 17 de abril] el hermano Bach empezó una clase de ingles en su casita alquilada. Asistieron siete estudiantes, y 'todos parecían muy interesados en aprender el idioma inglés' Bach los enseñó con la palabra de Dios"*, comentó Christiansen¹³⁹. De esta manera, enseñar el propio idioma fue convertido en una estrategia más

¹³⁴ A la región central de Venezuela, en el Estado Aragua, habían llegado ya los misioneros David Finstrom y Carolina Falk Finstrom enviados por la Misión Evangélica del Sur.

¹³⁵ MORTENSON, Op.cit., p. 75.

¹³⁶ *Ibíd.*

¹³⁷ La Estrella de la Mañana. 1967. p. 359. Citado por: RÍOS, Asdrúbal. De los pequeños a las grandes realizaciones. Maracaibo: PATMOS. 1986, p. 2.

* Las cursivas son mías.

¹³⁸ *Ibíd.*

¹³⁹ *Ibíd.*

para evangelizar que, como se verá más adelante, siguió empleándose en el Norte de Santander con éxito.

Al tiempo, visitar los pueblos cercanos a lo largo de la orilla del lago de Maracaibo, fue inicialmente otra de las principales actividades¹⁴⁰. Todo parece indicar que los sitios para el domicilio de los misioneros no fueron escogidos pensando sólo en la residencia de éstos. Dichas áreas debían permitir la planeación de visitas a las zonas cercanas. A veces, estas últimas correspondían a lugares a los que se podía ir y volver en un mismo día. Casi dos años después, los misioneros en Maracaibo fueron visitados por Franson, quien comentó:

Aunque ellos [Christiansen y Bach] no han estado aquí dos años completos parecen tener un buen uso del lenguaje y sirvieron como mis intérpretes en las reuniones. Adicionalmente a la literatura que entregan, ellos publican un periódico con el bello nombre de *La estrella de la Mañana* (*The Star of the Morning*). La aparición del periódico ha traído un ataque violento por parte los periódicos de los sacerdotes católicos de la ciudad. No es sorprendente que los sacerdotes estuvieran enojados porque el periódico ofrece una gran influencia, especialmente entre estas personas. La tormenta se silenció cuando *algunos de los amigos de los misioneros* vinieron en su defensa¹⁴¹.

Junto con las visitas se entregó literatura que consistía principalmente en fragmentos de la Biblia, biblias completas o folletos relacionados que invitaban a la conversión personal. Por otro lado, es posible inferir que la presencia de los extraños generó cierta curiosidad, situación que fue aprovechada por los recién llegados que vieron una ocasión propicia para darse a conocer. Se dice que un primer servicio o culto de adoración fue llevado a cabo el 19 de mayo de 1907, en una casa alquilada¹⁴². Asdrúbal Ríos, quien se refiere a aquel servicio, no da detalle alguno acerca de su realización. De haberse realizado, un escaso conocimiento del español no habría impedido realizar un culto de adoración, dedicado generalmente al canto y la alabanza y no a la predicación o la enseñanza. Un aviso en la primera edición de *La Estrella de la Mañana* en diciembre de 1907, comentaba:

Cultos religiosos. Todos los domingos a las 7 p.m. hay cultos en la casa Estrella de la Mañana (...) cantamos himnos de alabanza a nuestro Señor Jesucristo. Oramos a la santísima Trinidad. *Leemos y hablamos la Palabra de Dios, que sin una palabra*

¹⁴⁰ “A medida que veníamos adelantándonos en el aprendizaje del idioma hacíamos viajes de exploración a algunos de los pueblos situados a las orillas del lago, y aun tuvimos por algún tiempo una lanchita (...) llamada ‘Heraldo Cristiano’, en la cual visitábamos los pueblos vecinos. Por medio de la literatura cristiana y nuestro humilde testimonio procuramos llevar el mensaje del Evangelio a las gentes.”, comentó Christiansen. *La Estrella de la Mañana*. 1967. p., 359. Citado por: RÍOS, Asdrúbal. De los pequeños a las grandes realizaciones. Maracaibo: PATMOS. 1986, p., 3.

¹⁴¹ PRINCELL, Op.cit., p. 341, 342.

¹⁴² RÍOS, Op.cit., p. 3.

*añadida ni abreviada es la base de nuestra creencia. A todos hacemos cariñosa invitación a venir, oír y juzgar*¹⁴³.

Más adelante, con motivo de una nueva ubicación, la edición del 12 de abril de 1910 agregó:

Es con sobrado placer que notificamos a nuestros lectores, que hemos trasladado nuestra oficina a la Calle de Urdaneta (...) donde como siempre nos encontramos completamente a las órdenes habiendo antes que todo reservado un pequeño salón para el esparcimiento de la Palabra de Dios, y *en el cual esperamos a todos aquellos que la aman y anhelan escudriñar las Verdades que ella encierra*, y los que son bienvenidos (...) ¹⁴⁴.

Poco antes de la creación del periódico se inauguró una librería llamada también *La Estrella de la Mañana*, la cual distribuía biblias y lecturas relacionadas. Un aviso en la primera edición (1907) del mencionado periódico anunciaba:

De nuestra librería: Se ofrecen al honrado publico un surtido de pequeños libros de la mejor escogida lectura cristiana. *Su objeto es desarrollar la vida espiritual, intelectual y moral*. Se venden a precios muy moderados. Léase la lista siguiente: La Santa Biblia - El Nuevo Testamento y porciones de la Biblia - Razones Sencillas - Noches con los Romanistas - Leyendas Morales - El Viador - Juanito y su Órgano - Padre Clemente – Catolicismo Primitivo – Dot o la Pequeña Niña – El cristianismo a la luz de la Biblia (...) ¹⁴⁵.

De esta manera se puede notar cómo, paralelo a la realización de los cultos, otras actividades fueron desarrolladas con el objetivo de lograr nuevos adeptos. Una librería - un medio útil de distribuir biblias y otros textos- y cultos en lenguaje vernáculo, distinto al empleado por el clero católico para la realización de sus ceremonias, significaron sin duda una ventaja frente a éstas prácticas. Estos 'adelantos' explicarían en parte las reacciones a que hubo lugar dentro del clero local, el cual respondió pronto ante la llegada de los misioneros extranjeros. Por otra parte, aparejada a la instrucción espiritual venía también la instrucción moral. Esta apuntaba a lo que Bastian llama un "pragmatismo ético", *"cuyos principales signos "cristianos" tangibles eran la lectura de la Biblia, la abstención del alcohol y del tabaco, el respeto del descanso dominical, la prohibición de los juegos de azar y la defensa de la monogamia"*¹⁴⁶.

En 1912 los misioneros y la congregación se trasladaron a un establecimiento propio. En 1918, luego de la ampliación de lugar, se realizó una segunda inauguración. Allí se ubicaron el salón-capilla, una librería, una imprenta y un

¹⁴³ Ibid., p. 3, 4.

¹⁴⁴ Ibid., p. 4.

¹⁴⁵ Ibid., p. 12.

¹⁴⁶ BASTIAN, Op.cit., p. 107.

depósito. En el segundo piso de la misma edificación empezó funcionar un colegio, dirigido por los misioneros¹⁴⁷. En 1926 se hizo otro traslado a una nueva edificación, cuya construcción fue dirigida por Bach. Los costos de ésta estuvieron a cargo de la *Misión Alianza Escandinava*; los miembros de la iglesia participaron con la mano de obra o pagando trabajadores¹⁴⁸.

1.2.2 La imprenta y la revista

Antes de viajar a Suramérica, Bach y Christiansen habían comprado una pequeña imprenta, con la cual editaron los primeros ejemplares de *La Estrella de la Mañana*, sobres y papel de correspondencia¹⁴⁹. En mayo de 1909 adquirieron una imprenta más grande con la cual empezaron a ofrecer trabajos al público; en el mismo año, un aviso en el mencionado periódico anunció los servicios de la “Imprenta Moderna”, como la llamaron.

Trabajos de imprenta. Participamos que en nuestra imprenta hacemos toda clase de trabajos que pertenecen al ramo, tales como: Papel timbrado para máquinas de escribir; sobres; tarjetas; Avisos; y rótulos en papel engomado. Todo a precios módicos, con esmero y al estilo moderno. *Nota: No imprimimos avisos de licor, de tabaco o de moral dudosa*¹⁵⁰.

Los servicios al público continuaron y se ampliaron en 1912 con la adquisición de una prensa movida a vapor. Un nuevo anuncio en le Estrella de la Mañana del 13 de agosto de 1912 afirmaba que la publicación de la revista y la organización de la imprenta no correspondían a “una especulación monetaria, sino como una empresa divina para cumplir con un deber cristiano: esparcir el mensaje de Dios por medio de la prensa y hojas impresas (...)”¹⁵¹. Desde 1926 la Imprenta Moderna elaboró solamente la revista, debido a que fueron vendidos el establecimiento y algunos elementos de la imprenta. Después de vender los últimos tipos, un tiempo después, usaron otras imprentas para la revista. Una segunda fase de la imprenta inició cuando otro misionero, John Swanson, compró una nueva prensa en la década de los treinta¹⁵². Hasta el año de 1960 la imprenta

¹⁴⁷ RÍOS, Op.cit., p. 4.

¹⁴⁸ Ibid., p. 4.

¹⁴⁹ Ibid., p. 9.

¹⁵⁰ Ibid. Las cursivas son mías.

¹⁵¹ Ibid., p. 9, 10.

¹⁵² Ibid., p. 11. Asdrúbal Ríos relata así la ‘segunda fase’ de la imprenta: “En 1929 ya el hermano Swanson había ingresado oficialmente en la Misión. Desempeñaba de nuevo, entre otros cargos, el de administrador de la revista, que se imprimía entonces en la “Imprenta Nacional”. El vio la necesidad de que la obra volviese a tener su propio taller tipográfico (...) a los pocos años compró una prensa “Chandler” de a cuarto de pliego, una prensita de octavo, una guillotina de mano, e importó del Norte unas pocas fuentes de tipo, lo suficiente para la revista, que había vuelto a aparecer de cuatro páginas, de tamaño de octavo (...) a veces el mismo manejaba la prensa. Pronto se multiplicó la impresión de pequeños tratados o folletos en serie y de distintos tamaños, en los cuales usaba artículos de la revista. Así podía venderlos a un precio muy económico y por esto y su buen impacto tenían mucha demanda. “La Estrella de la

trabajó de manera independiente, hasta se unió con la Mision Iglesia Evangélica Libre, para crear la Tipografía Evangélica Asociada (TEA)¹⁵³.

Por otro lado, las publicaciones seriadas fueron consideradas por las sociedades misioneras como una herramienta útil para el adelanto del proselitismo y la difusión de ideas. Prueba de ello, para el caso de la M.A.Es, es la temprana publicación de una revista un año después de su llegada a Venezuela. Así, la primera edición de *La Estrella de la Mañana* apareció en diciembre de 1907¹⁵⁴. Para efectos de este trabajo, se concentrará la atención en esta publicación durante las primeras décadas del siglo XX; no obstante, como se anotará más adelante, *La Estrella de la Mañana* continuó publicándose muchos años más. En 1907 T.J Bach se hizo cargo de la redacción y Christiansen de la administración; en aquel entonces la revista contaba con cuatro páginas pequeñas en papel satinado, cuyos dos primeros números fueron regalados a falta de suscriptores¹⁵⁵. Las razones por las cuales los misioneros se decidieron por una publicación de este tipo fueron presentadas en una editorial del 5 de abril de 1916:

Las dos cosas principales que nos guiaron a dar el paso de publicar tratados y LA ESTRELLA DE LA MAÑANA*, fueron, primero: a primera vista observamos que había gran *necesidad de conocer la verdad como es revelada en la palabra de Dios, única regla y guía infalible para la fe y conducta del cristiano*. Segundo: por ser atacados no solamente con piedras y otras armas peligrosas, *sino que nos atacaron por la prensa general y en hojas sueltas*, y en su celo e intolerancia no hicieron distinción entre persona y causa, por tal motivo, muchas veces, en lugar de presentar nuestra religión y credo como falso al público en general, procuraban ridiculizarnos y vituperar nuestra causa, que hemos considerada siempre como sagrada. *Bajo tales circunstancias no había otra cosa que hacer sino por medio de la prensa presentar al público nuestra religión e ideales*¹⁵⁶.

Así pues, las dos razones que se mencionan en la editorial apuntan a situaciones muy particulares. La primera, remite al “rol” asumido por el misionero. Éste debe ayudar a “presentar la verdad”, negando con esta afirmación la posibilidad de la existencia de la misma, antes de su llegada. Por otro lado, según el misionero

Mañana” también fue favorecida con algunas mejoras. Se reconoce como fecha de fundación del nuevo talle el 10 de noviembre de 1937”.

¹⁵³ *Ibíd.*

¹⁵⁴ La fuente consultada no ofrece mayor información acerca de las razones que llevaron a los misioneros a escoger este nombre para su publicación. Sin embargo, en una consulta rápida de las Escrituras se encontró que Jesús se refirió asimismo como la “estrella de la mañana”, en el libro de Apocalipsis, 22:16: “(...) Yo soy la raíz y el linaje de David, la estrella resplandeciente de la mañana” (Versión Reina-Valera de 1960). Este claro simbolismo fue una razón más que suficiente para escoger éste como nombre de la publicación. Por otro lado, *La Estrella de la Mañana*, como nombre de una publicación, es de nuevo una referencia a la luz y la verdad, lo que recuerda mencionado más atrás acerca de esa visión que el misionero norteamericano traía del Suramérica, como un lugar sumido en las tinieblas y el oscurantismo.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 13.

* En mayúsculas en el original.

¹⁵⁶ *Ibíd.*

protestante esta verdad se hallaba revelada en la Biblia, lo que formula un nuevo interrogante: en opinión de aquellos, ¿qué había hecho hasta ese entonces el clero católico con la Biblia en esas poblaciones? Pues según ellos muy poco, o casi nada. Con frecuencia el misionero afirmó que el clero estaba interesado en mantener lo más reservado posible el acceso del común de la gente a las Escrituras, hasta el punto de prohibir su lectura.

Es necesario recordar que el protestantismo evangélico, heredero de la Reforma del siglo XVI, insistió en la lectura individual de la Biblia (*sola scriptura*)¹⁵⁷, punto en el cual contravenía a la tradición católico-romana. En este sentido, el pragmatismo ético está vinculado con la verdad revelada. Dicho pragmatismo fue una bandera de las sociedades misioneras, particularmente de las norteamericanas las cuales habían sido modeladas por los movimientos “revivalistas” del siglo XIX¹⁵⁸. Más que instruir en asuntos o discusiones teológicas, estas sociedades pretendieron modificar las conductas que se oponían a un verdadero cristiano y de las cuales la Biblia era rectora, “única regla y guía infalible”. De lo anterior se infiere que en opinión de estos misioneros, si los habitantes de Maracaibo no tenían conductas propias de cristianos, con seguridad se debía al desconocimiento de la Biblia. Así, en otra editorial Christiansen comenta lo sucedido mientras caminaba por Maracaibo buscando suscriptores: “(...) de repente un hombre desde atrás, me arrebató el rollo [de periódicos] tirándolo a los cuatro vientos. **Inspirado de fanatismo e ignorancia*** (...) faltando el respeto en la calle publica (...)”¹⁵⁹.

Del mismo modo, el misionero personifica una “causa sagrada” de la cual está convencido. Los ataques a esta causa sagrada, con objetos o a través de la prensa, finalmente lo impulsan a hacer uso de la prensa para “presentar al público nuestra religión e ideales”. Esta afirmación, confirma lo persuadidos que estaban los misioneros respecto a la pertinencia de los medios escritos para el desarrollo de la evangelización y la instrucción. Como “una verdadera punta de lanza” fue considerada *La Estrella de la Mañana* por Asdrúbal Ríos, quien conoció a Christiansen, Bach y trabajó como pastor en Venezuela y Colombia (1927-2004).

Parte de los recursos para el sostenimiento de la revista procedieron de los lectores, a quienes con frecuencia se les agradecía por su colaboración en los editoriales¹⁶⁰. A partir de 1911 la comentada publicación apareció quincenalmente,

¹⁵⁷ Al respecto, Jean Delumeau dedica un pequeño apartado en *La Reforma* donde aborda las consecuencias de la aparición de libro y su relación con el humanismo y la Reforma: “En materia de piedad, el libro favorecía el individualismo. La obra impresa hacía menos necesario el sacerdote y permitía una meditación personal. Cuando ese libro era la Biblia, todo el mundo podía entender a Dios, hablarle y exponerse a interpretar a su manera el mensaje divino”. DELUMEAU. Op.cit., p. 21.

¹⁵⁸ BASTIAN. Op.cit., p. 107.

* Las negrillas son mías.

¹⁵⁹ RÍOS. Op.cit., p. 13.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 14. En la nota a la edición aniversario de 1909 se leyó: “Otra vez tenemos el especial gusto de mandar a nuestros estimados lectores ‘La Estrella de la Mañana’, que con la presente edición ha cumplido el segundo año de su obra evangélica y entra en el tercer año con la misma inquebrantable fe del principio (...) Y a todos nuestros numerosos

con ocho páginas, un costo de suscripción anual de tres bolívars y el número suelto a 10 céntimos. En ese mismo año, el Boletín Eclesiástico de la Diócesis del Zulia aparecía también quincenalmente, en tamaño de un poco más de un cuarto de pliego. La suscripción anual a éste costaba cinco bolívars y el número suelto 50 céntimos. Comparada así, parece que la publicación de los misioneros era más económica. La Estrella de la Mañana empezó a ser distribuida en Colombia desde muy temprano. Ya en 1914, una carta de un lector en el departamento de Córdoba comentaba:

Le informo que desde el mes de Febrero, no recibo La Estrella de la Mañana y tengo conocimiento que los curas las toman en las oficinas de correo. Hace ocho días que el cura de aquí fue a la oficina de correos y pidió los paquetes de dicha revista y se llevó algunos números, pero no he podido informarme si el que viene rotulado para mi, también lo llevó¹⁶¹.

Las dificultades con el clero local en Maracaibo tampoco se hicieron esperar. Sin duda, algo que se puede notar a través de la lectura de las publicaciones de la Iglesia oficial, es el desarrollo a través de los medios impresos de una lucha por la verdad. En esta lucha, cada uno de los bandos esgrimió sus mejores argumentos para demostrar su validez e invalidar al contrario. En 1912 la lectura de La Estrella de la Mañana fue prohibida por el Monseñor Arturo Celestino Alvarez, obispo de Zulia. Éste a través de la publicación *Antena de Loyola*, anunció:

Ninguno de vosotros, amados hijos, ignora que con el título de 'La Estrella de la Mañana' se publica en esta ciudad una revista, *cuyo objeto es impugnar la verdad católica y difundir en el seno del pueblo la herejía protestante*.

Si dicha revista se limitara a defender la herejía con argumentos más o menos especiosos y no echara mano a cada paso de la calumnia y del ultraje, su propaganda, aun cuando ilícita, no sería tan odiosa (...) pero no; en 'La Estrella de la Mañana' no campean sino el menosprecio de nuestros ministros y los denuestos contra los religiosos y sacerdotes, quienes (...) han sido en todas partes, y muy particularmente en nuestra patria, los obreros mas constantes de nuestra civilidad y cultura.

La circulación, pues, de semejante periódico tenía que ser de inmenso perjuicio para las almas; y de aquí voz de alerta para que los fieles se precaviesen contra el error, y *que con apostólica firmeza prohibiera a todos la lectura de la perniciosa hoja* (...) No quiere la Iglesia que seamos duros ni crueles (...) nos manda por el contrario, que amemos a todos los hombres, devolvamos bien por mal y oremos por los que nos persiguen y calumnian. *Pero, a la vez, nos impone el deber de no transigir con el error, so pena de ser tenidos por gentiles o publicanos* (...) ¹⁶²

lectores damos también las gracias por su ayuda y cooperación en el sostén de 'La Estrella de la Mañana'. Nuestra lista ha sido aumentada constantemente con nuevos suscriptores (...)"

¹⁶¹ Ibid., p. 14. Estrella de la Mañana. 1914., p. 96.

¹⁶² Ibid., p. 14, 15. Antena de Loyola. No. 64. Las cursivas son mías.

Igualmente, el *Boletín Eclesiástico* de la diócesis del Zulia se encargó de publicar una sección dedicada al error protestante. Con un tono distinto al comunicado anterior, pero igual de enfático, afirmó:

¿Son una misma cosa el protestantismo y los protestantes? De ninguna manera.

Los protestantes son, como los demás hombres, criaturas de Dios por cuya salvación murió Nuestro Señor Jesucristo; mientras que *el protestantismo es una rebelión contra la verdad*, un crimen que Dios maldice en la tierra, como maldijo en el cielo la rebelión de Satanás y sus secuaces (...) el protestantismo es malo por naturaleza, pero el protestante puede ser frecuentemente un buen hombre (...).

En esta obrita lo que yo ataco no es el protestante, sino el protestantismo; pero al protestantismo le ataco y le denuncio como un grande enemigo de las almas (...) Dios los tratará con misericordia [a los protestantes], si, estando en esa gran ruina que se llama el protestantismo, todavía aman i buscan, como mejor puedan, los prestigios de la verdad.

El protestantismo es una doctrina engañosa. ¡Guerra al error!¹⁶³

Con frecuencia este tipo de publicaciones presentaban un llamado combativo. Se llamaba a la guerra contra el error protestante. En el caso del pronunciamiento de monseñor Álvarez, éste se queja de los ultrajes proferidos por los protestantes contra el clero, a la vez que juzga de herética e ilícita las publicaciones de éstos. Por otro lado, es interesante notar cómo califica al clero de obreros de la “civilidad y la cultura”. Es posible entonces que, mediante las publicaciones protestantes, los misioneros estuvieran asumiendo una posición ‘civilizadora’ alternativa. Esta situación no iría en contravía a lo demostrado para otros países de nuestro continente; esto sin pretender forzar el modelo ‘Bastiano’ para hacerlo coincidir con el trabajo de la M.A.Es en Latino América.

Por otro lado, en *De los pequeños principios a las grandes realizaciones*, Asdrúbal Ríos menciona que *La Estrella de la Mañana* estuvo a punto de desaparecer varias veces, ya por crisis económicas o por crisis laborales. Conflictos políticos internos en Venezuela, como el derrocamiento del presidente Isaías Medina Angarita en 1945, provocaron huelgas de trabajadores en los años siguientes. Esta situación motivó la renuncia de uno de los tipógrafos de la imprenta. Asimismo, la publicación de la revista se vio afectada por crisis como la gran depresión de 1929 y los años que le siguieron:

Conforme ha salido dos veces al mes, una vez salió por dos meses: en 1932, cuando también dejó de salir un mes, según ciertos arreglos. De 1933 a 1934, cuando otros colegas dejaron de salir, se vio reducida, por la depresión económica de aquellos años, a cuatro páginas en papel de imprenta. Con la [sic] alza repentina que

¹⁶³ PROTESTANTISMO Y protestantes. En: *Boletín Eclesiástico*: Periódico oficial de la Diócesis. No. 267. (Jul. 1918). Archivo Arquidiocesano. Arquidiócesis de Nueva Pamplona. Pamplona, Norte de Santander.

favoreció el dólar en esos días, fue posible que varios misioneros auxiliaran la economía de la revista¹⁶⁴.

Esto se explica porque buena parte de los recursos para el mantenimiento del taller tipográfico y las publicaciones seguían proviniendo de la Mision Alianza Escandinava, en los Estados Unidos. Respecto a los años previos a la 'Gran depresión', Mortenson comenta:

El año de 1929 parecía traer la promesa de una creciente prosperidad para los hijos e hijas de los inmigrantes escandinavos educados en América, quienes eran los colaboradores de la misión (...) pensamientos de expansión en los negocios y prosperidad llenaron las mentes de los Americanos- incluidos los cristianos¹⁶⁵.

Como consecuencia de la crisis del 29, estos sueños de prosperidad se ven seriamente afectados. Un caso particular: los fondos de la misión para la construcción de las oficinas principales se redujeron por la devaluación de manera asombrosa. Así, 148.594 dólares disponibles en 1930, se vieron reducidos a 85.778, en 1933¹⁶⁶. No obstante, Mortenson comenta que el valor del dólar en realidad 'subió', con un poder adquisitivo mayor a la hora de comprar productos básicos de precios mucho más rebajados, como consecuencia de la crisis. Por otro lado, *"en algunos países las tasas de cambio de moneda extranjera mejoraron y esto significó mas moneda local por cada uno de los pocos dólares (...) no fue necesario llamar a casa a los misioneros"*¹⁶⁷. Parece que a otras agencias misioneras no les fue tan bien, teniendo que hacer recortes al interior de las respectivas organizaciones¹⁶⁸. Finalmente la crisis del 29 fue superada y la publicación de *La Estrella de la Mañana* continuó¹⁶⁹ (ver Ilustración 2).

¹⁶⁴ RÍOS. Op.cit., p. 18.

¹⁶⁵ MORTENSON. Op.cit., p. 118.

¹⁶⁶ Ibíd.

¹⁶⁷ Ibíd.

¹⁶⁸ Ibíd.

¹⁶⁹ Parece que a partir de 1971 la misión le dedicó más recursos a la revista, hecho que permitió su publicación en varios colores y con más ilustraciones. Si se consideran como ciertos los datos ofrecidos por Ríos, *La Estrella de la Mañana* alcanzó una edición de 7.000 ejemplares y una distribución en 35 países. En 1981 la publicación entró en un proceso de transición hasta 1986, cuando la Mision Alianza Evangélica hizo entrega oficial a la Organización Venezolana de Iglesias Cristianas Evangélicas (OVICE). RÍOS. Op.cit., p. 18, 19.

1.2.3 Organización y expansión de la Misión Alianza Evangélica en Venezuela

La iglesia en Maracaibo experimentó un lento crecimiento. La mayoría de los asistentes a las reuniones en 1911 eran los empleados de la Imprenta Moderna, unas 15 a 25 personas en total¹⁷⁰. El misionero George Holmberg afirmó que de todo el grupo, *“los verdaderos creyentes serían muy pocos (...) el hermano Maldonado que había venido de Caracas, Josefina, la que se casó con Carlos Sutherland, y apenas unos dos más”*. El 25 de junio de 1911 se organizó la “Sociedad del Esfuerzo Cristiano de Maracaibo” con el propósito de seguir adelantando la evangelización del área. La reducida congregación se reunía los domingos en la mañana (Escuela Dominical) y los domingos en la noche (culto de predicación). Los miembros de la mencionada Sociedad se reunieron los miércoles en la noche¹⁷¹.

En 1913 los Christiansen se trasladaron a Rubio (Estado de Táchira), muy cerca de San Cristóbal. Entre las razones para el cambio de residencia se ha mencionado principalmente problemas de salud de la esposa de John Christiansen. Desde Rubio, *“[los Christiansen] se desplazaron a pueblos en los andes, los llanos y el estado más occidental de Colombia [Norte de Santander]”* (Ver Mapa 1 y 2). Por otro lado, la venta y distribución de biblias y otros impresos continuaba consolidándose en Maracaibo y las zonas vecinas. Esta situación provocó que Bach considerara 1913 como el mejor año desde que llegaron. Así lo comentó en carta del 7 de enero de 1914:

¹⁷⁰ Ibid., p. 34

¹⁷¹ Ibid.

Ilustración 2. Portadas de la Estrella de La Estrella de la Mañana en 1946.



Fuente: Marianela Sánchez Dávila. Archivo personal. Cúcuta.

Aunque en el año de 1913 no hemos visto muchos resultados visibles, ha sido el mejor año en la historia de las *misiones Protestantes-Evangélicas* en Venezuela. Miles de folletos, libros y biblias han sido distribuidos. Durante los pasados seis meses cerca de 7.000 biblias han sido vendidas o regaladas y acorde con la promesa de Dios veremos algún día una gloriosa cosecha.¹⁷²

La misión continuó enviando otros misioneros a Venezuela. Así, entre 1910 y 1916 fueron delegados siete misioneros más (**ver Cuadro 1**).

Cuadro 1. Misioneros enviados a Venezuela por la M.A.Es entre 1910 y 1946.

Nombre	Año
Hulda Magunson	1910
C.E Johnson e Hilma Johnson (esposa)	1912
Carl P.Sutherland	1912
Levi R. Hagberg	1914
George A. Holmberg y Karin Holmberg (esposa)	1916
John F. Swanson y Grace Swanson (esposa)	1929
Corina Noren	1919
Olav Eikland y esposa	1920
Sigfredo B. Mosby y Amanda Mosby (esposa)	1927
Juliann Jacobson	1927 (aprox.)
Edith Peterson	1927 (aprox.)
Paul Sheetz y Charlotte Sheetz (esposa)	1946 (aprox.)

Fuente: RÍOS, Asdrúbal. De los pequeños a las grandes realizaciones. Maracaibo: PATMOS. 1986, p., 5, 6. MORTENSON, Vernon. God made it grow. Historical sketches of TEAM's church planting work. Pasadena: William Carey. 1994, p. 113.

¹⁷² MORTENSON. Op.Cit., p. 113.

Mapa 1. *La práctica de evangelización-conversión en Venezuela: Estados de Zulia, Trujillo y Mérida.*



Mapa 2. *La práctica de evangelización-conversión en Venezuela: Estados de Portuguesa, Barinas y Apure.*



El bautizo de tres nuevos creyentes en 1918 señaló la constitución de la *Iglesia Evangélica del Salvador* en Maracaibo; según Acta Constitutiva, “*ésta se fundó definitivamente el 1 de enero de ese mismo año [1918]*”¹⁷³. Uno de los bautizados, Valmore Rodríguez, fue más adelante secretario de la Iglesia, administrador de *La Estrella de la Mañana* y “*hombre público en la vida política de Venezuela*”, comenta Ríos. Otra de las actividades fue la constitución de una sociedad de damas, “Dorcas”, con fines de evangelización y algunas labores sociales¹⁷⁴. Asimismo, se formaron también la “Liga Evangelista” (1924) por Bach, y la “Sociedad de Jóvenes de Esfuerzo Cristiano de Maracaibo” (1927), anteriormente Sociedad de Esfuerzo Cristiano de Maracaibo. Al respecto Holmberg comentó:

La ‘Liga Evangelista’ fue distinta fue distinta de la ‘Sociedad de Esfuerzo Cristiano’. Fue organizada por el Rvdo. T.J Bach con el propósito de evangelizar a Maracaibo y en sus alrededores. Llegó a ser tan activa que casi sustituyó a la Sociedad de Esfuerzo Cristiano, pero cuando en 1926 llegué a ser pastor de la Iglesia en reemplazo del Rvdo Bach, que había viajado al Norte, yo sugerí que la Liga Evangelista trabajara en los campos fuera de Maracaibo, como en el Dto. Urdaneta, los campos petroleros, etc., mientras la Sociedad de Esfuerzo Cristiano se ocupara de la ciudad de Maracaibo, pues para esa fecha los miembros de la Sociedad eran jóvenes. Así se hizo, y ambas organizaciones progresaron. Creo que eso fue lo que motivó una reorganización con cambio de nombre para la ‘Sociedad de Jóvenes de Esfuerzo Cristiano’¹⁷⁵.

En general, todas las organizaciones, sociedades y demás grupos formados al interior de la iglesia en Maracaibo tenían por principal propósito continuar con el trabajo de evangelización en los alrededores de la ciudad. Asdrúbal Ríos participó en una de estas sociedades; de su paso por ellas menciona que “*se realizaban en la ciudad cultos evangelizadores en los barrios en distintos hogares. Donde se notaba mejor acogida al Evangelio se establecían Escuelas Dominicales (...)*”. Después, si éstas continuaban y se fortalecían, daban lugar a la formación de congregaciones y más adelante a iglesias¹⁷⁶. Jóvenes, mujeres y hombres adultos fueron involucrados en las actividades de la práctica evangelizadora. Esto permitió a los laicos una activa participación en labores veladas para ellos por la iglesia oficial en ese momento.

Cabe destacar la afirmación de Holmberg, cuando sugiere trabajo evangelizador en los campos petroleros. La sugerencia de Holmberg refleja el interés particular que los misioneros tuvieron en las zonas petroleras las cuales, tanto en Venezuela como en el Norte de Santander, se constituyeron en objeto de las visitas misioneras. En el caso venezolano, el descubrimiento de petróleo en la costa oriental del lago de Maracaibo data de 1914. La presencia de explotaciones

¹⁷³ RÍOS. Op.cit., p. 33.

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ *Ibíd.*

¹⁷⁶ *Ibíd.*

petroleras precedió la formación de unos recientes niveles sociales, dentro de los cuales estaban el grupo de los obreros y los habitantes de las poblaciones vecinas. Estos a juicio de los misioneros empeoraban sus condiciones de vida en las, llamadas por ellos, “sodomas modernas”¹⁷⁷, construidas con el dinero del petróleo. El ambiente “moral infernal” alrededor de los campos petroleros, debía ser evangelizado también. Sin embargo, el misionero podía distinguir claramente las consecuencias de una economía de este tipo. Así lo dejó ver Anderson, al referirse a los campos petroleros en Norte de Santander:

Por el lado positivo, hay también mucho que debe decirse. Se genera empleo, originando cierta medida de prosperidad para los colombianos, y un intercambio cultural que dejó algunos beneficios para la vida del pueblo. Además queda esa increíble carretera, que abrió una vasta región anteriormente inaccesible al desarrollo económico. Miles se apresuraron a conseguir una parcela, sembrar yuca, plátano, maíz, arroz y café, y comenzar una vida nueva¹⁷⁸.

Continuando con el proceso de establecimiento de la iglesia en Maracaibo, un reporte de 1924 calcula en 107 el número de miembros de la mencionada congregación. Ésta contó en ese entonces con un promedio de asistencia a la escuela dominical de 105 personas. Es necesario aclarar que la escuela dominical es el culto¹⁷⁹ o “servicio” realizado los domingos. Al ser considerado el domingo como “el día del Señor”, es posible afirmar que la escuela dominical reunía a casi toda la congregación, incluyendo los simpatizantes y las visitas. Aunque una iglesia puede realizar otro tipo de reuniones a lo largo de la semana, es a la escuela dominical a la que se le otorga una importancia particular. En 1924 fueron bautizados 24 personas en la iglesia de Maracaibo. Para ese entonces, los trabajos de evangelización en los llanos venezolanos habían avanzado lo suficiente como para reportar 42 bautizos en otras congregaciones¹⁸⁰.

La iglesia en Maracaibo inauguró un templo en 1926. La M.A.Es continuó realizando sus actividades con el propósito de lograr nuevas conversiones en varios estados venezolanos¹⁸¹. En 1931 esta agencia misionera celebró 25 años en Venezuela. Para ese entonces, Mortenson menciona la existencia de diez congregaciones organizadas más otros grupos de creyentes no organizados. Al respecto, Bach escribió para *The Missionary Broadcaster* cómo “*algunas de las iglesias han ya empezado a sostenerse, gobernarse, y propagarse. La mayoría de las iglesias tienen sus propios pastores o evangelistas, a quienes Dios ha llamado*

¹⁷⁷ ANDERSON, Eloy. Hacaritama. Cali: Libros Cali. 1997., p. 71.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 81.

¹⁷⁹ Por culto se entiende el “conjunto de ceremonias con las que se testifica sumisión o acatamiento a Dios”. PRATT FAIRCHILD. *Op.cit.*, p. 133, 134.

¹⁸⁰ MORTENSON. *Op.cit.*, p. 114.

¹⁸¹ Ríos menciona una amplia actividad evangelizadora en los siguientes Estados: Zulia, Táchira, Trujillo, Mérida, Lara, Yaracuy y Falcón. RÍOS. *Op.cit.*, p. 33-118.

de en medio de su propia gente”¹⁸². Algunos de los laicos que participaron activamente con la mision fueron Buenaventura Angulo, Pedro Vicente Saavedra, Eduardo Meleán, Sacramento Cobos y Francisco García. Varios de estos trabajaron también en Cúcuta y poblaciones fronterizas.

Con frecuencia, los misioneros hicieron hincapié en el papel de los laicos en el desarrollo de la evangelización, al considerarlo como una de las claves del éxito del proceso. Esto seguramente provocó, entre otras cosas, la apertura de un instituto bíblico para la preparación de laicos. Durante algún tiempo estos habían sido enviados a Puerto Rico, *“pero los cristianos necesitaban entrenamiento para estar cerca a las iglesias a las cuales pertenecían y deseaban volver”*. John Swanson fue nombrado director, mientras que la enseñanza estuvo a cargo de George Holmberg, S.B Mosby, Juliann Jacobson, entre otros¹⁸³. Tiempo después, el *Instituto Bíblico de Maracaibo* fue trasladado a San Cristóbal donde se llamó *Instituto Bíblico Ebenezer*. Un considerable número de laicos colombianos estudió en este instituto. La cercanía de San Cristóbal a la frontera colombiana facilitó la instrucción de éstos hasta que se consideró necesario empezar a entrenarlos en el país.

Las asambleas anuales se realizaron a partir de 1927, lo que revela en parte adelanto en cuanto a prosélitos y extensión alcanzado por el trabajo evangelizador de la M.A.Es. La asamblea anual *“no sólo dio a los creyentes la oportunidad de reunirse, fue planeada como un manera de alcanzar a los incrédulos”*, comenta Mortenson¹⁸⁴. Por otro lado, recordando el inicio de las asambleas, Bach afirmó en 1930:

Al tiempo de la dedicación de la iglesia de Maracaibo una representación de misioneros y trabajadores nacionales esbozó algunas recomendaciones, las cuales circularon en todas las iglesias evangélicas de la República de Venezuela. Esas recomendaciones tuvieron una muy buena recepción y habían ayudado grandemente hacia la consecución de un espíritu de unidad y cooperación (...) la iglesia de Maracaibo envió una invitación a las iglesias en el occidente venezolano y Cúcuta, Colombia, para que enviaran representantes oficiales a la asamblea en Maracaibo en agosto de 1927, y desde entonces dos asambleas más han sido sostenidas. Éstas crecen constantemente en influencia y confianza¹⁸⁵.

La realización de asambleas anuales derivó en una incipiente asociación de iglesias de occidente venezolano y el oriente colombiano. Tal y como comenta Mortenson, *“hasta que los ministerios se fortalecieron y concientes el uno del otro, el trabajo aparentemente se centró alrededor del misionero”*. En efecto, una asociación de iglesias supuso cierta autonomía a la hora de tomar decisiones y

¹⁸² MORTENSON. Op.cit., p. 176.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid., p. 177.

¹⁸⁵ Ibid., p. 174. The Missionary Broadcaster, Enero-Marzo 1934, p. 13.

organizar lo que habría de ser la continuación del trabajo evangelizador. Hasta entonces, como comenta el citado autor, la figura del misionero se encargó en muy buena parte del desarrollo de actividades y las principales decisiones. Ocho años después de la realización de la primera asamblea, en 1934 delegados de veintidós congregaciones asistieron al encuentro en la ciudad de Valera (Estado de Trujillo).

1.2.4 El “cisma” en la Iglesia Evangélica de la Cruz

Ahora bien, la consolidación de una asociación de iglesias no significó unanimidad total. Divisiones al interior de la primera congregación tutelada por la iglesia en Maracaibo, llamada *Iglesia Evangélica de la Cruz*, desembocaron en la conformación en 1943 de una iglesia pentecostal. Inicialmente, la *Iglesia Evangélica de la Cruz* se constituyó en 1929 siendo una congregación de 34 personas, bajo la dirección de la *Iglesia Evangélica del Salvador* y algunos de sus miembros. Entre las razones que presentaron para la creación de una segunda congregación se mencionaron dos muy particulares: “(...) siendo el hecho de que [los miembros] *habitan un tanto retirado de la iglesia, y que ese barrio donde viven es muy poblado y de mucha esperanza para el porvenir, fue resuelto por la Iglesia que se formara la nueva congregación*”¹⁸⁶. Así, aquella congregación en Maracaibo se consolidó dentro de un populoso sector de la ciudad con alguna proyección urbanística.

A partir de 1935 se realizaron actividades al interior de la nueva congregación con el fin de recaudar fondos para la construcción de un templo. A estas reuniones “asistía buen numero de miembros de la *Iglesia Evangélica del Salvador* que estaban interesados en esa obra y ofrecían su colaboración”, comenta Ríos. El 2 de mayo de 1936 se firmó el documento para la compra del terreno y la construcción terminó exitosamente en 1939¹⁸⁷. Dos de los pastores de la nueva congregación estudiaron en Puerto Rico; uno de ellos en el Seminario Evangélico de Río Piedras. Luego en 1940 siendo pastor Manuel González Villalobos, quien ocupaba el cargo desde el año anterior, la iglesia de la Cruz se separó de la Convención de Occidente. Ríos no menciona nada sobre los motivos exactos que provocaron la separación. Al respecto, sólo afirma después de retirarse de la Convención de Occidente*, la Iglesia,

¹⁸⁶ RÍOS. Op.cit., p., 39.

¹⁸⁷ Ibíd.

* La Convención de Occidente estaba conformada por las iglesias o congregaciones ubicadas en el occidente venezolano y el departamento de Norte de Santander. Esta Convención se reunió por primera vez en 1927 en la asamblea que se explicó más atrás. En 1936 se organizó en Venezuela la Convención de Centro y Oriente. Una Primera Convención Unida tuvo lugar en 1945. Los propósitos de esta asamblea nacional fueron “(...)fomentar: la fraternidad, el crecimiento espiritual, la colaboración y el apoyo mutuo; mantener la fe evangélica en su tradicional carácter de fidelidad a las Sagradas Escrituras; robustecer el testimonio de unidad en conformidad con los postulados evangélicos; y llevar adelante la obra evangelizadora, educativa y social.”

(...) pasó luego por dura crisis llena de dolor y de tristeza que no logró superarse sino hasta después de varios años, y que exponerla requeriría otro capítulo¹⁸⁸.

La crisis a la que hace referencia el citado autor sin duda estuvo relacionada con la posterior expulsión de casi cuarenta miembros de la congregación de la Cruz. En sus memorias ministeriales Ríos ofrece algunos detalles que omitió en sus “páginas históricas”:

Cierta noche, en 1940 cuando estaba reunida la directiva de la Iglesia Evangélica del Salvador, llegaron varios miembros prominentes de la Iglesia Evangélica de la Cruz. Dijeron que esa noche la iglesia los expulsaría, debido a procedimientos irregulares del pastor Manuel González V. Y nos pedían (...) fuéramos con ellos, y de alguna manera interviniéramos para tratar de mediar ante ese injusto cortamiento¹⁸⁹.

La congregación de la Cruz había decidió expulsar a un grupo de miembros inconformes con las actuaciones de pastor González Villalobos. Aquella noche al llegar al lugar, *“nos dimos cuenta de que el pastor había puesto en la puerta del templo a un portero que impidiera la entrada de quienes no estaban de acuerdo con él”*. El incidente de la noche relatada por Ríos terminó en una *“gran pelea al estilo callejero”* entre los ‘miembros prominentes’ y los que se encontraban dentro del templo de la congregación de la Cruz¹⁹⁰. El suceso no pasó por alto en el vecindario que avisó a la policía, la cual se encargó de arrestar a los iniciadores de la pelea.

Después de aquellos hechos, el grupo de inconformes vio más que ratificada su expulsión. El grupo saliente fue dirigido por Sacramentos Cobos quien había sido pastor en 1935-1936 y un reconocido líder al interior de la iglesia. Dadas las circunstancias, y a falta de un templo donde congregarse, los dirigidos por Cobos siguieron reuniéndose en la casa de uno de sus miembros. Tres años después, *“el grupo que quedó en el templo, después de expulsado el grupo saliente, se reorganizó en iglesia, según consta en el documento constitutivo, el 15 de febrero de 1943, nominándola ‘Iglesia Evangélica Pentecostal de La Cruz’ ”*¹⁹¹, quedando como pastor el mencionado Manuel González Villalobos. Al año siguiente en 1944 la congregación dirigida por Sacramentos Cobos fue admitida en la Convención celebrada Barquisimeto. La situación entre los dos grupos se complicó aun más cuando ambos decidieron reclamar ante la justicia la propiedad de la edificación terminada en 1939. Ríos afirma que el episodio fue superado cuando gracias a la mediación de algunos, se decidieron por abandonar el “litigio tribunalicio”.

RÍOS, Asdrúbal. Por la Gracia de Dios. Memorias ministeriales 1927-2004. Maracaibo: Imprenta Internacional, 2004., p. 146, 147.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid., p. 77.

¹⁹⁰ Ibid., p. 77, 78.

¹⁹¹ RÍOS, De los pequeños principios a las grandes realizaciones, Op.cit., p. 39.

En 1945 mediante la intervención de un misionero de Asambleas de Dios (iglesia de tipo pentecostal) las dos Iglesias pastoreadas por Cobos y González se unificaron. La ‘nueva’ congregación tuvo como pastor a un puertorriqueño llamado Edmundo Jordán, también de las Asambleas de Dios. Al año siguiente Jordán tuvo que dejar su cargo por otro y dejó encargado a Cobos. Luego, *“en 1947, cuando se fundó la convención de las Asambleas de Dios, la iglesia se afilió a ésta”*. Esta afiliación duró hasta 1960, año en que la *Iglesia Evangélica Pentecostal La Cruz* decidió hacerse independiente¹⁹².

Aunque no son claras las causas que llevaron a tantas idas y vueltas, es posible inferir algunas de ellas. Considerando lo anteriormente descrito, es casi indudable la afinidad que el grupo inicial empezó a experimentar por un pentecostalismo naciente. El pentecostalismo, fenómeno religioso de origen norteamericano¹⁹³, ya había tenido sus primeras manifestaciones en Chile (1909), México (1914) y Brasil (1910). Aunque compartía algunos rasgos con el protestantismo evangélico, el pentecostalismo empezó a distinguirse tempranamente en Latinoamérica y entre los demás grupos religiosos a causa su exarcebada emotividad que sumada a prácticas como la expulsión de demonios, la sanaciones y la glosolalia, hizo que en el caso Chileno (1909) se le considerara como un “fanatismo enfermizo”. Este tipo de condenas marcaría el inicio, como afirma Bastian, de *“una situación tensa y de lucha entre dos expresiones del protestantismo latinoamericano.”*¹⁹⁴

Así, cercano a la realización del Congreso protestante de Panamá (1916), *“comenzó a gestarse un nuevo movimiento religioso de inspiración protestante pero de origen autóctono”*¹⁹⁵. Sectario y milenarista, en opinión de Bastian, el

¹⁹² Ibíd. Respecto a lo sucedido en los años posteriores, el citado autor afirma: “El antiguo templo, que ya era insuficiente para la numerosa y creciente congregación, fue remodelado y aumentado en capacidad con la construcción de una segunda planta”, finalmente la edificación fue vendida al gobierno en 1975. Continúa: “Desde octubre de 1960, cuando se separó de las Asambleas de Dios, ha seguido como iglesia independiente. Similar a la iglesia que la fundo, ha fundado congregaciones en otros sectores de la ciudad y en pueblos foráneos (...) según sus nuevos estatutos, se denomina Iglesia Evangélica Pentecostal La Cruz. Posteriormente se han reunido bajo grandes y amplias carpas con cupo mas que suficiente para una congregaron que sobrepasa las mil personas.”

¹⁹³ El origen más remoto del pentecostalismo parece estar situado junto al fundador del metodismo John Wesley, quien hizo una distinción entre los bautizados por el Espíritu Santo (los santificados) y los cristianos comunes. Varios autores coinciden en afirmar que el pentecostalismo nació en algunas Iglesias en los Estados Unidos, no obstante, debido al número de adeptos es considerado por Míguez Bonino como el “verdadero rostro protestante latinoamericano”. Al respecto, Manuel Marzal considera que “a pesar de que el pentecostalismo de America Latina procede de Estados Unidos, toma, por el trasfondo religioso latinoamericano, una forma propia, como se ha señalado a menudo.” En cuanto a sus características, debido a su inspiración protestante, el pentecostalismo comparte la sola fe y la sola escritura, la conversión personal y la disciplina de sus miembros. Se distingue del protestantismo (tanto del histórico como del evangélico) por “creer que la Iglesia vive en un continuo Pentecostés y que el Espíritu Santo sana y se manifiesta en la “glosolalia” (don de lenguas)”. MARZAL. Op.cit., p. 503, 504. Jean-Pierre Bastian es menos indulgente, partiendo de su enfoque sociológico, afirma que el pentecostalismo latinoamericano nació como un sincretismo religioso y una “religión de los oprimidos”, poco o nada interesada en “propagar una cultura democrática ni en educar a las masas.” BASTIAN, Op.cit., p. 147.

¹⁹⁴ Ibíd., p. 146, 147. La condena realizada en Chile por el periódico liberal *El Mercurio* en 1909 fue bastante dura. Lo sucedido en Valparaíso produjo un cisma al interior de la Iglesia Metodista de aquel lugar. En su libro Bastian incluye parte de la descripción hecha por el diario acerca de lo ocurrido.

¹⁹⁵ Ibíd., p. 148.

pentecostalismo aparecía como una expresión religiosa que crecía con rapidez entre la población menos favorecida en las periferias de las ciudades latinoamericanas. Al mismo tiempo se afirma que el pentecostalismo, contrario a lo que ocurría con las misiones protestantes, parecía no depender económicamente de los recursos que provenían de Norteamérica¹⁹⁶. Esta situación la puso en ventaja con aquellas misiones y las iglesias, en medio de un nacionalismo surgido en la década del veinte y del treinta. Se afirma que este nacionalismo hizo surgir tensiones entre los dirigentes nacionales del protestantismo evangélico y los misioneros norteamericanos, “que deseaban seguir controlando la administración de los fondos y los edificios construidos por las sociedades misionera.”¹⁹⁷

En el caso que nos ocupa las afinidades con el pentecostalismo, interesado también en la construcción de una expresión religiosa más autóctona y menos influida por los modelos norteamericanos, sumado al nacionalismo en ciernes, pudo motivar a los líderes de la *Iglesia Evangélica de la Cruz* a la búsqueda de un ‘protestantismo’ más autónomo y mejor adaptado a las necesidades locales. Estas situaciones desembocaron finalmente en la separación de la *Convención de Occidente* conformada por iglesias con un bagaje doctrinal distinto al pentecostal y que aún lucía vinculado a las directrices norteamericanas de la *Misión Alianza Escandinava*. No mucho tiempo después, resistencias al interior de la *Iglesia Evangélica de la Cruz* por parte de aquellos que se negaban a ser ‘pentecostalizados’ y que seguramente no tenían problemas en continuar las relaciones con la misión norteamericana, terminaron en la expulsión una parte de sus miembros. Los que quedaron continuaron con su proyecto. En éste, un cambio en el nombre de la iglesia (al agregar ‘pentecostal’ al nombre inicial), junto a la adherencia a la convención de las Asambleas de Dios marcaron puntos claves del proceso.

Haciendo referencia ya a la M.A.Es, es seguro que reivindicaciones de este tipo en búsqueda de autonomía aparecieron en respuesta al creciente número de misioneros enviados a América Latina. Al respecto, Vernon Mortenson considera tres etapas distintas al momento de ofrecer una interpretación del crecimiento del cuerpo misionero dentro de la mencionada agencia. En un primer momento (1890-1908), la cifra estuvo cerca a los cien misioneros. Un segundo período (1908-1928) estuvo marcado por un aumento de un 25 %. Finalmente, en el tercer momento (1928-1946) la cifra del periodo anterior se dobló con un total de 228 misioneros¹⁹⁸. Asimismo, según cifras manejadas por la Misión Alianza Evangélica, hasta los últimos años de la década de los treinta el mayor número de misioneros había sido enviado a China, seguida después por África, América Latina y la India¹⁹⁹. Un tercer lugar en la concentración de misioneros revela el

¹⁹⁶ Ibid., p. 152.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ MORTENSON. Op.cit., p. 207.

¹⁹⁹ Ibid. 112.

marcado interés de esta agencia en evangelizar a Suramérica. Esta situación coincide con las propuestas y los objetivos que motivaron los congresos evangélicos realizados entre 1916 y 1929²⁰⁰.

A esta particular concentración de misioneros en Latinoamérica, debe sumarse la opinión particular que tenían los misioneros acerca del establecimiento de iglesias locales. Thomas J. Bach fue director general de la M.A.Es durante el periodo 1928-1946. Su posición respecto al establecimiento de iglesias quedó expuesta en reporte presentado en 1929:

Está el trabajo de guiar a los nacionales a Cristo, está también el trabajo de dirigirlos en el servicio para Cristo, y tarde o temprano está el trabajo en cooperación con los cristianos nacionales. Reconocemos que cada nación o persona a quien le es dado el evangelio se le da también el deber de sostenerse, el derecho de autogobernarse, y el privilegio de propagar la iglesia²⁰¹.

Bach consideró preciso que las congregaciones superaran la dependencia de la misión y pasaran a una nueva fase en la que tomaban directamente las decisiones y se administraban. Aunque el mencionado misionero no especifica *cuánto tiempo* debía pasar para que esto sucediera, el proceso sin duda tenía inicio con la participación de los laicos. Estos ganaban 'confianza' colaborando en diversas actividades, las cuales podían ir desde la búsqueda del sitio para a realización de los cultos, hasta la reunión de recursos para la construcción de un templo propio. Es posible que a los cristianos nacionales la dependencia de iglesias locales de la misión haya parecido mayor de lo que pensaban los misioneros. Esta situación se reflejó en un interés de los primeros por acelerar la autonomía de las iglesias locales, tratando de disolver en lo posible los lazos que mantenía con la misión norteamericana.

Pero, ¿qué pensaba la M.A.Es respecto a decisiones que atañían directamente al área evangelizada? Hay una constante referencia al hecho de que existían decisiones que sólo podían tomarse en el campo de mision. Esto en opinión de los misioneros, permitió el avance de las misiones en el extranjero durante el periodo en que la M.A.Es estuvo sin director general (1908-1928): *"Hay decisiones necesarias que deben ser hechas en casa, pero misioneros con visión y sabiduría espiritual que conocen las condiciones locales están mas confiados con decisiones referidas a la ubicación de trabajadores, métodos de trabajo, y el desarrollo de la iglesia"*²⁰². Ahora bien, considerando por ejemplo los conflictos con el clero local (para el caso de Maracaibo) y los conflictos ocurridos en medio de la

²⁰⁰ El Congreso de Panamá (1916), el Congreso de Montevideo (1925) y el Congreso de La Habana (1929).

²⁰¹ *Ibíd.*, 211.

²⁰² *Ibíd.*, p. 115, 122. Al respecto, refiriéndose los años sin director general, Mortenson afirma: "La pregunta que bien puede hacerse es cómo fue que el trabajo en el extranjero hizo tan claros progresos cuando no había una fuerte dirección desde la sede matriz. La respuesta a esa pregunta revela un principio que ha sido básico en el ministerio de la mision desde sus primeros años. De una manera, refleja un principio establecido por Hudson Taylor cuando fundó la China Inland Mission. Decisiones para el trabajo en el campo deben ser hechas en el campo, no a miles de millas de distancia".

violencia entre partidos (para el caso colombiano), se puede pensar que faltó un mayor conocimiento de las condiciones locales y culturales de las áreas consideradas campos de misión. El criterio de mayor peso establecía como “*cristianizada*” o “*no cristianizada*” un área a la hora de evaluar si ésta podía ser considerada campo de misión. En este punto, hay que decir que desde la óptica del misionero protestante es preciso entender la cristianización como la conversión a un cristianismo reformado²⁰³. De esta manera, reducir el inicio de un proceso de evangelización a este único criterio dejó por fuera otra serie de aspectos que, de ser valorados, habrían evitado consecuencias indeseables para las partes involucradas.

Pasando a otro asunto, como director general Bach redujo al mínimo las relaciones de la M.A.E con otras agencias misioneras. Entre las posibles causas de esto Mortenson menciona que “hay indicaciones que algunos de los primeros miembros de la junta administradora no vieron la situación eclesiástica tan claramente y no fueron completamente alertados de los cambios que estaban teniendo lugar en la Conferencia de Misiones Extranjeras, unida con el Concilio Misionero Internacional”. Esto indica que había ciertas diferencias en cuanto a cuestiones de doctrina²⁰⁴ y administración; “*Bach sabía que la posición de la M.A.E no coincidía con muchas de las tan llamadas directrices de las denominaciones*”. No obstante hubo participación ocasional en las conferencias sostenidas por los comités misioneros, “aunque con perceptivos y críticos comentarios”²⁰⁵. En ese contexto, el director general prefirió mantener distancia de los comités misioneros, negando por el momento una asociación con ellos:

[Bach] preguntó porque la misión debía estar en la lista de correo de varios comités internacionales que solicitaban estadísticas de la misión y participación del presupuesto. La pregunta que hizo una y otra vez fue, “¿Dónde tienen ustedes alguna solicitud de la Misión Alianza Escandinava pidiendo ser parte de su organización?”²⁰⁶

Aun así, no es conveniente considerar a la M.A.E como una agencia desconectada del contexto y las actividades que estaban siendo desarrolladas por otras agencias misioneras. Por lo pronto, se puede afirmar que a pesar de las diferencias insinuadas por Bach, la M.A.E desarrolló durante la primera mitad del siglo XX una intensa actividad evangelística análoga a la implementada por demás sociedades misioneras de ese entonces.

²⁰³ ANDERSON. Op.cit., p. 77, 78.

²⁰⁴ “Bach tenía un claro entendimiento y firme convicciones acerca de la posición de la mision con respecto a los fundamentos de la fe. El sabía donde se hallaba y cual debía ser la posición de la misión”. MORTENSON. Op.cit., p. 123.

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 123.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 124.

1.3 OBSERVACIONES FINALES

La *China Alliance Mission* (como se llamó inicialmente la *Mision Alianza Evangélica*) fue creada en 1890 en medio de un renacimiento religioso que tuvo lugar después de la guerra de Secesión norteamericana (1861-1865). Este renacimiento o avivamiento religioso, que no fue el primero en el siglo XIX norteamericano, se vio fuertemente impulsado por evangelistas como Dwight L. Moody e Ira D. Sankey. Inspirada por el milenarismo, el objetivo de la misión en aquel entonces se centró en evangelizar China antes de la segunda venida de Cristo, la cual tendría lugar con el arribo del milenio. Desde finales del XIX estaba claro que para la agencia misionera en cuestión el logro de conversiones (mediante la promoción de un evangelio pasado por la Reforma) se constituyó en su principal objetivo.

Con el arribo del siglo XX la M.A.E vio modificada en parte su motivación inicial. Desde entonces esta agencia se concentró en otras áreas hasta entonces ignoradas por ellos. Desde su óptica, el misionero protestante norteamericano de la M.A.E consideró a Latinoamérica como un territorio inmerso en la ignorancia religiosa, el atraso y el paganismo, todo herencia de la cristianización inicial poco exitosa realizada por los Españoles. Esta razón motivó el envío de misioneros al sur del continente americano, la cual, como sucedería años después en el Norte de Santander, estuvo precedida por una visita de exploración.

En Maracaibo (Estado de Zulia) la M.A.E acompañó el activo proselitismo con la publicación de una revista, el ofrecimiento al público de los servicios de una imprenta y una librería. Es de particular interés notar como este primer grupo de misioneros se identificó a través de sus publicaciones y a lo largo de las disputas con el clero local con un proyecto alternativo de modernidad. Del mismo modo, parece ser distintivo también de este momento la alusión a principios identificados con el liberalismo, la ciudadanía y a la constitución, en opinión de los misioneros, salvaguarda no sólo de los derechos de los ciudadanos venezolanos sino de los suyos también. En este sentido, los primeros misioneros de la M.A.E se declararon sujetos a lo que la Constitución venezolana declaraba. Queda por saber hasta dónde llegó la identificación con los principios liberales y la puesta en marcha de aquella alternativa de modernización. Por lo pronto, las publicaciones así como la implementación de una propuesta educativa dan algunas luces sobre el asunto.

La ubicación geográfica de Maracaibo, reconocido puerto durante el siglo XIX, permitió el desarrollo de actividades evangelizadoras en poblaciones circunvecinas, las cuales estuvieron acompañadas por la venta y distribución gratuita de biblias y tratados que se ocupaban de asuntos como la moral, la ética y por supuesto la apología de sus doctrinas frente al catolicismo romano.

Las relaciones con esta última estuvieron enmarcadas en un ambiente tenso, que se distinguió principalmente por la descalificación de parte y parte. Por un lado, el clero local de Maracaibo argumentó su intransigencia con el error, llamando a los misioneros como “portadores de mentiras” no calificados para difundir el Evangelio. Por el otro, los misioneros norteamericanos, convencidos de que el catolicismo romano era la causa del atraso y la “indigencia espiritual” de la gente, procuraron a través de sus medios impresos desacreditar a su oponente en vista de su incapacidad para “regenerar” la vida de los fieles.

Experimentando un lento crecimiento fue hasta 1918 que la iglesia de Maracaibo se constituyó como tal, con el bautizo de tres nuevos creyentes. De manera simultánea, la M.A.E continuó desplegando sus actividades en otros estados del occidente venezolano. La instalación de John Christiansen en Rubio en 1913 (Estado del Táchira) marcó el inicio de visitas de exploración en departamento de Norte de Santander, dada la proximidad de la mencionada ciudad con Cúcuta. Sobre el desarrollo de la práctica de evangelización-conversión en el Norte de Santander se tratará en los siguientes capítulos. Por ahora, cabe decir que ésta siguió el ‘modelo’ establecido en Maracaibo, localizando y extendiendo el proselitismo en poblaciones circunvecinas de Cúcuta. Asimismo, la práctica de los misioneros estuvo acompañada también de una serie de actividades y recursos con los que se pretendió lograr un significativo número de conversiones.

En este punto, y volviendo de nuevo sobre el proceso de organización y establecimiento de la M.A.E en Venezuela, cabe señalar la aparición temprana de propósitos asociativos que se vieron materializados con la primera asamblea de las iglesias en Venezuela y Colombia en 1927. Las asambleas respondieron efectivamente a las intenciones de sus organizadores, quienes vieron poco a poco crecer en número a sus asistentes y delegaciones. Más adelante, intenciones de este tipo se verían consolidadas también de manera independiente en el Norte de Santander y a nivel nacional con la organización de la Cedec (Confederación Evangélica de Colombia), iniciando la década del cincuenta.

Por otro lado, es significativo dentro del proceso que se sigue notar cómo se fueron otorgando responsabilidades y cargos a los laicos dentro de las congregaciones que se iban conformando. La incorporación de los laicos dentro del desarrollo de las congregaciones se llevó a cabo en conformidad con algunas directrices de la agencia misionera, la cual consideraba la necesaria y paulatina independencia de las iglesias nacionales. La participación de laicos redundaría también, como se verá más adelante, en la capacitación e instrucción necesaria para asumir la dirección de las congregaciones. Esto abriría las posibilidades a algunos para convertirse en dirigentes que, de acuerdo al contexto latinoamericano durante la década del 30 y el 40, buscaron

reivindicaciones que apuntaban a la búsqueda de un protestantismo más autóctono.

En el caso venezolano, estas iniciativas se vieron finalmente materializadas con la conformación de una iglesia pentecostal. El proceso, como se pudo notar, estuvo atravesado por las diferencias y conflictos entre los miembros de la congregación original que terminaron en la división del grupo. Años después, luego de la intermediación de otra iglesia, también pentecostal, los dos grupos antagonistas lograron reunirse de nuevo. La evolución de este particular caso se convierte en una especial muestra de lo ocurrido también en otras iglesias, herederas del protestantismo evangélico en Latinoamérica. Lo ocurrido en la *Iglesia Evangélica de la Cruz* indica claramente que el proceso de consolidación de aquellas iglesias no fue lineal sino que, como indica Bastian, en algunos casos derivó en el pentecostalismo, una propuesta religiosa sincrética que con su rápido crecimiento numérico reemplazó en un par de décadas la propuesta del protestantismo evangélico.

Por lo pronto, después de considerar el desarrollo y consolidación de la M.A.E en Venezuela, se pasará a describir en el próximo capítulo el proceso correspondiente que tuvo lugar en el Norte de Santander, Colombia.

2. LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA Y LA PRÁCTICA DE EVANGELIZACIÓN-CONVERSIÓN EN EL NORTE DE SANTANDER

En el capítulo anterior se describió la formación de la *Misión Alianza Evangélica* a finales del siglo XIX, la cual influenciada por la corriente evangélica que tuvo lugar al interior de numerosas iglesias protestantes. Esta misión, al igual que muchas otras que venían organizándose también, tuvo desde sus inicios como principales objetivos la evangelización y la conversión de zonas consideradas no cristianas. Así, evangelizar los países del lejano oriente se constituyó en la principal meta antes de terminar el siglo XIX. Luego con el cambio de siglo se anotó cómo los objetivos de esta agencia misionera se ampliaron y se concentraron no sólo en la conversión sino además en la organización de iglesias, siguiendo una pauta que los misioneros insistieron en llamar como el “modelo neo-testamentario”.

Iniciando el siglo XX la M.A.E empezó a considerar a Latinoamérica como un potencial campo misionero. En cuanto a las razones para tal decisión (desechando la teoría conspirativa) se infirió que en su visión de mundo el misionero norteamericano continuó considerando a Suramérica como un territorio sumido en la ignorancia y la superstición. De hecho, la literatura preparada por y para misioneros durante la primera mitad del siglo XX continuó reforzando esta idea. Posteriormente, se describió también el arribo de misioneros a Venezuela en 1906, la organización y extensión de la práctica de evangelización y los sucesos previos que permitirían la instalación de un misionero de la M.A.E en Colombia.

En este capítulo se describe el arribo de la *Misión Alianza Evangélica* al Norte de Santander, el cual estuvo conectado con el desarrollo de la evangelización-conversión en la frontera venezolana. A continuación, el capítulo se centra en el estudio de las estrategias o iniciativas empleadas por la agencia en cuestión en el Norte de Santander. A lo largo de este punto se identifican las relaciones que el desarrollo del proselitismo religioso tuvo con la política local y nacional. Del mismo modo se van dando algunas indicaciones sobre la relación de los misioneros protestantes con el clero católico de la región. Así también, uno de los últimos apartados puntualiza en cómo se concretó una de las primeras asociaciones de iglesias evangélicas en el departamento. Esta asociación y los intentos similares en los demás departamentos de país podrían considerarse como pequeños preámbulos de lo que sería la confederación a nivel nacional, organizada en la década del cincuenta.

2.1 EL ARRIBO A NORTE DE SANTANDER

Suficientes circunstancias permiten afirmar que el desarrollo de las actividades de la M.A.Es en Venezuela estuvo conectado con trabajo realizado posteriormente en el departamento de Norte de Santander. Dicha conexión se puede rastrear a partir de la llegada de John Christiansen a ciudad de Rubio (Estado Táchira), cerca a la frontera venezolana. Como en el caso de Maracaibo, la instalación de Christiansen en 1913 en Rubio estuvo precedida por una visita de exploración. El traslado de los misioneros parece se debió a problemas de salud de la esposa de Christiansen²⁰⁷. En marzo de 1913 Christiansen y su esposa realizaron el primer servicio público en una casa alquilada, dos meses después de haber llegado. La historia escrita por miembros de la M.A.Es acerca de este nuevo campo misionero está atravesada también por los conflictos con el clero local²⁰⁸. Después de dos años de construcción, la iglesia inauguró instalaciones propias en 1919; en Rubio la organización de la congregación se llevó a cabo el 17 de abril de 1924 con veinte miembros.

Por otra parte, se afirma que al día siguiente de la realización del primer servicio (1913), Christiansen abrió una escuela con cinco estudiantes, iniciando un Colegio Americano. Un aviso en *La Estrella de la Mañana* del 7 de mayo de 1913, anunció:

Colegio Evangélico Americano-Rubio. Acepta alumnos externos de instrucción primaria y superior. Pídanse más informes al director J. Christiansen.²⁰⁹

²⁰⁷ MORTENSON, Vernon. God made it grow. Historical sketches of TEAM's church planting work. Pasadena: William Carey. 1994, p. 112.

²⁰⁸ Este es tan sólo uno de los mencionados relatos, sucedido en Rubio. Christiansen escribió: "Un sacerdote que, me dicen, vino especialmente para combatir a nosotros, agotó todo el 'diccionario' de insultos, calumnias e injurias, en sus sermones en la Iglesia, para hacernos parecer, a los ojos de pueblo, como personas sumamente peligrosas. Parece que él se volvió el protestante más enérgico de todos, pero ya se retiró, regresado otra vez a su propia parroquia, que queda a alguna distancia de ésta. Un pequeño ejército de muchachos, discípulos de una escuela nocturna del sacerdote, vinieron también una noche a las puertas de nuestro colegio, para protestar con un diluvio de piedras, pero después de pasar unos días en la cárcel, no han vuelto a 'protestar', y nos dicen que la escuela a que pertenecieron no ha vuelto a funcionar tampoco". RÍOS, Asdrúbal. *De los pequeños principios a las grandes realizaciones*. Maracaibo: PATMOS, 1986., p. 68.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 23. Sobre las razones y las características de la propuesta educativa de la M.A.E en Venezuela y Norte de Santander se hablará más adelante, en este mismo capítulo. En Colombia los Colegios Americanos fueron implementados principalmente por la Iglesia Presbiteriana. Algunas de características de estas instituciones en nuestro país son descritas por Pablo Moreno de la siguiente manera: "Primero, crearon escuelas como forma de sacar del ostracismo social a individuos pobres, habitantes urbanos y algunos sectores rurales con proyección a lo urbano, con el fin de capacitarlos para ser útiles a la sociedad (...) segundo, usaron los colegios y escuelas para tener contacto con al comunidad local y así establecer bases para una futura congregación (...) tercero, quizá el objetivo más importante para tener influencia en la sociedad, fue el de educar a los hijos de la clase media ascendente que tendrían oportunidad de llegar al poder en un futuro y desde allí favorecer el establecimiento de los protestantes bajo la bandera de la libertad religiosa." MORENO, Pablo. "La educación protestante durante la modernización de la educación en Colombia 1869-1938", en *Cristianismo y sociedad*, citado por RODRIGUEZ, Javier Augusto. "Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia", en BIDEGAÍN, Ana María et al. *Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogota: Taurus, 2004. p., 309.

Otros misioneros se trasladaron a Rubio para ayudar a Christiansen en la administración del Colegio, el cual desarrolló actividades durante veinte años aproximadamente²¹⁰. Años después la *Misión Alianza Escandinava* abrió en Rubio otra institución llamada *Academia Christiansen* (1952), cuyo propósito fue principalmente educar a los hijos de los misioneros.

Con la instalación de los Christiansen y de los Eikland en la población de Rubio se iniciaron las visitas de exploración en el Norte de Santander. Ya en 1912 John Christiansen había visitado por primera vez la ciudad de Cúcuta. En julio de 1918 éste realizó una segunda inspección acompañado por otros miembros de iglesia de Rubio. En esa ocasión, visitaron a una familia venezolanos residentes en la ciudad de Cúcuta, conocidos ya con anterioridad²¹¹. En el mismo año distribuyeron tratados e invitaciones e intentaron realizar un culto religioso en un teatro alquilado. Éste fue impedido por algunos disturbios, de los cuales Francisco Ordóñez ofrece su versión:

Mucha gente estaba interesada, en toda la ciudad se comentaba la presencia de los protestantes y las reuniones prometían ser muy concurridas. Pero alguien estaba interesado en que no fuera así. El señor Vicario había prometido desde el púlpito que no permitiría bajo ningún punto de vista “la invasión protestante en la ciudad”. Como consecuencia, un grupo numeroso de fanáticos se situó frente al teatro cuando se acercaba la hora indicada, y con actos agresivos se dispusieron a impedir la entrada de la gente²¹².

En 1922 Christiansen y Olav Eikland llevaron a cabo varias reuniones en la casa de Jesús María Madrid, de las que resultaron varias “profesiones de fe”. De Madrid, Ordóñez afirma que era un “*elemento muy conocido en la ciudad*”. Después de considerar el asunto, en 1923 Eikland y su esposa se trasladaron de Rubio a Cúcuta para establecer su residencia y continuar desde allí el trabajo misionero. En 1926 se colocó la primera piedra del templo evangélico y se organizó la iglesia con diez miembros, la cual quedó a cargo de Buenaventura Angulo hasta 1931. En 1928 durante la inauguración del templo se registraron otros disturbios; sin embargo estos hechos en vez de menguar las intensiones de los misioneros y los recién convertidos provocaron el efecto contrario.

Angulo y Eikland realizaron visitas a las poblaciones cercanas a Cúcuta: Chinácota, Durania, Bochalema, Arboledas, Salazar, Pamplona, La Donjuana, entre otras²¹³. En 1926 Olav Eikland regresó a Venezuela donde trabajó hasta 1936. En ese año volvió a Colombia para hacerse cargo del trabajo que la Iglesia Presbiteriana había iniciado en Ocaña, en el año de 1934 con el misionero Tomás

²¹⁰ Ibíd.

²¹¹ ORDOÑEZ, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*: Medellín: Tipografía unión, 1995. p. 166.

²¹² Ibíd., p. 166.

²¹³ Ibíd.

Barber²¹⁴. Se dice que algunos sectores del liberalismo se en Ocaña solidarizaron con este último y estuvieron al tanto de sus labores²¹⁵. Problemas de salud de Barber provocaron que el trabajo fuera cedido a la M.A.Es en la persona de Olav Eikland²¹⁶, quien en 1937 recibió en Ocaña a los misioneros Eloff* e Isabel Anderson como sus colaboradores. Juana B. de Bucana explica las razones de este traspaso como un *acuerdo de caballeros* que tuvo lugar entre las diferentes denominaciones que adelantaban el proselitismo evangélico en el país. Así, *“por medio de este convenio fue dividido el país en varias regiones correspondientes a las diferentes agencias misioneras (...) al llegar nuevas agencias fueron asignadas nuevas áreas o cedidas regiones trabajadas ya por otra agencia.”*²¹⁷

Conforme el trabajo realizado en las zonas cercanas a Cúcuta y Ocaña aumentó, llegaron más misioneros desde Venezuela o desde los Estados Unidos. Para estos individuos involucrados en el trabajo misionero no había duda de la relación de éste con un fundamento puramente escritural. Así, pasajes bíblicos como el de la gran comisión (Mateo 28:18-20) fueron suficientes a la hora explicar las razones por las que el Evangelio de Cristo debía seguir predicándose. Por otra parte, el apóstol Pablo se constituyó en modelo a seguir por las agencias y los misioneros. Al respecto, Vernon Mortenson comenta: *“El ministerio de Pablo ilustra el propósito y el modelo de Dios. Su primer viaje misionero con Bernabé, consignado en Hechos 13 y 14, da valiosas lecciones en cuanto a los objetivos misioneros y sus estrategias”*²¹⁸.

La imitación de un modelo paulino fue regla de las respuestas dadas a los adversarios del evangelio. El ejemplo de Pablo señalaba que a pesar de la oposición en un lugar determinado, el regreso era necesario para preparar líderes,

²¹⁴ Tomás E. Barber había trabajado antes como misionero en Bogotá y posteriormente en Medellín, donde se instaló en 1911. En Antioquia visitó numerosas poblaciones. Ordóñez comenta que la esposa de Barber volvió a abrir una escuela primaria que, después de funcionar por un tiempo y debido a una serie de obstáculos, fue cerrada cuando los Barber salieron del país. Entre las poblaciones visitadas por Tomas Barber en Antioquia se menciona Dabeiba, en 1915. Finalmente, una iglesia en Dabeiba fue organizada con 22 miembros en el año de 1921, después de un activo proselitismo realizado por Barber en compañía de otros misioneros. Se mencionan también visitas en las poblaciones de Llano Grande, Chimiadó, El Mango, Campamento, Botón, Guayabito, Peque y El Jordán. ORDOÑEZ, Op.cit., p. 79, 80.

²¹⁵ MELENDEZ SÁNCHEZ, Jorge. Texto inédito. Al respecto, Meléndez menciona que una publicación local llamada *Reflejos* registró así la presencia de Barber: “Conferencia Religiosa. Próximamente dictará en el Teatro Municipal de la localidad, una brillante conferencia evangélica, el Venerable Pastor Tomás E. Barbe. Los liberales amigos de principios religiosos, pueden tomar nota de este aviso y prepararse para asistir a las enseñanzas bíblicas de tan gentil adepto al liberalismo colombiano. Conviene a la retina de muchos copartidarios que no pueden vivir sin el apego a los dogmas oficiales, conozcan estas ilustraciones y se den cuenta clara de que es superior esta secta, y que goza de un espléndido prestigio en todo el mundo.” Ibíd. *Reflejos*. Bisemanario. Número 230. Abril 12 de 1934.

²¹⁶ ORDOÑEZ, Op.cit., p. 95.

* “Eloy”, ó “Don Eloy”, como finalmente fue conocido en la región y recordado hasta hoy día.

²¹⁷ BUCANA, Juana de. La iglesia Evangélica en Colombia. Una historia. Bogotá: Buena Semilla, 1995. p.117.

²¹⁸ MORTENSON, Op.cit., p. 30.

animar a los creyentes y sólo después de esto dejar el lugar. No obstante, la regla tiene su excepción pues se afirma que aunque el caso del apóstol Pablo ofrece un modelo para la evaluación de trabajo misionero, tal modelo no es posible a veces. Mortenson cita el caso de Chipre, isla que Pablo visitó y a la que nunca volvió.

2.2 EL APRENDIZAJE DEL IDIOMA

Desde la llegada del misionero al nuevo campo hasta la realización de las primeras visitas hubo un lapso de tiempo también importante. Se puede afirmar entonces que el primer paso consistió en aprender el idioma local. Este momento, aunque parezca demasiado obvio, no debe pasarse por alto. En el aprendizaje los misioneros duraban aproximadamente un año. A veces, las directivas en Chicago aconsejaron no aprender el idioma en institutos, sino hacerlo 'sobre el campo':

Ahora que se ha resuelto el problema de supervivencia diaria, confrontamos nuestra responsabilidad principal: la de nuestra orientación cultural y el estudio del idioma. El director general de nuestra comunidad, el Dr. T.J Bach, nos había aconsejado no preocuparnos por estudiar el español en las Escuelas Berlitz en Chicago. Más bien recomendaba aprender el nuevo idioma *sobre la marcha*, mientras asimilábamos la nueva cultura. Saber hablar español, pero sin conocer la cultura latina puede ser trágico, especialmente para unos pastores misioneros aprendices (...) Así que nuestra tarea inmediata es encontrar un profesor del idioma.²¹⁹

2.3 VISITAS LOCALES Y VISITAS EN LAS POBLACIONES CERCANAS

Por otra parte, la misión escogió de manera estratégica el lugar donde habrían de tener residencia los misioneros. La selección de una ciudad o población no se hizo de manera fortuita. Ésta se correspondió con áreas que concentraban el mayor número de habitantes ó la producción de la región, rodeadas de poblaciones más pequeñas no muy distantes. Así, superado medianamente el problema de la "*supervivencia diaria*"²²⁰ y con algún conocimiento del idioma, el misionero

²¹⁹ ANDERSON, Eloy. Hacaritama. Cali: Libros Cali. 1997., p. 37.

²²⁰ Económicamente, el misionero era sostenido por la agencia misionera que lo enviaba, por lo menos en el caso de la Misión Alianza Evangélica. En sus memorias, Anderson habla de unos cheques que traía en el momento de su arribo y la dificultad que tuvo para cambiarlos en pesos colombianos debido a que en Ocaña no existían bancos. Los cheques eran cambiados con los comerciantes libaneses, quienes los compraron a Anderson a 1.80 pesos, por dólar. En cuanto a la alimentación, dejemos que sea el citado misionero quien describa la situación: "Ocaña carece de mercado principal. Hay innumerables tiendas pequeñas dispersas por el pueblo, cada una con una variedad limitada de víveres. Podemos comprar avena Quaker que viene en grandes sacos que se venden a granel. ¡Está agusanada, pero eso le aporta un poco de proteínas a las vitaminas! Los huevos abundan y preparamos deliciosos homelettes (...) la fruta tropical es abundante: piña, naranja, banano, papaya, limón. En cambio los vegetales y las legumbres son escasos. Podemos conseguir toda carne que queramos (...) no hay cortes de primera; uno compra la cantidad deseada de siguiente pedazo de carne, la cual debe prepararse y comerse el mismo día. No hay refrigeración y la carne que guarda para el

procedió a la realización de visitas en las poblaciones vecinas. Un patrón de *radios de acción* fue seguido al momento del planear los posibles avances. Eloff Anderson a su llegada a Convención (Norte de Santander) en 1939, comentó:

Existe un precedente bíblico para el orden de prioridades en la evangelización. Primero Jerusalén, luego Judea y finalmente Samaria. Así que comenzamos con Convención. El pueblo de Convención es como el eje de una gran rueda cuyos radios se extienden hacia los demás pueblos y aldeas del municipio. Predicaremos en los lugares aledaños tan pronto establezcamos cultos en Convención²²¹.

Convención es un pueblo a 45 Km. de Ocaña, en aquel entonces centro de una región cafetera²²² rodeada por numerosas poblaciones como El Carmen, Guamal, Teorama, Brotaré (hoy Otaré), Búrbura, San Calixto, Llano Grande y El Guárico, entre otros. Antes de la realización de las visitas en las poblaciones vecinas, los misioneros establecieron cultos en el lugar de residencia. Pero para poder realizar cultos era preciso lograr, por lo menos, simpatizantes. Esto se llevó a cabo también por medio de visitas casa por casa que ocuparon un lugar importante en la práctica evangelística, anterior a la ejecución de cualquier otra actividad.

Dentro del lugar de residencia, los barrios “más religiosos” fueron preferidos para ser visitados²²³. Un plan previo de visitas podía incluir el trazado de un mapa del pueblo con barrios y cuadras²²⁴. Las visitas incluyeron el colportaje. Los colportores son “aquellas personas que se dedican a distribuir las Sagradas Escrituras de puerta a puerta”²²⁵. Anderson comenta que mediante el colportaje muchos folletos fueron distribuidos gratuitamente, mientras que los evangelios fueron vendidos a un centavo y las biblias completas a cincuenta centavos²²⁶. Las visitas, como se dijo anteriormente, no sólo se realizaron dentro de la localidad donde residían los misioneros sino que se extendían también hacia las poblaciones cercanas. Se prefirieron las distancias cortas, de manera que podían regresar en un mismo día. En el caso de Convención, éstas se realizaron una vez a la semana. Siguiendo el patrón anteriormente comentado, un considerable

día siguiente cría gusanos (...) compramos pollos vivos para el sacrificio casero. Hemos aprendido a usar nuestra hacha para cortarles la cabeza.” Sin acueducto ni alcantarillado, el lavado de la ropa y la búsqueda de agua para el consumo fue encargado a las lavanderas del río y las aguateras, respectivamente. ANDERSON, Op.cit., p. 34-37.

²²¹ Ibíd., p. 58.

²²² Ibíd., p. 50.

²²³ “Feliz de poder evadir un día el estudio del idioma me uno al señor Eikland y nos dirigimos a *uno de los barrios más religiosos del pueblo*, La Piñuela. Es una calle única que se extiende por más de un kilómetro hacia el oriente de Ocaña”. Ibíd., p. 45.

²²⁴ “Planeamos nuestra estrategia anhelando ver nuevas criaturas en Cristo (...). Hechos 5:42 dice: ‘Y todos los días, en el templo y de casa en casa, no cesaban de enseñar y anunciar la buena nueva de que Jesús es el Cristo’. Estudiamos ese versículo y luego *trazamos un mapa del pueblo por barrios y por cuadras*. Nuestro primer paso: debemos visitar cada casa del pueblo, testificar acerca del Cristo y ofrecer la Biblia, el Nuevo Testamento, porciones bíblicas y folletos”. Ibíd., p. 59.

²²⁵ Ibíd., p. 45.

²²⁶ Estos fueron los precios manejados por Olav Eikland y Eloff Anderson en Ocaña en el año de 1937.

número de poblaciones pequeñas fueron visitadas; algunas de éstas fueron más receptivas que otras rechazando o aceptando al misionero.

2.3.1 Recepción ó rechazo: algunos factores en el desarrollo de las visitas

La acogida ó el rechazo que las poblaciones hicieron de los primeros acercamientos del misionero dependieron de varios factores bien específicos. Uno de ellos fue sin duda la filiación política de las localidades visitadas, siendo las de tendencia liberal las que con más facilidad admitieron al misionero. Tal fue el caso de Teorama. El propietario de la casa alquilada en Convención por los Anderson era liberal. Éste entregó una carta de presentación a Anderson para que la mostrara a su amigo personal, el alcalde de Teorama. En esta población, Anderson recibió la autorización del alcalde. No obstante, horas después Anderson debió cancelar un impuesto por la literatura distribuida. El incidente quedó finalmente aclarado cuando en una visita a Ocaña la máxima autoridad de la provincia,

(...) expide un decreto dirigido a todos los alcaldes y tesoreros de la Provincia estableciendo que el artículo 118 de la Ordenanza No. 93 (192) que exige un impuesto por toda la propaganda pública es aplicable únicamente a propaganda comercial y en ningún momento afecta a la publicidad religiosa (...) me entregan una copia de dicho decreto para llevar conmigo a donde quiera que vaya²²⁷.

Los misioneros no desconocieron lo que podía significar la tendencia política de una población en términos de evangelización. No obstante, está también el caso de la misma Convención. Es de interés notar como encabeza Anderson la descripción de esta población en sus memorias: "(...) *Políticamente el pueblo es conservador. No cuentan que una elección reciente el Partido Liberal logró conseguir 172 votos*"²²⁸. Aunque de mayoría conservadora, Convención fue señalada por residencia de los Anderson y para trazar desde ahí el desarrollo de la actividad proselitista al resto de poblaciones cercanas. Estos misioneros llegaron a la citada población el nueve de enero de 1939.

Variadas respuestas tuvieron lugar en Convención. Unas fueron de abierto rechazo: "*Iniciamos el proyecto, pero pronto nos sentimos muy confundidos. Cuando nos acercamos a las casas nos dan un fuerte portazo, de manera que no es posible comunicación alguna*"²²⁹. Otros encuentros con más éxito fueron propiciados inicialmente por la curiosidad, más que por otra cosa: "*Otros ciudadanos reciben la literatura, pero luego la rompen, tirando los pedazos en nuestras caras. Cuando vamos por la calles nos arrojan tomates podridos. Unos*

²²⁷ Ibid., p. 63.

²²⁸ Ibid., p. 49.

²²⁹ Ibid., p. 59.

*pocos nos invitan con cautela a sus casas, porque están fascinados de poder contemplar La Santa Biblia, por primera vez en sus vidas*²³⁰. El clero local, enterado también del asunto, asume su posición, “la casa de los

Ilustración 3. Ocaña, Norte de Santander. Calle 11. Primera mitad del siglo XX.



Fuente: Luís Eduardo Páez G. Archivo personal. Ocaña.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 60.

herejes es proscrita; cualquiera que ingresa allí es maldecido por el sacerdote", comenta Anderson.

Aun así, después de tres meses y veintiún días de visitas, colportaje, clases de inglés, música e invitaciones, se realizó un primer culto en Convención el 30 de Abril de 1939. Éste, afirma Eloff Anderson, se realizó por petición de algunos pobladores; veinte personas asistieron ese día. Los cultos –o servicios- continuaban algunas semanas hasta que las *"demostraciones fanáticas pronto irrumpen frente a nuestra casa. La pequeña congregación es ahuyentada"*²³¹. No obstante, los misioneros continuaron con el desarrollo de la práctica evangelística dentro y alrededor de Convención.

Asimismo, el éxito de una visita a un pueblo estaba casi asegurado cuando en el primer encuentro se acordaban visitas posteriores. Tales visitas se realizaban semanal o mensualmente. Las reuniones así programadas incluían música, y *"un programa organizado de clases para niños y servicios de predicación"*²³². En otras ocasiones, durante la primera visita, alguien de manera espontánea ofrecía su establecimiento o casa para la realización del primer culto, como sucedió en Brotaré:

(...) Para mi asombro y deleite el propietario [de tienda] pregunta: *-¿Va a tener una reunión ésta noche? (...)* Me dice: *-Juan Suárez tiene una sastrería calle arriba. A él le interesa el Evangelio y con gusto prestará el local para un servicio.* Se hacen pronto los arreglos y esa noche tenemos el primer servicio evangélico en Brotaré. Se reúne un buen grupo de personas muy atentas. Comienzan así los viajes mensuales a Brotaré. Isabel me acompaña²³³.

La particular disposición de los habitantes se explica también en algunos casos porque anterior a la visita del misionero, aquellos habían escuchado programas radiales evangélicos. Estas estaciones transmitían desde Quito o las Antillas. Sumándose a esto, ejemplares de la revista *Mensajero Bíblico*, publicada en Cali por el misionero Carlos Chapman de la *Unión Misionera*, llegaron a algunas poblaciones mucho antes que el misionero. Este hecho revela en parte la intensidad con la que se estaba llevando a cabo el trabajo de las diversas agencias misioneras protestantes en el país. Así, números del *Mensajero Bíblico* fueron distribuidos en la población de La Gloria con la colaboración del alcalde:

Arbitrariamente [Chapman] escogía en el mapa de Colombia, el nombre de algún pueblo distante y enviaba un paquete del *Mensajero Bíblico* al alcalde de ese pueblo.

²³¹ Ibid., p. 61.

²³² Ibid., p. 66

²³³ Ibid., p. 66, 67.

El alcalde de La Gloria recibió uno de esos paquetes y efectivamente distribuyó las revistas en el pueblo.

Por otro lado, algunas poblaciones fueron visitadas sólo una vez como Guamal:

(...) cuando salgo de esta casa unos momentos más tarde y comienzo a caminar por la calle me veo confrontado por una turba. Simultáneamente, llega un policía, me agarra del brazo y me lleva de prisa a la Inspección. La chusma sigue creciendo afuera. El policía está alterado, completamente fuera de sí. Balbucea: *-Por favor, lárguense rápido del pueblo.* Le alego: *-Pero la constitución dice que hay libertad religiosa y que tengo el derecho.* *-Sí-*, me contesta. *-¡La constitución! Pero, no puedo protegerles de ese motín. Ellos los lincharán.* (...) Llego a la pensión, de un salto estamos montados en nuestras bestias y escapamos. A salvo fuera del pueblo nos desmontamos y sacudimos el polvo de los pies. ¡Nunca hemos regresado a Guamal!²³⁴

En Cúcuta una Liga evangelística encargada principalmente de visitar existía ya en 1944. Al igual que su homónima en Venezuela, los propósitos de ésta estuvieron enfocados hacia la evangelización y la distribución de tratados, biblias y Nuevos Testamentos. Las actividades de la liga eran reportadas a la asamblea o junta de negocios. A las asambleas asistía la junta directiva, la cual estaba conformada como mínimo por el pastor, los ancianos o el anciano, los diáconos, las diaconisas, un tesorero y un secretario. La junta directiva fue elegida anualmente, durante la primera sesión de cada año.

Los miembros de las congregaciones empezaron a colaborar con el desarrollo del proselitismo a medida que las actividades iniciales de la misión fueron consolidándose en iglesias. Así, visitas puerta a puerta en las poblaciones alrededor de Cúcuta fueron realizadas por el pastor, la liga evangelística, los ancianos y algunos miembros. Como parte de las visitas, estos desarrollaron también un colportaje intensivo en el área. Una aproximación a las cifras a través de los reportes consignados en las actas de la iglesia, permite calcular en 33.868 ejemplares distribuidos entre julio de 1944 y julio de 1948 (**Ver Cuadro 2.**).

²³⁴ *Ibíd.*, p. 63.

Cuadro 2. Entrega de literatura informada a la asamblea de la Iglesia en Cúcuta entre julio 1944 y julio de 1948.

Fecha del Reporte	Cantidad de ejemplares entregados
Julio 6 de 1944	700 tratados. 60 porciones de Nuevo Testamento.
Agosto 8 de 1947	6.577 tratados.
Septiembre 9 de 1947	2.215 tratados.
Diciembre 4 de 1947	4.000 tratados.
Febrero 5 de 1948	11.416 tratados. 200 porciones de Nuevo Testamento.
Julio 8 de 1948	8.700 tratados (sólo en el segundo trimestre)
Total	33.868 ejemplares

Fuente: Actas de la Iglesia Cristiana Alianza Evangélica. Cúcuta.

2.3.2 Marcos Franco y el caso de Santa Inés (César)

Santa Inés, en el departamento del César, fue una de de las localidades a las cuales se extendió el plan de visitas organizado por misioneros y en el que participaron posteriormente los laicos. Santa Inés es una población a 40 km. de Ocaña aproximadamente la cual empezó a ser visitada después de que un campesino convertido llamado Marcos Franco estableció su residencia en el caserío. Anderson hace en sus memorias una especial descripción de la vida de Franco antes y después de conocer el Evangelio. Atravesada por la particular visión puritana del mundo, esta descripción del misionero muestra a Franco en un primer momento como un hombre contrario a un estilo de vida moral. Luego, a causa de su conversión, el hombre es *“gloriosamente transformado”* y por seguir su fe se ve obligado a dejar su casa y pertenencias, en compañía de su familia. Considerando estas aclaraciones y por la utilidad que tiene para ilustrar el caso, fue difícil dejar por fuera el relato la historia de Franco realizada por Eloff Anderson:

Tres años atrás [finales de los cuarenta] don Marcos Franco vivía todavía en la cordillera cerca de Aspasica al nororiente de Ocaña. *Su partido político – conservador. Como persona, era analfabeto e inmoral, un hombre perverso**. Un folleto del evangelio llegó a sus manos, en el envoltorio de un par de alpargatas

* Las cursivas son mías.

compradas en Ocaña. Después de escuchar a su hija leer el tratado, regresó a Ocaña para conseguir mayor información y fue gloriosamente transformado. De nuevo en Aspasica se convirtió en testigo viviente del poder salvador de Cristo. La zona de Aspasica es ciento por ciento conservadora y extremadamente fanática. Pocos meses mas tarde, don Marcos huye con su familia para salvar su vida. Llegando primero a Ocaña, terminan en Santa Inés, en donde compran una pequeña finca. Durante un año celebran servicios del Evangelio en su hogar²³⁵.

Durante 1951 la casa de Franco fue visitada por Vicente Gómez, un pastor nacional que ya había trabajado en el Páramo de la Paz y se encontraba en Ocaña. *“La obra creció y hasta ochenta de sus vecinos llegaban a asistir a las reuniones en la casa de don Marcos”*, comenta Anderson²³⁶. En febrero del mismo año, la iglesia en Ocaña destinó diez pesos para los gastos cada vez que alguien se dirigiera a visitar Santa Inés²³⁷. En junio se acordó visitar Santa Inés el último domingo de cada mes, con los gastos a cargo de la congregación en Ocaña. El desarrollo de visitas en la mencionada población continuó hasta que, comenta Anderson, la policía difundió amenazas *“diciendo que las casas de los evangélicos serían incendiadas, los hombres desaparecidos y las mujeres llevadas Totumal y Aguachica para placer de la policía”*²³⁸. El 25 de febrero de 1952 Franco y su familia huyen a media noche, después que varios hombres incendiaran su casa e intentaran matarlos²³⁹. No obstante, las visitas de Gómez a Santa Inés continuaron a pesar de que Anderson no estaba muy convencido de la conveniencia de éstas:

Después de la prueba de fuego, y el incendio de la casa de los Franco, don Vicente me pidió permiso para continuar trabajando en la zona de Santa Inés. La petición parecía absurda, ridícula, pura alucinación (...) ¿No sería la peor insensatez buscar más problemas? Nuestro único campo en blanco en toda esa área de Aguachica se

²³⁵ Ibíd., p. 143, 144.

²³⁶ Ibíd., p. 144.

²³⁷ Acta No. 6 de reunión de junta directiva, Febrero 25 de 1951, en AICAE Ocaña. “(...) el propósito de dicha reunión era el de tratar sobre la necesidad de enviar personas quienes visitaran el campo de Santa Inés. Se puso en consideración el asunto, y después de discutirlo se aprobó que la iglesia aportara diez pesos \$10.00 cada vez, para cubrir los gastos de quienes fueran a visitar esos lugares. Esto quedó sellado con la unanimidad de los presentes”.

²³⁸ ANDERSON, Op.cit., p. 144.

²³⁹ Anderson afirma que antes de este incidente ya se habían presentado otros graves el 2 y el 22 de diciembre de 1951, el 17 y 23 de febrero de 1952. El citado misionero cuenta así lo sucedido el 25 de febrero de 1952: “(...) la policía llega con una pandilla, a media noche, y le prenden candela a la casa de los Franco. Don Marcos y su familia intentan escapar, pero al abrir la puerta se ven confrontados con machetes y armas. Apresuradamente cierran la puerta y oran mientras el techo de paja es consumido por las llamas. Cuando el calor se vuelve insoportable, el enemigo abandona el lugar, don Marcos y su familia abren cuidadosamente la puerta de atrás y se escapan al monte. Temprano por la mañana, el 26 de febrero, don Marcos llega a nuestro hogar en Ocaña para informarnos los detalles. ¡Lloro mientras oramos juntos y sonrío al contemplar la paz y victoria en su rostro! Don Marcos se goza por ser participante de los padecimientos de Cristo”. Cursivas en el original. Ibíd., p. 145.

ha perdido (...) Finalmente, a pesar de mi temor y falta de fe, doy mi consentimiento, aunque con poca gana²⁴⁰.

Posteriormente, en enero de 1953 la junta en Ocaña decidió por unanimidad la organización de una iglesia en esa zona²⁴¹. Ese mismo año, Anderson sugirió organizar también un Cursillo Bíblico de cuatro días. Éste contó con la asistencia de 130 personas. Así, antes de clausurar el Cursillo fue organizada la Iglesia Evangélica de Betel, el 24 de marzo de 1953²⁴². Durante los meses siguientes los miembros de Betel “*tumbaron montaña, cortaron madera*” y armaron una capilla de techos de zinc y paredes de tabla. Los *Cursillos Bíblicos*, como los llama Anderson, tenían por objeto instruir a los miembros de las congregaciones. Esta actividad fue considerada importante ya que permitía dedicar unos días exclusivamente para instruir en los fundamentos de la nueva fe abrazada por los conversos. Así, estos cursos trataron temas como Doctrina bíblica, Análisis bíblico, Homilética y Romanismo²⁴³; en algunas ocasiones el desarrollo de este tipo de actividades incluyó clases para niños²⁴⁴. Estos encuentros fueron aprovechados también para desarrollar servicios evangelísticos, de cuyo objeto se hablará más adelante. De igual manera, el desarrollo de los cursos cortos comprendió ceremonias como bautismos, presentación de niños, y la Cena del Señor o Santa Cena. En la década de los cuarenta las iglesias ubicadas en La Donjuana, Pamplona, San Pablo, Salazar y Cúcuta, se reunieron para tomar estos cursos cortos dos veces al año. Con frecuencia, como se observó en el caso de Santa Inés, el desarrollo de estos antecedió la organización formal de iglesias.

Un momento culminante durante el desarrollo de los cursos bíblicos o los servicios evangelísticos, era el relato de *testimonios* de los convertidos²⁴⁵. Los testimonios constituyen relatos cortos, precisos y muy emotivos que describen la experiencia de vida anterior y posterior a la conversión; estos generalmente son contados de viva voz por su protagonista. Por otro lado, los cursos también podían ser organizados y dirigidos a un grupo en particular dentro de la congregación como los *Ancianos*²⁴⁶. Los Ancianos al igual que los diáconos, diaconisas y los pastores son un ministerio dentro de las congregaciones evangélicas. Son hombres laicos que pueden estar edad madura, no necesariamente en la vejez. En el *Manual Evangélico para pastores* John Christiansen afirmaba que los Ancianos, al igual que los pastores, diáconos y diaconisas podían ser uno o más²⁴⁷. Además en su

²⁴⁰ Ibid., p. 147.

²⁴¹ Acta No. 19 de reunión de junta directiva, Enero 28 de 1953, en AICAE Ocaña.

²⁴² ANDERSON, Op.cit., p. 148.

²⁴³ Ibid., p. 91, 148, 149.

²⁴⁴ Ibid., p. 91.

²⁴⁵ Ibid., 149.

²⁴⁶ “Se resolvió invitar a los Ancianos de las iglesias alrededor a un cursillo o estudio y las iglesias responden por sus gastos de hospedaje”. Acta No. 29 de reunión de junta directiva, Enero de 1956, en AICAE Ocaña.

²⁴⁷ MANUAL Evangélico para pastores. Tercera edición. Maracaibo: Libertador, 1974. p., 78.

Modelo de estatutos de la Iglesia, incluido en el citado manual, Christiansen aclaró de la siguiente manera las principales funciones de los Ancianos:

Artículo 16. Son deberes de los Ancianos ayudar a los pastores en el cuidado espiritual de la Iglesia y suplir a éstos en caso de ausencia; colaborar en la administración de las Ordenanzas [Bautismo y Santa Cena], dirigir cultos y predicar el evangelio; y dar un informe mensual de su obra²⁴⁸.

El 31 de diciembre de 1953 los Anderson viajaron hasta Santa Inés para un programa de dedicación de la capilla con una duración de dos días. Después de cinco horas de viaje hasta el lugar, se desarrolló una reunión con trescientas personas durante la cual hubo música²⁴⁹, un matrimonio, vigilia, Santa Cena, reunión de negocios y doce bautizos. Durante el segundo día de actividades hubo un servicio evangelístico en el cual doce personas *“se acercaron con valor a la plataforma para confesar a Cristo como su Salvador”*²⁵⁰. Un servicio evangelístico tiene como propósito principal lograr conversiones, más que instruir en doctrina o aconsejar. A diferencia de los cultos de oración y la Escuela Dominical, en el servicio evangelístico el acento está puesto en el mensaje redentor del Evangelio y la necesidad de que el pecador admita su condición y acepte por gracia la salvación (Efesios 2: 8-9), confesando a Jesucristo como su salvador personal (Romanos 10:9, Hechos 16:31). Un momento importante y muy emotivo del culto evangelístico sucede cuando el predicador (el pastor o la persona a cargo) invita a ponerse en pie o pasar al frente a los que aceptan la invitación. A partir de ese momento se dice que esa persona “ha nacido de nuevo”.

2.3.3 Participación de las iglesias locales en el financiamiento del proselitismo evangélico

La iglesia en Cúcuta, ya organizada en la década de los cuarenta, destinó recursos para la evangelización mediante la creación en 1945 de un fondo especial. Anterior a la creación del fondo, la iglesia ya había estado destinando

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 79. A propósito, Delumeau refiriéndose a la obra y doctrina Juan Calvino como reformador, cita: “Las *Ordenanzas eclesiásticas* de 1541 instituyeron en la ciudad de Leman cuatro ministerios (pastores, doctores, Consistorio y diáconos) copiados de los organismos paralelos de Basilea y Estrasburgo (...) El tercer ministerio o Consistorio estaba compuesto por los pastores y sobre todo por los doce ‘ancianos’ laicos nombrados por el magistrado y que llevaban precisamente el título de ‘comisarios’ y diputados por la Señoría en el Consistorios. Su función consistía en “vigilar la vida de cada uno, amonestar amablemente a los que vieran faltar y llevar una vida desordenada y, allí donde hiciera falta, informar a al compañía...facultada para hacer reprensiones fraternales”. DELUMEAU, Jean. *La reforma*. Barcelona: Labor, 1997. p. 64.

²⁴⁹ “Nos encontramos en el lugar para un programa de dedicación de dos días. En el viaje gastamos cinco horas, dos en bus y luego tres en bestia. La banda de Ocaña había crecido, teniendo ya diez integrantes. Algunos se transportaban con sus instrumentos, mulas. El resto de la banda conformaba todo un espectáculo llevando sus instrumentos por la selva, incluyendo el bombo, suspendido en un palo”. ANDERSON, Op.cit., p. 180

²⁵⁰ *Ibíd.*

recursos para el desarrollo de la evangelización. Ahora, la formación de un fondo de este tipo señala el creciente interés de la congregación por continuar el trabajo iniciado por los misioneros. Dicho interés se expresó también en una Comisión Misionera que funcionaba ya en 1948. Asimismo, se destinó dinero a nombre de pastores nacionales o laicos de la congregación. Un pastor asociado llamado José María Jaimes, quien colaboraba con visitas y colportaje, recibió ayuda económica para que continuara con su trabajo en la región:

Fue presentada la necesidad de ayudar para el sostenimiento de la evangelización en el departamento. El hno Joselín Acero propuso que se ayudara al sostenimiento del hno Jaimes como evangelista, con la suma de \$10.00 mensuales, hasta tanto que fuera posible, lo que fue aprobado. También fue resuelto establecer un fondo de evangelización, aportando del fondo general de la iglesia, la suma de \$5.00 mensuales²⁵¹.

Las iglesias en el Norte de Santander colaboraron entre sí para el desarrollo del proselitismo en la región. Con frecuencia la iglesia en Ocaña solicitó a la congregación en Cúcuta el envío de un miembro que colaborara con la evangelización del área: *“Se acordaron extender una invitación al señor Joselín Acero, anciano de la Iglesia de Cúcuta para venir a dirigir una campaña de evangelización en la provincia de Ocaña”*²⁵². De igual manera, la congregación en Ocaña destinó dinero para campañas de este tipo²⁵³, así como para visitas a las localidades próximas²⁵⁴.

2.3.4 Petróleo y pueblos ribereños

La práctica evangelística de la M.A.Es en el Norte de Santander tuvo un interesante capítulo en el que es posible ubicar vínculos entre ésta y las explotaciones petroleras que tuvieron inicio en la década de los treinta. No por nada Eloy Anderson dedicó un apartado en sus memorias a este asunto, llamado

²⁵¹ Acta No.4 de reunión de junta directiva, Abril 12 de 1945, en AICAE Cúcuta. Esto no quiere decir que todas las iniciativas para destinar recursos de este tipo fueron secundadas. En acta de septiembre de 1948 se pudo leer lo siguiente: “El hermano Durán propuso se disponga de \$10.00 para comprar tratados del fondo de la iglesia, para así poder reclamar tratados de diferentes clases. Después de una corta discusión (...) éste [Durán] retiró su proposición quedando encargada la comisión misionera de estudiar dicho asunto”.

²⁵² Acta No.3 de reunión de junta directiva, Junio 10 de 1948, en AICAE Ocaña.

²⁵³ “Se acordó entregar 40.00 pesos como viáticos para unas campañas entrando por El Carmen, La Yegüera, Palmira, Soledad y Bethel”. Acta No. 21 de reunión de junta directiva, Diciembre 29 de 1953, en AICAE Ocaña.

²⁵⁴ Caseríos casi perdidos hoy día en los mapas como Capitanlargo y Puerto Oculto, entre otros, fueron objeto de visitas: “Se habló del viaje a Puerto Oculto y la iglesia aprobó de pagar los gastos de viaje para un cuarteto que se enviará a dicho lugar”, “(...) y se propuso que la iglesia respalde con 500 pesos para un viaje cada mes a Capitanlargo”, “fue resuelto que Alfredo Velásquez, Nahum Manzano y Orlando Velásquez formaron la comisión misionera a la Horda [Honda?]” Actas de reunión de junta directiva, Mayo de 1956, septiembre de 1954 y abril de 1957, respectivamente, en AICAE Ocaña.

“Petróleo”²⁵⁵. En aquel momento, la Texas Oil Company y la Socony-Vacuum decidieron construir un oleoducto de 430 Km. que transportara petróleo desde las selvas en la frontera venezolana (Petrólea) hasta la costa caribe (Coveñas)²⁵⁶. Casi al mismo tiempo una vía desde Convención empezó a construirse en dirección Este. El destino de este carretable era Tibú y Petrólea. Buena parte de los suministros para esta construcción fueron transportados mediante un cable aéreo hasta Ocaña, el cual había empezado a construirse en 1925. Originalmente los planos fueron diseñados para que las líneas alcanzaran Cúcuta, pero llegó hasta Ocaña con 147 Km. y 104 torres. No obstante dada la gran cantidad de alimentos y herramientas que debían ser transportados, una carretera entre Puerto Sagoc (a orillas del río Magdalena) y Convención fue construida.²⁵⁷

Junto con la carretera, improvisadas pistas de aterrizaje fueron trazadas en los poblados de El Tarra, Orú, Petrólea, Tibú, Ayacucho y Río de Oro. Pronto los misioneros en Convención establecieron contactos con los empleados de las dos compañías encargadas de la producción y la construcción del oleoducto²⁵⁸. *“Formamos amistades con el personal de ambas empresas y ocasionalmente somos agasajados por algunos de ellos”,* comenta el misionero. También, *“referencias a la mala reputación de El Tarra”* llegaron hasta Convención: *“El campamento de la compañía, rodeado por una cerca de alambre de púas, proporciona alojamiento y comida par las cuadrillas de la construcción. Pero fuera del campamento queda un pueblo llamado El Tarra, cuyo ambiente moral es infernal”*²⁵⁹. A los ojos de Anderson, el ambiente infernal sólo reinaba en las afueras del campamento. Estos pequeños caseríos y poblaciones próximas a los nuevos yacimientos petroleros se vieron abruptamente dinamizadas por el dinero que empezó a circular entre los habitantes. Este particular ‘lanzamiento’ al siglo XX de esa zona del Norte de Santander quedaría entre dicho, si se considera que hoy día continúan a su suerte y en medio del conflicto armado.

²⁵⁵ ANDERSON, Op.cit, p. 73.

²⁵⁶ “En los albores del siglo XX, el general Virgilio Barco accidentalmente descubrió una fuente burbujeante de petróleo en las selvas cercanas a la frontera venezolana. Había una forma fácil y muy lógica de hacer llegar al mercado éste petróleo, vía Venezuela. Pero la política, a pesar de lo que es por definición, lo lógico lo vuelve ilógico, absurdo y ridículo. ¡La triste realidad fue que el petróleo colombiano de ninguna manera podía pasar por Venezuela!”. Ibid., p. 73.

²⁵⁷ Así se refirió el misionero Eloff Anderson a aquellos acontecimientos: “El día del Año Nuevo de 1939, se abre la vía de Puerto Sagoc a Convención. Mucha gente que vive en convención ve un camión por primera vez en la vida. En unos pocos meses ese pueblo colonial es lanzado al Siglo Veinte, con aviones, camiones, bulldózer, tractores, camionetas, y trabajadores borrachos arrojándoles monedas a los niños. Hay tantas cosas nuevas y el dinero fluye, causando un tremendo impacto en la población.” Ibid., p. 76.

²⁵⁸ “Se conformaron dos compañías para la operación: La Colombian Petroleum Company (COLPET), que sería la compañía productora; y South American Gulf Oil Company (SAGOC), que construiría y operaría el oleoducto. SAGOC, a su vez contrató con una empresa británica, Engineers Limited, para tender el oleoducto”. Ibid., p. 74.

²⁵⁹ Ibid., p. 71.

Las “nuevas Sodomas modernas”, como las llamó Anderson, fueron visitadas por éste y su esposa. Estos se transportaron hasta el lugar gracias a un amigo en una de las compañías.²⁶⁰ En El Tarra visitaron prostíbulos y cantinas. Naturalmente el lugar resulta de poco agrado para los misioneros: para estos, es un ambiente infernal en el que viven personas sumergidas en el vicio. El propósito del misionero es moralizar el lugar hasta donde sea posible. Éste ha sido delegado para “llevar la luz a las tinieblas”, donde “reina el poder del demonio”:

Pasamos la noche y la siguiente mañana visitando cada cantina y prostíbulo en esta Sodoma. El dinero fluye libremente en El Tarra y el negocio es próspero. El Señor es muy misericordioso al protegernos en medio del poder satánico que reina en este ambiente infernal. Qué privilegio testificar a personas sumergidas en el vicio y decirles que el Salvador vino a buscarlas y salvarlas. “¿No es mi palabra como el fuego y como martillo que despedaza la roca? dice el Señor”. Jeremías 23: 29²⁶¹.

Sin embargo, según lo registrado por Anderson en *Hacaritama*, parece que El Tarra no fue vuelto a visitar y si lo fue, no se consolidó grupo alguno de nuevos conversos durante esa década. Por el momento no es posible aclarar las razones que impidieron la organización de una iglesia en aquella región. No obstante se puede señalar que la apertura de caminos (como se acaba de anotar) junto al ferrocarril permitió localizar también las poblaciones ubicadas a lo largo de aquellos recorridos, donde se extendieron también las visitas y el colportaje. De esta manera, años después en 1946 diecisiete nuevos campos misioneros fueron identificados a lo largo de la línea de tren que llevaba de Cúcuta a Puerto Santander²⁶².

Otro tipo de poblaciones visitadas y en donde hubo resultados considerables, fueron las localizadas en las orillas del río Magdalena. Estas áreas, a juicio del misionero igual de perdidas en vicio y pecado a las mencionadas atrás, fueron un hito importante dentro de las actividades de la M.A.Es en la primera mitad del XX. La ampliación de la práctica evangelizadora a las poblaciones del Magdalena estuvo precedida por ciertas situaciones que es preciso mencionar en este punto. Los hechos violentos en la década de los cuarenta provocaron que varias congregaciones en la provincia de Ocaña se vieran afectadas. Así se refiere Anderson a la suerte que estos tuvieron que compartir con los liberales:

En Hacaritama la violencia fue devastadora. No todos los pueblos de la zona sufrieron como El Carmen, pero los liberales y los evangélicos huyeron a Barranquilla y otros a Cúcuta y Venezuela. Nuestros colegas los esposos Eikland, reciben escolta

²⁶⁰ “Oportunamente encontramos quién nos puede facilitar esa visitada a El Tarra. Entablamos amistad con un chofer oriundo de Texas (...) nuestro amigo de tradición bautista transporta suministro desde el Río Magdalena hasta el final de la carretera tres veces por semana y promete llevarnos hasta el Tarra para nuestra misión evangelizadora.” *Ibíd.*

²⁶¹ *Ibíd.*

²⁶² *Ibíd.*, p. 111-

militar para viajar en caravana con otros desplazados desde Ocaña hasta Cúcuta. Los pocos creyentes que se quedaron se pusieron de acuerdo para esconderse en la casa pastoral con el fin de protegerse mutuamente²⁶³.

La salida de Olav Eikland no significó el fin de trabajo evangelizador en Ocaña, ya que el pastor nacional Vicente Gómez llegó para hacerse cargo de la congregación²⁶⁴. Un par de años después los Eikland regresaron a los Estados Unidos, razón por la cual los Anderson fueron delegados para trabajar de nuevo en Ocaña y continuar desde allí la evangelización en el río Magdalena junto a Vicente Gómez. Para Eloy Anderson, al inicio de La Violencia en Ocaña (la ocurrida a partir de 1948) *“existía un ambiente tenso, pero mucho más tolerante que en el resto de la Provincia”*. Para éste, la explicación se encuentra en los matrimonios entre personas de partidos diferentes realizados por la nueva generación, haciendo de Ocaña un área “bastante bipartidista”²⁶⁵. Sin embargo, aunque las condiciones en 1951 continuaban siendo difíciles para el trabajo misionero, estos se decidieron avanzar. Pare el misionero resultó suficientemente inspirador algunos pasajes del Antiguo Testamento:

El futuro parece ofrecer tres alternativas:

1. ¡Renunciar! Se trata de confrontar con resignación la dura realidad y dejar de luchar. Se ha hecho lo mejor posible pero hemos fracasado. Existe una sola opción razonable –renunciar, reconocer que las desventajas son muy grandes, y abandonar la obra.
2. ¡Aferrarnos! Atrincherarnos, sin rendir terreno, y aceptar que probablemente seremos aniquilados.
3. ¡Avanzar! Y seguir adelante. Tener como ejemplo a Moisés y los israelitas. En Éxodo 14:13-15 leemos: “¡No temáis! Estad firmes y veris la liberación que el Señor hará a vuestro favor...El Señor combatirá por vosotros, y vosotros os quedareis en silencio. Entonces el Señor dijo a Moisés: ¿Por qué clamas a mí? Di a los hijos de Israel que se marchen”²⁶⁶.

²⁶³ Ibíd., p. 139.

²⁶⁴ Antes de viajar a Ocaña Vicente Gómez se encontraba trabajando en la iglesia ubicada en el Páramo de la Paz. Este lugar empezó a ser visitado en julio de 1943; debido a que no hubo obstáculo alguno, rápidamente se desarrolló trabajo evangelizador. Allí, una escuela recién construida sirvió funcionó como capilla provisional. En el primer día Anderson y su compañero enseñan coros y predicán. En el páramo, éstos fueron hospedados por Rosendo Flechas, un hombre que había escuchado el Evangelio en Rubio por medio de Christiansen. Después de la primera vista, “prometemos a los amigos del Páramo que haremos visitas mensuales (...) Se planea para diciembre un programa especial de Navidad. Invitamos al señor Eikland para que nos acompañe. Los servicios son magníficos, el programa de Navidad un éxito rotundo”. No mucho tiempo después, empieza la persecución de los miembros de la nueva iglesia: se habla de pastores abaleados, heridos y ataques a los creyentes. El hecho más trágico que se recuerda al respecto es que tiene que ver con la muerte de José de la Cruz Bolívar, ocurrido el 26 de enero de 1946. Bolívar había sido líder y anciano en la iglesia del Páramo de la Paz. En enero de 1948 la piedra angular fue puesta en memoria de Bolívar, dando inicio a la construcción de un templo propio. Los disturbios del 9 de abril detuvieron durante dos días el traslado de materiales desde Cúcuta hasta el lugar. Finalmente la dedicación del nuevo templo se realizó el 20 de junio de 1948. Ibíd., p. 95-103.

²⁶⁵ Ibíd., p. 139.

²⁶⁶ Ibíd., p. 141.

Es importante aclarar que el contexto del fragmento citado por Anderson remite a las palabras dichas por Moisés a los israelitas, al verse estos cercados en el desierto por el ejército egipcio. Un par de versículos más adelante, Moisés extiende su mano sobre el Mar Rojo y los israelitas pasan, escapando de los egipcios. La respuesta de los misioneros en medio del conflicto entre partidos fue también combativa. Es decir, para aquellos no se trató sólo de un asunto de política nacional, sino además de un problema que amenazaba la integridad de la iglesia local. En el antiguo testamento los misioneros leían sobre los israelitas y los egipcios, pero en el presente (extrapolando muy a su manera la situación) sólo vieron la Iglesia y los enemigos del Evangelio: *“En obediencia a la Gran Comisión debemos predicar el Evangelio a toda criatura y **bajo cualquier circunstancia**. Somos socios de Dios en la construcción de su Iglesia”*²⁶⁷. El misionero no desconoció que los sucesos de la década de los cuarenta hacían que *“ni las circunstancias sean favorables ni las condiciones normales”*²⁶⁸. Pero la decisión, como se anotó atrás, fue avanzar y continuar con la evangelización de la región. Finalmente, el plan trazado por Gómez y Anderson estableció que el primero visitaría durante quince días el Río Magdalena cada mes, quedando a cargo el segundo de la iglesia en Ocaña. Mientras Anderson estaba en Ocaña, Gómez se visitaría el occidente de la provincia²⁶⁹.

Por otro lado, en Colombia el Convenio de Misiones se encargó de clasificar como Territorio de Misiones áreas específicas del país, además de establecer las órdenes eclesiásticas debían encargarse de aquellas. En dicho convenio la orilla oriental del Río Magdalena estaba definida como territorio de misiones y la occidental no. Así, las poblaciones visitadas por los misioneros protestantes correspondieron principalmente a la ribera occidental: Regidor, San Antonio, San Bernardino, Santa Teresa, Batallé, Chapetona, Nuevo Invento, Playitas, Buenos Aires, Papayal, San Cayetano y Caimital²⁷⁰. En varias de estas poblaciones se organizaron congregaciones y algunas construyeron capillas con los ‘materiales’ que encontraron a su alcance²⁷¹.

En diciembre de 1951 un grupo conformado por la familia Anderson, Pablo Durán y Orlando Velásquez visitó quince poblaciones con motivo de la Navidad. La gira tuvo inicio en la casa de Marcos Franco en Santa Inés, un par de meses antes del suceso narrado anteriormente. El citado misionero habla de una asistencia de cien

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ Ibid., p.143.

²⁷⁰ Ibid., p.159.

²⁷¹ “Con orgullo justificado el grupo [en la población de Chapetona] nos lleva a ver su capilla recientemente terminada [Diciembre de 1951]. Es una enramada de paja sostenida con pértigas. No cuenta con paredes (...) la capilla fue hecha por la congregación y ha sido adornada hermosamente. La plataforma está construida de tablas y las mujeres han puesto árboles de acacia a la entrada y alrededor de la plataforma. Luego los engalanaron con flores de papel hechas a mano y de colores brillantes”. Ibid., p. 161.

personas en aquella ocasión²⁷². Las visitas durante el recorrido de diciembre de 1951 incluyeron bautizos, organización de iglesias, Santa Cena, servicios de predicación, Escuela dominical y música, por supuesto. Una lancha, de propiedad de la misión llamada *El Anunciador*, fue empleada para el desarrollo del recorrido por el río. Al respecto Vernon Mortenson comenta:

Los misioneros habían estado trabajando en las áreas montañosas pero fueron también conscientes de la gran concentración de personas a lo largo del Río Magdalena. En 1948 Joe Butts construyó una lancha de cuarenta y cinco pies, *El Anunciador*. Esta lancha fue usada por Butts y otros misioneros y evangelistas colombianos en un periodo de varios años para alcanzar muchas comunidades a lo largo del río y sus tributarios²⁷³.

Desde la lancha los misioneros predicaron, cantaron y entregaron literatura:

Nuevamente levantamos ancla y llegamos a Batallé para el cuarto programa del día. Por la noche convertimos el techo de la lancha en escenario, con luces, amplificador de sonido y música grabada. Una gran multitud se agolpa en la orilla, escucha con atención y recibe literatura con mucho entusiasmo²⁷⁴.

La práctica evangelística de las misiones protestantes en el río Magdalena en la década de los cincuenta se encontró con la Circular 5106 y la Circular 310 publicados en 1953 y 1954, respectivamente. Estos decretos limitaban la presencia y las actividades de los misioneros protestantes en los Territorios Misionales. La Circular 5106 declaró que para el Ministerio de Relaciones Exteriores no era *“admisible la presencia de pastores o misioneros diferentes de la Iglesia Católica”* en los territorios de Misiones, de acuerdo al convenio establecido con la Santa Sede en 1902, reformado por última vez en enero de 1953. Además la circular agregaba que *“a los ministros de tales sectas se les hace esta advertencia cuando solicitan su permiso de entrada a Colombia”*²⁷⁵. Por otro lado, la Circular 310 de enero de 1954 fue expedida en reemplazo de la 5106 y de la 4793 de octubre de 1953. En una nota aclaratoria al inicio de la comunicación, el Ministro de Gobierno Lucio Pabón Núñez explicaba que debido a un error de transcripción la palabra “nacionales” no había sido incluida en los párrafos. Es decir, la versión definitiva y rectificada se extendía a los misioneros extranjeros, a los pastores y fieles nacionales. La Circular rectificada del 1954 afirmó que:

Los nacionales y extranjeros no católicos residentes en Colombia, sean ellos ministros, pastores o simples fieles, no pueden desarrollar ninguna acción proselitista

²⁷² *Ibíd.*, p. 159.

²⁷³ MORTENSON, *Op.cit.*, p. 861.

²⁷⁴ ANDERSON, *Op.cit.*, p. 160.

²⁷⁵ Circular Número 5106. Bogotá, septiembre 3 de 1953. En: La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 31.

publica ni emplear medios de propaganda, fuera del recinto donde se verifique el culto²⁷⁶.

Entre tanto, en 1953 algunos misioneros protestantes habían pensado que Gustavo Rojas Pinilla podía ofrecer garantías a estos y a las iglesias evangélicas del país. Esta situación le favoreció a Rojas Pinilla simpatías entre misioneros e iglesias evangélicas²⁷⁷. En el mismo año, un grupo evangélico entregó una Biblia a Rojas Pinilla durante la recepción ofrecida en Cúcuta con motivo del triunfo en 1953²⁷⁸. No obstante, Anderson afirma que “(...) *el Partido Conservador, el partido oficial de la Iglesia Católica Romana, seguía aun en el poder. Uno de los primeros actos de nuevo presidente fue hacer homenaje al primado de la Iglesia Católica Romana, el Cardenal Luque*”.

Después, la publicación de los decretos mencionados hizo pensar en el fin de las misiones protestantes en Colombia: “¿Será que Dios el artífice de la obra misionera, ha abandonado a Colombia? ¡De ninguna manera! La razón de esta concentración satánica contra Colombia es obvia. Asuntos de gran trascendencia y con importantes consecuencias están en juego. Colombia, la puerta a Suramérica está en un momento crítico”²⁷⁹, afirmó Anderson al respecto. Este momento crítico, como lo llamó el citado misionero, se hacía manifiesto en denuncias de la prensa contra el clero y un comunismo en aumento. Para aquel, la única respuesta era seguir con la evangelización²⁸⁰, por lo cual las visitas no se detuvieron después de la emisión de las Circulares. Los encuentros posteriores con los miembros de las congregaciones en el río Magdalena tuvieron como propósito alertar e informar sobre los decretos, a la vez que les aconsejaron cautela²⁸¹.

Sin embargo, otro tipo de procedimientos fue empleado luego que la inauguración de un templo evangélico de la *Asociación de Iglesias Evangélicas del Magdalena* quedó suspendida por orden del alcalde de El Banco (Magdalena). En aquella ocasión Anderson, en compañía de otros miembros de la iglesia, decidió viajar a

²⁷⁶ Circular Número 310 R. Bogotá, enero 28 de 1954. En: La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 35.

²⁷⁷ Pero algunas expectativas se esfumaron tan pronto aparecieron: “De acuerdo con la revista TIME del 29 de junio de 1953, p. 30, el nuevo presidente promete abrir nuevamente las escuelas protestantes, cerradas bajo el gobierno de Gómez. Horas después de comenzar a venderse la revista en los quioscos de Bogotá, el palacio Presidencial publica un boletín especial anunciando que el presidente no ha hecho tal promesa”. ANDERSON., Op.cit., p. 165.

²⁷⁸ Ibíd., p. 165.

²⁷⁹ Ibíd., p. 166.

²⁸⁰ “(...) una sola respuesta a la necesidad de Colombia: una ferviente proclamación del Cristo Vivo.” Ibíd.

²⁸¹ “Recorremos los ríos Magdalena y Papayal e informamos a estas personas *nacidas de nuevo* de los nuevos decretos del gobierno. Les sugerimos tener cautela. Con comprensible desdén dicen con Sadrac, Mesac y Abed-nego: ‘*nuestro Dios a quien servimos puede liberarnos...*’ y aunque no lo hiciera, no renunciaremos a nuestra nueva fe (basado en Daniel 3: 17-18)”. Ibíd., p. 167.

Bogotá con el fin de entrevistarse con el Secretario General de Gobierno de aquel entonces, Carlos Valderrama Ordóñez. Valderrama prometió una investigación que aclarara la situación después que la comitiva presentó la situación de las iglesias a orillas del Río Papayal en el Magdalena, argumentando que éstas se localizaban por fuera del territorio de misiones. Días después un nuevo mapa eclesiástico fue elaborado. Ahora, con el nuevo mapa las iglesias de Papayal quedaban incluidas dentro del territorio de misiones²⁸². No obstante, la práctica evangelística prosiguió y fueron abiertas nuevas capillas.

2.4 FORMACIÓN Y EDUCACIÓN

2.4.1 Cursos para laicos

Formar a los laicos en las iglesias fue un asunto que ocupó el interés del misionero protestante después lograr la organización de una congregación de prosélitos. La formación de los laicos permitió superar medianamente la imposibilidad de ubicar un misionero en cada nueva congregación. Los laicos al final de su formación (corta o larga como se verá) podían estar en capacidad de dirigir los servicios o los asuntos básicos su iglesia. Por otro lado, esta formación ofreció a muchos la posibilidad de un “ascenso social” en la medida que los extraía de su entorno agrícola y les permitía aprender a leer y escribir, como mínimo. Luego, si avanzaban en sus estudios podían convertirse en pastores de una iglesia, logrando con ello cierto reconocimiento dentro de su comunidad.

En Venezuela los primeros intentos para formar laicos iniciaron con la realización cursos bíblicos cortos. En 1929 los misioneros en Maracaibo establecieron un curso bíblico nocturno el cual tenía una duración de ocho semanas, tres veces por semana. Algunas materias en ese entonces fueron Doctrina, Homilética y Libro de Génesis²⁸³. En 1931 fue fundado el *Instituto Bíblico de Maracaibo* en respuesta a la aceptación que tuvieron estos cursos y al respaldo ofrecido por la Convención de Occidente de las iglesias venezolanas establecidas por la *Misión Alianza Escandinava*. Refiriéndose a las razones que motivaron la creación del *Instituto Bíblico de Maracaibo*, Ríos comenta que se “vio la necesidad de preparar hombres y mujeres que pudiesen desempeñarse en el ministerio, especialmente en el pastado”²⁸⁴. El Instituto funcionó durante un tiempo en las instalaciones del *Colegio Libertador*, el cual había sido creado por la mencionada misión para la enseñanza en básica primaria.

²⁸² Ibíd., p. 171.

²⁸³ RÍOS, Op.cit., p. 27.

²⁸⁴ Ibíd.

En 1931 la dirección del instituto en Maracaibo estuvo a cargo de misionero John F. Swanson²⁸⁵ quien también fue profesor en compañía de Holmberg, Juliana Jacobson, Rafael Urdaneta Mejía, Ethel Josephon y Edith Peterson de Barville²⁸⁶. Un primer grupo de tres estudiantes se graduó en 1934; uno de ellos fue Asdrúbal Ríos quien el año siguiente fue pastor en Colombia y luego docente en el instituto desde 1939 hasta 1944. En ese mismo año el *Instituto Bíblico de Maracaibo* se trasladó a San Cristóbal donde se llamó *Instituto Bíblico Ebenezer* (IBE), nombre con el que es conocido hasta hoy día. También en 1944, “se introdujo como parte del período lectivo el año de práctica, entre otras razones por que se necesitaba tiempo para preparar la mudanza”²⁸⁷. En 1946 fue terminado e inaugurado el edificio en el que funcionó dicho instituto hasta 1951²⁸⁸. Respecto a los recursos para el funcionamiento, Ríos comenta que parte de ellos procedían las iglesias que conformaban una asociación venezolana de iglesias, hoy conocida como OVICE. Hasta agosto de 1975 la dirección de *Instituto Bíblico Ebenezer* estuvo a cargo de los misioneros delegados por la *Mision Alianza Evangélica*²⁸⁹.

Hasta la creación de un instituto bíblico en el Norte de Santander, los laicos de las iglesias creadas por la M.A.Es en Ocaña y Cúcuta viajaron a San Cristóbal para estudiar en el IBE. Con frecuencia, la junta directiva de las respectivas iglesias destinó dinero para el sostenimiento de los estudiantes en Venezuela²⁹⁰. La participación de la iglesia en Cúcuta fue activa en este sentido. En noviembre de 1945, considerando el número de estudiantes en Venezuela, la junta decidió disolver un antiguo comité pro-estudiantes y crear un comité que recaudara fondos para los estudiantes en el IBE, junto con los fondos para el evangelista encargado²⁹¹. Con este tipo de ayudas Vicente Gómez logró, quien años mas

²⁸⁵ Ibíd.

²⁸⁶ Ibíd.

²⁸⁷ Ibíd.

²⁸⁸ Ibíd., pág., 28.

²⁸⁹ El Instituto Bíblico Ebenezer fue dirigido por John Christiansen, Arturo Savage, Milton Friesen, Julio Morris, George Holmberg, Ken Larson y Norman Chugg quien en 1975 entregó la dirección al Venezolano Álvaro Pérez. Este cambio de mando empezó a efectuarse a partir de 1974 cuando se acordó que la junta directiva debía estar formada en su mayoría por venezolanos nombrados por la Organización Venezolana de Iglesias Cristianas Evangélicas (OVICE). En 1981 se efectuó el traspaso definitivo a la mencionada organización. Ibíd., pág., 29.

²⁹⁰ Por ejemplo: “Fue presentada a la consideración la necesidad de ayudar a los estudiantes Fernanda Jaimes y Azael Murillo, que irán a estudiar al Instituto Bíblico de San Cristóbal.” Los estudiantes enviaron también informes sobre sus actividades en Venezuela: “El secretario leyó alguna correspondencia el Hno Azael Murillo dio un pequeño informe del instituto Ebenezer de San Cristóbal en donde está cursando estudios”. Acta No. 10 de reunión de junta directiva, Noviembre 11 de 1944, en AICAE Cúcuta; Acta No. 4. de reunión de junta directiva, Abril 12 de 1945, en AICAE Cúcuta.

²⁹¹ “Se empezó enseguida a considerar las recomendaciones de la directiva (...) 2. Fue propuesto crear un comité pro-estudiantes en San Cristóbal, y la iglesia resolvió: a. Disolver el antiguo comité misionero; b. crear un fondo misionero compuesto por el fondo apartado por la iglesia (20 \$ mensuales); de este fondo se pagará la ayuda al evangelista José M. Jaimes los gastos para evangelización y la ayuda a los estudiantes en San Cristóbal; c. Trasladar el Balor [sic] del fondo de evangelización al fondo misionero.” Acta No. 10 de reunión de junta directiva, Noviembre 1 de 1945, en AICAE Cúcuta.

adelante trabajaría con Eloff Anderson en la evangelización en la provincia de Ocaña, logró estudiar en el mencionado instituto. De nuevo, la consecución de los recursos tuvo que pasar primero por la formación de un comité.²⁹²

Por otro lado, en la década de los cincuenta algunos laicos en Ocaña escogieron estudiar en instituciones ubicadas en Bogotá y Armenia, siendo asistidos también con los fondos de las iglesias²⁹³ de la misma forma que en los casos anteriores. Entre las razones que motivaron a aquellos a escoger un seminario al interior del país se pueden sugerir dos principalmente. La primera, tendría que ver con cuestiones de tipo personal: el temor de ir a otro país, adaptarse a otras costumbres, la sensación de que Venezuela estaba muy lejos de casa, y cosas por el estilo. Una segunda razón, remitiría a que la decisión estaba influenciada por los misioneros y su temor a que los pastores en ciernes decidieran quedarse en el vecino país por diversas razones. Esta situación pudo llevar a sugerir a los candidatos que estudiaran en los seminarios nacionales, de los cuales entre 1933 y 1948 se habían creado doce en el país (**Ver Cuadro 3**). Finalmente tales temores junto a otras razones impulsaron después la creación de un instituto bíblico en el Norte de Santander. Pero, anterior a la consolidación de esta última iniciativa otros intentos fueron llevados a cabo.

Uno de estos fueron los mencionados cursos bíblicos, los cuales aumentaron en frecuencia y asistencia en la década del cuarenta y el cincuenta. Junto a estos cursos cortos de enseñanza, durante las horas de la noche se puso en funcionamiento lo que Anderson llamó un *“Instituto Nocturno de capacitación de laicos para el ministerio”*²⁹⁴. Como en las otras iniciativas, la principal razón mencionada por el misionero para la creación de las estas clases remite al aumento del número de creyentes, *“a tal punto que, ni el pastor Vicente Gómez, ni nosotros, podíamos supervisar adecuadamente esa Iglesia en plena expansión”*, afirma Anderson²⁹⁵. A falta de un pastor para cada iglesia, un líder fue delegado para la dirección de las recién organizadas congregaciones. Estos líderes, con seguridad tan nuevos como los demás miembros de la iglesia que cuidaban, carecían de la preparación suficiente en cuanto a asuntos considerados básicos por los misioneros. Como sugiere Anderson, a pesar de la ‘dirección’ de los nuevos líderes sucedían irregularidades en las iglesias:

²⁹² “Se paso a considerar el asunto referente al deseo del hermano Vicente Gómez para ir a estudiar en el Instituto Bíblico de San Cristóbal y la necesidad de que la iglesia le ayude si fuere posible. La iglesia nombró un comité para la recolección de los fondos necesarios (...) el hno. Ovidio Sánchez propuso que se le ayude al hno Gómez con \$2.00 mensuales para su sostén lo que fue aprobado.” Acta No. 9 de reunión de junta directiva, Octubre 1 de 1945, en AICAE Cúcuta.

²⁹³ Acta No.38 de reunión de junta directiva, Abril 14 de 1957, en AICAE Ocaña; Acta No. 43 de reunión de junta directiva, Noviembre 4 de 1957, en AICAE Ocaña.

²⁹⁴ ANDERSON, Op.cit. p., 253.

²⁹⁵ *Ibíd.*

(...) sucedían cosas extrañas en las nuevas congregaciones. Eran bebés en Cristo. Desde el nuevo punto de vista e interpretación de normas bíblicas, creo que había irregularidades que sobrepasaban los límites de lo que es correcto en algunos casos. En nuestras visitas a las iglesias más remotas, nos inquietaba ver liturgias y prácticas poco ortodoxas²⁹⁶.

Cuadro 3. Institutos bíblicos y seminarios abiertos en Colombia por agencias misioneras protestantes entre 1933 y 1948.

Año	Agencia	Institución	Lugar
1933	Alianza Cristiana y Misionera	Instituto Bíblico Bethel	Armenia
1935	Pro-cruzada Mundial	Instituto Bíblico	Fusagasugá y Bogotá
1939	Misión Evangélica Luterana	Instituto Bíblico Luterano	Cocuy, Soacha y Duitama
1940	Alianza Cristiana y Misionera	Escuela Jorge Isaacs	Armenia
1943	Asambleas de Dios	Instituto Bíblico Bereano	Sogamoso
1943	Misión Latinoamericana	Centro Bíblico del Caribe	Sincelejo
1944	Iglesia Presbiteriana	Instituto Bíblico	Ibagué
1944	Misión Interamericana	Seminario Bíblico Interamericano	Medellín
1947	Alianza Evangélica	Escuela Normal	Salazar
1947	Unión Evangélica de America del Sur	Cursillos Bíblicos	Villanueva y El Banco
1947	Unión Misionera	Dos colegios preparatorios del Instituto Bíblico	Buga (femenino) y Florida (masculino)
1948	Misión Indígena de Sur América	Instituto Bíblico	Riohacha y Fonseca.

Fuente: BUCANA, Juana B. La iglesia evangélica en Colombia. Una historia. Santafé de Bogotá: Buena Semilla, 1995. p., 108, 109.

²⁹⁶ *Ibíd.* P., 254.

La carencia de pastores (situación que pudo haber retrasado el proyecto evangelizador de la M.A.E) fue suplida con el nombramiento de uno o más líderes laicos en cada iglesia nueva. En consecuencia, dada la escasísima capacitación de aquellos, aparecieron anomalías en los nuevos grupos. Las irregularidades más evidentes para el misionero tenían que ver sobre todo con la liturgia; estas irregularidades también estarían indicando cierta precariedad al interior de algunos nuevos grupos de creyentes:

Por ejemplo, vimos un mantel en la mesa de la Sagrada Comunión, adornado con Caperucita Roja y un enorme lobo feroz. En otro lugar, la cubierta seleccionada para la Santa Cena escenificaba a Ricitos de Oro y los Tres Osos (...) en vez de vino de comunión, ciertos grupos usaban gaseosa (refresco), aguapanela o jugo de remolacha para representar la sangre de Cristo; o pan con levadura y frecuentemente arepa, en memoria del cuerpo del Señor. Yo regresaba perplejo a casa. Sí creo en una iglesia autóctona, pero ¿hasta qué punto?²⁹⁷

El problema fue en parte resuelto con “*una semana especial de orientación y estudio*” dirigida a los ancianos y a los líderes, a la que se le llamó *Instituto Laico*. En acta de septiembre de 1956 se mencionó por primera vez el asunto, sugiriéndose que tuviera lugar en enero de 1957²⁹⁸. En diciembre de 1956 se había nombrado un comité de cuatro personas para la recepción de los asistentes al *Instituto Laico*²⁹⁹. Sin embargo, éste no se vuelve a indicar en los documentos hasta octubre de 1957, cuando de nuevo se comenta el recibimiento de delegados el 15 de enero de 1958. Durante la semana acordada, la iglesia en Ocaña se encargó del hospedaje y la alimentación de los invitados. Las clases fueron sobre “*administración y finanzas de la iglesia, música, homilética, pedagogía, cómo dirigir un estudio Bíblico, un funeral, el servicio de la Santa Cena, etc.*”³⁰⁰. Los temas en el Instituto Laico trataron tanto la administración como lo relacionado con la doctrina, lo que indica la deficiencia con la que hasta ese momento se estaban realizando los diversos oficios ministeriales y tratando ciertos asuntos de las congregaciones.

En cuanto a la creación de un instituto bíblico en el Norte de Santander, es preciso señalar algunas de las causas que influyeron a la misión para su conformación. Una de ellas remite a lo mencionado al principio respecto al aumento de los creyentes y las congregaciones, donde “*los líderes se convirtieron en una necesidad apremiante.*”³⁰¹ A pesar de que el Instituto Bíblico Ebenezer estaba cerca de Cúcuta y que de hecho fue una opción para varios, una serie de obstáculos impedía a muchos otros desplazarse hasta San Cristóbal:

²⁹⁷ Ibíd.

²⁹⁸ Acta No. 33 de reunión de junta directiva, Septiembre 30 de 1956, en AICAE Ocaña.

²⁹⁹ Acta No. 35 de reunión de junta directiva, Diciembre 2 de 1956, en AICAE Ocaña.

³⁰⁰ ANDERSON. Op.cit, p., 254.

³⁰¹ MORTENSON. Op.cit. p., 862.

Hubo problemas para algunos jóvenes colombianos que deseaban asistir, tales como inadecuados estudios previos, grandes diferencias en los modos de vida, y dificultades para cruzar la frontera. Misioneros y pastores temían que los que fueran a Venezuela a estudiar podían no regresar a las dificultades en Colombia³⁰².

Estas fueron las razones que impidieron un mayor desplazamiento hasta San Cristóbal, a juicio de Mortenson. Como se puede notar, estaba un particular temor de los misioneros a que los colombianos no regresaran a su país de origen, lo que era un serio problema. Asimismo, el citado autor sugiere que los estudios básicos primarios eran inadecuados ó no habían sido completados por los aspirantes; esto último da una idea también de cual era la situación de la educación primaria en el Norte de Santander a mediados del siglo XX (y en particular, de las poblaciones en las que la misión desarrollaba su práctica de evangelización-conversión).

En Cúcuta los misioneros Arthur y Mary Louise Bakker se interesaron por el asunto y decidieron en 1951 dar inicio a unos cursos especiales, los cuales funcionaron en su propia casa inicialmente. Ésta sirvió como dormitorio de estudiantes, comedor y sala de clases³⁰³. Durante los primeros años de labores los Bakker se ocuparon principalmente por llenar los 'vacíos' que los estudiantes tenían: "(...) *invitaron a hombres jóvenes de las iglesias en las poblaciones. Les enseñaron de tres a seis meses, ofreciéndoles preparación básica que los capacitara para entrar después a un Instituto Bíblico.*"³⁰⁴ Es decir, los Bakker ofrecieron principalmente cursos preparatorios durante los primeros diez años de labores del instituto. En este sentido no es posible igualar el trabajo del IBE en San Cristóbal con el desarrollado en Cúcuta por los Bakker.

No obstante, "*este arreglo informal sirvió bien de manera limitada pero los Bakker reconocieron la necesidad de hacer más*", comenta Mortenson. Luego los citados misioneros se trasladaron a Ocaña donde tuvo lugar una segunda fase de la organización del Instituto Bíblico como tal. Respecto a los propósitos y funciones del instituto, Arthur Bakker escribió:

Sabíamos que necesitábamos más que estos cursos preparatorios...necesitábamos aquí un instituto que pudiera hacer dos cosas: 1. recibir jóvenes cristianos de 16 años o más faltos de educación formal y prepararlos en un curso de dos años como trabajadores laicos en las iglesias, y 2. entre ellos, encontrar a quienes Dios halla llamado al servicio de tiempo completo y entrenarles en un curso bíblico adicional de dos años³⁰⁵.

³⁰² Ibíd.

³⁰³ Ibíd. p., 863.

³⁰⁴ Ibíd.

³⁰⁵ BAKKER, Arthur. En: The Missionary Broadcaster, septiembre-octubre 1963, p. 13. Citado por: MORTENSON, Vernon. God made it grow. Historical sketches of TEAM's church planting work. Pasadena, California: William Carey. 1994, p. 863.

En Ocaña el curso preparatorio de dos años siguió teniendo como objetivo mejorar el bajo de nivel de lectura y escritura de los nuevos estudiantes. Años después este curso sería eliminado: “*Con la reapertura de escuelas colombianas, estudiantes mejor preparados fueron incorporados, el curso alargado a tres años, y el curso preparatorio fue discontinuado.*”³⁰⁶ Luego una granja pequeña de tres hectáreas fue comprada en las afueras de Ocaña. Un primer grupo inició clases en marzo de 1963. Después los Bakker abrieron un nuevo curso en febrero de 1964 con el cual empezaron un programa regular de formación³⁰⁷.

La extensión del terreno comprado permitió a los estudiantes de bajos recursos (en su gran mayoría provenientes poblaciones vecinas) trabajar para cubrir los costos de sus estudios³⁰⁸. La compra de una finca en vez de una casa en el casco urbano se realizó muy seguramente pensando en las condiciones económicas de los potenciales estudiantes, procedentes de un entorno rural y campesino. Las actividades agrícolas facilitaron a los alumnos cubrir sus gastos, lo que permitió también al instituto asegurar parte de su sostenimiento³⁰⁹.

Bakker definió tres principios básicos que daban cuenta de la propiedad, el funcionamiento y los maestros del Instituto Bíblico *Por la fe*, como se llamó en aquel entonces. En edición de 1963 de *The Missionary Broadcaster* el citado misionero afirmó:

1. La propiedad del Instituto, control y dirección debía ser local hasta donde fuera posible y debía adaptarse a las costumbres y criterios de la gente.
2. Las iglesias debían proveer para la operación del instituto.
3. En cuanto fuera posible, los profesores debían ser nacionales³¹⁰.

³⁰⁶ MORTENSON. Op.cit. p., 864.

³⁰⁷ Ibíd. p., 863. Refiriéndose a los preparativos para el primer curso, Arthur Bakker comentó: “Por fe hicimos 24 escritorios y 26 camas para iniciar el curso en marzo de 1963. Pedimos a Dios 25 muchachos, otra casa, un cocinero, etc. Dios nos dio mas de lo que pedimos – ¡inclusive grandes bendiciones espirituales! (...)”.

³⁰⁸ Ibíd. p., 864.

³⁰⁹ En su diario personal de 1963 Eloff Anderson hizo unas observaciones que describen las condiciones iniciales de funcionamiento y las actividades de los estudiantes: “Cuarenta jóvenes han llegado de iglesias del campo para este tiempo de estudio. *Algunos apenas saben leer y escribir*, pero todos buscan prepararse para poder ser usados en la viña del Señor. La recién adquirida finca de tres hectáreas se está acondicionando como un instituto de enseñanza. La única construcción que existe está en reparación, pero aun así debe servir de manera provisional. Mientras comenzamos el periodo de clases, los obreros están fundiendo los pisos, levantando las paredes y colocando techos a nuestro alrededor (...) Los días son largos y llenos de actividad. El desayuno debe comenzarse a preparar antes del amanecer. Con el fin de que hiervan las inmensas ollas usamos cáscaras de café como combustible. La yuca, el plátano y la papa tienen que estar peladas antes del devocional de las 8 a.m. Las clases, el trabajo y el estudio continúan hasta que las luces se apagan a las 9:30 p.m. Durante los descansos de medio día y del atardecer, sobran tareas para quienes pueden ayudar con la carpintería, albañilería, y agricultura.” ANDERSON. Op.cit. p., 255.

³¹⁰ BAKKER, Arthur. En: *The Missionary Broadcaster*. Septiembre-octubre de 1963, p. 13. Citado por: MORTENSON, Vernon. *God made it grow. Historical sketches of TEAM's church planting work*. Pasadena, California: William Carey. 1994, p. 864.

Durante los primeros años las clases fueron dictadas por pastores colombianos y misioneros, debido a la ausencia de una planta docente estable³¹¹. Gradualmente un nuevo grupo de misioneros se fue integrando al trabajo en el instituto: Charles Sheers, Marleen Beck, Sherman Walker y Patty Walker, entre otros. Mortenson comenta que años después la meta en cuanto a profesores nacionales fue lograda con rapidez y más de quince enseñaron por un periodo de dos décadas, aproximadamente. En 1978 la dirección del instituto estuvo a cargo de un nacional, en un periodo que se extendió hasta 1989³¹².

2.4.2 Escuelas dominicales y sociedades de jóvenes

Junto con las escuelas primarias otros grupos al interior de las congregaciones se ocuparon de la enseñanza de los niños y los jóvenes. Entre estos, se encuentran principalmente las escuelas dominicales y las sociedades de jóvenes. Como se dijo anteriormente, la Escuela Dominical es el culto o servicio que se tiene lugar los domingos, el cual se realiza dentro del templo o el lugar de reunión. Por culto se ha entendido el *“conjunto de ceremonias con las que se testifica sumisión o acatamiento a Dios”*³¹³. En cuanto a su organización, una Escuela Dominical contaba con un pastor (el mismo de la congregación), un superintendente, un secretario y cuando era necesario, un tesorero. La Escuela Dominical se divide en varias clases o grupos, dependiendo de la edad de los que en ella participan. En una división muy general se pueden encontrar clases para niños, jóvenes y adultos³¹⁴; de acuerdo a esta división los encargados de las clases preparan temas, material y música. Durante la primera mitad del siglo XX, este material empleado en las clases podía ser elaborado por los maestros o solicitado a seminarios otro país³¹⁵. Refiriéndose a esta actividad, Restrepo Uribe escribió: *“Con el fin de hacer la escuela dominical más interesante procuran realizar todas esas enseñanzas a la luz de ilustraciones, estampas, mapas, cines y todo lo que pueda hacer retener con mayor firmeza lo explicado.”*³¹⁶ El objeto de la escuela dominical fue (sigue siendo) instruir en el conocimiento de la Biblia y la doctrina, dejando de lado las materias propias de una escuela primaria:

Las escuelas dominicales tienen una especialidad y es la de la enseñanza del “texto áureo”. En cada lección hay un verso o parte de verso de la sagrada escritura que debe ser aprendido de memoria por los asistentes. Este texto es como el resumen de la lección, tiene con ella íntima relación y así mantiene el fruto de la misma. Poco a

³¹¹ ANDERSON. Op.cit. p., 254.

³¹² MORTENSON. Op.cit. p., 864.

³¹³ PRATT FAIRCHILD. Op.cit. p., 133, 134.

³¹⁴ Hoy día, la clase de los niños a su vez pueden estar dividida en tres grupos más: sala-cuna (entre 0 y 2 años), preescolares (de 3 a 5 años) y escolares (de seis a doce años).

³¹⁵ En 1944 la junta directiva en Cúcuta solicitó informes sobre material bíblico a un seminario bíblico en San José, Costa Rica. Acta No.8 de reunión de junta directiva, Septiembre 6 de 1944, en AICAE Cúcuta.

³¹⁶ RESTREPO URIBE. Op.cit. P., 55.

poco e insensiblemente se van haciendo un arsenal de sentencias escriturales que con frecuencia pueden llegar a ser directivas en la vida del cristiano³¹⁷.

Además de la escuela dominical, durante la década de los cuarenta funcionó en la iglesia de Cúcuta un grupo llamado la Liga Infantil. Ésta parece laboró como una extensión de la escuela dominical, desarrollando actividades con los más pequeños. La Liga Infantil debía rendir informes cada vez que se reunía la asamblea, así como lo hacían también los otros grupos dentro de la congregación (ancianos, diáconos, diaconisas, sociedad de damas y sociedad de jóvenes)³¹⁸. En 1945 la Liga Infantil tuvo una reorganización que nombró como directora Isabel Anderson. Del mismo modo se acordó que las reuniones de la liga debían ser los jueves en la tarde en el Liceo Bolívar, de cual se habló más atrás³¹⁹.

Asimismo, los jóvenes fueron considerados como “líderes potenciales” dentro de las congregaciones, comenta Mortenson. El temor a perder estos futuros líderes y maestros de escuela dominical hizo a los jóvenes también un grupo al que la práctica evangelizadora prestó atención. Con frecuencia, al interior de las congregaciones medianamente organizadas, se estableció una *Sociedad de Jóvenes*. Los propósitos de estas sociedades fueron fundamentalmente la enseñanza y el evangelismo. Dependiendo del grado de organización estas sociedades podían ser más o menos dinámicas. Un ejemplo de que tan organizadas pudieron llegar a estar dichas sociedades lo encontramos en Maracaibo, donde llamada la misionera Clara Carlson organizó en 1948 un grupo de jóvenes que luego desarrolló una parte activa dentro de los ministerios de la iglesia. Los propósitos y preocupaciones que hicieron enfocar la atención en los jóvenes dentro de la práctica evangelística de la M.A.Es, las misiones protestantes en general y las congregaciones fueron los mismos básicamente:

[Clara Carlson] pidió trabajar con uno de los grupos que ella percibía perdían interés en la iglesia –los adolescentes (...) se necesitaba algo para mantener a la juventud bajo el ministerio de la iglesia. De otro modo trabajo de ésta podría ser estorbado por la pérdida de líderes potenciales, como fue lo experimentado por muchas iglesias en casa y fuera de ella.³²⁰

2.4.3. Escuelas primarias

Otro tipo de instrucción se ocupó de los niños a través de escuelas primarias y normales. Con una considerable difusión dentro de la práctica evangelística de la

³¹⁷ Ibíd. P., 56.

³¹⁸ Acta No. 4 de reunión de junta directiva, Abril 4 de 1944, en AICAE Cúcuta.

³¹⁹ Acta No. 4 de reunión de junta directiva, Abril 12 de 1945, en AICAE Cúcuta.

³²⁰ El propósito de Carlson fue más allá de las actividades normalmente realizadas con los jóvenes. De esta manera vinculó a los jóvenes de manera intensiva con la enseñanza y la evangelización ubicándolos en sedes y actividades donde necesitaran maestros. En 1958 un grupo llamado “Seguidores” se ocupó de 20 de las 35 clases en todo Maracaibo. MORTENSON. Op.cit. p., 840, 841.

Misión Alianza Evangélica, las escuelas primarias en Venezuela y Colombia fueron consideradas como *un medio y un fin* en sí mismas, utilizando una expresión de Jean-Pierre Bastian³²¹. El misionero y la misión vieron en las escuelas una doble oportunidad. Así lo expuso Mortenson refiriéndose al estado de la educación en Colombia:

Aun antes del periodo de la violencia los índices del alfabetismo en Colombia eran bajos, con sólo el cincuenta por ciento de los niños en edad primaria en la escuela. *Los misioneros estuvieron interesados en los niños de los miembros de la iglesia y también consideraron que las escuelas primarias podrían proveer una oportunidad para evangelizar en la comunidad*³²².

Queda claro el doble propósito del proyecto educativo de la misión objeto del este estudio, independientemente del éxito o fracaso posterior de tal iniciativa. Para el caso venezolano varias fueron las situaciones que motivaron a la M.A.E a la formación de instituciones educativas en Maracaibo y otras ciudades. Los principales motivos manifestados por la M.A.E presentan con claridad una posición abiertamente partidaria de una educación vigilada por el Estado y no por un credo en particular. Una noción moderna acerca de la educación queda expuesta cuando, a decir de los misioneros, la educación debía ser responsabilidad del Estado. En nota editorial de *La Estrella de la Mañana* en 1921, los misioneros en Maracaibo afirmaron:

Al concepto nuestro y al concepto general entre los cristianos evangélicos, es que el Estado es más competente para educar intelectualmente a **sus propios ciudadanos***, que una iglesia u organización eclesiástica, cualquiera que sea; y que el Gobierno Nacional tiene pleno **derecho a vigilar** sobre todo instituto de instrucción **y dictar** los estudios que todo maestro debe enseñar³²³.

La Misión Alianza Escandinava se refirió a un estado al que sugiere total compromiso, a la vez que exalta la instrucción de los ciudadanos mediante un sistema cuya competencia debía ser exclusividad de este último. La visión del misionero acerca de progreso va aparejada a la de la democracia y esta a su vez

³²¹ BASTIAN, Jean-Pierre. Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historias de unas minorías religiosas en América latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1994., p., 129. Refiriéndose a lo que el llama las *redes escolares protestantes*, Bastian afirma en un apartado no muy extenso que éstas “fueron una de las aportaciones protestantes mas dinámicas a las sociedades latinoamericanas” durante el siglo XIX, con efectos en el XX. El citado autor, en cuanto al proyecto escolar como medio y fin, afirma que durante el XIX éste sirvió para asegurar el apoyo de los sectores liberales entre la población y el reconocimiento por parte de las autoridades políticas. Al mismo tiempo, “el proyecto escolar permitía difundir, fuera del recinto del templo y de la comunidad protestante, valores religiosos y políticos democráticos, así como proponer una base moral y religiosa para la futura democracia liberal”.

³²² MORTENSON. Op.cit. p., 862.

* Las negrillas son mías.

³²³ La Estrella de la Mañana. Febrero 9 de 1921. Citado por: RÍOS, Asdrúbal. De los pequeños a las grandes realizaciones. Maracaibo: PATMOS. 1986, p., 23.

a la de ciudadano, coincidiendo en parte con lo propuesto por Bastian para el caso latinoamericano. Este autor afirma que maestros de escuela, pastores y misioneros estaban convencidos del progreso a través del capitalismo cimentado en *“la democracia, y ésta en el individuo-ciudadano, sujeto de una ciudadanía nacional por construirse y fortalecerse en las urnas.”*³²⁴ Inmediatamente después, una explicación en la misma editorial de 1921 aclara las razones de una intervención misionera en la educación:

‘Pero’, preguntará el lector, ‘¿por qué han fundado entonces los cristianos evangélicos de Maracaibo, tanto como en otras ciudades de la República, sus escuelas y colegios?’ La contestación a esa pregunta sería casi en todos los casos: POR NECESIDAD*. La intolerancia y la inconsideración de muchos estudiantes y maestros en las escuelas públicas, en los países nominalmente católicos-romanos, convierten a tales institutos en salas de inquisición para los niños de otras creencias religiosas³²⁵.

Esta razón fue también presentada por los misioneros y alumnos de las escuelas protestantes en el Norte de Santander, tan sólo unos años después. De esta manera, dos razones se combinaron dando lugar a una propuesta educativa y alterna. Tanto en el caso colombiano como el venezolano se puede afirmar que las razones para la creación de escuelas fueron las mismas. La primera, considerando parcialmente el modelo de Bastian, remite al impulso ‘civilizador’ y modernizador con el que llegaron los misioneros a Latinoamérica en el siglo XIX y buena parte del XX. Asimismo, se trataba también de la necesidad de crear espacios propios a través de los cuales se pudiera continuar con la práctica de evangelización-conversión en el área. Sin duda se trataba de una propuesta que chocaba con el proyecto que venía siendo desarrollado por la Iglesia Católica en colaboración con el estado a través del sistema educativo. De éste, el misionero puso en duda la calidad de la formación en manos del Estado. La queja se extendió hasta el punto de cuestionar la idoneidad de los maestros, los cuales fueron considerados por el misionero como *agentes del romanismo*:

Y hay maestros que son primeramente católicos, apostólicos y romanos, y después maestros venezolanos, y por consiguiente consideran tener por misión sagrada convertir primeramente a todo niño al romanismo y después enseñarle. *Son propagandistas de la Iglesia Romana a pesar de recibir sueldo del Estado para instruir a los niños*³²⁶.

La segunda razón continúa señalando la precariedad de los establecimientos públicos escolares sumada ahora a la intolerancia religiosa, la cual parecía

³²⁴ BASTIAN. Op.cit. p., 136.

* En mayúscula en el original.

³²⁵ La Estrella de la Mañana. Febrero 9 de 1921. Citado por: RÍOS, Asdrúbal. *De los pequeños a las grandes realizaciones*. Maracaibo: PATMOS. 1986, p., 24.

³²⁶ *Ibíd.*

haberse extendido hasta las aulas de clase: *“La intolerancia de los niños de padres católicos se manifiesta en una persecución general a los niños de padres protestantes evangélicos cuando asisten a la misma escuela pública”*³²⁷. En consecuencia, la M.A.E creó el *Colegio Libertador* en 1920 bajo la dirección del misionero Levi Hagberg, del cual Ríos afirma tenía *“gran interés por la niñez y la juventud y magníficas dotes pedagógicas”*. El lema del colegio fue *“La verdad os libertará”*, recordando unas palabras de Jesús en el Nuevo Testamento. Respecto a los propósitos del establecimiento educativo, estos no podían ser menos que formar *“ciudadanos educados, instruidos y obedientes a la Ley de la Naturaleza, a la Ley del País y a la Ley de Dios”*³²⁸.

El *Colegio Libertador* se ubicó inicialmente en el segundo piso de la construcción conocida en Maracaibo como la Casa Evangélica, en la cual funcionaba además el templo. Dada la proximidad a este último es posible inferir que con seguridad fue empleado también para la enseñanza. Media hora de la jornada se dedicaba a *“cantar himnos (...), al estudio de la Biblia y la oración”*. Al año siguiente de la apertura del colegio en 1921, los misioneros enseñaban ya inglés y mecanografía junto a las materias de instrucción primaria. En 1931 se terminó un edificio para el funcionamiento del colegio, cuya propiedad fue de la M.A.Es hasta 1975 cuando el Estado venezolano los expropió. Para ese entonces el mencionado plantel había llegado a tener hasta 150 estudiantes; en 1953 registró una cifra alrededor de los 600 alumnos. En cuanto a su sostenimiento, el Colegio Libertador funcionó con aportes de la misión y las contribuciones locales recibidas de los estudiantes. Ya en la década del treinta existían cursos especiales para los interesados en ser maestros o pastores³²⁹. A finales de los sesentas el colegio se clausuró debido a una reducción de los alumnos matriculados que hizo difícil su sostenimiento³³⁰.

En Colombia el trabajo de las misiones protestantes a través de las escuelas primarias e institutos bíblicos fue conocido y ampliamente debatido por el clero. Esto se efectuó a través varias publicaciones como por ejemplo *El protestantismo en Colombia* del presbítero Restrepo Uribe, donde se puede leer lo siguiente:

Otro medio de mucho fruto para la propagación del protestantismo es el de la fundación de colegios y escuelas. En ellas enseñan toda clase de asignaturas pero se da una preferencia al estudio de la Biblia. Las fundan donde quiera que puedan y

³²⁷ Ibíd. La editorial de 1921 continúa diciendo: “Tales servidores públicos no comprenden que la convicción religiosa que los padres cristianos evangélicos desean ver cultivada en los corazones de sus niños, es tan preciosa para ellos, como es la que tienen los padres de convicción religiosa que cuadra con la católica romana”.

³²⁸ Ibíd.

³²⁹ RÍOS. Op.cit. p., 24.

³³⁰ Así Ríos explicó el cierre del colegio: “En la década de los 60, cuando el gobierno democrático construyó buen número de grupos escolares y dio facilidades a la instrucción primaria, bajó el número de inscritos en el colegio, y con ellos las entradas. Después de muchos esfuerzos del entonces director José M. Sequera y de la Misión ara cubrir el creciente déficit de cada año, se optó por clausurarlo en junio de 1968.” Ibíd. P., 26.

no sean estorbados y, con mayor razón, *cuando se sienten respaldados por el gobierno* (...) en nuestro país los colegios no han sido un factor decisivo para su propaganda por la acendrada fe católica de nuestro pueblo; pero no deja de ser un verdadero y grave peligro ya que al menos alcanzan a formar individuos indiferentes y apáticos en cuestiones religiosas³³¹.

En el Norte de Santander se estima que funcionaron coordinadas con las iglesias seis escuelas primarias antes de 1948. Las escuelas, comenta Vernon Mortenson, *“fueron cerradas debido a la violencia”*³³². En 1940 varias misioneras de la M.A.Es crearon una escuela primaria en Ocaña. Como encargadas de la instrucción estuvieron entre otras, Minnie Waage, Edith Platt, Irene Garret, Elvira Dahlstrom y Cora Soderquist. Para este tipo de trabajo la misión prefirió mujeres solteras. En Ocaña el nombre dado a la escuela primaria fue *Luz y Verdad*³³³. Ésta estuvo ubicada en un barrio llamado La Punta del Llano, un sector muy conocido en el que funcionaba la Normal para Señoritas a cargo de una comunidad de religiosas católicas³³⁴. La falta de maestros fue uno de los principales a los cuales tuvo que hacer frente la escuela *Luz y Verdad*. Esta situación provocó la suspensión de dicha escuela durante el primer semestre de 1948. En cuanto a los sueldos de las maestras, estos fueron pagados entre la iglesia y los padres de los niños. No siempre los últimos podían cumplir con su obligación, dando como resultado insuficiencias en los fondos³³⁵.

En Cúcuta, la capital de departamento, otro establecimiento llamado *Liceo Bolívar* estaba funcionando en 1944. La iglesia en Cúcuta contribuyó para el sostenimiento del plantel, dando aportes mensuales. Las actas indican que con frecuencia en las juntas de negocios o asambleas se realizaron peticiones como la que sigue:

(...) Blanca de Gil preguntó si la iglesia continuaría ayudando al “Liceo Bolívar”. El señor Pedro Serrano propuso que se continuara ayudando mensualmente con la

³³¹ RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Bogotá: Joseph J. Ramírez, 1943. p., 57.

³³² MORTENSON. Op.cit. p., 862.

³³³ MELENDEZ SÁNCHEZ, Jorge. Texto inédito. Entrevista con María Elena Forero de Velásquez. Ocaña, 26 de enero de 2006.

³³⁴ Una de las primeras alumnas de la escuela primaria en Ocaña fue María Elena Forero de Velásquez. Ella recuerda como las alumnas de la Normal para Señoritas “tiraban piedra todo el día” a los niños de la escuela protestante, así como cantos alusivos a la virgen entonados por aquellos cada vez que pasaban por ahí. Entrevista con María Elena Forero de Velásquez. Ocaña, 26 de enero de 2006.

³³⁵ En acta de 1948 se puede leer: “Fue resuelto por la iglesia contribuir al sueldo de la maestra de la escuela evangélica con la suma de (\$10.00) pesos mensual; además el déficit en las contribuciones de los padres de los niños calculado en diez (\$10.00) pesos al mes, que con diez mas pesos procedentes de otras fuentes se calculaba como sueldo mínimo de la maestra”. Acta No. 2 de reunión de junta directiva, Marzo 9 de 1948, en AICAE Ocaña.

suma de doce pesos con cincuenta \$12.50 durante el año de 1946. Esta proposición fue secundada por la señora Cleofe de Rivera³³⁶.

Luego, en mayo de 1946 la contribución de \$12.50 aumentó a \$20.00 mensuales. El Liceo en Cúcuta, como la Escuela en Ocaña, tuvo inconvenientes a la hora de encontrar maestras para educar a los niños. Esta situación fue resuelta mediante la creación de la *Escuela Normal Evangélica* para Señoritas, la cual en 1946 se encontraba ya registrando labores³³⁷. La escuela normal estuvo ubicada en Salazar de las Palmas, una pequeña población a un par de kilómetros de Cúcuta. En 1936 la M.A.Es envió a Salazar al misionero Carlos Johnson. Años atrás, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera visitó la población, siendo recibida “con gran entusiasmo”. Luego, “*ciudadanos líderes se reunieron y firmaron una petición*” solicitando a la M.A.Es el envío de un misionero. La aceptación en la mencionada localidad fue innegable para Anderson, quien afirmó que “*raramente ha existido un pueblo más receptivo al evangelio que Salazar de las Palmas*”³³⁸. Johnson permaneció en Salazar hasta que enfermó de paludismo y tifoidea, y fue reemplazado por la familia Anderson en 1942. Meses antes de la llegada de éste, una capilla había sido inaugurada por los creyentes, quienes con prontitud se habían organizado como iglesia³³⁹. No obstante, Anderson relata los inconvenientes a que hubo lugar con recién nombrado sacerdote del pueblo. Después de escuchar por terceros lo que el sacerdote había dicho en su sermón, el misionero decidió ir a misa:

El domingo por la mañana la iglesia está llena de campesinos que han bajado de las montañas vecinas. El cura esta presentando una serie de sermones sobre los líderes herejes de la historia: Calvino, Zwinglio, Knox. El discurso para hoy es un bosquejo biográfico de Martín Lutero como la personificación misma de Satanás. ¡Mi corazón se entristece! ¿Este hombre puede ser tan sincero? ¿Podrá ser tan ingenuo? ¿Tan ignorante? La gente voltea a mirar al gringo protestante que está presente en la iglesia.

Pienso: *¡Si yo fuera un simple campesino y creyera lo que esté párroco esta diciendo, buscaría inmediatamente al hijo de Lutero que ha invadido Salazar y lo acabaría!** Sigo pensando: *quizá este hombre nunca ha leído realmente la historia de Lutero y la*

³³⁶ Acta No. 2 de reunión de junta directiva, Febrero de 1945, en AICAE Cúcuta; Acta No. 13 de reunión de junta directiva, Enero 31 de 1945, en AICAE Cúcuta; Acta No. 16 de reunión de junta directiva, Mayo 2 de 1946, en AICAE Cúcuta.

³³⁷ Francisco Ordóñez en su *Historia del cristianismo evangélico en Colombia* afirma que la Normal en Salazar inició labores en 1947. Sin embargo las actas de la Iglesia en Cúcuta permiten establecer otra fecha. En acta de septiembre de 1946 se registró una solicitud hecha por una alumna de la Normal Evangélica, quien pidió ayuda económica. Acta No. 21 de reunión de junta directiva, Septiembre 23 de 1946, en AICAE Cúcuta.

³³⁸ ANDERSON. Op.cit. p., 87.

³³⁹ *Ibíd.*

* Cursiva en el original.

Reforma (...) en mi celo juvenil, e ignorante, tomo la decisión de visitar mañana mismo al clérigo y contarle la historia verdadera del Fraile de Wittenberg³⁴⁰.

La conversación con el sacerdote al día siguiente no se produjo en los mejores términos en la casa cural. Anderson argumentó libertad religiosa en el país a lo que el sacerdote asintió, agregando que era cierto con la condición de que el culto se realizara dentro del templo³⁴¹. Desde Salazar los misioneros continuaron con la práctica evangelística visitando poblaciones las vecinas como Arboledas. En ésta, la congregación construyó en 1937 una rústica capilla: *“El techo es de paja, el piso y las paredes son de barro, las bancas son tablas burdas sujetadas a postes clavados en el piso”*. Debido a la falta de pastor, Anderson fue delegado anciano de Arboledas, teniendo que visitar mensualmente la congregación. Sin desestimar a las demás poblaciones, hasta poco después de 1948 los misioneros consideraron a Salazar como un punto clave para el avance de la evangelización en el oriente del departamento³⁴².

La *Escuela Normal Evangélica* desempeñó labores en conexión con la escuela primaria en Ocaña. Las alumnas interesadas en trabajar como maestras continuaron estudios en la Normal de Salazar, después de haber terminado la primaria en la escuela evangélica. Así un considerable número de las estudiantes llegó a Salazar, procedente de las escuelas creadas por la misión en Cúcuta y Ocaña. No obstante, jóvenes con escolaridad mínima fueron recibidas también³⁴³, situación que refleja la urgencia con la que la misión y la normal pretendieron encontrar las maestras que necesitaban. En cuanto al método empleado en el establecimiento, Mortenson afirma que se escogió el de *“cada uno enseña a uno”* de Laubach. Las jóvenes fueron preparadas durante seis meses, tiempo al final del cual fueron enviadas para enseñar por los siguientes seis meses. Después de esto, regresaron para ser instruidas otros seis meses en un nuevo nivel y repetir

³⁴⁰ Ibíd. P., 89.

³⁴¹ Así relató Anderson en *Hacaritama* su versión de los hechos en la casa cural de Salazar de las Palmas: “El cura esta horrorizado, seguro que el ¡*Diablo mismo!* Ha invadido su morada santa! Me hacen pasar a la sala. Morado de la ira el sacerdote presume de acusador y lanza una diatriba de insultos contra el hereje (...) luego sigue una avalancha de denuncias (...) - ¡*Pero hay libertad religiosa!*!-logro interponer. Viene la respuesta: - ¡*Sí! Siempre y cuando usted se mantenga dentro de las cuatro paredes de la capilla que construyeron, pero si insiste en ir de puerta en puerta con esa abominable literatura que está distribuyendo, no puedo garantizarle su seguridad. Ayer, después del rosario, un grupo de feligreses vinieron y me pidieron permiso para lincharlo a usted, hijo de Lutero. ¡Por supuesto que como ministro de Dios no podía dar mi consentimiento!*”. Ibíd. P., 88, 89.

³⁴² Después de los acontecimientos de 1948 los pobladores de Salazar en su mayoría de tendencia liberal, se convirtieron en el objetivo de los conservadores de las poblaciones como Lourdes, Gramalote, Santiago, Arboledas y La Laguna. Una interesante descripción sobre el ambiente en Noviembre de 1949 aparece en *Hacaritama*, esto desde la óptica del extranjero: “Ahora es el día de la venganza. Pandillas de conservadores armados descienden sobre Salazar y siembran el caos. Los liberales dejan abandonadas sus casas y pertenencias y huyen para salvar su vida. Nuestros hermanos evangélicos son atrapados por el fuego cruzado del odio, pero también logran escapar a Cúcuta.” Ibíd. P., 130.

³⁴³ MORTENSON. Op.cit. p., 862.

de nuevo el proceso³⁴⁴. Al igual que en caso de los estudiantes en los seminarios e institutos bíblicos, las juntas directivas de las congregaciones en Cúcuta y Ocaña destinaron dinero para el estudio de las jóvenes en Salazar que así los solicitaron. Por ejemplo, en Cúcuta los recursos para las estudiantes provinieron de un fondo particular llamado Fondo Misionero³⁴⁵.

La Normal de Salazar permaneció abierta hasta 1949, cuando un grupo de hombres armados provenientes de poblaciones vecinas asaltó el pueblo. Anderson afirma que todo se debió a una venganza de los conservadores, quienes en las elecciones de 1942 habían sido confrontados por liberales armados³⁴⁶. Aunque el citado misionero no señala razones puntuales, afirma que los evangélicos de Salazar de las Palmas tuvieron que huir, como lo hicieron también los liberales. Asimismo, en consecuencia de lo ocurrido las instalaciones la escuela normal, la casa pastoral y la capilla fueron confiscadas. No mucho tiempo después Eloff Anderson se entrevistó con el entonces Gobernador de Norte de Santander, Lucio Pabón Núñez. Después de comentar la situación, *“el doctor llama de inmediato por teléfono a las autoridades en Salazar, ordenándoles evacuar de inmediato los predios evangélicos”*. Las instalaciones en Salazar, cuyo título de propiedad aparecía a nombre del misionero Eloff Anderson, hicieron temer a las autoridades que el problema se convirtiera en una cuestión internacional. Finalmente, todo parece indicar que a pesar de la orden del Gobernador las construcciones no fueron recuperadas³⁴⁷. Francisco Ordóñez en su *Historia del cristianismo evangélico en Colombia* ofrece su versión acerca de lo ocurrido en Salazar:

La normal tuvo muy corta vida, apenas estaba comenzando a rendir sus frutos cuando fue intempestivamente invadida la población por la Policía Nacional en noviembre del año 49. Este cuerpo armado se apoderó en forma violenta de los edificios de la escuela, la casa de la residencia de la capilla. La mayoría de la población civil tuvo que huir hacia Cúcuta y otros lugares, y lo mismo tuvieron que hacer las señoritas encargadas de la Escuela Normal, y sus alumnas, a fin de salvar la vida³⁴⁸.

³⁴⁴ Ibíd.

³⁴⁵ Las contribuciones se hicieron de dos maneras: mensuales y ocasionales. Esto es, cada vez que la estudiante en apuros lo solicitaba a la junta. Acta No. 21 de reunión de junta directiva, Septiembre 23 de 1946, en AICAE Cúcuta; Acta No. 5 de reunión de junta directiva, Enero 4 de 1949, en AICAE Ocaña.

³⁴⁶ Desde una posición que parece ponerlo del lado de la población liberal, Anderson explicó así la situación en Salazar: “Ahora en noviembre de 1949, este bello municipio encabeza la lista negra de fanáticos conservadores, como zona condenada a la destrucción, sentenciada a ser violada, humillada, vencida. Durante años algunos conservadores en las montañas de alrededor, y en los pueblos de Lourdes, Gramalote, Santiago, Arboledas y La Laguna han estado preparando este asalto, saboreando la idea de la venganza y la retaliación. Bien recordamos las elecciones de 1942. Los ciudadanos de filiación conservadora de La Laguna bajaron al municipio de Salazar a votar. A la entrada del pueblo fueron confrontados por una turba de liberales armados que los devolvieron huyendo a sus casas.” ANDERSON. Op.cit. p., 130.

³⁴⁷ Ibíd. p., 131, 132; ORDOÑEZ, Op. Cit. p., 171.

³⁴⁸ ORDOÑEZ. Op.cit. p., 171.

La M.A.Es en el Norte de Santander no volvió a desarrollar iniciativas como la Escuela Normal Evangélica. Después de 1948 las iglesias en Ocaña y Cúcuta intentaron abrir nuevas escuelas o continuar con las que habían sido cerradas como consecuencia del conflicto entre partidos³⁴⁹. Respecto a este asunto, otras cifras interesantes se pueden encontrar en la obra de Eugenio Restrepo³⁵⁰. En las cifras de este autor sobre la actividad protestante en el país, se afirma que para 1943 la M.A.Es contaba en Salazar con una escuela de veinte alumnos, dos pastores extranjeros y una capilla con ochenta prosélitos aproximadamente³⁵¹.

2.5. MÚSICA Y RADIO

Conjuntamente con las estrategias anteriormente señaladas, otras, con un carácter distinto pero no menos eficaz, fueron integradas por los misioneros de la Misión Alianza Evangélica durante el periodo en cuestión. Principalmente la música junto algunos intentos de radio se consideraron iniciativas tan efectivas como las visitas, el colportaje ó los cursos bíblicos. Aunque no con la intensidad con la que se desarrollaron en Maracaibo, la radio junto a la elaboración y publicación de ediciones propias fueron estimadas como opciones en un momento dentro de la práctica evangelística en el Norte de Santander.

Teniendo como fondo una amplia tradición en el empleo de la música y en particular de himnos religiosos, el misionero norteamericano no hizo nada nuevo cuando empleó cantos e instrumentos para evangelizar. Así, se puede decir que el uso de la música no fue fortuito dentro de la práctica evangelística, siendo aun más útil en un departamento que registraba bajos niveles de escolaridad en la primera mitad del siglo XX. Para entender la música sólo eran necesarios los oídos, capturando la atención de mucha más gente en menos tiempo. Eloff Anderson se refirió al *"El poder de la música"*³⁵² para ganar almas, lo que permite hablar del empleo pensado de la himnodia y tradición musical protestante.

³⁴⁹ En acta de 1949 se puede leer: "(...) también se resolvió por unanimidad de la iglesia aprobar [sic] el plan para que funcione la escuela en local de propiedad de la iglesia el cual fue aprobado [sic]". Asimismo, a finales de la década del cincuenta, la congregación en Cúcuta en compañía de la misión se propuso abrir una nueva escuela. Parte de los recursos para la puesta en marcha del proyecto fueron aportados por las demás iglesias del departamento. Acta No. 7 de reunión de junta directiva, Julio 24 de 1949, en AICAE Ocaña; Acta No. 49 de reunión de junta directiva, Agosto 18 de 1958, en AICAE Ocaña.

³⁵⁰ Restrepo prefirió presentar los resultados de su investigación por Diócesis, señalando las parroquias católicas en las que se registraba actividad protestante. Así para el caso de la Diócesis de Pamplona, el citado autor dice de Salazar: "Los protestantes de la Sc.A.M [Scandinavian Alliance Mission] están trabajando desde 1936. Sus pastores son dos extranjeros. Tienen dos centros de reunión y una capilla en la calle 5ª entre las carreras 5ª y 6ª." RESTREPO URIBE. Op.cit. p., 91

³⁵¹ Ibid. P., 42, 91

³⁵² Al referirse al *poder de la música* el misionero se remite a sucesos del Antiguo y Nuevo Testamento cuya esencia sobrenatural le revelan a Dios. Para el misionero, acontecimientos de este tipo seguirían ocurriendo en su propio tiempo: "En medio de gran sufrimiento, Pablo y Silas cantaron a media noche en la oscuridad de la prisión. Dios envió un gran terremoto, las puertas se abrieron y las cadenas de todos se cayeron. Josué llevó al pueblo de Dios contra Jericó y cuando el pueblo gritó y los sacerdotes hicieron sonar sus trompetas, los muros de Jericó se vinieron al suelo". ANDERSON. Op.cit. p., 195, 196.

La música, como el idioma inglés, fue una novedad que despertó la curiosidad de varios. En ocasiones enseñar inglés o música se convirtió en una oportunidad aprovechada por los misioneros para evangelizar:

Jóvenes vienen pidiendo clases de inglés. Les explicamos que nuestro propósito no es enseñar inglés sino enseñar la Biblia. Preguntan por clases de música. Hacemos un trato. Comenzamos una escuela nocturna y enseñaremos inglés, música y Biblia. ¡Deben tomar las tres clases o ninguna!³⁵³

Muchos de los que más adelante fueron miembros y líderes de las iglesias locales llegaron inicialmente atraídos por la música, o la posibilidad de aprender a tocar un instrumento. En un primer momento los misioneros trajeron sus propios instrumentos con los cuales interpretaban himnos y demás cantos religiosos. La guitarra hawaiana, el violín y el órgano portátil fueron parte del ritual evangélico.

Ilustración 4. *Banda Evangélica. Cúcuta. Década del cincuenta.*



Fuente: Marianela Sánchez. Archivo personal. Cúcuta.

³⁵³ *Ibíd.* p., 60.

Asimismo, la música fue empleada en visitas y una parte significativa dentro del desarrollo de la liturgia de los evangélicos. Más adelante en 1950, los misioneros Anderson y algunos miembros de la congregación organizaron en Cúcuta la *Banda Evangélica*, como fue llamada por sus integrantes. La banda, afirma Anderson, “*nació en medio de la persecución*”. Los instrumentos para la banda fueron traídos desde Chicago y distribuidos entre los que estaban interesados en ser parte del grupo, quienes compraban con su propio dinero o pedían prestado a la congregación. La banda se integró como parte de los cultos y participación especial en otros eventos. En una carta fechada el 28 de Junio de 1951, Isabel Anderson anotó lo siguiente:

La banda toca los domingos en el servicio de la noche. La mayoría de los miembros tienen responsabilidades en las congregaciones que se reúnen en otros barrios de Cúcuta. Sus instrumentos siempre los acompañan y están siendo usados para la gloria del Señor y para *ganar almas en muchos lugares*. En el pueblo vecino del Zulia celebramos una reunión al aire libre los viernes por la noche. *La banda ha tenido una parte importante en estos servicios*³⁵⁴.

Al año siguiente Eloff Anderson y su familia fueron comisionados para trabajar en Ocaña. Allí conformaron de nuevo una banda con los miembros de la iglesia local: “*En octubre de 1951 regresamos a Hacaritama. Uno de los primeros asuntos en el orden del día fue formar una segunda banda evangélica. Esta banda haría viajes por toda la cordillera para tocar en al dedicación de muchas capillas nuevas, de las iglesias que nacieron durante la Violencia.*”³⁵⁵ Asimismo, la banda participó durante la asamblea anual de iglesias en el Norte de Santander. Músicos de otras localidades se integraron temporalmente durante el desarrollo de la asamblea. Luego en 1956, la banda empezó un recorrido por diversas ciudades del país, unidos con los músicos de Cúcuta. Esto, con motivo de la celebración de los 100 años de la presencia evangélica en Colombia. Bogotá, Cali, Medellín y Palmira, fueron algunas de las ciudades visitadas. Como balance del la gira, Anderson habla de treinta y siete iglesias visitadas, setenta y dos conciertos y “*centenares de personas [que] manifestaron su deseo de seguir al Señor*”³⁵⁶. Revelando una opinión extendida entre los evangélicos de aquella década, Anderson se refirió así al asunto:

Con toda seguridad los primeros pioneros jamás hubieron soñado que un siglo más tarde, en 1956, en pleno Siglo XX, la iglesia estaría siendo víctima de otra Inquisición. Sí, son tiempos difíciles, pero 1956 es el Centenario de la Iglesia Evangélica en Colombia. ¿Qué debemos hacer, huir a las montañas y escondernos? ¡De ninguna manera! Los líderes de la CEDEC (Confederación evangélica de Colombia) deciden que esta es la hora para una celebración si precedentes en la nación. Invitaron a nuestra banda evangélica del Norte de Santander (...) sería una gira de siete

³⁵⁴ Ibíd. P., 197.

³⁵⁵ Ibíd.

³⁵⁶ Ibíd. P., 198.

semanas por todo el país, de victoria y bendición. Es cierto que Dios obra también a través de la música³⁵⁷.

Otras iniciativas como el empleo de la radio tuvieron lugar cuando la Iglesia Evangélica El Salvador, en colaboración con la M.A.E, empezó la transmisión de programas radiales en Maracaibo en el año 1943³⁵⁸. Ese año la Convención de Occidente (formada por las iglesias en el Norte de Santander y el Occidente venezolano) tuvo el encuentro número dieciséis en la ciudad de Maracaibo. Durante el tiempo que duró el evento, sus organizadores decidieron pagar el espacio para tres programas de media hora cada uno. El nombre de los programas dado por el dueño de la estación fue “Programa Cultural Evangélico”³⁵⁹. La transmisión de los mensajes estuvo a cargo de pastores nacionales, quienes se encontraban asistiendo a la convención. Terminado el encuentro anual, la congregación en Maracaibo decidió continuar con los programas radiales. Así, el Programa Cultural Evangélico siguió transmitiéndose los domingos de 6 a 6:30 p.m.³⁶⁰. Los efectos de las transmisiones son comentados por Asdrúbal Ríos de la siguiente manera:

Así muchos que no iban al templo pudieron oír el Evangelio en sus hogares. En otros casos fue quebrantado el fanatismo, iluminada su ignorancia, corregidos sus conceptos equivocados en cuanto al Evangelio, deshechos sus prejuicios, y positivamente se interesaron en él; también hubo profesiones de fe³⁶¹.

En 1944 la Misión Alianza Escandinava patrocinó dos programas, cada uno con duración de 15 minutos. Los programas estuvieron a nombre de la revista y no de la misión, razón por la que se llamaron “La Estrella de la Mañana”. Estos fueron transmitidos los miércoles a las 7 a.m. Después, en mayo de 1947 se inició otro espacio con el nombre de “Alabanzas Evangélicas”, los viernes a las 5:45 p.m.³⁶². En 1957 los programas empezaron a ser transmitidos desde otra estación. En ese mismo año se inició la transmisión de “Luz Bíblica”, los sábados a las 5: 45 p.m. Este último, junto a La Estrella de la Mañana y Alabanzas Evangélicas estuvieron al aire durante 24 años. Una manera para captar la atención del los oyentes

³⁵⁷ Ibíd. P., 195. Parte de los recursos para el viaje del centenario fueron suministrados por la congregación en Ocaña. Asimismo, se registraron en las actas decisiones a favor de la compra de otros instrumentos, como por ejemplo un órgano. Acta No. 31 de reunión de junta directiva, Marzo 27 de 1956, en AICAE Ocaña; Acta No. 41. de reunión de junta directiva, Junio 30 de 1957, en AICAE Ocaña.

³⁵⁸ Ríos afirma que otro programa radial de contenido evangélico tuvo lugar en 1934. En aquel año un miembro de la iglesia en Maracaibo transmitió desde la emisora Ecos del Zulia.

³⁵⁹ RÍOS, Op.cit. p., 19.

³⁶⁰ Un aviso una edición en 1946 de La Estrella de la Mañana invitaba a sus lectores a sintonizar la estación Ondas del Lago, desde la cual se transmitían los programas en onda corta y onda larga. Después de presentar los horarios de aquellos, terminaba diciendo: “Cada uno de estos programas le brinda una bendición moral y espiritual que a usted le conviene aprovechar”. La Estrella de la Mañana. / Juan Christiansen. No. 887. Maracaibo, Estado Zulia. (1, Ago, 1946). Publicación quincenal.

³⁶¹ RÍOS, Op.cit. p., 21.

³⁶² Ibíd.

consistió en hacer coincidir las lecturas y los mensajes con las fechas especiales marcadas en el calendario³⁶³. La música ocupó también un lugar apreciable dentro de la programación radial. La intervención de instrumentos e intérpretes estuvo a cargo de los misioneros y los miembros de la iglesia, aunque los primeros con una mayor participación. Afirma Ríos en cuanto a los programas en sí y la revisión sus contenidos:

Era indispensable escribir los mensajes; y previamente llevarlos a la oficina de control para que les pusieran el sello REVISADO. No hacerlo equivalía a exponerse a una multa y a la prohibición del programa (...) como los revisores eran católicos y secundaban al Clero, había que hilar muy bonito para que el escrito no fuera mutilado o rechazado.

En 1944, un año después de iniciadas las transmisiones radiales en Maracaibo, el misionero Olav Eikland sugirió la *"necesidad de la radiodifusión del evangelio"* en Cúcuta³⁶⁴. Es posible que el éxito de los programas en Venezuela, patrocinados en parte por la misión, haya motivado a Eikland en este sentido quien propuso dividir la responsabilidad entre los misioneros y la congregación local. La junta de la iglesia pensó en una estación llamada *La Voz de Cúcuta* para transmitir el programa radial y conformó una comisión que tratara el asunto con los representantes de la mencionada estación. Sin embargo la fuente no menciona nada más al respecto, lo que estaría indicando que finalmente la propuesta de Eikland no se concretó.

Mortenson afirma que la segunda posguerra ofreció condiciones que facilitaron el trabajo de la Misión Alianza Evangélica, hasta el punto de hablar de un "tremendo crecimiento en el periodo de posguerra"³⁶⁵. En el Caribe, las islas al norte de Venezuela *"estaban disfrutando de una prosperidad inusual a causa de las enormes refinerías en Aruba y Curazao. Cambios políticos alteraron sus relaciones con el gobierno holandés durante las siguientes décadas."*³⁶⁶ El citado autor relaciona dichos cambios con nuevas oportunidades como el empleo de la radio en Aruba. Así en 1955 una estación de radio llamada *Voz di Aruba* ofreció gratis una hora al aire, un domingo al mes. Estas transmisiones casi se ven interrumpidas cuando *Voz di Aruba* notó que ni la Misión Alianza Evangélica ni su iglesia en la isla eran miembros del Concilio Mundial de Iglesias. Luego en 1957 los misioneros solicitaron licencia al gobierno *"para establecer y operar una estación de radio en Aruba"*, al registrar lo que consideraron altos niveles de

³⁶³ Describiendo su experiencia en aquellos programas radiales, el citado autor afirma: "Además procuraba que el tema de cada programa respondiera al asunto del día: Año Nuevo, Día del Maestro, Día de la Juventud, Carnaval, Semana Santa, Día del Trabajo, Día de la Madre, Día del Padre, entre otros."

³⁶⁴ Acta No. 8 de reunión de junta directiva, Septiembre 6 de 1944, en AICAE Cúcuta.

³⁶⁵ MORTENSON. Op.cit., 256.

³⁶⁶ *Ibíd.*, p. 871.

audiencia. En septiembre 5 del mismo año el gobierno otorgó la licencia a los misioneros de la M.A.E³⁶⁷.

Iniciativas de este tipo por otras misiones se consolidaron también en países como Ecuador. En 1945 transmitía ya desde Quito la *Radio HCJB La Voz de los Andes*, la cual se dedicó exclusivamente a la difusión de mensajes y música de contenido evangélico³⁶⁸. De manera similar y con iguales propósitos se creó *Radio Transmundial*, en los primeros años de la década del sesenta. Esta última transmitió desde la isla Bonaire en las Antillas Holandesas. Con un amplio alcance, estas estaciones fueron captadas en el Norte de Santander y los Llanos orientales³⁶⁹. En 1966 los himnos más solicitados a HCJB fueron publicados en un himnario llamado *Himnos de Fe y Alabanza*. Esto se realizó con la asesoría y redacción de los misioneros John Christiansen y Roberto Savage, respectivamente. Este último había trabajado como administrador y locutor de la HCJB en Quito durante 25 años, y fue compositor y arreglista de himnos ampliamente reconocidos dentro de la tradición evangélica. En cuanto a su contenido, este trabajo incluyó más de cien himnos de autores latinoamericanos junto a “los himnos predilectos que han venido de Europa y Norteamérica”. Esto, en una edición de 371 himnos con notas para ser interpretados. En el prefacio de *Himnos de Fe y Alabanza*, se anotó:

A través de los años hemos observado cuidadosamente cuales son los himnos favoritos de los radioescuchas de “La Voz de los Andes” en Quito, Ecuador. Miles de cartas llegan cada año solicitando los cantos que los oyentes de dicha emisora más aman. Así, hemos basado nuestra selección mayormente en reconocimiento de los himnos preferidos de la *comunidad evangélica de la America Latina*, pero desde luego, también hemos añadido otros que son nuevos para casi todos.

Hoy día la música, junto a medios audiovisuales como la televisión o el cine, continúa siendo empleada como un efectivísimo recurso para desarrollo del proselitismo evangélico. Algunos inclusive han convertido el asunto en toda una industria que ha desplazado poco a poco la solemnidad del himno con ritmos mucho más populares. Por el momento, era necesario aunque fuera tan sólo mencionar la relación entre la práctica de evangelización-conversión y la música como una de sus herramientas. Es un tema amplio que todavía está por explorar.

2.6. ASAMBLEAS DE IGLESIAS Y CREACIÓN DE UNA CONFEDERACIÓN EN EL NORTE DE SANTANDER

Iniciativas asociativas entre las iglesias evangélicas en Colombia venían tomando forma desde mucho antes de la organización de la Confederación Evangélica de

³⁶⁷ *Ibíd.*, p., 874.

³⁶⁸ RÍOS, Asdrúbal. *Por la Gracia de Dios. Memorias ministeriales 1927-2004*. Maracaibo: Imprenta Internacional, 2004., p. 132.

³⁶⁹ ANDERSON. *Op.cit.* p., 216, 242.

Colombia (Cedec) en 1950. Esta confederación (de la cual se ofrecerán más detalles en el último capítulo) fue precedida por confederaciones o asambleas más pequeñas que, básicamente, perseguían los mismos objetivos que se plantearían en la Cedec años después. De hecho, se puede afirmar que las pequeñas confederaciones eran reflejo de un creciente interés, motivado principalmente por las condiciones difíciles propiciadas por la Violencia en las que se venía desarrollando la práctica de evangelización-conversión en el país. Del mismo modo, estos primeros intentos asociativos prepararon y desembocaron más adelante en una organización a nivel nacional.

Aterrizando estas iniciativas al caso que nos ocupa, hay que decir que anualmente las iglesias en el Norte de Santander organizadas por la *Misión Alianza Evangélica* se reunían en una asamblea. La realización de asambleas de iglesias permitió dos cosas importantes dentro de lo que se ha llamado la práctica evangelística. Por un lado, la asamblea anual contribuyó a la consolidación de lazos de unión e identidad entre los miembros de las congregaciones. Asimismo, los organizadores de las asambleas o convenciones de iglesias no rechazaron la oportunidad para lograr conversiones a través de eventos especiales como los cultos evangelísticos³⁷⁰. Pero, antes de la realización de la primera asamblea nacional de iglesias relacionadas con la M.A.E en 1943, las iglesias en el Norte de Santander tomaron parte en las convenciones unidas que tuvieron lugar en Venezuela. En 1927 las iglesias evangélicas en el Norte de Santander participaron con el envío de un delegado a la “Primera Asamblea de las Iglesias Evangélicas de la Venezuela Occidental y Santander del Norte (Colombia)”³⁷¹. Esta primera asamblea se realizó en Maracaibo (Venezuela) del 1 al 7 de agosto del citado año. En esa ocasión asistieron también delegados de los estados Apure, Lara, Mérida, Táchira, Trujillo y Zulia. Respecto a los propósitos de esta primera asamblea Asdrúbal Ríos afirma: “Se reunían con el objeto de estrechar los lazos fraternales entre las agrupaciones evangélicas de su territorio, y cooperar en la mayor propagación del Evangelio. Fue elegido como presidente el Rvdo. Jorge A. Holmberg.”

Durante el día las actividades de esta primera asamblea se centraron en la realización de “*meditaciones devocionales acompañadas de oración*” y sesiones de asuntos. Durante la noche la asamblea realizó cultos evangelísticos. Los temas tratados giraron entorno a la evangelización, el funcionamiento de las congregaciones y asuntos relacionados con la doctrina:

- “Lo que San Pablo enseña acerca del cuidado espiritual de nuestra grey”
- “¿Cómo podemos hacer más efectiva la obra de la Escuela Dominical?”

³⁷⁰ MORTENSON. Op.cit. p., 177.

³⁷¹ Ibíd. p., 174; RÍOS. De los pequeños principios a las grandes realizaciones. Op.cit. p., 119. Año siguiente se cambió “Asamblea” por “Conferencia”, el cual se usó hasta el año de 1935. Este cambio parece no tuvo ningún tipo de connotación a nivel de los propósitos iniciales o la Constitución. Luego, en 1935 cambió a *Convención de Iglesias Evangélicas del Occidente de Venezuela y Norte de Santander, Colombia*.

- “Lo que nos enseña el Nuevo Testamento sobre los deberes de los ancianos y los diáconos de la Iglesia”
- “*Cómo conseguir el sostén propio de nuestras iglesias*”
- “La importancia de la educación religiosa”
- “*Métodos de evangelización que dan los mejores resultados*”³⁷²

Una segunda asamblea trató, entre otros, el tema “*Qué se puede hacer para desarrollar obreros y hasta que punto dará resultado emplear obreros de muy poca preparación*”. Entre todos estos asuntos hay que señalar los relacionados con la continuación de la práctica evangelística a través de las congregaciones ya establecidas. Asimismo, el auto-sostenimiento de las iglesias concentró parte de la atención en esta primera asamblea de 1927. Éste, como se ya se mencionó, fue uno de los objetivos de la misión a largo plazo con cada una de las iglesias establecidas. La conferencia o asamblea en Venezuela estuvo integrada por las iglesias auspiciadas por la Misión Alianza Escandinava, las iglesias establecidas por los misioneros G. Federico Bender y Jacobo Feuerstein (sin filiación a ninguna denominación) y las establecidas por el misionero Adolfo Blattner de las Asambleas de Dios. Posteriormente una segunda y tercera reunión de iglesias se llevaron a cabo en Rubio (10 al 13 de agosto de 1928) y Maracaibo (19 al 26 de agosto de 1929), respectivamente. En las asambleas Ríos comenta que las distintas congregaciones presentaron informes; además, datos estadísticos fueron exigidos por los organizadores pero los responsables de su elaboración no fueron muy cumplidos. Asdrúbal Ríos, quien asistió desde de 1929, recuerda cómo entre los asistentes “*muchos hablaban de la persecución y de cómo ésta les resultaba en crecimiento*”³⁷³. Por otro lado, el citado autor afirma que,

(...) se estimulaba a las iglesias para que durante el año se dedicasen a la evangelización. Con ese fin se les solicitó, primero el 5% mensual de sus entradas, y más tarde se aprobó la creación de un tipo de ofrendas denominado “Ofrendas de Amor”. Durante mucho tiempo distintas iglesias las enviaron, y sirvieron para la realización de campañas evangelizadoras auspiciadas por la conferencia³⁷⁴.

En el encuentro anual de iglesias en Venezuela la Asamblea General estuvo integrada por los pastores y delegados de congregaciones, los laicos entrenados, una Junta Directiva y los comités a que hubo lugar³⁷⁵. La Junta Directiva fue elegida entre la Asamblea General, con voto secreto y por mayoría de los mismos³⁷⁶, lo cual hace posible hablar de una práctica democrática al interior de este tipo de organizaciones. Considerando lo comentado por Ríos, la convención de iglesias no tuvo un carácter ejecutivo; es decir que no pretendió

³⁷² RÍOS. *De los pequeños principios a las grandes realizaciones*. Op.cit. p., 119.

³⁷³ *Ibíd.* P., 120.

³⁷⁴ *Ibíd.*

³⁷⁵ Algunos fueron: Misiones, Evangelismo, Relaciones Fraternales, Educación Cristiana, Literatura, Radio, Música, Asuntos Legales, Estadísticas y Credenciales, Programa y Periódico.

³⁷⁶ *Ibíd.* P., 121.

*“ejercer ninguna autoridad sobre las iglesias”, tal y como afirmaba el artículo tres de la primera Constitución que se aprobó en la Novena Conferencia (Cúcuta, 1935)*³⁷⁷.

En 1942 empezó a gestarse la idea de una asamblea de iglesias realizada e integrada por las congregaciones en el Norte de Santander. En aquel año, durante la vigésimo quinta convención en Guasdalito (Estado Apure), los ancianos y pastores en el Norte de Santander enviaron una carta a la asamblea. En esta carta solicitaron autorización para la creación de una convención que funcionara a nivel nacional, que a la vez continuara conectada con la Convención de Iglesias en Venezuela. La directiva de aquella elaboró unas sugerencias en las que propuso se esperara un año para tal separación, al mismo tiempo que exigió una petición de todas y cada una de las iglesias en el departamento³⁷⁸. Luego se aprobó también que recibidas las solicitudes, *“[la Directiva] conteste que es el deseo de esta convención que se efectúe la separación oficial de tales iglesias solamente hasta que se tenga conocimiento de que hayan efectuado la organización de una Convención que marche sobre bases sólidas.”*³⁷⁹ Finalmente al año siguiente (1943) se realizó en Cúcuta la primera asamblea evangélica, entre el 29 de Julio y el 1 de Agosto. Participaron miembros y delegados de Ocaña, Pamplona, Salazar, San Pablo, La Donjuana, Santander y Boyacá³⁸⁰. También asistió en calidad de representante el presidente de la Convención de las Iglesias Evangélicas del Occidente de Venezuela y Norte de Santander. La asamblea en Cúcuta compartió los mismos propósitos de la Convención realizada en Venezuela, a los que añadió su intención de poner *“las bases para el futuro, de una cooperación más amplia y eficaz en la obra del Señor”*³⁸¹.

Una segunda asamblea en la población de La Donjuana se realizó en 1944. En aquella ocasión asistieron 150 personas, entre delegados y visitantes³⁸². Al igual que en la realización de los cursillos bíblicos, los recursos para organización de el segundo encuentro de iglesias fueron proveídos por las iglesias en el

³⁷⁷ “Desde su comienzo la asamblea manifestó, tanto de manera negativa como positiva, sus propósitos de confraternidad al decir en el artículo tres de su primera constitución que “la Convención no pretende ejercer ninguna autoridad sobre las iglesias y sus deliberaciones pueden o no ser aceptadas por ellas”. Después incluyó: “Estrechar los lazos fraternales en las iglesias cristianas evangélicas que integran la Organización. Procurar el desarrollo del espiritual de sus iglesias miembros. Promover la difusión del Evangelio en el País y fuera de él. Fomentar colaboración y armonía con otras agrupaciones evangélicas afines con los Estatutos de esta Organización.” No tiene, pues, la Organización carácter ejecutivo. No violenta la autonomía de las iglesias que las componen.” *Ibíd.*

³⁷⁸ El comité encargado de dar respuesta a la solicitud inicial afirmó: “Pero considerando que no son las iglesias representadas las que han tratado el asunto y hecho la petición, la Convención considera que para tomar de manera legal, acción definitiva en el asunto, es preciso recibir una petición de tales iglesias ya que son ellas las que pertenecen a la Convención.” *Ibíd.* P., 122, 123.

³⁷⁹ *Ibíd.* P., 123.

³⁸⁰ *Ibíd.*

³⁸¹ *Ibíd.*

³⁸² MORTENSON. *Op.cit.* p., 183.

departamento. Para tal efecto, las congregaciones tenían destinados recursos los cuales se reunían con anticipación en fondos como Pro-asamblea. En caso de ser insuficientes la directiva de la iglesia autorizaba emplear dinero de otro fondo disponible, como era el Fondo General³⁸³.

Como se indicó ya, al mismo tiempo que se desarrollaban asambleas en el Norte de Santander en otros departamentos asociaciones de iglesias creadas por las otras denominaciones realizaron encuentros periódicos. En 1945 una asamblea de este tipo tuvo lugar en Bucaramanga. Con frecuencia, las invitaciones fueron extendidas a otras iglesias, sin importar si tenían o no filiación con su propia denominación. De igual forma, la participación se efectuó mediante el envío de delegados y en algunos casos con el envío de dinero, asuntos que se decidieron durante las reuniones o juntas de negocios. Ese mismo año otra asociación de iglesias llamada *Federación Evangélica Independiente en Colombia* convocó a su tercera convención anual. Asimismo, 1948 los organizadores de una Asamblea Evangelística en Sogamoso enviaron invitación a la congregación en Cúcuta³⁸⁴. La participación de las iglesias establecidas por la M.A.Es en el Norte de Santander siempre quedó a consideración de las diferentes juntas directivas a las cuales llegaban las invitaciones.

Una federación de las iglesias organizadas por la M.A.E en Colombia se conformó finalmente en 1948, cuatro años después de la realización de la primera asamblea general en el Norte de Santander. En julio de 1946 la iglesia en Cúcuta organizó una comisión que se encargó de dirigir *“una circular a las iglesias del Norte de Santander con el propósito de organizar una Federación de Iglesias Evangélicas (...)”*³⁸⁵. Tal comisión quedó conformada por el pastor, los ancianos y un miembro de la iglesia en cuestión. Luego, en asamblea de iglesia 1947 la junta directiva decidió poner en consideración de la iglesia la intención conformar una federación. Una nueva comisión quedó conformada en la misma reunión, esta vez integrada por Eloff Anderson y tres miembros más (con seguridad ancianos de la congregación)³⁸⁶. En el mismo año de 1947, la junta directiva planteó la necesidad de nombrar un delegado que redactara la constitución de la federación de iglesias³⁸⁷.

Al año siguiente, un grupo de delegados enviados desde Cúcuta participó en el cursillo bíblico que tuvo lugar en La Donjuana. En este estuvieron presentes las

³⁸³ Acta No. 6 de reunión de junta directiva, Julio 6 de 1944, en AICAE Cúcuta.

³⁸⁴ “(...) Joselín Acero propuso que se nombrara a José Maria Jaimes como delegado a la gran Asamblea Evangelística que se realizará el 6 de presente mes [diciembre] en Sogamoso. Fue aprobado. Josefa de Gáffaro propuso que se autorice (...) para que manden de los fondos de la iglesia la suma de \$30.00 como ofrenda de esta Iglesia a la asamblea (...).” Acta No. 8 de reunión de junta directiva, Diciembre 2 de 1948, en AICAE Cúcuta.

³⁸⁵ Acta No. 18 de reunión de junta directiva, Julio 4 de 1946, en AICAE Cúcuta.

³⁸⁶ Acta No. 2 de reunión de junta directiva, Febrero 4 de 1947, en AICAE Cúcuta.

³⁸⁷ Acta No. 9 de reunión de junta directiva, Septiembre 4 de 1947, en AICAE Cúcuta.

iglesias de Salazar, El Páramo de la Paz, San Pablo y las delegaciones de Pamplona, Zulía, Cornejo y El Carmen. Durante el encuentro, realizado del 20 al 24 de septiembre de 1948, Eloff Anderson y los delegados de las iglesias “se habían constituido debidamente en una junta que sesionó 4 veces (...) siendo aceptada la constitución presentada por todos los delegados unánimemente”. Después de constituida la asociación, se estableció una junta directiva con Joselín Acero como presidente y los misioneros Gustavo Anderson y Elmer Anderson como vicepresidente y tesorero respectivamente, además de un secretario³⁸⁸. Varios fueron los asuntos tratados en la primera sesión de la *Asociación de Iglesias Evangélicas del Norte de Santander*. Uno de estos apuntó a la continuación de la práctica evangelística, esta vez mediante la formación de un “fondo entre las iglesias para tener un evangelista que atienda las campañas locales de evangelización que se fomentan en el Norte de Santander”.

Ilustración 5. Asamblea de iglesias del Norte de Santander y Santander. Cúcuta, agosto de 1946



Fuente: Marianela Sánchez. Archivo personal. Cúcuta.

³⁸⁸ Acta No. 6 de reunión de junta directiva, Octubre 6 de 1948, en AICAE Cúcuta.

Asimismo, un segundo tópico trató de una medida con la que se pretendía reglamentar la participación de los laicos o “obreros” en dicho proceso de evangelización mediante la expedición de licencias ministeriales³⁸⁹. Finalmente, fue planeada la realización un cursillo bíblico general y una reunión especial de pastores y delegados.

La recién creada asociación iglesias continuó como miembro de la Convención de Iglesias Evangélicas del Occidente de Venezuela y Norte de Santander hasta el año de 1952. En 1948 el misionero Olav Eikland presentó ante la asamblea en Venezuela el interés que tenían las iglesias del Norte de Santander en organizarse. Posteriormente en 1952, durante la convención numero veinte en Venezuela, *“Se acordó definitivamente la separación manteniendo en el mejor espíritu, las buenas relaciones fraternales. El organismo constituido en Colombia se denominó ‘Asociación de Iglesias Evangélicas del Oriente Colombiano.’ Desde entonces nuestra Convención [la de Venezuela] omitió en su nombre la nominación ‘Norte de Santander, Colombia’*”³⁹⁰. No obstante, la asociación en Colombia no volvió a reunirse entre 1949 y 1953, año en el que sesionó de nuevo en Cúcuta. Como se puede notar, los años en los que no se convocó la mencionada asociación se corresponden a los años más crudos de la violencia entre partidos, hecho habría dificultado la reunión anual de delegados y asistentes. No obstante, es indicativo el hecho de que se haya concretado una mayor autonomía para las iglesias en el Norte de Santander a través de una asociación que no dependía de Venezuela.³⁹¹

2.7 OBSERVACIONES FINALES

Para terminar ya este capítulo cabe señalar algunas condiciones que hicieron concentrar de manera especial el desarrollo de la práctica proselitista de la M.A.E en el Norte de Santander. Algo que favoreció el proyecto de la mencionada agencia fue el hecho de que a finales de la década del treinta, restricciones en la entrega de visas a los misioneros que deseaban viajar a Venezuela hizo que un número mayor éstos fuera enviado a Colombia³⁹². Esta situación se vio reflejada en parte en un aumento de la práctica evangelística en el Norte de Santander, afirma Vernon Mortenson. Aunque no existen cifras precisas que permitan establecer tal relación, no se puede negar que durante de la década del treinta y cuarenta se dieron en el departamento avances considerables dentro de dicha

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ RÍOS. *De los pequeños principios a las grandes realizaciones*. Op.cit. p., 124.

³⁹¹ Vernon Mortenson, uno de los asistentes en la asamblea de 1953, comenta refiriéndose al asunto: “Mi primera visita a Colombia fue en agosto de 1953. La asociación de iglesias evangélicas estaba realizando un encuentro anual –el primero en cuatro años. Fue una demostración de coraje y devoción que muchos se reunieran para este significativo encuentro. Los lugares de reunión habían sido destruidos y muchos creyentes dispersados.” MORTENSON. Op.cit. p., 858.

³⁹² MORTENSON, Op.cit., p. 183.

práctica evangelística. Estos avances se expresan principalmente en la intensificación de las visitas y colportaje a poblaciones dentro y fuera del Norte de Santander.

Como se anotó ya, las poblaciones objeto de la práctica evangelística tuvieron unas características específicas. Coincidiendo con lo propuesto por Pablo Moreno para la distribución geográfica del protestantismo evangélico³⁹³, Cúcuta (capital del departamento) y Ocaña (capital provincial) contaban con alguna proyección urbana y concentraban en sus alrededores numerosas poblaciones dedicadas a las actividades agrarias.

Tan sólo un par de años después, el envío de misioneros a Latinoamérica se incrementó durante la Segunda Guerra Mundial, cuando la M.A.E vio interrumpido el envío de sus misioneros al Japón, China y Mongolia. En consecuencia, Latinoamérica fue el destino al que se enviaron los misioneros que no podían entrar a Asia. De este modo veintitrés nuevos misioneros fueron delegados para trabajar en Colombia, Venezuela y las Antillas, durante y después de la Segunda Guerra Mundial³⁹⁴. Esto es importante si se tiene en cuenta que hasta 1970 Venezuela y Colombia fueron consideradas por la M.A.E como un sólo campo misionero³⁹⁵.

La llegada de nuevos misioneros al país durante las décadas del cuarenta y el cincuenta coincidió con el progresivo aumento de la violencia entre partidos. Refiriéndose a las tres áreas ya mencionadas (Venezuela, Colombia y las Antillas) Mortenson anota que aquellos años aunque fueron difíciles (dadas las resistencias políticas y religiosas), se registraron resultados favorables para la misión. Los propósitos de la misión continuaron siendo los mismos durante la posguerra: los nuevos misioneros en Venezuela, Colombia y las Antillas “*encontraron –como Pablo y Silas- que la nueva puerta abierta era un prometedor lugar para un fructífero trabajo misionero*”³⁹⁶.

De esta forma, el desarrollo de la evangelización-conversión en Colombia (específicamente en el Norte de Santander) fue ejecutado por cuerpo de misioneros que estuvo en aumento por lo menos hasta que terminó la segunda Guerra Mundial. La práctica evangelística de la *Misión Alianza Evangélica* en la región objeto de este estudio no incluyó programas médicos o sociales que si fueron implementados en otros campos misioneros. Inclusive se pueden notar diferencias con lo ocurrido en Venezuela, el campo misionero más cercano al localizado en el Norte de Santander. No obstante, las iniciativas descritas en este

³⁹³ MORENO, Pablo. “Protestantismo histórico en Colombia”. En: LÓPEZ RODRÍGUEZ, Mercedes *et al.* *Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004. P., 426.

³⁹⁴ MORTENSON, Op.cit., p. 824, 825.

³⁹⁵ *Ibíd.* P., 865.

³⁹⁶ *Ibíd.*

capítulo permitieron el establecimiento y la conformación de congregaciones que experimentaron un crecimiento lento y con cierta oposición, utilizando una expresión de Juana B. de Bucana.

En Colombia, uno de los directores de la misión afirma que los misioneros de la Alianza Evangélica encontraron “*problemas de salud y una extendida pobreza*”³⁹⁷. Sumado a esto, Anderson consideró que pocos fueron los recursos adicionales con que trabajaron los misioneros en el Norte de Santander (servicios médicos, revistas, films). Los recursos y procedimientos empleados para la práctica evangelística tuvieron como principal agente al misionero. Éste, delegado por la sociedad misionera, fue quien desarrolló en el campo de misión las actividades anteriormente descritas. En el siguiente capítulo se pasará a describir algunas características de este agente de la M.A.E, con el objeto de comprender desde otro ángulo el desarrollo del proselitismo religioso de aquella en el Norte de Santander.

³⁹⁷ Ibíd. P., 870.

3. EL MISIONERO

“Llegados de la segunda ciudad más grande de Norteamérica, con su multitud de gente y congestión de tráfico, de repente nos encontramos en un remoto pueblo en las cordilleras Andinas.”

Eloff Anderson.
Hacaritama. p., 37

El misionero fue el representante inmediato de la agencia misionera en los llamados campos de misión, en los que desarrolló las actividades establecidas por aquella. Por esta razón, es necesario considerar al misionero a través de la práctica evangelística para identificar sus adaptaciones y actuaciones en el desarrollo de ésta. Como ya se dijo, se ha entendido al misionero como el extranjero dedicado a la conversión de personas que no pertenecen a su propia fe, con el objeto de convertirlos a su propia iglesia³⁹⁸. Asimismo están las agencias misioneras, encargadas de las actividades de los misioneros. Una agencia misionera es una organización religiosa, que como se puede inferir, tiene como principal propósito lograr conversiones³⁹⁹.

Pero, ¿cómo se ha explicado la incursión del protestantismo evangélico en el Norte de Santander? Razones de tipo estructural han sido consideradas al momento de explicar la irrupción protestante en aquel departamento, más exactamente en la Diócesis de Nueva Pamplona. Así, se ha hablado de variables de tipo cultural que se encargaron de ir *“minando (...) el sistema parroquial”*⁴⁰⁰. Así, siguiendo la tesis expuesta por el presbítero Eugenio Restrepo Uribe en *El protestantismo en Colombia*, Otoniel Echavarría comenta que fueron el liberalismo, las carencias religiosas y la pobreza, los síntomas del crecimiento protestante, sumadas a la política del buen vecino⁴⁰¹. De esta manera, la Diócesis de la Nueva Pamplona con su tradición liberal fue considerada por el clero como una zona propicia para la incursión de los protestantes. Al mismo tiempo, estos últimos vieron la región como una *“tierra fértil para el esparcimiento de la buena semilla”*.

³⁹⁸ PRATT FAIRCHAILD, Henry. (Editor). Diccionario de Sociología. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 188.

³⁹⁹ *Ibíd.*

⁴⁰⁰ ECHAVARRIA URIBE, Otoniel. “La difusión de la herejía o la siembra de la buena semilla: en el camino hacia la modernidad religiosa. Irrupción protestante en la Diócesis de la Nueva Pamplona 1926-1943”. En: BIDEGAIN GREISING, Ana María. DEMERA VARGAS, Juan Diego. Compiladores. *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. 2005. p., 220.

⁴⁰¹ *Ibíd.* Pág., 221.

Se ha dicho que un particular desarrollo moderno facilitó la apropiación de respuestas (como las ofrecidas por la irrupción protestante) más acordes a la llegada del capital⁴⁰². Este desarrollo moderno ha sido rastreado desde mediados del siglo XIX en situaciones específicas como el hecho de que Cúcuta y sus alrededores fueran el destino de ricos comerciantes extranjeros y propietarios agricultores, a los cuales afirma el citado autor, las guerras civiles del siglo XIX no afectaron. Pronto, San José de Cúcuta fue una “zona acostumbrada a la presencia del ‘extraño’, al ser asiento de comerciantes europeos (ingleses, franceses, italianos y alemanes)”⁴⁰³. Estos estuvieron vinculados también con los comerciantes extranjeros y venezolanos de la ciudad de Maracaibo representantes de “otra mentalidad”⁴⁰⁴, no muy de acuerdo con las enseñanzas, prácticas y métodos pedagógicos del catolicismo. Las condiciones anteriormente señaladas facilitarían la difusión del protestantismo evangélico⁴⁰⁵, en la medida que quebraron poco a poco el “monopolio cultural y simbólico de lo religioso desde las que llegaron a ser las unidades de producción de sentido individual y colectivo por excelencia: las parroquias”⁴⁰⁶.

De esta manera, aunque es posible localizar respuestas que expliquen la irrupción protestante evangélica en el nororiente colombiano, no es fácil encontrar indicaciones que remitan a los misioneros que trabajaron en esa región. Refiriéndose al misionero norteamericano que llegó a sur del continente, Bastian afirma: “El agente propagador de los modelos protestantes en América latina, ante todo el misionero norteamericano, hasta la fecha no ha sido estudiado de manera sistemática, exceptuando algunas biografías anecdóticas o hagiográficas o alguna obra de consulta acerca de este actor religioso”⁴⁰⁷. En esta oportunidad, habrá que bosquejar un perfil que permita una aproximación al ‘tipo’ misionero delegado por la Mision Alianza Escandinava en el Norte de Santander.

⁴⁰² Ibíd. Pág., 234.

⁴⁰³ Ibíd., p. 235, 236.

⁴⁰⁴ Ibíd. Ya para este entonces, es posible ubicar algunas referencias al proselitismo protestante con el caso de Josep Norwood, “quien visitó en sus ‘correrías’ Cúcuta, Pamplona y Chinácota a finales del siglo XIX, no conocemos trabajos sobre proselitismo protestante en esta zona y en esta época, lo que no significa que no hubiesen protestantes”. Ibíd., p. 236.

⁴⁰⁵ Al respecto, Echavarría continúa diciendo: “Aunque minoría, estos grupos desestructurados y desarraigados [comerciantes nacionales y extranjeros] reorganizarían su mundo permitiendo la inclusión de ideas heréticas, como las de los protestantes que instalados en las cabeceras urbanas, emprenderían sus actividades de promisión visitando regiones apartadas difundiendo su doctrina, libros, nuevos testamentos y demás literatura. Se coparían lugares, como Puerto Wilches, serían ejemplos paradigmáticos de estos nuevos doblamientos producto de la modernidad económica (así como los que surgirían de las concesiones petroleras), municipios con mayorías liberales (...). De esta manera la desestructuración parroquial producto de los particulares procesos de modernización dio espacio para la difusión del protestantismo tanto mas como nuestra Modernidad lo permitió”. Ibíd., p. 244, 245.

⁴⁰⁶ Ibíd. Pág., 223.

⁴⁰⁷ BASTIAN, Jean Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas en América latina*. México: Fondo de Cultura Económica. 1994, p. 111.

3.1 ORÍGENES Y MOTIVACIONES DEL MISIONERO PROTESANTE DE LA M.A.E

Para identificar las características del misionero de la M.A.Es es preciso empezar recordando las cualidades que a juicio de su organizador debían tener quienes se incorporaron en 1890. Los requerimientos de Fredrik Franson -organizador de la M.A.E- a finales del siglo XIX apuntaron principalmente a cuestiones de tipo espiritual: buenas referencias de la vida cristiana, experiencia en el ministerio y llamado misionero. Al mismo tiempo, algunas de las exigencias de Franson se enfocaron en otros asuntos: el misionero(a) debía realizar trabajo itinerante guante tres años, permanecer soltero(a) en ese tiempo y tener un congregación que se encargara de su sostenimiento. Los requisitos aunque pocos fueron considerados básicos. La preocupación de Franson ante la llegada del milenio y la segunda venida de Cristo influyó para que éste se ocupara con afán por conseguir el número de misioneros necesarios para evangelizar China. En cuanto a su procedencia, los primeros misioneros provinieron de poblaciones agrarias en las grandes llanuras de los Estados Unidos. De esta manera, a finales de siglo XIX la M.A.Es ocupó hombres y mujeres, solteros, de extracción agrícola y con convencimiento respecto a su llamado misionero. Asimismo, antes de iniciar el siglo XX la agencia concebida por Franson tuvo un carácter itinerante. Después se prefirió un trabajo concentrado y pensado a partir de un punto fijo, desde el cual se localizaban áreas y poblaciones cercanas. En todo caso el propósito de la agencia misionera continuó siendo el mismo, es decir *“la salvación de las almas”*.

3.1.1 Procedencias, entornos y estudios

En cuanto al origen y el entorno de los misioneros que llegaron al Norte de Santander se puede afirmar que eran norteamericanos con ascendencia escandinava generalmente. Tal fue el caso del Eloff Anderson. Éste era hijo de inmigrantes suecos que habían llegado a los Estados Unidos a finales del siglo XIX. El padre de Anderson trabajó como empleado en una fábrica de vagones tipo pullman. Éste, junto a otros inmigrantes organizó una iglesia integrada por personas de ascendencia escandinava, la *Roseland Evangelical Mision Church*. Pronto esta iglesia se vio vinculada con las misiones. Anderson comenta que con frecuencia hospedaron misioneros en sus casas, hecho que permitió el contacto temprano con las misiones, quedando impresionado con los relatos:

Misioneros se hospedaban en nuestras casas y como niños tuvimos oportunidad de conocer la realidad de las misiones. Escuchábamos fascinados los testimonios del poder transformador del Evangelio en el Japón, los relatos acerca de los mártires durante la Rebelión Bóxer en la China, y la maravilla de la conversión de un cacique

de Suazilandia. También nos enteramos de la urgente necesidad del continente de America del Sur de conocer la Palabra de Dios⁴⁰⁸.

De esta manera en el caso de Anderson la crianza y la iglesia parecían “consagrarlo” desde temprano como misionero. Al respecto, Anderson comenta en sus memorias: “Desde su comienzo, la iglesia fue orientada hacia las misiones. Antes que yo naciera mi madre me dedicó al señor para que fuera un misionero”. Este último hecho se vería confirmado con su propio llamado años mas adelante en 1933, durante la asamblea anual de la Alianza en la iglesia de Roseland.

Referente al estado civil del misionero, en el siglo XX la *Misión Alianza Escandinava* cambió su exigencia en este punto. Hay que recordar que los primeros grupos enviados a China en 1890 estuvieron conformados por hombres y mujeres solteras. Esto, pensó el organizador de la agencia misionera, para el evitar que los misioneros ocuparan tiempo en asuntos domésticos el cual debía ser empleado en la evangelización de la China antes de la segunda venida de Cristo en el milenio. Después, al no verificarse lo pensado por Franson, lo exigido por la misión en cuanto al estado civil cambió en adelante. Al respecto, para el caso del Norte de Santander, la mayoría los misioneros delegados estaban casados. Las excepciones fueron pocas, siendo mayor el número de mujeres solteras que el de hombres solteros trabajando en la región. Las misioneras solteras se ocuparon mayormente en las escuelas dominicales, la escuela primaria y la normal.

Por otro lado, algunos de los misioneros que llegaron a Suramérica a principios del siglo XX, como Thomas Johan Bach y John Christiansen, estudiaron en el Swedish Seminary localizado en Chicago. El primero, afirma Mortenson, escribió en varios idiomas: danés, noruego, sueco, y español⁴⁰⁹. Tiempo después Thomas J. Bach publicó un libro llamado *Con pluma y cámara por diez países*, acerca de de un viaje que éste realizó en 1912 a Europa y Norteamérica⁴¹⁰. Ya en el siglo XX, los misioneros prefirieron recibir formación en el Instituto Bíblico Moody⁴¹¹. Una parte de los estudios en los mencionados institutos y seminarios comprendió la lectura de textos que aproximaban a los aspirantes a la situación de las misiones en el resto del mundo. Unos de estos textos fue *Sur America: La tierra del futuro* de Kenneth G. Grubb. Este libro en particular le presentó a Eloff

⁴⁰⁸ “Misioneros de todo el mundo se hospedaron en nuestras casas. Uno de nuestros pastores más tarde llegó a ser del Director de la Mision Alianza Evangélica (antes Mision Alianza Escandinava).” ANDERSON, Eloff. *Hacaritama*. Cali: Libros Cali, 1997. p. 223, 225.

⁴⁰⁹ MORTENSON, Vernon. *God made it grow. Historical sketches of Team's church planting work*. Pasadena: William Carey Library, 1994. p. 113.

⁴¹⁰ RÍOS, Asdrúbal. *De los pequeños principios a las grandes realizaciones*. Maracaibo: PATMOS, 1986. p. 34.

⁴¹¹ Tal fue el caso de Eloff Anderson y su esposa Isabel Anderson estudiaron en el Instituto Bíblico Moody, Fundado en Chicago en 1886 por otro evangelista de la época, D.L Moody. Antes de viajar a Colombia Isabel Anderson trabajó en el Instituto de Estudios Orientales (The Oriental Institute) de la Universidad de Chicago. Anderson trabajó hasta 1937 en la Socony-Vacuum Oil Company. En ese mismo año el mencionado misionero viajó a Colombia, lo cual indica que trabajó hasta faltando poco para su arribo a Suramérica.

Anderson el sur de continente americano como un campo en espera y dispuesto para el trabajo misionero. Esto se puede constatar cuando el citado misionero afirma por ejemplo:

El sorprendente estudio [realizado por Grubb] y la afirmación de que el mayor desafío para las *misiones evangélicas al sur de Río Grande*, es COLOMBIA*, se convirtieron en reto. Decidimos, impulsados por tan poderoso razonamiento, servir en Colombia, y solicitamos a la Mision Alianza Escandinava permitirnos convertir este paso de fe en realidad.⁴¹²

Asimismo, las historias del “*llamado*” misionero de algunas de estas personas contienen elementos interesantes para el análisis. Uno es estos primeros relatos corresponde al de Bach, el cual apareció en un libro preparado para el aniversario 25 de la misión. Bach se encontraba trabajando 1901 en un almacén de máquinas en Racine, Wisconsin. Mientras descansaba, vio en un pedazo de papel la pregunta, “¿No irás a Sur America con el evangelio de Cristo?”. Dejó el papel a un lado,

pero Dios trajo de nuevo las palabras a su mente una y otra vez y en menos de una semana Bach estaba orando “envíame a Sur America”. Cuando compartió su visión con Risberg [quien seria su profesor en el Swedish Seminary], fue animado a continuar presionando por ese continente, aunque la Mision Alianza Escandinava no tenía planes para trabajar allá.⁴¹³

Sin el *llamado*, como comenta Anderson, y por más que alguien lo desee, no se puede ser misionero: “*Una persona puede tener el anhelo de servir al Señor como misionero, pero, primero y aun más importante, es ser escogido, llamado, separado, comisionado, ordenado, enviado y guiado por el Espíritu Santo.*”⁴¹⁴ Como se puede notar, el misionero pensaba en sí mismo como un sujeto predestinado a un servicio especial. Aunque el llamado al servicio era considerado extendido de manera general a todos los conversos, dedicarse a las misiones era otro asunto cuya elección no dependía del sujeto sino de algo externo a él.

3.1.2 Las motivaciones

- Religioso-místicas

Latinoamérica fue uno de los lugares preferidos por las agencias misioneras durante la primera mitad del siglo XX. Pero, ¿Por qué razón evangelizar un continente que ya había sido cristianizado? Al respecto Eloff Anderson afirmó que,

* Mayúsculas en el original.

⁴¹² ANDERSON, Op.cit, p. 12.

⁴¹³ MORTENSON, Op.cit, p. 75.

⁴¹⁴ ANDERSON, Op.cit., p. 224.

“El catolicismo que se difundió en la Nueva Granada antecedió a la Reforma, era el catolicismo de la inquisición, del auto-de-fe. Era una religión que le daba más importancia a los ritos externos y ceremonias que al poder del evangelio para transformar a los hombres”⁴¹⁵. El catolicismo no había sido útil para la transformación de las personas, en opinión del citado misionero. En consecuencia, éste consideró al pecado y la superstición como las manifestaciones más evidentes de esta ineficacia. Pecado y superstición eran los enemigos que, a juicio del misionero, éste debía enfrentar.

Junto al libro de Grubb otros textos como *The Foreign Missionary* (1907) de Arthur Brown⁴¹⁶, *The progress of the Word Wide Mission* (1931) de Robert Hall Glover⁴¹⁷ y *Colombia, Gateway to South America* (1941) por Kathleen Romoli⁴¹⁸, se constituyeron en las lecturas que instruyeron y orientaron a los misioneros en ciernes. Precisamente, citando a Arthur Brown Anderson menciona cuales son los incentivos del misionero, los cuales corresponden principalmente a la esfera de lo espiritual. Primero,

La experiencia personal con Jesucristo*. [Citando a Brown] “En la medida que una experiencia personal con Cristo Jesús sea genuina y profunda, desearemos comunicárselo a otros. La propagación es una ley de la vida. Todo organismo viviente debe crecer o morir. El apóstol Pablo dijo: ‘Ay de mí si no anuncio el evangelio’ (1 Corintios 9:16)”⁴¹⁹

En segundo lugar,

La evidente necesidad que tiene el mundo de saber de Cristo. [Citando] “El mundo sin Cristo esta perdido (...) Por consiguiente tenemos que llevar este evangelio al mundo. No importa quienes sean estas personas, o donde vivan, o si tengan o no conciencia de su necesidad, o cuanta inconveniencia o gasto incurramos para alcanzarlos. El hecho de que tenemos la respuesta a su necesidad es razón suficiente para ir donde ellos (...)”⁴²⁰

Y por ultimo, “**El mandato de Cristo**”, para lo cual se hacen referencias a citas en el nuevo testamento (Mateo 28: 18-20, Hechos 1:8)⁴²¹. Para el misionero no hay duda de lo apremiante del llamado. En palabras de Anderson, “*Es una orden, completa, inequívoca. Es un imperativo claro, perentorio categórico: ‘¡Id!’*”⁴²².

⁴¹⁵ Ibíd. Pág., 40.

⁴¹⁶ BROWN, Arthur. *The Foreign Missionary*. New York, Fleming H. Revel Co. 1907.

⁴¹⁷ GLOVER, Robert Hall. *The Progress of the World Wide Mission*. New York, Richard Smith inc. 1931

⁴¹⁸ ROMOLI, Kathleen. *Colombia, Gateway to South America*. Garden City, New York, Doubleday, Doran & Company, Inc., 1941.

* Las negrillas corresponden a como aparecen en las memorias de Anderson.

⁴¹⁹ ANDERSON. Op.cit. pág., 57.

⁴²⁰ Ibíd., p. 58.

⁴²¹ Ibíd.

⁴²² Ibíd.

Pero, ¿cómo se veía el misionero? ¿Cómo entendía su trabajo? Como se dijo, para éste los motivos que lo llevaban a realizar un trabajo evangelizador a otro país estaban sin duda relacionados con lo espiritual. El primer motivo, la *“experiencia personal con Cristo”*, consideró la idea de la evangelización como un asunto de vida o muerte, una ley de la vida según Arthur Brown. Luego, está la *“evidente necesidad que tiene el mundo de saber de Cristo”* ya que sólo una relación con éste *“dignifica la vida terrenal”* y prepara para la eternidad. Por estas dos razones Brown consideró como un imperativo la evangelización del mundo⁴²³, donde sólo el misionero *“tiene respuesta a su necesidad”*. En este sentido, *la condición, la ubicación, la inconveniencia, los gastos y la conciencia o no de la propia necesidad de los inconversos* no podían ser obstáculos para el misionero⁴²⁴, afirma el citado autor. Por último, se encuentra el mandato que el misionero leía en variados pasajes del Nuevo Testamento, los cuales presentaban el asunto como algo ineludible para éste. De esta manera, el misionero se pensó como un hombre consagrado cuyos propósitos espirituales -superiores a si mismo- debían realizarse, sin estimar los obstáculos a que hubiera lugar. Al respecto, Anderson citando a Robert Hall Glover afirmó: *“La misión cristiana es proclamar el evangelio a los no convertidos en todas partes de acuerdo con el mandato de Cristo”*⁴²⁵.

Eloff Anderson expone con frecuencia un asunto importante dentro de la imagen que el misionero tenía de si mismo. Éste era un hombre escogido:

Es el Espíritu Santo quien escoge y llama a las personas para ir a todo el mundo a predicar el evangelio a toda criatura. Estos *siervos* de la cruz, *esclavos* de Jesucristo, *escogidos y ungidos* por el Espíritu Santo de Dios deben seguir las enseñanzas de sermón del monte y reflejar la vida y el carácter de su Señor y maestro⁴²⁶.

Luego, estos escogidos lo han sido no para ocupar una posición superior, sino para convertirse en hombres al servicio de un ser soberano como el Espíritu Santo. El misionero, como se dijo atrás, encarna un trabajo que le ha sido encomendado y debe cumplir aun contra de pronósticos desfavorables. Él se estima como un medio para la realización del plan divino. Pero, ¿obtiene por ello alguna ventaja? No. Según Anderson, el misionero más que disfrutar debe estar dispuesto a padecer -así como lo hizo el apóstol Pablo- vocación que el citado autor vio confirmada más adelante, en los campos de mision:

[Los misioneros] pierden todo derecho a toda ambición personal. No les motiva la aprobación de este mundo ni la fama ni la fortuna. Así como Pablo, deben gloriarse

⁴²³ *Ibíd.*, p. 57.

⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 58.

⁴²⁵ HALL GLOVER, Robert. *El progreso de las naciones en el mundo*. New York: Richard Smith inc, 1931. p., 21. Citado por: ANDERSON, *Ibíd.*, p., 58.

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 224.

únicamente en la cruz de nuestro señor Jesucristo. No están al servicio de una compañía o un producto; han dejado todo en reconocimiento de la trascendencia de la obra de un Dios ingenioso y soberano, que ha ordenado que la redención sea por medio de una cruz⁴²⁷.

Sin duda la visión del mencionado autor remite a una percepción de un misionero actor y medio de un plan que se ejecuta a través de él, mediante la predicación del Evangelio. Según esta visión, el misionero es un hombre que renuncia a *todo*, que no participa ni está al servicio de un interés particular. Pero, en opinión del misionero, ¿a qué renuncia éste? Las renunciaciones incluyeron el entorno familiar, los amigos, la propia cultura, la casa y con ellas las comodidades. Esto último en particular ocasionó el empañamiento de lo que Anderson llamó la visión misionera, que no se correspondió con la realidad local.⁴²⁸

• Culturales y políticas

A la par con estas motivaciones se desdibujaron otras relacionadas con preocupaciones de otro tipo, muy extendidas entre los misioneros. Estos intereses fueron formulados con frecuencia a través de expresiones que indicaban la necesidad de pasar de la “oscuridad” a la luz. En cierto modo, Jean-Pierre Bastian ha asociado esto con lo que él llama un convencimiento por parte del misionero de *“que participaba en una cruzada cuyo objetivo se relacionaba con los cimientos de la civilización norteamericana, capitalista y cristiana, de la que él debía transmitir lo mejor”*⁴²⁹, en medio de un continente que *“debía pasar de la barbarie a la civilización”*. Esta cruzada, siguiendo a Bastian, se llevaría a cabo con la Biblia y el Evangelio, los cuales, según el misionero, habían sido negados por la Iglesia Católica⁴³⁰.

En este sentido, una situación que reflejaba el ‘atraso’ era la relación religión-política, la cual ocupó las reflexiones de los misioneros antes y durante su residencia en Venezuela y Colombia. Este asunto en particular fue comentado por el cónsul General de Colombia en Chicago, quien antes de entregar la visa a los Anderson les advirtió que *“los colombianos son amigables, pero ODIAN* la religión de ustedes”*⁴³¹. Al respecto, Eloff Anderson se reconoce como un ciudadano que ha nacido en un país donde hay separación entre la Iglesia y el Estado. La situación en la década del treinta fue descrita por el citado misionero de la siguiente manera:

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ “¿con que esto significa ser un misionero? Nuestra visión misionera se va opacando cada vez más. ¿Por qué dejamos esa confortable ciudad de Chicago, en donde hay familia y amigos para ayudarnos en los momentos de necesidad?” Ibid., p. 23.

⁴²⁹ BASTIAN, Op.cit., p. 112.

⁴³⁰ Ibid.

* Las mayúsculas corresponden a como aparecen en la fuente.

⁴³¹ ANDERSON, Op.cit., p. 38.

Nos cuesta acostumbrarnos a una cultura donde la iglesia y el estado funcionan juntos (...) Con Isabel, reconocemos que no será fácil acostumbrarnos y adaptarnos a la realidad del poderío civil de una religión de estado. Nuestra misión de proclamar el evangelio de Cristo requerirá mucha sabiduría, paciencia y comprensión (...) Chicago cada vez parece más lejos a medida que nos ajustamos con dificultad a vivir en este valle aislado [refiriéndose a Ocaña]⁴³².

En Venezuela una publicación periódica de la *Misión Alianza Escandinava* (*La Estrella de la Mañana*) suscitó la indignación entre el clero local de Maracaibo⁴³³. En 1912 después de la intervención de Monseñor Arturo Celestino Álvarez, el misionero Thomas J. Bach increpó en editorial de la mencionada publicación:

Carta abierta. Rvdo: Sr. Dr. Arturo celestino Álvarez. Obispo del Zulia. Maracaibo. Permitidme que con el mayor respeto, os manifieste públicamente mi opinión acerca de vuestra última carta dirigida a los venerables señores Curas de esta Diócesis. Siendo como sois, siervo fiel de la Iglesia Católica Romana, cuya pretensión es gobernar todo y a todos, creo que no habéis hecho sino cumplir con vuestro deber, al lanzar vuestra excomunión contra dos periódicos, *que religiosamente juzgados*, no siguieron la senda señalada por la Iglesia Romana; y contra los jóvenes estudiantes y los niños que estudian en las escuelas de los protestantes, pero eso que consideráis como vuestro deber, *debemos examinarlo a la luz de la Palabra de Dios, a la luz de la civilización y dentro de los límites de los derechos de cada ciudadano*⁴³⁴.

En este caso, el misionero propuso reemplazar un juicio religioso por un examen a través de dos elementos distintos. El primero, *las Escrituras, la Biblia* que según los misioneros era tergiversada y ocultada por el clero al común de la gente. Un segundo elemento: la civilización, concepto mencionado con frecuencia en las respuestas dadas por los misioneros al clero cada vez que éste puso resistencia al avance de la práctica evangelística. Por último, un examen sobre la conveniencia o no de una publicación protestante evangélica debía, a juicio del misionero, considerar los *derechos de los ciudadanos*. La ciudadanía sin duda hace referencia al individuo, concepto que se suponía había sido incorporado después de la independencia. No obstante, si el misionero propuso considerar a los habitantes como ciudadanos, se puede inferir que a los ojos de éste los habitantes de Maracaibo, miembros a su vez de un nación libre, continuaban viviendo bajo el dominio de una potestad que pretendía *"gobernar todo y a todos"*. Para el misionero, las definiciones de civilización y la ciudadanía iban en contravía de lo propuesto por el clero y la iglesia católica; además los juicios de ésta eran religiosos y por lo tanto inválidos.

⁴³² Ibid., p. 43, 45.

⁴³³ RÍOS, Op.cit., p. 14, 15. Las negrillas son mías.

⁴³⁴ Ibid., p. 17. Las cursivas son mías.

El misionero consideró que la *edad oscura* no sólo se hacía evidente en cosas como la unión religión-política. Una serie prácticas como la magia negra, brujería, prostitución, adulterio y borracheras, entre otros, eran reflejo de estado de la decadencia moral y de un lento avance hacia el progreso y la civilización. Las poblaciones a orillas del Río Magdalena y las vecinas a los yacimientos petroleros dejaron en este sentido profundas impresiones en el misionero⁴³⁵. Cantinas y prostíbulos hacían parte del “ambiente infernal” de aquellas poblaciones. En este orden de ideas, el camino hacia el mejoramiento de las condiciones de los habitantes debía empezar por unos cambios a nivel de lo moral. Llevar a los nuevos conversos de la “oscuridad” a la luz del Evangelio de Cristo suponía para el misionero, un cambio que se manifestaba en nuevos estilos de vida⁴³⁶. Por esta razón las sodomias modernas, como las llamó Anderson, fueron visitadas por los misioneros de la M.A.Es. Mortenson relató así uno de los casos:

El trabajo de Dios es realmente hecho en cada corazón. En cada nuevo creyente que ha tenido una experiencia de cambio de vida. El cambio traído a la vida de Carlos Vielma, del estado de Barinas, *ha sido repetido en la vida de miles quienes han sido guiados fuera de la oscuridad, a la luz maravillosa del Salvador*. Cuando era un hombre joven, Carlos recorrió los pueblos trabajando como actor y payaso. Una joven mujer lo ayudo viviendo con él después que dejó este trabajo. Cuando ellos escucharon el evangelio y recibieron a Cristo en sus corazones, *reconocieron que un cambio en su manera de vivir era imperativo y se casaron* (...) Carlos, con regocijo, le encanta contar como quedaban asombrados la gente de los pueblos, cuando veían a este antiguo payaso predicando ahora el evangelio⁴³⁷.

Así, la *oscuridad* extendida sobre el continente no sólo correspondía a lo puramente espiritual. Para el misionero la “edad oscura” era consecuencia también de la lentitud con la que la civilización llegaba a esta parte del hemisferio. Por ahora es apresurado afirmar aquí que el misionero protestante de la M.A.E se consideraba portador del “destino manifiesto”⁴³⁸. No obstante es preciso hacer una observación al respecto para el caso de la M.A.E en Colombia. En las memorias de Anderson se pueden leer expresiones que suenan a algo más que nostalgia⁴³⁹. Éstas indican que el misionero se pensó como un agente extraño, proveniente de una cultura distinta que se expresa a través de frases como: “*Llegados de la segunda ciudad mas grande de Norteamérica, con su multitud de gente y congestión de trafico, de repente nos encontramos en un remoto pueblo en las cordilleras Andinas.*”⁴⁴⁰ Asimismo, no es posible desconocer que el misionero

⁴³⁵ Anderson escribió a su paso por las riberas del río Magdalena que “(...) así como la tocaya, Maria Magdalena, por lo general [los habitantes] tienen costumbres licenciosas y son dados a la brujería y la magia negra”. ANDERSON, Op.cit., p. 158.

⁴³⁶ MORTENSON, Op.cit., p. 184,185.

⁴³⁷ *Ibíd.*

⁴³⁸ BASTIAN, Op.cit., p. 113.

⁴³⁹ “Chicago cada vez parece mas lejos a medida que nos ajustamos con dificultad a vivir en este valle aislado.”

⁴⁴⁰ ANDERSON, Op.cit., p. 37.

tenía una concepción de mundo de acuerdo a la tradición y costumbres de su país de origen. Esta concepción de mundo abarco no sólo lo político, como se observó ya, sino que incluyó las costumbres y las practicas de los locales, de lo cual se hablará mas adelante.

Así, son identificables momentos específicos para el caso del misionero de la Misión Alianza Evangélica. El primero, está relacionado con el hecho de que en su gran mayoría compartieron un origen común, como poseer ascendencia escandinava. Esto no sería relevante sino fuera porque la imagen de Fredrik Franson continuó influenciando fuertemente dentro de la comunidad inmigrante escandinava en Chicago. Esta situación se ve reflejada en la creación de iglesias como la Roseland Evangelical Mission Church en la mencionada ciudad. Así, desde sus primeros años estos individuos crecieron teniendo un contacto permanente con las misiones evangélicas localizadas en diferentes partes del globo. De esta manera, habiendo crecido en un entorno ciertamente religioso, no es sorprendente que llegando a determinada edad algunos sintieran lo que el misionero insiste en identificar como *el llamado*. Un segundo momento tiene que ver con las actividades desempeñadas antes de ser delegados por la Misión Alianza Escandinava como misioneros. Antes o después de los estudios que los certificaban como tal, tanto los hombres como las mujeres se emplearon en otros oficios que no tenían nada que ver con las misiones (almacenes de máquinas, la universidad, una empresa petrolera). Algunos como Eloff e Isabel Anderson permanecieron en sus empleos hasta poco antes de viajar, enviados ya por la misión⁴⁴¹.

Por último, se encuentra lo que puede llamarse el entrenamiento o la instrucción. Para el caso de los misioneros enviados durante la primera mitad el siglo XX, dicha instrucción se realizó en el Instituto Bíblico Moody o algún seminario bíblico del mismo tipo en los Estados Unidos. Sin duda, muchos de estos misioneros en ciernes estaban motivados por las campañas evangelísticas de Franson, con quien compartían la ascendencia escandinava. Asimismo, está también la literatura y los textos de la época publicados en los Estados Unidos, los cuales señalaban sin pensarlo dos veces a Latinoamérica como un área promisoría para las misiones protestantes.

3.2 VISIÓN DE MUNDO

El misionero, agente extranjero y religioso, tuvo maneras particulares de ver y entender el país, la política, los conflictos, las misiones, las relaciones con los creyentes y la moral.

⁴⁴¹ “Apenas hace seis semanas que yo, Eloy Anderson, renuncié mi cargo [sic] en la empresa Socony-Vacuum Oil Company en Chicago, y mi esposa Isabel terminó su trabajo con el Instituto de Estudios Orientales (The Oriental Institute). Somos ahora [1937] misioneros en plena vocación, al servicio de la Misión Alianza Escandinava, que más tarde sería La Misión Alianza Evangélica.”. *Ibíd.*, p. 11.

3.2.1 Misiones, política e Historia

Del mismo modo, el misionero no fue ajeno a las condiciones políticas en medio de las cuales desarrolló la práctica evangelística. El desarrollo de las misiones era entendido por los misioneros protestantes como algo que tenía lugar en estrecha relación con los demás eventos y con la historia. Ésta estaba llena de “*ejemplos misteriosos, fascinantes e intrigantes*” que explicaban su conexión con las misiones⁴⁴². Entre los ejemplos, se mencionan varios personajes y acontecimientos citados en el Antiguo y Nuevo Testamento como Nabucodonosor, Darío de Persia y César Augusto. Particularmente llaman la atención estos dos eventos:

El clima político de Alemania a comienzos del siglo XVI no fue una casualidad, al proveer Dios un ambiente propicio para la Reforma Protestante. Siglos más tarde, Dios usó los eventos que desencadenó Hitler, su enemigo y el siervo de Satanás, no sólo como castigo al pueblo hebreo por su rebeldía en rechazar al Mesías, sino para que los judíos volvieran a la Palestina⁴⁴³.

Finalmente, para el misionero todos los acontecimientos tenían una razón de ser al permitir el cumplimiento de propósitos divinos, razón por la cual aquellos sucesos no ocurrían accidentalmente:

Si tenemos fe en un Dios soberano y omnipotente, no podemos sino concluir que ‘todas las cosas ayudan a bien a los que le aman, esto es, a los que son llamados conforme a su propósito’ (Romanos 8: 28). ‘Ciertamente la ira del hombre te alabará’ (Salmo 76: 10).⁴⁴⁴

- **Liberalismo y conservatismo**

De manera particular, el misionero protestante norteamericano estableció simpatías que lo orientaron de lado del liberalismo aún cuando en ocasiones afirmara que no era así. Esta posición coincidió en parte con sus ideas entorno al progreso y al paso que esta región del continente debía dar hacia la modernidad. Para el misionero, en oposición a estos postulados estaba lo sostenido por el catolicismo y el conservadurismo de su época. Hay que señalar que en su repaso por la historia colombiana en su libro *Under the Southern cross*, John Christiansen –uno de los misioneros que llegó a Venezuela en 1906- hace referencia también al ciudadano-individuo. Así lo deja ver cuando interpreta la situación que durante la colonia dio lugar a una “*rebelión creciente en las mentes de los amantes de la libertad*”⁴⁴⁵, refiriéndose a los acontecimientos de 1810. La referencia que el

⁴⁴² Ibid., p. 188.

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ “El tribunal español de la Inquisición fue trasplantado a suelo colombiano por los esfuerzos conjuntos de la corona y el clero. *El clero buscó empuñar el poder de la espada en manos de las autoridades civiles a fin de ser el poder absoluto sobre la vida, conciencia y propiedad* de los ciudadanos individuales. *Esta condición no natural y malsana* pronto dio a luz una rebelión creciente en las mentes de los amantes de la libertad.” Ibid., p. 41, 42.

citado misionero hace al ciudadano como individuo aparece fuera de contexto, en un periodo en el que nadie se habría atrevido a pensarse como tal. No obstante, la mención de estos dos conceptos permite advertir la importancia otorgada por el misionero al asunto, el cual se repite con frecuencia al momento de argumentar su presencia en Maracaibo y el Norte de Santander.

Para el misionero si había algo que pudiera facilitar el avance hacia la modernidad lo era sin duda la política liberal. Esto puede notarse en la particular evaluación que Christiansen continúa haciendo de algunos episodios de la historia y la política colombiana, en *Under the Southern cross (Bajo la cruz del sur*, 1932):

En 1885 los clérigos una vez más predominaron. Hasta finales del siglo XIX las cosas pasaron de mal a peor, y en 1900 nuevamente estalló una terrible guerra civil. *Los liberales se lo jugaron todo en un intento infructuoso por quitarse de encima el yugo del dominio clerical de la política.* Esta terrible lucha dejó ruina y devastación, de la que el país nunca se recuperó.

Desde entonces, la causa liberal ha seguido ganando terreno constantemente. En la mente de un número cada vez mayor de ciudadanos, este progreso ha estado materialmente fortalecido por la amplia acogida mundial a la libertad. Mientras tanto el partido político que ha gobernado bajo el dictado del clero se ha debilitado bajo el efecto de sus propias intrigas políticas y por la forma en que se ha dividido en facciones y grupos que discrepan entre sí mismos⁴⁴⁶.

Christiansen compartió un punto de vista muy extendido entre los misioneros norteamericanos que llegaron a Latinoamérica. En su opinión, cada vez que el clero predominó acompañado de las autoridades civiles la situación empeoró. En el balance del misionero, desde la Conquista hasta el inicio de la Republica Liberal sólo hubo respiro para el progreso y las libertades individuales cada vez que los liberales sostuvieron el poder. En su relato, estas conquistas sólo fueron posibles después de conflictos y guerras, en oposición “a las prácticas injustas del dominio clerical”. ¿Por qué pensaba así el misionero? Una posible respuesta podría estar en la formación recibida, y en el caso de Christiansen, en su experiencia y la experiencia de otros misioneros en Suramérica (los problemas con el clero, entre otros). Es evidente también la visión etnocéntrica que el misionero tenía de su propia cultura, desde la cual juzgaba los sucesos y los procesos ocurridos en Colombia. La subjetividad del misionero le hizo identificarse con los postulados liberales que habían sido adoptados por ciertos grupos en el país. Sin embargo, en el caso de Christiansen la concepción de éste podría corresponder también en buena parte a una difundida durante la primera mitad del siglo XX en el país.

Estrechamente conectada con las afinidades del misionero por el liberalismo, está la cuestión de la relación Iglesia Católica y política. Eloff Anderson en

⁴⁴⁶ CHRISTIANSEN, John. *Under the Southern Cross* [Bajo la cruz del Sur]. Publicado por el autor. Chicago: Scandia Printing Co. 1932. Citado por: ANDERSON, Eloy. *Hacaritama*. Cali: Libros Cali. 1997. p., 42.

*Hacaritama*⁴⁴⁷ dedicó un capítulo al asunto en un apartado llamado *Política y Religión*. En éste Anderson hace un breve pero no menos sugestivo recuento desde la Conquista⁴⁴⁸ hasta la década del cincuenta en el siglo XX. En su recuento (y a su manera) el citado autor explica como el clero y la política habían funcionado en Colombia. Anderson consideró al catolicismo en dos momentos: el primero, el de el tiempo de la publicación de sus memorias en la década del setenta; el segundo momento, (...) *antecedió a la Reforma, era el catolicismo de la inquisición, del Auto-de-fe*⁴⁴⁹, afirmó. En su opinión de este último habían quedado los ritos y las ceremonias que le restaron importancia al Evangelio. Para Anderson después de la Independencia el poder ejercido por la jerarquía católica romana cambió poco⁴⁵⁰. Luego, refiriéndose al origen de los partidos políticos tradicionales, el citado misionero afirma que después de una serie de incidentes, *"Bolívar sería el padre del Partido Conservador y Santander del Partido Liberal"*⁴⁵¹. Sobra decir que esta concepción esta más que revaluada hoy día; no obstante muy extendida en otros tiempos, fue compartida también por Anderson. En cuanto a la relación de la iglesia y el conservadurismo, de manera concluyente Anderson afirma que el segundo se convirtió en el partido oficial de la primera.⁴⁵²

Esta interpretación tan particular de los sucesos que a juicio del misionero revelaban la relación del clero católico y la política, permite hacer varias observaciones. La breve sinopsis de Anderson es una exposición de momentos muy puntuales, dirigido con seguridad a norteamericanos o angloparlantes. El hilo de este relato lo constituyen las idas y venidas de una nación en proceso de consolidación, unido a la presencia de una jerarquía que aceleró o retrasó los acontecimientos. Luego en el siglo XIX, con el asomo de dos partidos políticos, el misionero identifica sin ambages al partido conservador con el catolicismo y al liberalismo como la doctrina que facilita la libertad de religión. Considerando todo lo anterior se puede afirmar que el misionero se sintió ampliamente identificado con los procesos que habían estimulado la reivindicación de los ciudadanos y de las libertades individuales. Para el misionero norteamericano, estos asuntos en el territorio nacional se vieron seriamente retrasados cada vez que la jerarquía

⁴⁴⁷ Hay que recordar que este texto fue escrito originalmente en inglés y publicado por primera vez en 1977. Sin duda fue un trabajo dirigido a lectores diferentes a los que Anderson habría podido encontrar en español

⁴⁴⁸ "La conquista Española de siglo XVI fue impulsada por la Iglesia Católica Romana. El motivo supremo era conquistar el Nuevo Mundo para la fe Católica Romana, bautizando a todo pagano y sujetándolo a Roma. Desde luego, la conquista a la vez fue motivada por la ambición, el desafío de la aventura, la pasión por el oro, el deseo de obtener fama y gloria, y otros fines disfrazados bajo el manto de la RELIGIÓN [mayúsculas en el original]. Sabiendo que Cristóbal Colón era un fervoroso estudiante de la Biblia, tenemos razones para creer que él no buscaba enriquecerse personalmente con sus viajes, sino que era sincero en su deseo de esparcir su Evangelio por toda la tierra (...)" Ibid., p. 39.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 40.

⁴⁵⁰ Ibid.

⁴⁵¹ Ibid., p. 41.

⁴⁵² "(...) el Partido Conservador se convirtió en el partido oficial de la Iglesia Católica Romana y dominó la política colombiana durante el Siglo XIX." Ibid.

Católico Romana se impuso, acompañada de aquellos que detentaban el poder político.

Pero, por otro lado se encuentran los reglamentos de las Iglesias y lo que estos consideraban respecto a su participación en la política local. El cinco de noviembre de 1935 la Iglesia Cristiana Evangélica en Cúcuta aprobó sus Estatutos en presencia de 52 miembros. Refiriéndose al objeto y los propósitos de la Iglesia, el artículo tres declaraba que *“la Iglesia como cuerpo de Cristo estará desligada por completo de asuntos políticos. Su misión es: llevar a los pecadores al glorioso conocimiento de que Jesucristo es el único y suficiente Salvador de la humanidad; cumpliendo así con el mandato del maestro.”* Dos años después, el modelo de Estatutos para las iglesias evangélicas propuesto por Christiansen en 1937 afirmaba que *“por su género, la Iglesia es fundamentalmente apolítica (...)”*⁴⁵³. Del mismo modo el Documento constitutivo propuesto en el *Manual evangélico para pastores* sostenía que,

La iglesia es y será siempre irrevocablemente apolítica; y ni nosotros [los miembros constituyentes de la iglesia] ni nuestros sucesores podremos cambiar esta determinación⁴⁵⁴.

Eloff Anderson refiriéndose a la vinculación o filiación política del misionero afirmó:

(...) como misioneros evangélicos no debemos mostrar preferencias por ningún bando. ¡Estamos convencidos de que así debe ser! Es nuestra convicción que si alguna vez dejamos de ser fieles a este principio y damos apoyo público a cualquier entidad política en el país que hemos adoptado, inmediatamente perderíamos nuestra posición como misioneros de Jesucristo y como mensajeros de la cruz.⁴⁵⁵

No obstante, como se ha podido notar el misionero simpatizó con el partido político que ofreció ciertas libertades para el desarrollo de proselitismo evangélico en el Norte de Santander. *“Es un hecho establecido que ha habido menos oposición al mensaje del Evangelio en pueblos liberales que en áreas conservadoras”*, afirmó Eloff Anderson⁴⁵⁶. Por el momento no es posible establecer qué tan públicas fueron estas preferencias. Lo que sí se puede indicar es que el misionero reconoció prontamente dichas afinidades al mismo tiempo que sugirió en una neutralidad necesaria para el desarrollo de la práctica evangelística⁴⁵⁷. Los hechos violentos entre partidos a mediados del XX y los

⁴⁵³ MANUAL Evangélico para pastores. Tercera edición. Maracaibo: Libertador, 1974., p. 83.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 87.

⁴⁵⁵ ANDERSON, Op.cit., p. 118.

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ “El misionero de la Cruz vive en medio de presiones difíciles en este mundo (...) *de repente, inconscientemente, simpatizamos más con aquellos que reciben el mensaje, y rechazamos a quienes se oponen e impiden nuestra labor.* Es un hecho establecido que ha habido menos oposición al mensaje de Evangelio en pueblos liberales que en áreas conservadoras. Estas circunstancias tan delicadas producen una situación incómoda para el pastor evangélico.” Ibid., p. 118.

sucesos anteriores sugerían lo que Anderson llamó una “falsa premisa”: “(...) que el evangelio es la religión de los liberales y que la fe católica es la religión de los conservadores”⁴⁵⁸. Pero, ¿qué pasó en la práctica? Sin duda las experiencias en los pueblos visitados sugirieron la anterior afirmación. Falsa o no, ésta era en buena parte reflejo de lo que sucedió en las poblaciones del Norte de Santander.

• Los acontecimientos

Varios sucesos dentro y fuera del país junto a las reacciones que provocaron también son identificables en las fuentes que permitieron un acercamiento a la visión de mundo del misionero la M.A.E. Uno de estos acontecimientos fue la llegada al poder de Gustavo Rojas Pinilla y las correspondientes posiciones que suscitó los misioneros. El gobierno anterior de Laureano Gómez había sido considerado totalitario, antidemocrático y dictatorial⁴⁵⁹. En un principio Rojas Pinilla fue estimado como un aliado capaz de ofrecer garantías al trabajo misionero en el país. Ciertos actos protocolarios en los que Rojas participó en compañía de grupos evangélicos del país, así lo sugerían⁴⁶⁰. Eloff Anderson habló de el arribo de Rojas Pinilla fue como “*un momento de libertad*” después de periodo de Gómez⁴⁶¹. Sin embargo, poco después y como resultado de los decretos que reinterpretaban los Territorios Misionales, la imagen de Rojas entre los misioneros protestantes cambió. Vernon Mortenson menciona a Rojas como “*un líder del partido conservador*”. Refiriéndose al asunto, Paul Sheetz en su libro *The Sovereign Hand (La Mano Soberna)* afirmó:

De nuevo la situación empeoró. Rojas se volvió un tirano para preservar su propio poder, uniéndose completamente con el plan del clero para exterminar a los evangélicos. Habiendo fallado en la destrucción de la iglesia a través de la persecución, los enemigos del evangelio se concentraron en proscribirla⁴⁶².

Al igual que la de otros misioneros, la exaltada descripción de Sheetz permite notar en buena parte cual fue la opinión que se generó alrededor de Rojas Pinilla, luego de publicación de la Circular 5106 y 310 en 1953 y 1954 respectivamente. La imagen de una iglesia proscrita y perseguida fue el asunto principal de las

⁴⁵⁸ *Ibíd.*

⁴⁵⁹ “El 13 de junio de 1953, el Teniente General Gustavo Rojas Pinilla junto con las Fuerzas Armadas, patrocinan un golpe de Estado y derrocan al gobierno *democrático* [cursiva en el original] liberales y conservadores se estrechan las manos para celebrar la revolución exitosa, el derrocamiento de la dictadura de Gómez, y confían en que ha cesado la horrible noche.” *Ibíd.*, p. 165, 188.

⁴⁶⁰ *Ibíd.*, p. 165.

⁴⁶¹ *Ibíd.*, p. 188.

⁴⁶² Continúa diciendo: “En 1902 una ley que le dio a la Iglesia Católica derechos exclusivos sobre los “territorios de misiones” era ahora interpretada para incluir cualquier área donde el clero misionero estuvo trabajando (...) Esto le dio base legal para cerrar capillas y escuelas, separar familias, disolver encuentros, negar licencias de matrimonios, quemando biblias, y expulsando misioneros extranjeros”. SHEETZ, Paul. *The sovereign hand*. Wheaton: The Evangelical Alliance Mission, 1971. p., 146. Citado por: MORTENSON, Op.cit., p., 860.

comunicaciones entre misioneros dentro y fuera del país durante las décadas del cuarenta y del cincuenta, principalmente.⁴⁶³

En el caso de las memorias de Anderson, otros asuntos como la Segunda Guerra Mundial o la conformación del Frente Nacional también son mencionados. Aunque breves, los comentarios del citado autor siguen un orden. Por un lado, dejan ver una posición personal respecto al conflicto. Luego, éste es interpretado de acuerdo a lo que el misionero entiende como el orden y el fin de la Historia, el cual se mencionó más atrás. En febrero de 1942 Anderson y su esposa se identificaron con los motivos que habían llevado a su país a participar en la Segunda Guerra Mundial. No obstante, el misionero entiende que no todos en el país comparten su opinión:

En Colombia no todos son solidarios con los norteamericanos. El actual gobierno liberal es pro-americano, pero en el interior del país la cruz gamada de Hitler, la svástica, aparece de vez en cuando. Los conservadores nunca han olvidado ni perdonado el *Incidente Panamá*⁴⁶⁴.

En la interpretación del misionero como individuo religioso, Anderson afirmó que la Segunda Guerra Mundial olía a Armagedón⁴⁶⁵. Según éste, el peligro amenazaba con destruir la civilización occidental⁴⁶⁶. Para el misionero sin duda se trataba de una batalla entre el bien y el mal: “ *Es febrero de 1942. Este planeta llamado Tierra está sumergido en un holocausto que bien puede destruir nuestra civilización (...) Las salvajes hordas de Hitler han devastado Polonia e invadido*

⁴⁶³ Aunque Sheetz no trabajó en Colombia, sí estuvo como misionero en Venezuela donde seguramente se informó de la situación de las misiones en el país. Como misionero de la Misión Alianza Escandinava, Paul Sheetz llegó a Aruba en 1943 aproximadamente. Después de aprender el idioma, las actividades de estos misioneros comprendieron clases bíblicas, visitas y realización de cultos o servicios. Al igual que en Maracaibo los Sheetz editaron y publicaron una revista. El primero número de esta publicación en papiamento apareció en 1945. *Ibíd.* P., 189, 270. Vernon Mortenson comenta que los primeros contactos de los Sheetz en Aruba se hicieron entre algunos miembros de la Iglesia Protestante Holandesa. Las razones para explicar el trabajo misionero en un lugar donde ya había una iglesia protestante fueron comentadas por Sheetz de la siguiente manera: “Déjenme recordarles que la existencia de una iglesia no siempre significa la constitución de un testigo del evangelio, y esto es posible en tanto que aquellos que se llaman protestantes sean tan ignorantes del camino de salvación como los católicos u otro grupo religioso. Debemos dar el evangelio a esos que nunca han escuchado, aun si han sido bautizados Católicos, Protestantes o no lo han sido.” *The Sovereign Hand* se publicó con motivo de la celebración de los 80 años de la Misión Alianza Evangélica (1890-1970).

⁴⁶⁴ ANDERSON, Op. cit., p. 83, 84. Aunque estadounidense, Anderson dice avergonzarse al recordar el Incidente Panamá, “una de las páginas más oscuras de la historia norteamericana”. De acuerdo con su manera de entender estos eventos, lo ocurrido con Panamá había traído consecuencias a los Estados Unidos. Estas consecuencias son explicadas por el misionero de acuerdo a una lógica que encaja dentro de una visión de la historia propia de sujetos religiosos. Según esta interpretación nada de lo que sucede escapa a la soberanía de Dios quien tiene el control sobre todos los acontecimientos: “Lamentablemente Estados Unidos había recurrido a la premisa equivocada *el fin justifica los medios*. Se quería construir un canal para el bien del transporte marítimo internacional sin importar los métodos que se emplearan. ‘No os engañéis; Dios no puede ser burlado. Todo lo que el hombre siembre, eso mismo segará’ (Gálatas 6:7). ¡Esto se aplica no sólo a las personas sino también a las naciones! ¡Quien tenga el garrote no siempre es justificado en su política del poder!”. *Ibíd.*

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, p. 83. Por extensión, “Armagedón” se ha empleado para referirse a grandes combates o catástrofes. Ubicado frente al monte Meguido (Har Meguido), Armagedón es el lugar en el que, según el libro de Apocalipsis (16:14-16), se desarrollará la batalla final entre el bien y el mal. De esta manera, la referencia al conflicto en cuestión como “Armagedón” nos da una idea de la dimensión que para el misionero tenía el acontecimiento. La asociación no es fortuita.

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p. 83.

Holanda, Bélgica, Luxemburgo, Noruega y Francia (...) Pearl Harbor es historia, la marina norteamericana prácticamente está aniquilada”, afirmó⁴⁶⁷.

3.2.2 Civilización y educación

En apartados anteriores se señalaron en la práctica evangelizadora algunos conceptos manejados por los misioneros, los cuales están relacionados directamente con una manera particular de entender el funcionamiento de la educación, el estado y la libertad de prensa. Ahora bien, en estos asuntos es frecuente la referencia a la civilización, al ciudadano y al uso que éste debía hacer de su conciencia a la hora de juzgar la acción del misionero. Así lo deja ver Christiansen en respuesta dada en 1912 a Arturo Celestino Álvarez, Obispo de Zulia:

Creemos que *cada individuo* a quien Dios ha dotado con sanos *razonamientos*, tiene pleno derecho para creer y pensar lo que *su conciencia* y la Palabra divina le indican, y es sobre ese principio que marcharemos adelante, predicando el Evangelio de Cristo⁴⁶⁸.

Como se ha mencionado ya, desde temprano los misioneros se identificaron ampliamente con las nociones de “individuo”, “conciencia” y “razón”, las cuales fueron empleadas por aquellos para dar respuesta al clero local. Del mismo modo en 1913 Thomas J. Bach –quien con Christiansen llegó como misionero a Venezuela en 1906- argumentando la utilidad y los propósitos de *La Estrella de la Mañana* afirmó:

Señor Obispo, debéis reconocer que vivimos en el siglo XX, que todo país civilizado reconoce como los factores más importantes para su progreso: **la libertad de prensa, la circulación del dinero y las escuelas (...)**⁴⁶⁹

Para Bach estos tres puntos marcaban la diferencia en comparación con el siglo anterior. Era los inicios del siglo XX, una nueva época empezaba enarbolando los principios de la civilización y la modernidad. La prensa, la circulación de dinero y las escuelas eran a ojos de este misionero bases para alcanzar lo que entendía debía ser un país civilizado. Poner obstáculos a unos de estos factores era entorpecer el progreso del país. La exposición de Bach no terminó sólo en la presentación de aquellos elementos civilizadores, sino que describió la forma como le parecía entendía el Obispo de Maracaibo tales factores:

Pero según vuestra interpretación de esos factores civilizadores, no debe existir otra prensa, sino aquella que se emplea para publicar novenas y artículos que hablen en contra de los *herejes* y dar las noticias del Papa y sus necesidades, y gustosamente

⁴⁶⁷ *Ibíd.*

⁴⁶⁸ RÍOS, Op.cit., p. 16.

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, p. 17. Las negrillas son mías.

defiendan la política del Vaticano. Y no debe circular otro dinero, sino aquel, que al fin llega a las manos de los curas; y no deben existir otras escuelas sino aquellas donde fielmente enseñan el catecismo de vuestra Iglesia⁴⁷⁰.

Son dos proyectos que chocan. Para Bach sin duda se trata de dos tipos de actores, que entienden cada uno a su manera la utilidad de la prensa, el dinero y la educación. La interpretación de estos tres, a juicio del misionero, es errónea por parte del clero (en este caso representado por el Obispo del Zulia). Con un tono irónico, en una crítica abierta Bach describe la manera como eran empleados los fundamentos en cuestión. Los elementos civilizadores no lo son tanto, si sólo son útiles a los propósitos de clero católico romano. Esta no era la primera vez en que el Obispo del Zulia y los misioneros de la Misión Alianza Escandinava discutían a causa de la publicación de la *Estrella de la Mañana*. El primero, en comunicación publicada en 1912 había prohibido ya su lectura⁴⁷¹. La controversia por la educación continuó también. Años después los misioneros acusaron de agentes del romanismo a los maestros de las escuelas en Maracaibo⁴⁷².

El monopolio por parte de la Iglesia Católica de los elementos que Bach llama civilizadores traía graves consecuencias: *“Eso quiere decir: ¡Adiós con nuestra libertad! ¡Adiós con las empresas modernas! ¡Adiós con nuestras escuelas públicas!”*⁴⁷³, afirmó. Del mismo modo, el uso de la prensa y la escuela tienen otros efectos, además de los relacionados directamente con el progreso del país. Estos están vinculados con la esfera de lo espiritual, o mejor con la posibilidad de que el Papa pueda *“recuperar su poder temporal”*⁴⁷⁴. Pero lo que más ocupa las reflexiones de misionero es la libertad para hacer uso de medios que permiten la expresión de opiniones sin la injerencia del clero. La libertad para publicar es entendida como aquella que permite expresar *“nuestros pensamientos, opiniones y noticias de asuntos religiosos sin vuestra inspección y sin restricción alguna de la Iglesia Católica Romana”*, afirmó Bach. De manera muy particular, Bach consideró también que tal libertad debía permitir el señalamiento público de los errores del clero:

⁴⁷⁰ *Ibíd.*

⁴⁷¹ “Más aun, para que se entienda cómo conceptuamos de grave este asunto, declaramos que no solo prohibimos a nuestros diocesanos la lectura de ‘La Estrella de la Mañana’, sino que nos reservamos exclusivamente la facultad de absolver este pecado en el sacramento de la penitencia, no pudiendo hacerlo ningún sacerdote, secular ni regular, excepto en caso de un penitente, constituido en el artículo de la muerte”. Antena de Loyola. No. 64. Citado por: RÍOS, Op.cit. p., 15.

⁴⁷² “Y hay maestros que son primeramente católicos, apostólicos y romanos, y después maestros venezolanos, y por consiguiente consideran tener por misión sagrada convertir primeramente a todo niño al romanismo y después enseñarle. *Son propagandistas de la Iglesia Romana a pesar de recibir sueldo del Estado para instruir a los niños*”. La Estrella de la Mañana. Febrero 9 de 1921. *Ibíd.*, p. 24.

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 17.

⁴⁷⁴ “Bien sabéis, señor, que el único modo por el cual el Papa puede recuperar su poder temporal es, acabar con la libertad de la prensa, y cerrar toda escuela pública. *Ruego a Dios que jamás amanezca ese día en el que veamos, al Papa retratado con las llaves en su mano, de la imprenta y de la escuela. Es suficiente dejarle con las llaves del cielo y del infierno, las cuales desde la Reforma han sido juzgadas como falsas.*” *Ibíd.*

Nuestro Señor Jesucristo no prohibió a los apóstoles hacer público el pecado de Judas, tampoco debéis prohibir que se hagan públicos los pecados de los curas y las faltas de vuestra Iglesia.⁴⁷⁵

Por otro lado, se consideró que la educación pública era una institución sostenida por el gobierno, con propósitos alejados de la enseñanza de cualquier credo particular. Los maestros, en opinión del misionero, debían sujetarse principalmente a lo ordenado por la institución encargada de vigilar la instrucción pública. Estos maestros debían “*en vez de enseñar a los niños el papismo, el protestantismo o cualquier otro ismo...les enseñan el **patriotismo***”.⁴⁷⁶ La enseñanza del patriotismo debía ocupar entonces una parte central dentro de la instrucción. Así pues, se puede afirmar que incorporada a la noción de educación estaba además la formación de ciudadanos, el ejercicio de la libertad y la enseñanza del patriotismo. Queda por saber que tanto se aplicó en la escuela protestante aquello que el misionero pregonaba y que tan ‘religiosa’ o no fue la educación ofrecida en este tipo de planteles.

Del mismo modo, el misionero en ese ejercicio de libertad que pretendía a través de la prensa y la expresión de sus opiniones reconoció y elogió los derechos que le eran otorgados a través de la Constitución⁴⁷⁷. Bach afirmó que la constitución, muy a pesar de lo que pudiera hacer el clero, era la que protegía las publicaciones y la escuela protestante en Maracaibo. En este sentido, es bien interesante notar como el citado misionero no sólo habla del “bienestar espiritual” sino también del “temporal”, resultado de la práctica evangelística. El misionero, un agente extranjero, se entendía también como un portador de ideas:

y nuestros hermanos en la fe han seguido adelante, y Dios ha coronado su obra con éxito, y así seguiremos nosotros, y por la ayuda de Dios y *por la protección de la Constitución seguiremos publicando La Estrella de la Mañana* y en el nombre de Cristo y *para el bienestar temporal* y espiritual del pueblo venezolano levantaremos nuestros templos y nuestras escuelas⁴⁷⁸.

Así, está por un lado el misionero, como el extranjero dedicado a la conversión de otros a su fe. Al mismo tiempo, encontramos a un individuo que a su llegada rivalizó con la religión hegemónica del lugar y su proyecto. En este sentido, es posible identificar en la exposición del misionero el empleo evidente de términos

⁴⁷⁵ *Ibíd.*

* La negrilla es mía.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*

⁴⁷⁷ “Debemos dar gracias a Dios por *el derecho que nos concede la constitución de predicar, según nuestra convicción en nuestras iglesias, y hacer la propaganda de nuestra religión en los hogares*, y debéis apreciar tales privilegios de los demás ciudadanos que tengan otras opiniones acerca de se religión y de su educación.” *Ibíd.*

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 17, 18.

que remiten a una manera de entender el funcionamiento del Estado, la educación, la libertad de expresión, el ser ciudadano y el progreso. Como se dijo anteriormente, no es posible afirmar con otros autores que el misionero de la Misión Alianza Escandinava se considerara a sí mismo como un agente modernizador. No obstante, tampoco es posible pasar por alto estas expresiones ya que, desde el uso lenguaje comprueban el empleo resuelto de un específico conjunto de conceptos.

Del mismo modo un par de décadas después, la *Convención de Iglesias Evangélicas del Occidente de Venezuela y el Norte de Santander* elaboró comunicaciones en las cuales exponían sus puntos de vista respecto a asuntos del momento. Hay que recordar que a esta convención, conformada en 1927, pertenecían las iglesias evangélicas resultado de la práctica evangelística en el occidente venezolano y el Norte de Santander, principalmente⁴⁷⁹. Es preciso mencionar también que la conformación de esta confederación no excluyó la participación de los misioneros protestantes norteamericanos de la Misión Alianza Evangélica. Éstos hicieron parte de dicha confederación asistiendo u ocupando cargos administrativos en aquella. Sin duda los pronunciamientos de la Convención anual de iglesias estuvieron influenciados también por la participación de aquellos agentes, los cuales continuaban concentrando la atención y cooperando en ese tipo de eventos.

Esto es claro cuando en la convención reunida en Barquisimeto en 1944⁴⁸⁰ se propuso la elaboración de un comunicado de apoyo a los misioneros protestantes en Latinoamérica, dirigida al Departamento de Estado de los Estados Unidos. El principal propósito de tal comunicación debía ser abogar “a favor de aquellos que durante varias décadas han traído a nuestra patria ideales civilizadores (...)”⁴⁸¹. Sorprende notar como los “ideales civilizadores” sobrevivieron en las mentes de los miembros de la convención. Ese y no otro fue el argumento con cual en 1944 se buscó valer la presencia de los misioneros en el sur del continente.

⁴⁷⁹ En sus primeros años hicieron parte también de esta primera confederación de iglesias las organizadas por los misioneros G. Federico Bender y Jacobo Feuerstein, las cuales comenta Asdrúbal Ríos eran independientes. Es decir, parece que no tenían filiación alguna con agencia misionera o denominación en particular. Del mismo modo, estuvieron vinculadas las iglesias organizadas por Adolfo Blatner, misionero de las Asambleas de Dios en Venezuela. *Ibíd.*, p. 120.

⁴⁸⁰ Conforme la labor evangelizadora protestante en el Norte de Santander y Venezuela se fue consolidando y aumentando en número de congregaciones, un particular conjunto de asuntos fue ganando espacio. Las reuniones anuales fueron útiles para la consolidación de un sentido de identidad y para crear también comunidad. Del mismo modo, un encuentro anual fue la oportunidad que se aprovechó para continuar capacitando los pastores nacionales, mediante cursos cortos y conferencias. Por otro lado, la organización de las iglesias a través de una convención resultó útil también para el intercambio de experiencias, la cooperación y la discusión de temas vigentes. Así, mediante acuerdos y resoluciones la Convención se pronunció frente diversos temas como las misiones en Venezuela y Latinoamérica, los misioneros extranjeros y el antisemitismo durante la Segunda Guerra Mundial, entre otros.

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. 127.

3.2.3 La conducta de los conversos

Un aspecto que ocupó ampliamente el trabajo de los misioneros norteamericanos fue sin duda lo que ellos consideraron como lo “moral”. Con este concepto se hacía referencia al cierto tipo de comportamientos que se contraponían a una ética puritana que debía ser asumido por los “nacidos de nuevo”⁴⁸². En este sentido, la conversión personal era considerada tan sólo el inicio de un proceso que debía llevarse a cabo en el nuevo creyente. Esta “regeneración” del individuo se constituyó en uno de los propósitos que guiaron la organización y el establecimiento de iglesias. Así debía ser, según el modelo de Documento Constitutivo de iglesia ofrecido por el *Manual Evangélico para pastores*:

(...) Los propósitos de esta Iglesia son la proclamación del Evangelio entre el pueblo que la rodea, las prácticas objetivas de su culto, y *el perfeccionamiento moral de todos y cada uno de sus miembros*, el cual se busca por medio de la prédica constante y la práctica de los principios evangélicos⁴⁸³.

La aceptación de nuevos miembros en una iglesia estaba condicionada por una serie de disposiciones. El título V, referente a los miembros y sus deberes en el modelo de Estatutos de la Iglesia, declaraba también: “a. *Como miembro de esta Iglesia se aceptan únicamente las personas que son verdaderamente creyentes en el Señor, **regenerados por el Espíritu Santo, que llevan una vida recta***⁴⁸⁴, *que han sido bautizados en la fe evangélica y aceptan los Estatutos y el Reglamento de la Iglesia.*”⁴⁸⁵ La regeneración no solo se limitaba a efectos de lo espiritual, sino que además debía traducirse en el abandono de las conductas que se consideraban iban en contra de la nueva condición espiritual (el consumo de alcohol, tabaco, fiestas, promiscuidad, etc.). Para los infractores había también consecuencias, como se notará más adelante.

En este punto es preciso aclarar que según el citado manual había una diferencia entre el converso y el miembro de la Iglesia. Todos los miembros eran conversos. Pero no todos los conversos eran miembros. El converso (quien aceptaba a Jesucristo como su único y suficiente salvador, el nacido de nuevo) pasaba por un proceso para convertirse en miembro. Para tal efecto, el recién convertido debía ser primero adoctrinado o discipulado. En este proceso, le eran enseñados al converso doctrina básica⁴⁸⁶ y se le preparaba para el bautismo, al tiempo que se

⁴⁸² MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta, 2002., p. 502.

⁴⁸³ MANUAL Evangélico para Pastores, Op.cit., p. 86.

⁴⁸⁴ La negrilla es mía.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 74, 75.

⁴⁸⁶ Hoy día, el manual de doctrina básica para discipulado, empleado en la mayoría de las Iglesias Alianza Evangélica en Colombia, contiene los siguientes temas: La palabra de Dios, Dios, Los Ángeles, El hombre, La persona de Cristo, La obra del Espíritu Santo, El pecado, La Salvación, La Iglesia y las cosas por venir.

le persuadía para que dejara atrás aquellas prácticas típicas de su “vieja naturaleza”. Luego de ser disculpado, el candidato al bautismo debía ser examinado⁴⁸⁷ y luego, si se consideraba que éste estaba preparado, podía ser bautizado; de no ser así, el bautizo podía ser también aplazado. Después de bautizado y habiendo aceptado los Estatutos y Reglamento una persona podía ser aceptada para convertirse en miembro de la Iglesia⁴⁸⁸.

Como se puede notar, el estado o la “condición” del aspirante a miembro de la iglesia era determinante para su aceptación en ésta. Del mismo modo, el Manual para pastores especificaba que debía hacerse cuando el aspirante era miembro de otra iglesia o por “alguna razón” había dejado de serlo en aquella o en la que se presentaba. En el primer caso, el aspirante con carta en mano debía demostrar que estaba bautizado y en “*plena comunión*”. En el segundo caso, cuando venía de otra iglesia en la cual ya no era miembro y deseaba ser admitido en la actual, el candidato,

(...) podía ingresar en ésta; pero sólo cuando haya dado pruebas suficientes de su restauración espiritual⁴⁸⁹.

Finalmente, quienes siendo miembros habían perdido su condición podían ingresar “una vez que hayan cesado los motivos de su separación, siempre que haya dado frutos dignos de arrepentimiento”⁴⁹⁰. De modo que plena comunión, restauración espiritual o frutos dignos de arrepentimiento eran sinónimos. Todos ellos relacionados también con las *prácticas objetivas* del converso, de las cuales dependió en buena medida la pertenencia o no como miembro a una congregación. En este sentido se habla de “tener un buen testimonio”. Este era fundamental para ser reconocido dentro de la comunidad y hacer parte de ella. El *buen testimonio* hace referencia de manera directa a aquello que los demás pueden ver en el otro miembro: su vida familiar, su lenguaje, su participación en las actividades organizadas por la iglesia, sus relaciones con el no-creyente, la comunión con los creyentes, etc. Es decir, que se extiende por completo a todas y cada una de las actuaciones de un individuo.

Cada uno es un pequeño capítulo con actividades sencillas, las cuales el estudiante debe desarrollar con la lectura la Biblia.

⁴⁸⁷ En el modelo de Estatutos propuesto por Christiansen se sugería que el examen estuviera a cargo de la Directiva de la Iglesia. Esta estaba integrada por uno o más pastores, uno o más anciano, uno o más diáconos y diaconisas, secretarios, tesorero y el superintendente de Escuela Dominical. “Los conversos que hubieren sido adoctrinados debidamente serán examinados por la Directiva, quien en una reunión ordinaria o extraordinaria de la Iglesia, presentará los candidatos al bautismo. La Iglesia los aprobará o los aplazará, según creyere conveniente.” *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁸⁸ Según el manual, la recepción debía hacerse formalmente en una reunión de la Iglesia. *Ibíd.*, p. 75.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p. 75. Las cursivas son mías.

⁴⁹⁰ *Ibíd.*

Es aquí donde la supervisión y la observación de los otros tenían un papel importante. El papel de los otros miembros fue definitivo. En consecuencia, se ha afirmado que los miembros de una iglesia o congregación evangélica parten de la similitud para construir comunidad, *“puesto que todos piensan lo mismo, tienen el mismo comportamiento y hablan el mismo lenguaje”*, afirma Manuel Marzal⁴⁹¹. Comentando a Durkheim, el citado autor afirma que esta *solidaridad mecánica* es el lazo más fuerte entre los evangélicos, *“más aun, tal solidaridad está apuntalada por la excomunió de los que no cumplen o no parecen capaces de lograr las metas comunes, la cual evita la anomia y la desmoralizaci3n de los que siguen.”*⁴⁹²

• Los deberes

Esta solidaridad estaba legitimada por unos Estatutos y el Reglamento de la Iglesia, los cuales debían ser aceptados por todos. De esto, como se mencion3 más atrás, dependía en parte la obtenci3n de la membresía. Dentro de los Estatutos, los deberes de los miembros ocuparon tambi3n un lugar bien significativo. Estos estuvieron establecidos en cinco puntos. Seg3n el *Manual Evang3lico para pastores*⁴⁹³ los deberes de los miembros eran principalmente:

- a. Concurrir con fidelidad a los cultos y demás reuniones que la Iglesia celebre.
- b. Contribuir con sus diezmos y ofrendas para el sostenimiento de la obra de esta Iglesia.
- c. Acatar con diligencia las disposiciones contempladas en los Estatutos y en el Reglamento, así como las emanadas de la Asamblea General⁴⁹⁴.
- d. Cumplir con fidelidad los cargos que se les encomienden.
- e. Observar tambi3n lealtad a los principios de la Iglesia en caso de hallarse ausentes⁴⁹⁵.

En cuanto a los deberes de los miembros se puede apreciar que los estatutos eran categ3ricos. La asistencia a los servicios junto a la contribuci3n de diezmos y ofrendas, a3n si asistían a otra iglesia, eran aspectos sobre los que se establecía estricto control y vigilancia. Del mismo modo, junto con los deberes estaba tambi3n la facultad de los miembros para la participar en un nivel diferente al culto.

⁴⁹¹ MARZAL, Op.cit., p. 513.

⁴⁹² Ibíd., p. 513.

⁴⁹³ Es posible que las iglesias que adoptaron el Manual evang3lico hayan hecho ciertas modificaciones, adaptándolo seg3n cada caso particular. Pero con seguridad las grandes líneas continuaron siendo las mismas.

⁴⁹⁴ MANUAL Evang3lico para pastores, Op.cit., p. 76. El citado manual establecía que a la Asamblea General como “la máxima autoridad directiva y administrativa (...) formada por todos sus miembros; y sus actos, siempre que est3n de acuerdo con las bases constitutivas, las leyes del país, los Estatutos y el Reglamento Interno, obligan a la Iglesia y tienen fuerza vinculante para todos y cada uno de sus miembros.” Ibíd., p., 83.

⁴⁹⁵ Ibíd. P., 76, 77. En caso de ausencia, los miembros, “1. Mantendr3n debidamente informada a la Iglesia sobre su condici3n y residencia. 2. Asistir3n a una iglesia que se les recomiende. 3. Enviar3n a la Iglesia sus diezmos y ofrendas. 4. Si desear3n hacerse miembros de otra iglesia, solicitar3n carta de traslado para una iglesia, que pertenezca a cualquiera de las Organizaciones afiliadas a la Convenci3n Unida de Iglesias Evang3licas de Venezuela.”

Los Estatutos en cada iglesia establecieron también unos mecanismos que permitieron la participación directa de los miembros en la toma de decisiones y la posibilidad de elegir o ser elegidos. Una de esas formas de participación estableció que la Asamblea General estaba constituida por los miembros de la Iglesia, cuyas dos terceras partes tenían facultad para modificar los Estatutos⁴⁹⁶. Esto con excepción de los títulos II y III, los cuales definían la declaración doctrinal de la Iglesia⁴⁹⁷ y sus propósitos.

Este tipo de participación en la toma de decisiones coincide con lo propuesto por Manuel Marzal. Este autor afirma que los evangélicos son “*comunidades democráticas (...) por la forma en que se toman muchas decisiones*” las cuales se hacen a menudo por votación⁴⁹⁸. En el caso de las iglesias del Alianza Evangélica, las votaciones para elegir Directiva debían hacerse de forma directa y secreta. Además de la participación de los miembros como integrantes de la Asamblea General, la Iglesia podía realizar reuniones ordinarias y extraordinarias para tratar asuntos relacionados con “*su carácter y función*”. El quórum en estas reuniones debía ser de la mitad más uno de los miembros y las decisiones definidas por “*la mayoría absoluta de los votos de los miembros presentes*.”⁴⁹⁹ Del mismo modo, estaban las *reuniones de asuntos o negocios*, las cuales se realizaban cada mes o de manera extraordinaria, en caso de ser necesario. Las reuniones de asuntos,

(...) se consideran de carácter privado por lo que sólo deberán concurrir a ellas los *miembros en comunión* y otras personas cuya presencia haya sido debidamente autorizada por la Iglesia.⁵⁰⁰

Asimismo, estaba la *Directiva* de la Iglesia⁵⁰¹ cuya elección era realizada cada año. Para tal efecto, la directiva saliente ó una comisión elegida por la Iglesia elaboraban una lista de candidatos que debía ser aprobada por la Iglesia, antes de iniciar la votación. Ésta, como se dijo anteriormente, era directa y secreta. Para la

⁴⁹⁶ “Título X. **Disposición Final.** Artículo Único: Estos Estatutos podrán ser modificados, cuando el caso así lo requiera, por las dos terceras partes de los miembros de la Iglesia, con excepción de los títulos II y III que se consideran permanentes.” *Ibíd.*, p. 84.

⁴⁹⁷ La declaración doctrinal era la misma para todas las iglesias evangélicas organizadas como producto de la práctica evangelística de la Misión Alianza Evangélica. Como su nombre lo indica, el credo o declaración doctrinal contenía los puntos fundamentales sobre los cuales se cimentaba la fe de los creyentes. Entre otros aspectos, ésta establecía la Biblia como inspirada por Dios, “única regla de fe y conducta de todo miembro de la Iglesia de Cristo”. Esto con excepción de lo que las iglesias evangélicas consideran como libros “apócrifos” o deuterocanónicos. Asimismo, declaraba la existencia de un solo Dios, existente en tres personas o la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) así como la naturaleza divina y humana de Jesucristo. Otro punto expresaba que “*la fe y el arrepentimiento de parte del pecador y la regeneración obrada por el Espíritu Santo en él, son indispensables para la salvación (...)*.” *Ibíd.*, p. 73.

⁴⁹⁸ MARZAL, *Op.cit.* p., 514.

⁴⁹⁹ MANUAL Evangélico para pastores, *Op.cit.* p., 82.

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, p. 82.

⁵⁰¹ Conformada, como se ha dicho ya, por “uno o más pastores, uno o más ancianos, uno o más diáconos, una o más diaconisas, un secretario de actas, un secretario de correspondencia, un tesorero, un subtesorero y un superintendente de la Escuela Dominical.” *Ibíd.*, p. 78.

elección de cada cargo, el candidato debía obtener *“la mayoría absoluta de los miembros presentes.”* En el caso de la Iglesia en Cúcuta, los Estatutos aprobados en noviembre de 1935 establecieron que dicha elección habría de realizarse la primera semana del mes de Enero. La votación fue secreta y por mayoría de votos, entendida esta como la mitad de los miembros presentes más uno⁵⁰².

¿Qué tan democráticas resultaron estas prácticas? En lo que respecta a la Directiva, las actas de las Iglesias en Cúcuta y Ocaña demuestran que efectivamente cada año ésta era renovada, con la elección de unos nuevos integrantes. Pero, con frecuencia miembros de la Directiva saliente fueron nombrados para el año siguiente. Esta situación se presentó en la Iglesia de Cúcuta entre 1947 y 1949. En aquel periodo el Pastor, el tesorero y uno de los ancianos fueron reelegidos en varias ocasiones⁵⁰³. Esta situación podría explicarse de dos maneras. Una, es que considerando el nivel de escolaridad de los miembros es posible que sólo unos pocos, aquellos que sabían leer y escribir o por su trabajo (en el caso de los comerciantes), fueran considerados aptos para desempeñar ciertos cargos. Otra posible explicación, remite al limitado número de miembros en cada iglesia y al hecho de que resultara más fácil reelegir a aquellos de los cuales se conocía la calidad del trabajo desempeñado.

Los deberes de los miembros junto a la posibilidad de participar directamente en la elección de otros miembros y la toma de decisiones, fueron determinantes a la hora de consolidar identidad y pertenencia a la comunidad. Los deberes eran esa la parte invariable a la que todos debían sujetarse y cumplir. Asimismo, la participación dentro de una Asamblea, que podría considerarse como la contraparte del cumplimiento del deber, sirvió también para afiliar desde un ejercicio democrático a los miembros de las iglesias evangélicas. Luego la solidaridad, asegurada a partir de prácticas como las citadas atrás, estuvo también garantizada por la expulsión o la disciplina de los que no cumplieron o infringieron la norma.

- **La disciplina de los miembros**

⁵⁰² “**Artículo 6.** LA DIRECTIVA.- La directiva de la Iglesia estará compuesta de un pastor, y de un Pastor asistente si fuere necesario, en concepto de la misma, de un anciano, tres Diáconos, dos Diaconisas, secretario, subsecretario y un tesorero.- La elección de la Directiva tendrá lugar cada año en la primera semana del mes de Enero; esta elección se verificará por votación secreta y mayoría de votos. Entiéndase por esto la mitad de los miembros presentes más uno.- En caso de renuncia de algunos de los miembros de la junta, puede la Iglesia en su sesión ordinaria o extraordinaria hacer la elección de las que vayan a reemplazar a los salientes.” Estatutos Iglesia Cristiana Evangélica, Noviembre 5 de 1935, en AICAE Cúcuta.

⁵⁰³ Uno de los ancianos, Joselín Acero, desempeñó tal cargo entre 1945 y 1948. Durante el mismo periodo, Acero fue también Superintendente de la Escuela Bíblica Dominical. Asimismo, Eloff Anderson fue pastor de la misma iglesia entre 1946 y 1949. Otro miembro, José Dávila, fue reelegido como tesorero desde 1945 hasta 1949.

Hay que recordar que uno de los propósitos de las iglesias evangélicas era “*el perfeccionamiento moral de todos y cada uno de sus miembros*”. En el caso que ocupa este trabajo, la exclusión de los que no cumplían estuvo también estipulada en los estatutos de la Iglesia, en donde un apartado llamado la *Disciplina de los Miembros* o algo similar se ocupó del asunto. En aquella sección se definieron las causas de *amonestación* o *expulsión*, de acuerdo a cada situación:

Artículo 11. Los miembros que hayan *caído en pecado* serán **amonestados o expulsados de la iglesia**, según el caso, de acuerdo con la Palabra de Dios. También perderán su derecho los miembros aquellos de cuyo *estado espiritual* no se sepa nada después de un año⁵⁰⁴.

Artículo 12. Las faltas que no merezcan expulsión recibirán la medida disciplinaria que la Iglesia decida, según la gravedad del caso.

En este punto los estatutos también fueron categóricos. Aunque no se explicitan los motivos que daban lugar a la expulsión o a la “amonestación”, es posible inferir algunos de ellos. Se consideraba que un creyente “caía en pecado” cuando con sus actos contradecía lo establecido por la Biblia, considerada como “*única regla [de] conducta de todo miembro de la Iglesia de Cristo*”. Sumándose a los principios establecidos en los diez mandamientos (no mentir, no matar, no robar, no codiciar los bienes ajenos, etc.) otras prácticas fueron consideradas también como contrarias a los preceptos bíblicos. Entiéndase por esto fumar, consumir bebidas alcohólicas, el adulterio y la promiscuidad, entre otras. Hay que aclarar que este tipo de exigencias no sólo eran para los miembros de una iglesia en particular, sino que se entendían para todos los conversos a la fe evangélica. Sin duda se trata de una exigencia ética, aceptada por el que dejaba la religión en la que socializó para convertirse a otra.

Así, se afirma que toda conversión religiosa personal es un acto libre en el cual “*el creyente opta por una nueva cosmovisión religiosa*”⁵⁰⁵. Pero hay que decir también que la conversión, comenta Marzal, “*lleva consigo un cambio cultural sobre todo cuando se abandona la religión recibida en el proceso de socialización*”. Este cambio cultural incluye un *cambio ético*, el cual es considerado como una de las razones explícitas de los conversos para su conversión⁵⁰⁶. Situaciones como la

⁵⁰⁴ MANUAL Evangélico para pastores, Op.cit. p., 77.

⁵⁰⁵ MARZAL, Op.cit., p. 7.

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, p. 512. Junto al cambio ético, las otras razones explícitas de los conversos son: “A. *Encuentro personal con Dios*. No es que los católicos populares no tengan la experiencia personal de Dios (...) pero para tales católicos populares la conversión significa la aceptación de un nuevo lenguaje cultural sobre Dios, porque ellos dejan de creer en el Dios sacral del aquí y del ahora transmitido por la cultura, y comienzan a creer en un Dios personal, transmitido por la palabra bíblica, que salva y promete la vida eterna. Por eso los conversos dicen que aceptan una forma más personal de encuentro con Dios. B. *Experiencia de Sanidad*. Esta razón es importante porque el enfermo se ve libre de una situación insoportable, que acecha a todo ser humano y mucho más a los pobres de zonas rurales o urbano-marginales sin acceso a servicios médicos adecuados (...)”

migración a la ciudad, por ejemplo, pueden provocar un daño en el campo de lo ético; esto como resultado del rompimiento del entorno familiar, el abandono del ambiente rural, la violencia, la lucha por la vida o la corrupción. Asimismo, no sólo los inmigrantes se pueden verse enfrentados a la anomia, como dice Bastian. Para el periodo objeto de trabajo es preciso recordar que las décadas del cuarenta y del cincuenta estuvieron caracterizadas por una violencia exacerbada y cambios como una migración en masa del campo a la ciudad.

La *santificación* de los miembros era uno de los objetivos de la iglesia evangélica en Cúcuta, según consta en los estatutos aprobados por toda la congregación en 1935. Por miembros activos, esta iglesia consideró a “los que hayan dado pruebas fehacientes de arrepentimiento sincero; hayan renunciado al mundo, al demonio y a la carne (...) que llevan una vida recta (...)”⁵⁰⁷. Asimismo, dicho documento fue claro cuando afirmó que todo miembro tenía “la obligación de someterse a las reglas de disciplina impuestas por la constitución”⁵⁰⁸. El creyente debía someterse a una vida de renuncia, santificación, arrepentimiento y sometimiento.

Con una exigencia tan alta, la infracción de un miembro se convirtió en un asunto que debía ser discutido en la reunión de asuntos o negocios. Como se mencionó más atrás, una de las funciones de la iglesia fue sancionar a los que cometían faltas. El pastor, la directiva o la asamblea general tuvieron facultades para tal efecto, en consideración del tamaño de la falta. En este sentido se afirma que el papel de los Otros fue importante para la vigilancia y el mantenimiento de unicidad. Esto es clave para entender porque razón tenían los demás miembros facultad para disciplinar al infractor, vigilar y mantener el orden fue un deber de los miembros:

Cada miembro está en la obligación de cooperar en la unicidad de la Iglesia, amonestar con palabras cariñosas a su hermano, soportar con paciencia las debilidades de los flacos y tratar de mantener el orden entre los miembros⁵⁰⁹.

También es claro cuando en el *Manual Evangélico para pastores* afirma:

Artículo 13.- Las medidas disciplinarias que no revisten suma gravedad pueden ser tomadas por el pastor; si éste lo considerare necesario, las tomará la Directiva, la

⁵⁰⁷ Estatutos Iglesia Cristiana Evangélica, Noviembre 5 de 1935, en AICAE Cúcuta.

⁵⁰⁸ *Ibíd.*

⁵⁰⁹ *Ibíd.* Es curioso notar cómo dentro de los deberes de los miembros, un considerable número de líneas fueron dedicadas al matrimonio: “Para provecho de la Iglesia y para decente y honesto vivir de sus miembros, sino tienen el don de continencia, deben unirse en matrimonio (...) El matrimonio es un contrato solemne por el cual un hombre y una mujer se unen voluntariamente con el fin de vivir juntos, de procrear y auxiliarse mutuamente.- El matrimonio se celebrará según el rito Evangélico (...) previo el matrimonio civil.” Regular el matrimonio como una manera de prevenir los hijos ilegítimos o la unión libre, fue un asunto que ocupó buena parte del discurso.

cual está en el derecho de realizar cuantas averiguaciones sean pertinentes. Si la directiva lo considera conveniente, presentará un informe a la iglesia y una recomendación al respecto.⁵¹⁰

En cuanto a la aplicación de estas medidas, las actas de iglesia permiten conocer algunos casos particulares. La suspensión de miembros fue una medida que se empleó en varios momentos al interior de las iglesias en Cúcuta y Ocaña. Luego de concertar y discutir entre los asistentes a la reunión de negocios, varios individuos fueron suspendidos y no considerados como miembros durante algún tiempo. De este tipo, las actas entre 1944 y 1948 sólo registran cuatro casos en Cúcuta, lo que no excluye la posibilidad de que se hayan presentado más. Las actas no especifican cuales fueron las faltas, pero en casi todos los casos se hace referencia a la conducta de los infractores. Refiriéndose a una situación específica en 1944, se anotó:

En relación con la conducta de la Sra. ____ Los funcionarios manifestaron su caída y los esfuerzos hechos por ellos para ayudarle a levantarse de su caída, pero siendo imposible por ahora su restauración, se acordó pedir a la iglesia que implante la disciplina interna. La señora ____ propuso que dicha hermana fuese suspendida de ser miembro de la iglesia *mientras no se haga en ella un arrepentimiento sincero* (...) Aprobado por unanimidad⁵¹¹.

Sólo en dos de los casos encontrados, las actas especificaron cuánto tiempo duraba la disciplina. Uno de estos, se refiere a un miembro que había *caído en pecado*⁵¹² y quien fue *"suspendido por un año de la comunión de la Iglesia."*⁵¹³ Hubo también suspensiones por tiempo indefinido, la cual sólo fue ser levantada por unanimidad de los asistentes a la reunión de asuntos⁵¹⁴. Como se puede notar, la conducta de los miembros fue uno de los asuntos que ocupó la atención en las reuniones mensuales de negocios. En el desarrollo de éstas también fueron mencionados casos de creyentes que no terminaron en la expulsión. Esto sin duda dependió de la gravedad de la infracción. Entre las "menos graves" se habrían considerado el consumo de alcohol y cigarrillo, que comparadas con otras situaciones como el adulterio o el sexo por fuera del matrimonio (fornicación)

⁵¹⁰ MANUAL Evangélico para pastores, Op.cit., p., 77.

⁵¹¹ Acta No. 5 de reunión de junta directiva, Junio 5 de 1944, en AICAE Cúcuta.

⁵¹² En acta de julio de 1944 se relata el siguiente caso: "también la directiva presentó el caso del hno ____ quien cayó en pecado mientras estuvo en Medellín, en los últimos días. Estando presente el hno ____, hizo uso de la palabra para relatar algo acerca de su caída. Fue resuelto después de alguna discusión que el hermano ____ fuera suspendido por 1 año de la comunión de la iglesia." Acta No.6 de reunión de junta directiva, Julio 6 de 1944, en AICAE Cúcuta.

⁵¹³ Ibíd.

⁵¹⁴ Así, encontramos el caso de un miembro quien fue suspendido el 14 de septiembre de 1951, cuando "la Iglesia en unanimidad y cumpliendo con su deber cristiano, resolvió ponerlo en disciplina por un tiempo indefinido". La iglesia, por unanimidad también, decidió levantar la "disciplina" el 11 de junio de 1952. Acta No. 14 de reunión de junta directiva, Septiembre 23 de 1951, en AICAE Ocaña; Acta No. 17 de reunión de junta directiva, junio 11 de 1952, en AICAE Ocaña.

resultaron con un señalamiento mucho más alto. Sin embargo, el consumo de dichas sustancias no dejó de ser considerado como *“una conducta no digna de un verdadero cristiano (...) vicios que son completamente contrarios ante la luz de la Biblia.”*⁵¹⁵ Cuando la falta no era tan grave, los miembros de la directiva optaron por tratar el asunto con la persona directamente implicada⁵¹⁶. Pero definitivamente, la suspensión junto a la expulsión fueron las formas de ostracismo social más fuertes aplicadas, si se considera las repercusiones que a nivel de relaciones podían traer. Estas dos medidas disciplinarias fueron una forma de señalamiento público.

3.3 RECAPITULACIÓN

Para terminar y a manera de sinopsis conclusiva se puede afirmar que los misioneros delegados por la Misión Alianza Evangélica se pueden distinguir algunas características particulares. Los misioneros (hombres y mujeres) estaban en su gran mayoría casados cuando llegaron a los campos de misión. Todos contaron con un nivel de formación media y algunos con estudios universitarios. En cuanto a su motivación, se puede apreciar inicialmente un fuerte impulso de tipo místico, al punto de considerarse asimismo como un “elegido” por Dios para anunciar el evangelio y afirmando que sin tal llamado su vocación no tendría fundamento. Esto es importante, ya que para el misionero todo su impulso y todo lo que hacía se veía legitimado por tal elección. Por otra parte, el misionero entendió a las misiones no como algo desconectado del resto del mundo. Todos los acontecimientos tuvieron una explicación en su horizonte religioso, de manera que todo lo que sucedía tenía más que una interpretación, un fin, dentro de lo que llamó los “propósitos de Dios”.

El misionero protestante norteamericano llegó a los llamados “campos de misión” con una imagen preconcebida acerca del lugar que lo esperaba. El sur del continente americano continuó siendo visto como una la región del descubrimiento, de la aventura, un territorio inhóspito. *“Nosotros también veníamos como exploradores, pero no de los misterios geográficos del Continente”*, afirmó el misionero John Christiansen. En este sentido, no se puede negar que éste fue un elemento que también motivó a los misioneros en ciernes. Junto a Suramérica, África y China fueron los destinos a los cuales se enviaron el mayor número de misioneros durante buena parte del siglo XX. Todos estos lugares eran vistos como tierras de sometidas por el paganismo y prácticas religiosas contrarias a los principios bíblicos. Al mismo tiempo, dichos territorios fueron apreciados por lo salvaje y desconocidos que podían ser. En el caso de

⁵¹⁵ Acta No. 13 de reunión de junta directiva, Agosto 15 de 1951, en AICAE Ocaña.

⁵¹⁶ “Se decidió llamar la atención a la señora _____ por su mal testimonio y se dejó el asunto en manos de la directiva y para tratar el asunto personalmente con la señora _____. La proposición fue aprobada y secundada (...).” Acta No. 9 de reunión de junta directiva, Septiembre 4 de 1947, en AICAE Cúcuta.

Colombia, leyendas como la del El Dorado cobraron vida ante los ojos del misionero norteamericano.

Por otro lado, el misionero expresó en reiteradas ocasiones la manera como entendía el funcionamiento de la educación, el estado y la libertad de prensa. Esta manera coincidió ampliamente con los principios establecidos por el liberalismo. Prueba de ello, son también las frecuentes referencias a la Constitución y a los derechos que ésta otorgaba a los ciudadanos. En opinión de éste, era la constitución la que protegía las publicaciones y la escuela protestante. Ahora bien, fueron frecuentes las referencias a la civilización, al ciudadano y al uso que éste debía hacer de su conciencia a la hora de examinar la presencia del misionero en un determinado lugar. Refiriéndose a este asunto, es bastante significativo el hecho de que el misionero consideró el “bienestar temporal” de la práctica evangelística, haciendo alusión a la creación de escuelas y a las publicaciones.

Del mismo modo, no es posible desconocer que el misionero de la Misión Alianza Evangélica en el Norte de Santander se identificó con el partido político que le facilitó en determinadas circunstancias el desarrollo de las actividades evangelizadoras en la región: el partido liberal. Aunque parece que prefirió no hacer públicas tales afinidades, de hecho el mismo reconoció que las poblaciones de mayoría liberal recibieron de mejor gana la práctica proselitista. Esta situación provocó que el misionero identificara casi de manera inequívoca el conservadurismo con el clero católico. En este sentido, se puede decir también que el misionero desconoció las condiciones y el contexto político en el cual tenía que trabajar, situación que provocó frecuentes enfrentamientos como se verá más adelante.

Por otro lado, se encuentra la cuestión del cambio ético y el control ejercido sobre la conducta de los creyentes, especialmente de los miembros de las iglesias evangélicas. De lo considerado anteriormente, se puede decir que la conversión sólo fue el paso inicial en un proceso que exigió a sus participantes renuncia, obediencia y el abandono de cualquier tipo de conducta que pudiera considerarse como inmoral. Desde ese primer momento, el de la conversión, el nuevo creyente se comprometía a llevar una vida de “testimonio” al tiempo que debía iniciar un proceso de re-adoctrinamiento o discipulado, como se conoce en el lenguaje evangélico. El bautismo y la presentación como nuevo miembro ante la junta directiva de la iglesia comprometían al individuo de una manera mucho más directa. El control sobre los nuevos miembros fue estricto, si se consideran los artículos dedicados a los deberes y la disciplina establecidos dentro de los estatutos, los cuales debían ser aceptados por todos.

4. CONFLICTOS POR LA DIVERSIDAD RELIGIOSA A MEDIADOS DEL SIGLO XX

*“Juro por Dios que no se acabará nuestra religión
de la Reina del Cielo que nos da la salvación.
Niños, vengan, ármense para el combate;
Todos a defender a nuestro Santo Padre”*.*

Respecto a si la Republica Liberal fue favorable ó no con las misiones protestantes, Christopher Abel⁵¹⁷ afirma que la década del 30 fue particularmente propicia para el desarrollo de aquellas. Aunque los gobiernos liberales no acogieron las misiones protestantes completamente, tampoco opusieron obstáculos para el desarrollo de su práctica de evangelización-conversión. Prueba de esto es que el número de misioneros protestantes se triplicó entre 1929 y 1938. En este ultimo año existieron tres periódicos protestantes y 810 niños asistían a los colegios creados por las agencias misioneras⁵¹⁸. Al mismo tiempo, afirma Abel, las relaciones de los diplomáticos norteamericanos y británicos con los presidentes Santos (1939-1945) y López Pumarejo (1934-1938, 1942-1945) experimentaron un buen momento. Estos gobiernos fueron señaladas como *“unos de los mas confiables y no beligerantes en Latinoamérica”*⁵¹⁹. Esta razón hizo que los ministros estadounidenses tuvieran *“pocas razones para quejarse de la posición oficial colombiana, y estaban ansiosos de que los misioneros protestantes estadounidenses no incitaran a la oposición política y a la vez avergonzaran a los gobiernos colombianos.”*⁵²⁰

Durante la primera mitad del siglo XX las misiones protestantes fueron de diversa índole. Como en el caso de la Misión Alianza Evangélica, estaban las agencias dirigidas por organizaciones con origen en Estados Unidos. También hubo agencias más autónomas, aunque con pertenencia nominal a dichas organizaciones. Por ultimo, según la clasificación de Abel, estaban las que actuaban con un carácter más itinerante y respaldo económico que decían actuar

* Canto antiprottestante de mediados del siglo XX. Además de la ya conocida canción que se entonó con la melodía de *Jalisco nunca pierde*, cuya letra se difundió a través varios boletines parroquiales del país, existieron otros cantos menos difundidos pero de igual recordación. El coro de aquella melodía decía como sigue: *“No queremos protestantes/que nos vengan a Colombia a corromper/No queremos protestantes/ que mancillen nuestra patria y nuestra fe”*.

⁵¹⁷ ABEL, Christopher. “Misiones protestantes en un estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta”. En: Revista Análisis Político. No. 50. enero- abril de 2004.

⁵¹⁸ *Ibíd.*, p. 10.

⁵¹⁹ *Ibíd.*

⁵²⁰ *Ibíd.*

en nombre del Espíritu Santo⁵²¹. Asimismo, sumado al contexto anteriormente señalado estaban las medidas modernizantes emprendidas por Alfonso López Pumarejo (1934-1938). Según Fernán González éstas suponían la secularización de la sociedad y el Estado, proceso que afectaba la situación de la Iglesia Católica⁵²². De esta manera, las medidas modernizadoras de la Republica Liberal junto al avance relativo del protestantismo en el país lograron inquietar al alto clero; esto sin olvidar también los sucesos que a nivel mundial (como las guerras mundiales ó el progresivo avance del comunismo) se sumaron al clima de incertidumbre.

En este capítulo se verá cómo en medio de aquel ambiente los Obispos colombianos reunidos en la Conferencia Episcopal y el clero regional optaron por configurar a sus adversarios próximos a través de los medios impresos. Esta reacción tuvo lugar desde temprano en el siglo XX teniendo como primeros protagonistas a la prensa y el comunismo, pasando luego al asunto del protestantismo. Cabe anotar que en esta parte del trabajo se hace referencia a la Iglesia Católica antes del Concilio Vaticano II, que como se sabe rompió con ciertos paradigmas y propuso además el diálogo ecuménico. Así, después de presentar las lecturas que sobre el protestantismo hizo el alto clero, se exponen algunos hechos relacionados con actos de intolerancia contra los protestantes evangélicos en el Norte de Santander. Luego de esto, un nuevo vistazo a las lecturas y visiones hechas esta vez por los misioneros norteamericanos acerca de la Iglesia Católica, La Violencia y la persecución religiosa. Para terminar, la respuesta dada por la Misión Alianza Evangélica y los miembros de las congregaciones organizadas frente a los hechos de intolerancia religiosa registrados en el Norte de Santander y el resto del país.

4.1 POLÍTICA ECLESIAL EN LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE 1944 Y VISIONES DE LA PRENSA REGIONAL

El avance del nuevo siglo trajo consigo una serie de situaciones que lucían con transformar el orden mundial. En este ambiente la Iglesia Católica sintió que era su deber seguir instituyéndose como baluarte de orden y de la paz. Sentimientos de este tipo se pueden rastrear a través de las Pastorales Colectivas, documentos que fueron elaborados por la Conferencia Episcopal cada tres años, en promedio⁵²³. Todas las reacciones a que hubo lugar entorno a los asuntos que atañían directamente al país partieron de una premisa, ampliamente repetida en las pastorales. Esta premisa afirmaba que la Republica estaba compuesta por ciudadanos que *“al mismo tiempo que aman la patria profesan ser hijos de la*

⁵²¹ Ibid., p. 12.

⁵²² GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Fernán. *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*. Santafé de Bogotá: Cinep, 1997. p. 409.

⁵²³ Aunque en la primera mitad del siglo XX hubo un par de años en los que la Conferencia Episcopal elaboró más de una Pastoral Colectiva.

*santa Iglesia Católica*⁵²⁴. No era posible pensar entonces en un ciudadano que no fuera al mismo tiempo católico. Tal profesión de fe era inherente a su condición de ciudadano, lo que equivaldría a decir que no ser católico era no ser ciudadano o no amar a la patria, situación que se constituía en una amenaza para el orden y la estabilidad de la República.

4.1.1 Prensa anticatólica, paganismo y comunismo

Con frecuencia el clero se remitió en un acto de auto legitimación al reconocimiento que la Constitución hacía de la religión Católica:

(...) cumplimos ante todo con el deber de hacer pública manifestación de nuestro respeto a la constitución y a las leyes cristianas de la República. Ella compuesta de ciudadanos que, al mismo tiempo que aman la Patria profesan ser hijos de la Santa Iglesia Católica, *ha reconocido en su Carta fundamental cómo la Religión Católica es la base del orden social, es el fundamento del adelanto y del progreso (...)*⁵²⁵

Esto es importante para entender por qué a través de las pastorales se lanzaron advertencias a los fieles en contra de los rivales de la iglesia y el *orden social*. Con el avance del siglo XX la Iglesia Católica identificó ampliamente sus los adversarios, los enemigos de Dios y la patria. Temprano se señaló a la prensa, particularmente la “anticatólica”. Esta fue considerada como una amenaza para la institución religiosa, ya que prevenía contra la iglesia tanto a gentes sencillas como a hombres notables e ilustrados⁵²⁶. Este hecho en particular motivó que la pastoral de 1908 estuviera dedicada a tratar con exclusividad los ataques de la prensa. Estos, se afirmó, estaban dirigidos principalmente a “*denigrar ofensiva y calumniosamente*” a los religiosos y religiosas, con el objetivo de dividir y provocar rivalidades ente los defensores de la iglesia, despertando un “*antagonismo enteramente ajeno al espíritu de la Iglesia Católica.*”⁵²⁷ Luego en la pastoral de 1916 se volvió a mencionar el asunto, esta vez con un ligero cambio de tono. Se dijo entonces que los daños y perjuicios ocasionados por la prensa incidían en la paz y la estabilidad de la nación. Así pues y en “*cumplimiento de nuestro deber*” el clero prohibió bajo pecado mortal la lectura de *La Patria* y *El Espectador* de Bogotá, *El Siglo* de Barranquilla y *Retazos* de Montería⁵²⁸. Estos periódicos fueron reconocidos como propagadores de las ideas del liberalismo.

Otro enemigo fue identificado más adelante en 1933. En aquel año la Conferencia Episcopal denunció el resurgimiento del paganismo como una “*cenagosa ola de sensualidad*” que invadía los hogares cristianos, en los cuales sólo se hablaba de

⁵²⁴ CONFERENCIAS Episcopales de Colombia. Tomo I. 1908-1953. Bogotá: El catolicismo, 1956. p. 335.

⁵²⁵ *Ibíd.*

⁵²⁶ *Ibíd.*, p. 330.

⁵²⁷ *Ibíd.*, p. 330, 331.

⁵²⁸ *El Espectador* de Medellín estaba prohibido desde 1888, lo cual demuestra que la discusión era de vieja data.

*“fiestas mundanas, de diversiones frívolas y peligrosas, y no se piensa más que en el placer, la vanidad y el lujo”*⁵²⁹. Esta situación se consideró como un peligro en virtud de que sus consecuencias eran la indeferencia religiosa, el alejamiento de los verdaderos intereses espirituales y de las cosas de Dios.⁵³⁰ En la misma pastoral se mencionaron los perjuicios del liberalismo, la escuela laica, el comunismo y los comportamientos que contrastaban con la condición cristiana de los colombianos. Este último asunto fue visto con preocupación, siendo retomado posteriormente en la comunicación de 1940⁵³¹.

Por otro lado estuvo el comunismo, considerado como el más radical y peligroso de todas las aberraciones. Éste amenazaba con destruir la sociedad en sus bases: Dios, patria, familia y sociedad. El comunismo, según la pastoral de 1936, proponía un nuevo orden contrario a Dios, un nuevo fin y un nuevo dios. De acuerdo con aquella declaración, el comunismo era:

(...) en sus bases fundamentales, materialista y ateo; por sus fines, enemigo de Dios, de la patria, la familia y la propiedad; por sus métodos, factor de odios, agentes de revueltas y máquina de opresión; en sus consecuencias, la muerte de todo ideal espiritualista, la anulación de la personalidad humana, la ruina del orden social y el implantamiento de la esclavitud sin precedentes⁵³².

Luego el silogismo fue también claro: *“ningún católico puede dar su nombre al comunismo o favorecerlo en alguna forma”*⁵³³. De nuevo, se es una cosa ó la otra, de ninguna forma las dos al mismo tiempo. En respuesta a los peligros de comunismo los prelados formularon la conformación de asociaciones obreras donde se ejercitara “cristianamente” el derecho del obrero a asociarse; esto sólo con el propósito del mejoramiento religioso, moral, intelectual y económico⁵³⁴.

⁵²⁹ Ibid., p. 337.

⁵³⁰ Ibid., p. 402.

⁵³¹ Ibid., p. 431, 432. Considerando el contexto de la Pastoral Colectiva del 1940, es innegable que los brotes de violencia ya generalizados fueron una situación que el clero no desconoció. Del mismo modo, este tipo de afirmaciones dan luces acerca de la religiosidad de los colombianos que domingo a domingo escuchaban en las iglesias los sermones y pastorales. La pastoral de aquel año empezó así: “Que consolador es para el episcopado colombiano ver que goza del privilegio singular de tener a su cuidado a un pueblo eminentemente cristiano, en el cual las manifestaciones de fe profunda son a cada paso patentes.” Después de esto, la introducción continúa con una alusión a la parábola del trigo y la cizaña para indicar cómo el enemigo de Dios continuaba con halagos y promesas seduciendo “a un gran número de desventurados”. Luego afirma: “No podemos ocultar que cuando comparamos la vida de llevan muchos cristianos con el ideal propuesto por Cristo Nuestro Señor en su Evangelio, constantemente predicado por la Iglesia Católica y maravillosamente practicado en su seno por las almas selectas, *experimentamos honda preocupación y grande amargura al ver que hay tantos entre los cristianos que no lo son sino de nombre*”. Sin duda este fue un asunto que ocupó no sólo a los miembros de la conferencia Episcopal. Reiteradamente otros autores se refieren a este problema, al punto de considerarlo, junto a la “ignorancia religiosa” y la escasez de sacerdotes, como uno de los factores que facilitaron el trabajo a los misioneros protestantes.

⁵³² Ibid., p. 428.

⁵³³ Ibid.

⁵³⁴ Ibid., p. 426.

Reales o no los fundamentos sobre los que se construyeron los temores entorno al comunismo, los prelados hicieron una particular invitación. Ésta fue para que al igual que *“los comunistas y en general los enemigos de la religión, [los cuales] profesan a cara descubierta sus doctrinas y desarrollan activa propaganda”*, los católicos hicieran *“(…) a un lado el **respeto humano** y la desidia y trabajar porque los individuos, la familia y la sociedad vuelvan al verdadero espíritu cristiano”*⁵³⁵. Como se puede notar esta sugerencia era un contrasentido, ya que el renovado *espíritu cristiano* sugerido a los fieles debía partir de la anulación del otro y de la caridad, baluartes cristianos.

Hasta aquí llama especialmente la atención cómo no se escatimaron adjetivos y expresiones para señalar, delimitar y establecer sin rodeos al enemigo y sus efectos. Para considerar este asunto, no es necesario saber con exactitud si los ataques –del comunismo, la prensa anti-católica, la escuela laica, el paganismo o los liberales- existieron realmente o no. Más que esto, es principalmente indicativo la expresión pública de todas estas declaraciones que dan luces acerca de la fuerza y la finalidad de sus emisores.

4.1.2 La política eclesial en las pastorales colectivas durante la década del cuarenta

Los cambios y los sucesos políticos en el mundo y el país provocaron una postura de permanente alarma dentro de la Iglesia Católica colombiana, para la cual la presencia de sus adversarios fue un asunto apremiante. Sumándose a esto, está lo que Abel menciona como una profunda división al interior de la Iglesia Católica durante la década en cuestión. Las diferencias se produjeron al no poder concertar una posición única del clero entorno al gobierno liberal que había empezado en 1930. Así, Abel identifica dos facciones: a. Una de un tono moderado dirigida por el arzobispo primado de Bogotá, Ismael Perdomo; b. otra, más beligerante liderada por el arzobispo adjunto, Juan Manuel González Arbeláez y el obispo de Santa Rosa de Osos, Miguel Ángel Builes⁵³⁶.

Las tensiones continuaron hasta que se produjo un conato de insurrección de la derecha radical del clero. Abel afirma que éste fue aplacado gracias a la determinación de la Iglesia, los moderados del gobierno, el partido conservador y los grupos económicos, los cuales estaban poco o nada interesados en que se viera amenazada la estabilidad del gobierno liberal. El clima volvió a calentarse con la reforma del concordato entre 1942 y 1943, ocasionando que el debate en el clero se volviera cada vez más enredado. En este punto el citado autor afirma que monseñor Perdomo después de la discusión por el concordato, *“buscó*

⁵³⁵ *Ibíd.*, p. 429.

⁵³⁶ ABEL, *Op.cit.*, p. 9.

*desesperadamente razones para mantener unido al episcopado. Los temas sobre el protestantismo y el comunismo resultaron muy convenientes. Ambos eran tangibles podían discutirse como irrelevantes.*⁵³⁷ Esta podría considerarse como una de las hipótesis de Abel entorno al asunto en cuestión. Aunque deja por fuera muchas otras variables, esta afirmación da luces sobre otro conjunto de razones que motivaron una posición inicial beligerante frente a los misioneros protestantes norteamericanos.

En 1944 la Conferencia Episcopal redactó una pastoral dedicada por completo al asunto protestante. Este documento no puede considerarse como el inicio de una situación tensa que tuvo lugar entre los misioneros y el clero colombiano. La propuesta de Perdomo no habría tenido lugar de no haber sido por un ambiente y unos antecedentes que tomaron forma antes de 1944, los cuales son reconocibles en otros documentos como las hojas parroquiales, los panfletos y los textos que empezaron a publicarse en el siglo XIX. Tampoco se puede olvidar que los altos jerarcas colombianos venían desde principio del siglo XX realizando una localización y delimitación sistemática de sus adversarios, los mismos de la República. Al igual que en las pastorales dirigidas a los otros “enemigos”, se puede observar un patrón en la exposición que se repite en cada uno de estos documentos: a. Legitimación de la Iglesia Católica como guardiana del orden y la estabilidad del Estado; b. Delimitación del adversario; c. Exposición de las razones que convierten al adversario en un peligro para la República; d. Recomendaciones y advertencias.

La primera referencia a las “sectas protestantes” en las pastorales colectivas puede ubicarse veinte años atrás, en el documento de 1924. En aquel entonces se denunció cómo aquellas habían distribuido biblias y literatura “*plagiadas de errores*” y habían abierto escuelas y templos “*donde enseñan teorías opuestas a la doctrina revelada y predicando el desconocimiento de la autoridad de la iglesia y el odio a los ministros de Jesucristo.*”⁵³⁸ Del mismo modo la pastoral de 1924 denunció cómo los falsos apóstoles se habían dedicado a “*extirpar la ignorancia religiosa*” en países como el nuestro, donde tal situación no era real⁵³⁹. Esto para decir que no era una verdadera motivación religiosa la que impulsaba las labores de las agencias misioneras. Asimismo, se advirtió a los fieles sobre los riesgos de favorecer estos cultos:

No olviden los fieles que en manera alguna les es lícito favorecer directa o indirectamente la propaganda protestante. El concilio plenario de América Latina prohíbe a los católicos asistir a los discursos o conferencias de los heterodoxos y actos del culto sectario⁵⁴⁰.

⁵³⁷ *Ibíd.*, p. 10.

⁵³⁸ CONFERENCIAS Episcopales., *Op.cit.*, p. 365.

⁵³⁹ Sin embargo, desde el catolicismo otros autores afirmaron lo contrario, considerando de hecho a la ignorancia religiosa como una de las causas del rápido avance de los misioneros protestantes en el país.

⁵⁴⁰ CONFERENCIAS Episcopales. *Op.cit.*, p. 365.

La unidad de la Iglesia católica fue uno de los argumentos frecuentemente presentados por los prelados. El origen de aquella se remontaba hasta el Colegio Apostólico, el cual era su primera manifestación. La unidad de la iglesia se revelaba en tiempos de agitación, se expresaba en el conocimiento de la verdad y la *“agrupación bajo el cayado del único redil.”*⁵⁴¹ En consecuencia, la desunión era una de las manifestaciones del *enemigo de todo bien*. Los “hijos extraviados”, han procurado sembrar el error desconociendo a la *“autoridad única de la verdadera Iglesia”*, denominándose así mismos *protestantes*⁵⁴². Por estas razones, el clero consideró que su deber era advertir contra los peligros de aquellos que se presentaban como portadores de doctrinas.⁵⁴³ Del mismo modo, la figura del apóstol Pedro como cimiento de la Iglesia continuaba haciéndose presente sólo en los pontífices romanos.

El contradiscurso en la pastoral de 1944 estuvo dirigido también a la utilidad de la tradición y el culto mariano. Estos dos asuntos, considerados controversiales en repetidas ocasiones, establecían grandes diferencias con el culto protestante, como fueron conocidos por el clero todos aquellos cultos asociados a la Reforma del siglo XVI sin distinción alguna. Refiriéndose al culto mariano y a su utilidad en la lucha contra el enemigo protestante, la pastoral afirmó:

Pero es necesario que esta devoción a la Santísima Virgen se acreciente todos los días; y por eso os exhortamos, amadísimos hijos en el Señor, a que la honréis de una manera especial con el rezo del Santo Rosario, que a ella es tan particularmente grato (...) La devoción a Nuestra Señora es un medio eficacísimo de combatir la difusión del protestantismo entre nosotros, precisamente porque su altísima dignidad y sus eximios privilegios son unos de los puntos de la doctrina que más acerbamente combaten los protestantes; y lo es también porque, *como lo canta la Iglesia, es Nuestra Señora la que siempre ha dado muerte a todas las herejías*⁵⁴⁴.

Por otro lado la Tradición, fuertemente combatida por los misioneros protestantes, fue presentada por el alto clero como necesaria al lado de las Sagradas Escrituras, que no eran *“la única fuente de revelación”*⁵⁴⁵. La Tradición fue considerada por los misioneros protestantes como contraria a las enseñanzas de la Biblia; para éste las prácticas asociadas a la Tradición eran sinónimos de ignorancia y atraso, por lo que se empeñó en rechazarlas. Contrario a lo que estimó el juicio de los evangélicos protestantes, el prelado colombiano valoró tanto la Tradición como la escritura las cuales *“constituyen*

⁵⁴¹ Ibid., p. 443.

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ Ibid.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 461.”

⁵⁴⁵ “Los protestantes afirman que la Revelación que Dios hizo a la humanidad por medio del verbo encarnado llega hasta nosotros por el sólo conducto de la Sagrada Escritura, en la cual se halla todo lo que debemos creer y practicar, con exclusión de cualquiera otra fuente de doctrina; y afirman además que cada cual tiene aseguradas luces suficientes para entender, por sí sólo y sin ayuda de ninguna autoridad, la Sagrada Escritura en su totalidad.” Ibid., p. 455.

*juntas el depósito de la revelación que ha sido confiada por Dios exclusivamente a la Iglesia Católica.*⁵⁴⁶

Otro argumento en la pastoral de 1944 puso particular acento en la reciente existencia de lo que le clero llamó la “Iglesia Protestante”. El protestantismo tuvo su origen en un hombre, Martín Lutero, el cual estuvo impulsado por motivos meramente personales, se afirmó. Aunque Lutero nació al interior del catolicismo fueron sus propios motivos los que lo llevaron a dejarlo. De esta manera los protestantes no podían demostrar su existencia sino hasta 1517. Esta existencia tan reciente contrastaba con la de la Iglesia de la cual Pedro era su jefe, instituida por Jesucristo mismo y nadie más. Por esta razón el protestante puede ser considerado como un *falso profeta*, ya que no ha sido enviado de manera autorizada por la Iglesia:

Y no olvidéis que son profetas falsos todos quienes se presentan a hablaros de cosas concernientes a la fe y a la religión sin ser enviados y autorizados por la Iglesia Católica, Apostólica y Romana que vuestras madres os enseñaron a venerar desde que pudisteis balbucear las primeras palabras⁵⁴⁷.

La exclusividad de la Iglesia, como depositaria de la revelación que le fue entregada por Dios mismo, la convertía en base de la unidad nacional, protectora de la verdad y elemento del orden social⁵⁴⁸. Por esta razón los que atentan contra la unidad religiosa ponen en peligro de manera directa los cimientos de la paz, el progreso y el bienestar⁵⁴⁹. De esta forma el trabajo de los protestantes se calificó como “*obra de destrucción*” y la oposición todo un acto de patriotismo:

Oponerse, por consiguiente a su labor de propaganda no es solamente el cumplimiento de un deber impuesto por la religión que sabemos venida de Dios, sino un acto de *verdadero patriotismo*⁵⁵⁰.

Por último, la pastoral de 1944 presenta cuatro indicaciones de *orden práctico* “*encaminadas a hacer ver la manera como debéis luchar contra la propaganda protestante*”. La primera de estas indicaciones apunta al ejemplo de una vida

⁵⁴⁶ Ibíd., p. 458.

⁵⁴⁷ Ibíd., p. 455.

⁵⁴⁸ Así quedó establecido en el Concordato, firmado en 1887 por el Presidente Rafael Núñez y el Papa León XII: “Artículo 1º - La Religión Católica, Apostólica Romana es la de Colombia, los Poderes Públicos la reconocen como elemento esencial del orden social, y se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas.”

⁵⁴⁹ Como se puede notar, los misioneros protestantes no fueron los únicos en hablar del “progreso”. Así quedó claro en la pastoral de 1944: “(...) todos los que atentan contra esa unidad religiosa, que está constituida entre nosotros por la adhesión de todos los colombianos a la Iglesia Católica, no solo nos arrebatan el más preciado de los bienes, el que todo lo supera y **por el cual debería sacrificarse sin vacilaciones la vida misma**, sino que socavan los cimientos de nuestra paz, de nuestro progreso y de nuestro bienestar (...) **es por eso obra de destrucción la que vienen a realizar en nuestra patria los protestantes**” Ibíd., p. 459.

⁵⁵⁰ Ibíd., p. 459.

inmaculada, genuinamente cristiana que no de pretexto a los *propagadores del error*. Como se menciona más atrás esta fue una de las preocupaciones frecuentes de los prelados, los cuales notaban afanosamente como los fieles tenían prácticas que se apartaban de los preceptos y la ética cristiana. Estos hábitos “no cristianos” fueron también repetidamente señalados y juzgados por los misioneros norteamericanos, que los valoraron como una prueba de la ineficacia del catolicismo “*para transformar a los hombres.*”

Asistir con frecuencia a la misa fue otra de las recomendaciones; la misa era un sacrificio calificado como el centro de la piedad cristiana, el cual estaba investido de un “*sobrehumano ministerio*”. Además de la asistencia los prelados deseaban también que los fieles se vincularan de manera más íntima al sacerdote “*siguiendo paso a paso sus acciones y aun las mismas oraciones que pronuncia.*”⁵⁵¹ Del mismo modo se resalta el uso del misal para seguir el desarrollo la Misa, que para aquel año se realizaba ya en español. Así también, la Eucaristía fue especialmente encomendada a los creyentes, a los que se les recuerda la *presencia real* de Cristo en sus elementos. “*Es preciso reavivar la fe en la presencia real de Nuestro Señor Jesucristo bajo las especies eucarísticas; es necesario nutrirse de su Carne y de su Sangre sacrosantas (...)*”, se afirmó. Esta recomendación no fue fortuita, sino que se correspondió a uno de los asuntos en los que los dos cultos históricamente divergían: la presencia verídica de Cristo en el pan y el vino de la Eucaristía. De estos elementos los protestantes evangélicos afirmaban que eran tan sólo “*símbolos verdaderos*”⁵⁵².

Por último, la devoción a la Santísima virgen y rezar el Rosario, como se mencionó ya, fueron apreciados como un medio “*eficacísimo de combatir la difusión de protestantismo.*” El culto a la virgen, en oposición a lo considerado por los protestantes, era un signo del verdadero cristianismo y de la verdadera piedad⁵⁵³. Las cualidades de María como mediadora de favores fueron enarboladas y recordadas con frecuencia a los fieles. Del mismo modo, se insistió en la celebración de sus fiestas en todo el país. En este punto se recordó de nuevo la conveniencia de que el culto mariano y la veneración se acompañen de un esfuerzo para que la vida de los devotos se acerque “*al ideal sublime de santidad y pureza que Ella encarnó con tan extraordinaria perfección.*”⁵⁵⁴

⁵⁵¹ *Ibíd.*, p. 460.

⁵⁵² Con frecuencia el asunto de la presencia real de Cristo fue aprovechado por ambos bandos para suscitar discusiones. Los protestantes evangélicos y los evangélicos en general no realizan Eucaristía sino una ceremonia que ellos llaman la Santa Cena. Esta ceremonia, en la que participan sólo los “nacidos dos veces”, generalmente tiene lugar una vez al mes y junto bautismo se le considera como un sacramento instituido en la Biblia. En vez de vino fermentado *El manual evangélico para pastores* sugirió usar jugo de uvas. En cuanto a la presencia material del Cristo en los elementos, los evangélicos considera que el “pan y la copa” son “*símbolos verdaderos*” del cuerpo y de la sangre y la Santa Cena una ceremonia que se realiza en *memoria* del sacrificio Cristo. *MANUAL evangélico para pastores*, Op.cit., p. 14, 15.

⁵⁵³ CONFERENCIAS Episcopales, Op.cit., p. 461.

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, p. 461.

La pastoral publicada por la Conferencia Episcopal colombiana en 1944 resaltó la necesidad de fomentar el sacerdocio como opción vocacional, en vista del reducido número de eclesiásticos. Esta situación, como se verá más adelante, fue anotada por el clero como otro de los factores en la propagación del protestantismo en el país⁵⁵⁵. Con inquietud la Iglesia Católica en Colombia notaba como el escaso número de sacerdotes facilitaba y daba lugar a la incursión de la herejía protestante, situación que se sintió en las regiones geográficas más apartadas del país. Curiosamente gran parte de estas áreas abandonadas fueron consideradas Territorios de Mision por parte del Iglesia Católica. Pero luego en las décadas del treinta y del cuarenta los misioneros norteamericanos estimaron también dichas zonas como “campos de misión”. Esta situación, en el caso de la Mision Alianza Evangélica y la práctica de evangelización-conversión a orillas del Magdalena, dio lugar a una serie de incidentes que en algunos casos terminaron con el cierre de templos y la prohibición de explícita del proselitismo evangélico, entre otros.

Para el clero no cabía duda de que los protestantes para la “siembra del error” preferían las regiones a donde el sacerdote no llegaba, siendo imposible trabajo pastoral alguno⁵⁵⁶. Por esta razón también el clero procuró vincular y ocupar de manea activa a los laicos mediante grupos como la Acción Católica. En este sentido los prelados notaron como los protestantes sí vinculaban con prontitud a sus laicos en la práctica evangelística:

Apenas los protestantes han hecho un prosélito cuando ya lo convierten en propagandista ardiente e incansable del error. El Papa, al organizar la Acción Católica, ha dado a la Iglesia un arma muy superior a aquella de que se valen los herejes. Mediante esa institución maravillosa los simples fieles están en capacidad, bajo la dependencia de la Jerarquía, una actividad de grande eficacia para la conservación de la fe católica y para su defensa contra la herejía protestante⁵⁵⁷.

La Acción Católica fue considerada como el “*brazo largo*” ya que a través de ésta se realizaban actividades, vigilaba y extendía hasta cierto punto las funciones de los sacerdotes en regiones donde estos no podían llegar. Este apostolado jerárquico, como se le conoció también, fue considerado capital en la medida que permitía la participación directa de los laicos en la defensa, extensión y

⁵⁵⁵ “Una de las razones por las cuales los protestantes logran hacer su propaganda con algunos resultados, principalmente entre las gentes sencillas y de insuficiente instrucción religiosa, es la escasez de sacerdotes.” *Ibíd.*, p. 461.

⁵⁵⁶ Así lo dejó claro la pastoral del 44: “Si los propagadores de la herejía encontraran en todas partes a fieles tutelados por la vigilancia y celo de un sacerdote, difícilmente podrían apartarlos de la Iglesia Católica. Pero generalmente los fautores del protestantismo eligen para sembrar el error aquellos lugares en donde menos se hace sentir la acción del sacerdote, ya por la magnitud de las distancias, ya por el crecido número de fieles que están a su cuidado.” *Ibíd.*, p. 461.

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, p. 462.

consolidación del reino de Cristo⁵⁵⁸. Con la presencia de los protestantes en el país, el clero no dudó en considerar a la Acción Católica como una de las armas efectivas contra la herejía.

Al lado de grupos de laicos como la Acción Católica, la pastoral recomendó especialmente la escritura y divulgación de folletos, periódicos y todo tipo de publicación escritas en *“estilo sencillo y comprensible para el pueblo”*, en las que, *“(…) .se establezcan con claridad y grande exactitud doctrinal las verdades de nuestra sacrosanta religión y se refuten las falsedades que propalan entre los católicos los seguidores de la herejía protestante.”* De esta manera se avalaron y continuaron estimulando las todas publicaciones que desde un tiempo atrás se venían elaborando en el país. La prensa, particularmente, jugó un importante papel en esto de la identificación y delimitación del enemigo. Estas lecturas, que con seguridad continuaron siendo más públicas que privadas⁵⁵⁹, sin duda contribuyeron a la elaboración del *hereje* y aumentar el clima de intolerancia por ambos bandos, sobre todo entre las “gentes más sencillas”.

4.1.3 La prensa regional

En el apartado anterior se anotó como la cuestión protestante se convirtió en un asunto de gran preocupación entre los prelados. La pastoral de 1944, dedicada exclusivamente a tratar el problema de la herejía protestante, fue la manifestación oficial a nivel nacional del temor por parte del alto clero. Este documento condensó los principales tópicos sobre los cuales otras publicaciones habían ya ilustrado a los fieles. Como se puede notar la pastoral estuvo cargada de una serie de adjetivos que buscaron anular al otro, ya fuera al identificándolo con el demonio⁵⁶⁰ ó señalándolo como el enemigo de la estabilidad de la nación. Estos señalamientos sin duda ayudaron a aumentar el clima de intolerancia entre ambos bandos, al tiempo que generaron reacciones

⁵⁵⁸ Ibíd.

⁵⁵⁹ José David Cortés, refiriéndose al empleo de las publicaciones en la construcción de mundo por parte de las instituciones eclesíásticas en la Diócesis de Tunja, afirma que la jerarquía actuó como grupo privilegiado ya que “podían plasmar sus pensamientos en papel y difundirlos.” Estos planteamientos se reprodujeron finalmente como lecturas colectivas, “sobre todo en los templos, debido al escaso nivel de alfabetismo (2.2 % aprox.) pero que tenían por objeto envolver a toda la sociedad en los conflictos políticos, educativos, y personales de esa élite.” CORTÉS, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja. 1881-1918*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998. p. 16, 17.

⁵⁶⁰ En la pastoral de 1940 apareció la figura del demonio, el cual “seduce con falsas promesas” y “mentirosos halagos” a los que se apartan cegados por él: “El enemigo de Dios, que lo es también del hombre regenerado, no cesa, en efecto de hacer todos los esfuerzos de que es capaz para arruinar la obra divina y llevar el mayor número de almas posibles a la perdición. El demonio usa con este fin de los mas sagaces ardises y logra, por desgracia, con demasiada frecuencia seducir con falaces promesas y con mentirosos halagos a un gran numero de desventurados que se apartan, cegados por él, del camino de salvación.” CONFERENCIAS Episcopales, Op.cit. p., 431.

en la contraparte que también consideraron el asunto como un llamado al combate.

En esta parte se considera cuál fue la respuesta del clero local a la presencia protestante, específicamente en diócesis de Nueva Pamplona a través la Unidad Católica, una publicación oficial de aquella. Paralelamente, se dará una mirada a las respuestas de los misioneros protestantes de la *Misión Alianza Evangélica* y los miembros de las iglesias que estaban ya establecidas. Esto con el fin de dar cuenta de una dinámica en la que ambos grupos participaron activamente mediante la exclusión del otro, en donde cada uno buscó consolidarse como el portador de la verdad. Para terminar, “la persecución” y cómo ésta terminó estimándose como un factor de crecimiento y consolidación de la Iglesia evangélica en el departamento del Norte de Santander y el país.

- **Identificando y delimitando “el protestantismo”**

Durante el siglo XIX el nororiente colombiano (más exactamente lo que corresponde hoy día a los departamentos de Santander y Norte de Santander) ofreció una serie de condiciones que favorecieron la irrupción de algunos grupos protestantes⁵⁶¹. Particularmente, se menciona el trabajo de Henry Barrington Pratt⁵⁶², quien llegó al país en 1856 delegado por la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana. Tiempo después, Pratt se radicó en Bucaramanga y empezó a visitar los pueblos cercanos; después vivió un tiempo

⁵⁶¹ En el caso de Santander se menciona particularmente el experimento radical de mediados del siglo XIX. Más hacia el norte, en Cúcuta y sus alrededores, se estima que fueron las relaciones comerciales con Venezuela las que propiciaron un conjunto de factores que facilitaron la incursión de un “cristianismo reformado”. BIDEGAÍN GREISING, Ana Maria; DEMERA VARGAS, Juan Diego. Compiladores. *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Unibiblos, 2005. p. 232- 235.

⁵⁶² De Henry Barrington Pratt, con quien Ordóñez considera se estableció de forma definitiva la “obra evangélica en nuestra patria”, se conocen algunos datos biográficos. En 1854, siendo estudiante en el Seminario Presbiteriano de Princeton, Pratt se ofreció como misionero para trabajar en el Oeste de África. Al mismo tiempo, la Junta de Misiones Extranjeras de la Iglesia Presbiteriana recibió una carta de un coronel de la Legión Británica llamado James Fraser. En ésta la carta Fraser solicitó el envío de misioneros “ya que la necesidad era muy grande y las circunstancias del momento favorables”, comenta Ordóñez; en respuesta, la Junta delegó a Pratt. Después de un primer servicio en Bogotá, al cual asistieron doce personas, parece se despertó el interés de cierto grupo dando como resultado nuevos encuentros. Es importante notar, cómo Ordóñez afirma que tal interés “*era impulsado no tanto por la inclinación a las doctrinas bíblicas, sino a causa de sentimiento anticlerical que se estaba ahondando en la generalidad del pueblo*”, declaración que da luces de el ambiente en el que Pratt desarrolló la evangelización. En 1857, en compañía de A.J Duffield, imprimió nuevos testamentos en los talleres tipográficos de los Hermanos Echeverry. Ordóñez habla de unos cinco mil ejemplares vendidos. Pronto, gracias a un editorial publicado en un periódico de la época tuvieron algunos pedidos. Uno de ellos lo realizó una escuela en Piedecuesta, de la que se dice compró un número considerable para utilizar en las escuelas públicas. Después, con la llegada de otro misionero presbiteriano llamado Thomas F. Wallace, Pratt realizó visitas “exploración y evangelización” en varios departamentos. En estos recorridos el mencionado misionero visitó por primera vez Bucaramanga y Piedecuesta donde llegó como invitado de un hombre apellido Paredes. De este último se dice que había sido ministro de Colombia en los Estados Unidos y que además dirigía un “colegio particular de clara tendencia anticatólica”. En 1859 Pratt viajó a los Estados Unidos con el fin de concretar los detalles de la impresión de libro *Noches con los Romanistas* y al año siguiente se casó. Diez años después (1869) volvió al país. Pratt estuvo trabajando en Barraquilla (durante tres años aproximadamente), Bucaramanga (donde publicó el primer número de La Prensa Evangélica) y El Socorro. Finalmente regresó a los Estados Unidos en septiembre de 1878. ORDOÑEZ, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía unión, 1995. p. 28-35.

en El Socorro en donde una familia de apellido Pradilla⁵⁶³ le colaboró. Allí formó una escuela primaria y desarrolló la práctica evangelística. En El Socorro Pratt intentó poner en funcionamiento una imprenta, pero debido a problemas para trasladar las partes el mencionado misionero decidió regresar a Bucaramanga. Luego en 1875 publicó el primer número de *La Prensa Evangélica*, en una edición estimada de 1200 copias que continuó apareciendo hasta más o menos 1878, año en el que Pratt salió del país⁵⁶⁴. Pratt hizo una traducción de *Noches con los Romanistas* y una versión de la Biblia que se conoció como *Versión Moderna*, convencido de que el lenguaje de la versión Reina-Valera “no era el más generalmente inteligible por el pueblo, pues hallaba palabras y frases que no correspondían al lenguaje contemporáneo.”⁵⁶⁵

Tanto las actividades de Pratt, así como cualquier colaboración con éste y la participación en un culto reformado fueron censuradas por el clero de la diócesis de Nueva Pamplona. Muy temprano esta diócesis debió enfrentar la amenaza protestante, prohibiendo bajo pena de excomunión cualquiera de estas prácticas⁵⁶⁶. De mismo modo la “*lectura, retención y circulación*” de los escritos de Pratt estuvieron censurados por uno de los Obispos de la Diócesis. En 1875 un hombre llamado José Justiniano Bueno, habitante de Matanza, solicitó al Vicario capitular de Nueva Pamplona perdón y absolución por haber distribuido unos escritos de Pratt. Estos, que le habían llegado por correo sin solicitarlos, fueron distribuidos por él mismo,

(...) sin que yo estuviera impuesto de que la Iglesia Católica, tenía prohibida con censura la lectura, retención y distribución de dichos cuadernos; algunas personas partiendo de este acto efectuado por mí sin malicia ninguna me juzgaron no sólo enemigo del Catolicismo sino como afiliado en alguna de tantas cectas [sic] en que abunda el protestantismo (...)⁵⁶⁷

⁵⁶³ Se afirma que esta familia es descendiente de James Fraser, de quien se dice contrajo matrimonio con una nieta de General Santander. Fraser, quien era escocés, participó en la Legión Británica y fue Ministro de Guerra.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 34, 35.

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, p. 33.

⁵⁶⁶ Inclusive, se pensó que realizar matrimonios civiles entre protestantes podía convertirse en causal de excomunión, razón por la que algunos funcionarios civiles prefirieron curarse en salud y solicitar la absolución si acaso se había incurrido en falta. Tal fue el caso en Bucaramanga de Manuel Mantilla Tamariz. Éste siendo secretario de juzgado del distrito en 1862 tuvo que “presenciar y autorizar el matrimonio que civilmente contrajeron el señor Demetrio Paredes con la señora Antonia Gochel [¿Golkel?] de los que se dice generalmente que son protestantes.” Después de explicar sus razones en carta dirigida al vicario general de Diócesis en 1865, Mantilla Tamariz agregó: “(...)mas tengo escrúpulos i deceando [sic] recibir los santos sacramentos de la penitencia y la eucaristía en cumplimiento del precepto anual, suplico a u.d se digne a autorizar a mi párroco para que si he incurrido en la pena de excomunión se me levante: pues yo he sido, soi y seré católico, apostólico romano, en cuya fe i creencia he vivido i pienso vivir i morir.” Para fortuna del secretario, éste fue finalmente absuelto. AANP. *Fondo Censuras y retractaciones*. Tomo I. Folio 149.

⁵⁶⁷ AANP. *Fondo Censuras y retractaciones*. Tomo I. Folio 295.

Así y para “*desvanecer tan horrendos conceptos*” Bueno expresó en su comunicación su pertenencia a la Iglesia católica, así como su deseo de vivir y morir en ella⁵⁶⁸. En respuesta, se dijo que era imposible el Señor Bueno no conociera las leyes eclesiásticas y divinas que “*prohíben la lectura, retención y circulación de escritos heréticos e impíos*”, entre otras cosas porque,

(...) el Sltm Sr. Barreto, ilto Obispo muy digno de esta Diócesis, condenó expresamente la lectura, retención y circulación de los escritos religiosos del Mtro. H.B. Pratt, residente en el Socorro, en su luminosa y apostólica pastoral, que todos debieron leer en la Diócesis; y los hizo bajo pena de excomunión ipso facto incurranda.⁵⁶⁹

Por estas razones Justiniano Bueno incurrió en excomunión, la cual había sido formulada ya por la Iglesia para las faltas del mismo tipo⁵⁷⁰. Afortunadamente, gracias a su retractación y solicitud de absolución, a Bueno le fueron levantadas las censuras eclesiásticas de las que era culpable a causa de la distribución de los escritos de Pratt. Del mismo modo, los extranjeros que contraían matrimonios con parejas católicas fue una situación que alertó y puso desde temprano a la Diócesis de Nueva Pamplona en contacto con los “protestantes”. Esta situación hizo que tuvieran que formularse dispensaciones para los casos en que hubo disparidad de cultos⁵⁷¹.

Como se puede notar la presencia temprana del protestante empezó a prevenir al clero en la Diócesis de Nueva Pamplona. Estos hechos se sumaron al ambiente preparado por las Bulas papales de la segunda mitad del XIX en las que se censuraba el protestantismo. Con el inicio del siglo XX una variante del protestantismo histórico, el evangélico, tomó fuerza e intensificó sus actividades

⁵⁶⁸ “(...) y para desvanecer tan horrendos conceptos, manifiesto a su sria iltma que soi hijo de la santa iglesia católica, apostólica romana, única verdadera iglesia de Jesucristo, fuera de la cual no hai salvación, que en la fe de esta iglesia he nacido y que en esta fe y creencia es mi voluntad vivir y morir. Si en el procedimiento de que he hablado de retener y repartir esos cuadernos he herrado, pido perdón a la santa iglesia por la falta en que he incurrido, ya [¿?] sria iltma como a mi lejítimo [sic] superior en el orden religioso la absolución de ella. Matanza, agosto 11 de 1875”

⁵⁶⁹ AANP. *Fondo Censuras y retractaciones*. Tomo I. Folio 295.

⁵⁷⁰ “Es decir que el Iltm Sr. Obispo aplicó a ésta falta especial si la cometían sus diocesanos, la pena de excomunión ya lanzada por la Iglesia contra todos los transgresores de este género; y el que haya contravenido a aquel precepto superior ha incurrido en al gravísima pena con que se está sancionado sin más que el hecho consumado con malicia grave.”

⁵⁷¹ A causa de la presencia de los extranjeros, el Obispo Bonifacio Toscano debió solicitar al Papa la facultad para “dispensar el impedimento de disparidad de cultos; pues se han terminado los cinco casos para los cuales se dignó conceder vuestra santidad en el año de 1886 *hai [sic] grande afluencia de estrangeros [sic] en la diócesis*, y esto hace necesario la facultad (...)” Lo que no queda suficientemente claro en este caso es si las dispensaciones a las que se refiere Bonifacio se otorgaban por ser uno de los contrayentes extranjero o por practicar otro culto, distinto al católico Romano. En el archivo de la Arquidiócesis de Nueva Pamplona reposan otros casos en los que la situación es mucho más clara y en donde se puede ver que evidentemente la práctica del cristianismo reformado por parte de uno de los contrayentes hizo que fuera necesario informar la situación y solicitar autorización. AANP. *Fondo Obispos Toscano y Barreto*. Vol. 1 (1871). folio 79

en todo el país. Esto, como se mencionó más atrás, parece se vio particularmente favorecido con los gobiernos liberales que tuvieron lugar a partir de la década del treinta. La prensa católica, a través de todo tipo de publicaciones en grandes y pequeños formatos arreció contra estos nuevos cultos.

En el caso que ocupa este estudio *La Unidad católica*, como publicación de la Diócesis, ofrece la posibilidad de entender cómo se configuró la imagen del protestante durante el periodo en cuestión (1944-1955). La herejía protestante continuó siendo una de las preocupaciones del clero regional. Estas alertas fueron la continuación de una serie de artículos, editoriales y secciones especiales dedicadas advertir a los fieles contra los peligros del protestantismo, las cuales venían publicándose con anterioridad⁵⁷². Los “protestantes”, tal y como continuó llamándolos el clero⁵⁷³, siguieron siendo identificados con las tinieblas, el error y el engaño, el cual empleó para “seducir a los incautos”.

Del mismo modo, es de particular interés notar cómo se hizo referencia directa a los misioneros protestantes. El asunto de la presencia de agencias misioneras fue abordado repetidamente, ya que ésta fue considerada ofensiva por varias razones. En primer lugar, Aunque se consideró que “(...) *Es verdad que no todos los colombianos profesan con igual fervor e instrucción la religión católica*”, no era posible permitir la expansión del protestantismo ya que la residencia de los misioneros sugería que éstos pensaban en los habitantes de estas zonas como salvajes que debían ser civilizados. Los colombianos ya practicaban en cristianismo y por eso no era necesario el misionero. Así, se sugirió que los misioneros debían evangelizar otras áreas que sí eran salvajes, inclusive en su propio país.

En segundo lugar, “(...) *el protestantismo sería una afrenta para Colombia porque sería dejar la verdad única por seguir las opiniones de los que no están autorizados para enseñarnos, ni para conquistarnos.*”⁵⁷⁴ Como se puede notar se trataba también de la existencia de una “verdad única” frente a las “opiniones” del otro. Al igual que el clero en la ciudad de Maracaibo, el clero en la Diócesis de Nueva Pamplona entendió la libertad de cultos de la Constitución como la libertad para profesar y hacer pública sólo su religión –la verdadera religión– a través de los actos públicos o privados. En consecuencia, la verdadera religión no podía ser

⁵⁷² Se pueden encontrar en *La Unidad Católica* referencias al asunto desde 1928.

⁵⁷³ Conocido era por éstos la “multitud de sectas” en las que se dividía el protestantismo. Sin embargo, todas las comunicaciones y los artículos se refirieron a los “protestantes”, sin hacer distinción alguna. Lo que continúa claro es que se sin duda se hacía referencia al protestantismo de las agencias misioneras, el protestantismo evangélico. Para efectos de este apartado se usará la expresión *protestante*, tal y como apareció en el discurso.

⁵⁷⁴ El artículo también afirmó: “Nos hacen una gravísima ofensa los misioneros protestantes que dicen que vienen a civilizarnos. Nos ultrajan los periódicos de otros países que dicen que somos idólatras y que adoramos fetiches.” “EL PROTESTANTISMO sería una afrenta para Colombia”. en: *La Unidad Católica*. (Feb. 1944); p. 56.

considerada contraria al bien de la nación. Así, profesar otra religión era profesar el error y al mismo tiempo poner en riesgo el bienestar de todo el país⁵⁷⁵.

Es decir, la verdad como baluarte propio, empleando una expresión de José David Cortés, continuó siendo una constante dentro de las expresiones para dirigirse al adversario. Ya el citado autor comenta como durante el periodo entre 1881-1918 sectores de la institución eclesiástica, de la elite política y económica, “*construyeron una visión de un mundo maniqueo, excluyente e intransigente (...)*”⁵⁷⁶. Fue en esta visión de mundo donde se privilegió la verdad como algo propio, y el error como una cualidad del oponente⁵⁷⁷. Se puede anotar entonces como estos preceptos identificados para finales del siglo XIX y principios del XX continuaron siendo ampliamente utilizados y se sumaron al clima difícil de mediados del siglo XX en nuestro país⁵⁷⁸.

⁵⁷⁵ “(...) De ahí se desprende con absoluta naturalidad, la consideración de que quien profesa la verdadera religión tiene derecho a su profesión y el ejercicio de culto cotidiano público no podrá ser considerado legítimamente contrario al bien de una nación; y quien por el contrario, *profesa el error, no tiene derecho a ejecutar en publico su culto, por que esa manifestación externa contraría al pensamiento de la generalidad y es causa del desequilibrio de orden público.*” “PROPAGANDA DISOCIADORA”. en: *La Unidad Católica*. (Nov. 1955); p. 3

⁵⁷⁶ CORTÉS, Op.cit. pág., 16.

⁵⁷⁷ *Ibíd.*

⁵⁷⁸ José David Cortés, refiriéndose a su periodo de estudio en la diócesis de Tunja, identifica cómo la intransigencia se apreció como un valor positivo para la defensa de “la verdad contra el error, donde ser intransigente era una virtud y un honor”. Refiriéndose a los efectos de la intransigencia, el citado autor afirma que ésta “(...) llevó a extremos como las guerras civiles y (...) contribuyó a construir la violencia que vive el país a lo largo del siglo XX.” Del mismo modo, Cortés considera que la Violencia de mediados del XX podría encontrar raíces ahí, así como la maduración del discurso en que se elimina al del bando contrario. CORTÉS, Op.cit. pág., 16.

Ilustración 6. Iglesia evangélica en Cúcuta, Norte de Santander. Década del treinta.



Fuente: Archivo personal Marianela Sánchez. Cúcuta.

Otra de las razones por las que se consideró el protestantismo como una ofensa hizo referencia al tema de la tradición, que como se vio ya fue retomado en la pastoral de 1944. La tradición, un asunto al que con frecuencia se acudió para deslegitimar al otro, tenía unos orígenes nobles, era herencia de “los libertadores y de los civilizadores de este suelo”⁵⁷⁹. En este sentido la incursión protestante fue vista como una nueva conquista, en la que el lucro era el principal atractivo para sus participantes:

Por otro lado, la conquista de America Latina está rodeada de mil atractivos; esos apóstoles de nuevo cuño podrán encontrar aquí un extenso campo de posibilidades financieras en negocios e industrias lucrativas, reciben un buen sueldo, sus esposas les pueden ayudar en lo financiero con sus escuelas gratuitas, que también son pagadas con las cuotas de los adeptos de su tierra; con esos _____ dineros pueden hasta ofrecer desayunos y vestidos y libros, entre ellos, los evangelios y la Biblia de que los proveen las sociedades bíblicas: *todo en este juego es lucro cierto*.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ “El PROTESTANTISMO sería una afrenta para Colombia”. en: *La Unidad Católica*. (Feb. 1944); p. 56

⁵⁸⁰ “EDUCACIÓN ANTIPROTESTANTE”. en: *La Unidad Católica*. (Jul. 1944); p. 397

La tradición estaba sin duda ligada a la “limpieza de las familias”, “la gloria de nuestra historia”⁵⁸¹ y la nobleza de un pasado que no se debía despreciar, sino imitar en el momento de defender la fe⁵⁸². De ahí que la tradición no podía dejarse por el protestantismo, el cual era abandono de las virtudes a cambio de un libertinaje que destruía hogares, debilitaba las almas y al negar la verdad acababa con la moral⁵⁸³. Asimismo, casi de la mano con el asunto de la tradición estuvo la cuestión del patriotismo. El avance de la “semilla fatal” del protestantismo amenazaba con destruir los cimientos de la unidad nacional, afectaba el sentimiento patriótico de los colombianos. Por esta razón, la campaña antiprotestante que debía llevar a cabo el clero y toda la iglesia tenía un doble carácter, religioso y patriótico.⁵⁸⁴ La incursión protestante no sólo significaba un peligro para la religiosidad de los colombianos. Dado que sus agentes eran extranjeros, ésta proponía una conquista de lo material, que acusaba “*la premeditación de un plan de penetración en el país*”. A medida que se acercó la fecha del centenario de la presencia protestante⁵⁸⁵, consideraciones como las ya anotadas se hicieron más frecuentes, al tiempo que se anotó un incremento en el proselitismo protestante.

A la par con el protestantismo estaba el comunismo como uno de sus colaboradores en la avanzada contra la unidad nacional y el patriotismo. Afirmaciones de este tipo tomaron más fuerza en la década del cincuenta, en la que hechos como la Guerra de Corea (1950-1953) y el establecimiento de la Republica Popular China (1949) lucían con declarar el fortalecimiento del comunismo en el mundo. Por otra parte, la situación en el país con el recrudecimiento de la violencia política no parecía augurar un futuro próximo muy promisorio. En aquel *momento crucial de la historia colombiana* los “*dos enemigos*

⁵⁸¹ “El PROTESTANTISMO sería una afrenta para Colombia”. en: *La Unidad Católica*. (Feb. 1944); p. 56

⁵⁸² Así lo dejó ver una nota publicada en 1946 titulada *Alerta paisanos!*, en la que de nuevo se hizo referencia a la lucha por la fe. En esa ocasión, el llamado dirigido a los paisanos fue como sigue: “Y que nuestros paisanos se caractericen como buenos católicos, hijos de nobles españoles, gallardos y aguerridos en la defensa de su fe, sin miedo y sin tacha.” “ALERTA PAISANOS”. en: *La Unidad Católica*. (Ene. 1946); p. 58

⁵⁸³ “El PROTESTANTISMO sería una afrenta para Colombia”. en: *La Unidad Católica*. (Feb. 1944); p. 56

⁵⁸⁴ “Por esto la campaña contra el protestantismo en Colombia tiene un doble carácter: religioso y patriótico. En cuanto al elemento religioso, nadie ignora que todo católico está obligado a conservar y a defender su fe como un tesoro inestimable, como una herencia recibida de los mayores que no es posible dilapidar por que a ellos está vinculada nuestra suerte futura. En lo patriótico nuestro deber nos advierte que es preciso luchar contra la avalancha protestante, porque a más de corromper las costumbres cristianas, destruyen los sentimientos patrios para hacer la lenta conquista material.” “OFENSIVA PROTESTANTE en Colombia”. en: *La Unidad Católica*. (May. 1956); p. 3

⁵⁸⁵ La llegada a Colombia de Henry Barrington Pratt en 1856, fue considerada por los protestantes evangélicos como el inicio más consistente en la difusión del evangelio en el país. Por esta razón en 1956 varias denominaciones que se encontraban en el país decidieron celebrar lo que llamaron el centenario. Esta celebración en efecto fue aprovechada para realizar campañas evangelísticas y una gira musical por numerosas iglesias, entre otras actividades.

poderosos de la patria”, protestantismo y el comunismo, funcionaban juntos uno facilitándole el trabajo al otro:

(...) las sectas heréticas han logrado incalculables avances en Colombia, corrompiendo el sentimiento religioso de las gentes, debilitando el patriotismo, dejando brechas en la unidad nacional, arrasando el campo de los principios nacionales e implantando una verdadera esclavitud intelectual que abona el campo para la esclavitud política en frente del comunismo.⁵⁸⁶

El fin del signo fatal que se cernía sobre el país dependía en buena parte de que estos dos agentes no continuaran con su extensión por el territorio nacional, el cual estaba lanzado a “la última batalla por su existencia”⁵⁸⁷. Pero, según la visión presentada en aquel medio, ¿qué tenían en común el protestantismo y el comunismo? Una editorial de 1956 en *La Unidad Católica* titulada *Bajo el signo de la descristianización* respondió así al asunto:

El protestantismo por otra parte, se encuentra íntimamente aliado al comunismo, desde luego en un solo punto de contacto: *el ataque a la iglesia católica. El protestantismo es el precursor del comunismo* que prepara los caminos y abona el terreno arrancando la fe del corazón del hombre. Quienquiera que esté familiarizado con la historia del protestantismo sabe que el ha sido una de las fuerzas disolventes mas formidable de la historia humana. Los mismos protestantes han declarado que sus múltiples divisiones son anticristianas y representan un escándalo para el mundo. *La discordia es su arma y de ahí arranca el olvido de los deberes para con la sociedad y para con la patria.*

En Colombia estas dos fuerzas destructoras intensifican cada día sus campañas y cualquier indiferencia para detener estos males será la mejor colaboración para la extensión de estos dos grandes enemigos de la patria y por consiguiente para su descristianización⁵⁸⁸.

De esta manera quedó oficialmente establecido, por lo menos en la Diócesis de Nueva Pamplona, el vínculo entre protestantismo y comunismo. Estas dos fuerzas en opinión del clero eran iguales en su capacidad de destrucción del statu quo. Como se puede notar se recuerda a los lectores en esta editorial el doble peligro que significan estos enemigos, amenaza de la cristiandad y de la patria.

⁵⁸⁶ “DOS ENEMIGOS poderosos de la patria”. en: *La Unidad Católica*. (Abr. 1955); p. 3

⁵⁸⁷ “Si esto [protestantismo y comunismo] llegara a propagarse no habría esperanza de salvación para esta pobre tierra, lanzada a estas horas a la última batalla por su existencia. El 9 de abril, los crímenes del Llano, los incontables asesinatos y desapariciones de Caldas y el Huila, y la actual situación del Tolima parecen ser los primero relámpagos de la tempestad. Ante perspectivas semejantes, el instinto no más de salvación debería unir a los hombres de buena voluntad para emprender una campaña inteligente, ordenada, sincera, franca y leal (...)” *Ibíd.* En esta particular visión apocalíptica de los acontecimientos, sus causas fueron vinculadas a crisis de fe, paganismo, herejías, etc. y no a factores más consistentes que explicaran realmente la situación. Desde aquella explicación religiosa, la solución era desde luego un asunto que exigía la vuelta a los principios de la fe, así como el combate frontal de sus enemigos.

⁵⁸⁸ “BAJO EL signo de la descristianización”. en: *La Unidad Católica*. (Feb. 1956); p. 3

Por otro lado, fue amplia la discusión en *La Unidad Católica* sobre lo que significaba la tolerancia y cómo debía ser entendida con los protestantes. Lo que se encuentra en esta ocasión es una reelaboración del concepto en la que se dijo que la tolerancia no podía aplicarse a los protestantes, por las razones ya mencionadas. La tolerancia fue casi considerada un pecado si se aplicaba con los protestantes, de manera que ésta no consentía “*en igualar la verdad con el error, porque eso sería mentir, ni el bien con el mal porque eso sería corrupción y pecado.*”⁵⁸⁹ En la Sección Instructiva de enero de 1946 se enumeró con claridad cómo debía entenderse esta “tolerancia”:

Como se entiende la tolerancia con los propagandistas protestantes.

1ª. La tolerancia es virtud cuando nos mostramos condescendientes con el mal que nuestro hermano nos hace, o se hace a si mismo o a otros, cuando no podemos evitar este mal. Si pudiendo evitar estos males, no hacemos esfuerzos para evitarlos, entonces la tolerancia de esos males no es virtud, sino vicio: vicio de respeto humano, vicio de pereza por no inquietarnos, vicio de cobardía por no echarnos enemigos encima (...) que no sabe asumir responsabilidades.⁵⁹⁰

Así, si para el siglo XIX lo que se ha encontrado es un discurso que avaló la intransigencia como valor positivo⁵⁹¹, se puede afirmar que avanzado el siglo XX la *no tolerancia* ocupó un lugar significativo dentro del contenido de *La Unidad Católica*. Aunque por el momento no es posible calcular qué tanto se podría considerar esta *no tolerancia* como un valor, se puede decir que hubo una discusión amplia y que el clero de la Diócesis de Nueva Pamplona se ocupó frecuentemente en instruir y dejar claro el asunto a sus fieles.

De esta manera, una “mal entendida tolerancia” habría sido otra de las causas de lo que el clero de la Diócesis llamó el crecimiento protestante: “*Para nosotros la causa mas importante que ha influido en la ramificación del árbol de la herejía es el ambiente de benevolencia que ha encontrado por una mal entendida tolerancia*”⁵⁹², se afirmó en una sección editorial de la mencionada publicación en 1944. En aquella ocasión la publicación hizo referencia particularmente a la manera como las autoridades parecían no poner obstáculos al proselitismo protestante⁵⁹³, situación que era particularmente grave si se tenía en cuenta que el catolicismo era la religión del estado, tal y como se dijo en repetidas ocasiones⁵⁹⁴. En este sentido, la petición del clero a través de los medios impresos a las

⁵⁸⁹ “EL PROTESTANISMO sería una afrenta para Colombia”. en: *La Unidad Católica*. (Feb. 1944); p. 56

⁵⁹⁰ “CÓMO SE entiende la tolerancia con los propagandistas protestantes”. en: *La Unidad Católica*. (Ene. 1946); p. 24, 25

⁵⁹¹ CORTÉS, Op.cit., p. 17.

⁵⁹² “REACCIÓN Y descontento”. en: *La Unidad Católica*. (Feb. 1944); p. 70, 71

⁵⁹³ “Los mismos protestantes con quienes hemos tenido ocasión de conversar nos lo han expresado así en todos los tonos, ya que por parte de la autoridad no han encontrado ningún género de restricciones, y el más bien un benévolo amparo.” Ibid.

⁵⁹⁴ “Esa tolerancia religiosa que existe en este país no pierde de vista que Colombia es una nación históricamente católica y que este carácter le ha sido reconocido solemnemente por los legisladores al sancionar que el catolicismo es la religión de estado.” “PROPAGANDA DISOCIADORA”. en: *La Unidad Católica*. (Nov. 1955); p. 3

autoridades se refirió a dos asuntos específicos, como era impedir la llegada de nuevos misioneros y frenar la construcción de capillas y escuelas protestantes:

(...) Queremos que el gobierno colombiano comprenda la necesidad de cerrar nuestros puertos a los negociantes de las mentiras (...) los católicos no podemos admitir que merezcan protección ninguna de parte de las autoridades los que vienen a *corromper nuestras costumbres y a menoscabar nuestra unidad nacional*.⁵⁹⁵

En edición de enero 31 de 1946 se afirmó también:

¡Ojala las autoridades se den cuenta de tan fatuo proyecto y, puesto que el deber los obliga a buscar el bien de los pueblos, impidan por todos los medios posibles la propaganda protestante, los consideren como elementos perniciosos, les impidan construir capillas, los declaren malos vecinos y les cierren las puertas de la nación católica que no desea ni quiere esa clase de huéspedes⁵⁹⁶.

La no tolerancia fue una propuesta elaborada por el alto clero, el cual se había propuesto no permitir bajo ningún medio el avance de los nuevos cultos en la región. La tolerancia, como se anotó atrás, era sólo aceptada en ciertas situaciones, virtud cuando no había manera de impedir el daño que otros se ocasionaban u ocasionaban a los demás. Pero, esta tolerancia dejaba de ser virtud cuando pudiendo enfrentar al enemigo y al error no se actuaba. Como se puede notar la presencia nuevos cultos en la región motivó una serie de respuestas por parte del clero poco favorables. El tono de estas reacciones a través de publicaciones como *La Unidad Católica* es el mismo a lo largo del periodo en cuestión. En esta campaña antiprottestante, como se le llamó, los medios impresos jugaron un papel importante a la hora que poner en claro la posición oficial del clero de la Diócesis de Nueva Pamplona. Así, a través de numerosos epítetos se busco descalificar a la contraparte al tiempo que se continuó con la misma visión de mundo maniquea, de la cual otros autores ya han hablado. Esta oposición abierta y sin sutilezas a estos cultos reformados no podía menos que suscitar también reacciones por parte de aquellos que se explicaron la situación de una manera muy particular, como se verá más adelante.

4.2 ALGUNOS HECHOS CONTRA LOS PROTESTANTES EVANGÉLICOS EN EL NORTE DE SANTANDER

A finales de la década del cuarenta y durante el cincuenta con el recrudecimiento de la violencia política entre partidos tuvo lugar lo que los protestantes evangélicos de entonces y los misioneros insistieron en llamar como “*la persecución*”. Sucesos violentos contra protestantes evangélicos ocurrieron en el Norte de Santander y

⁵⁹⁵ “EL PROTESTANTISMO sería una afrenta para Colombia”. en: *La Unidad Católica*. (Feb.1944); p. 56

⁵⁹⁶ “ALERTA PAISANOS”. en: *La Unidad Católica*. (Ene. 1946); p. 58

otras regiones del país. Sobre las cifras de estos acontecimientos sólo se conocen las recogidas por James Goff, quien en comisión para la CEDEC realizó un estudio sobre la persecución religiosa de protestantes en el país.⁵⁹⁷ Refiriéndose a estos sucesos Mortenson afirmó:

America latina no fue directamente afectada por la expansión del comunismo en Europa y el lejano oriente pero sufrió de serias tensiones políticas y religiosas. Colombia, en particular, fue rasgada por la lucha entre los liberales y los conservadores. Los cristianos evangélicos se convirtieron en el objetivo de la opresión conservadora (católica) durante *Los años de la violencia** -1948 a 1958⁵⁹⁸.

Como es posible apreciar la opinión de Mortenson expresa claramente varias cosas. La primera es que sin duda para este misionero se trataba de una persecución en la que participaban tanto el clero como los conservadores contra los cristianos evangélicos. Aunque no desconoce que de hecho la normalidad no era la regla en el país y que éste se encontraba en medio de un conflicto político, parece ignorar que dichas tensiones no sólo fueron de los conservadores hacia sus opositores, sino que fue entre dos grupos. Del mismo modo es interesante notar como el citado autor acusa no a un sector, sino a los conservadores en general -a los que identifica como católicos- como los autores de lo que llama la opresión y persecución. Para los misioneros norteamericanos de la Mision Alianza Evangélica en el Norte de Santander se trató de una verdadera persecución religiosa acompañada de violencia contra los liberales⁵⁹⁹, en la que participaron “(...) *las turbas, instigadas por el clero y las autoridades locales*”, en palabras de Anderson.

En parte, no se puede afirmar que el misionero de la Alianza Evangélica desconocía completamente la situación de violencia política en la que se encontraba. Éste sabía que las condiciones no eran normales, ni favorables⁶⁰⁰. No obstante el misionero continuó con su trabajo de evangelización, el cual debía continuar realizando “*bajo cualquier circunstancia*”, como comenta Anderson al referirse al peligro en que se encontraba. Como resultado de los disturbios, se cerraron capillas, varios misioneros dejaron el país y un número aun no

⁵⁹⁷ GOFF, James. *The persecution of Protestant Christians in Colombia 1948 to 1958, with an Investigation of its Background and causes*. Michigan: Ann Arbor, 1966. Otras cifras que aunque indicativas no podrían tomarse a pies juntillas son ofrecidas por Paul H. Sheetz en su libro *The Sovereign hand*: “Por diez años el terror reinó en Colombia. Solo en los primeros cinco años (1948-1953), 43 capillas de misioneros evangélicos fueron destruidas por fuego, dinamita, o bombas; 110 escuelas primarias patrocinadas por protestantes fueron cerradas; y 52 creyentes evangélicos fueron martirizados. Miles fueron apedreados, golpeados, enjaulados, mutilados y sacados de sus casas.” SHEETZ, Paul. *The sovereign hand*. Wheaton: The Evangelical Alliance Mission, 1971. p., 145. Citado por: MORTENSON, Vernon. *God made it grow. Historical sketches of Team's church planting work*. Pasadena: William Carey Library, 1994. p. 856.

* En cursiva y español en el original.

⁵⁹⁸ MORTENSON, Op.cit., p. 226.

⁵⁹⁹ *Ibíd.*, p. 856.

⁶⁰⁰ ANDERSON, Op.cit., p. 141.

establecido de creyentes debieron huir de sus poblaciones en las zonas rurales para dirigirse a Ocaña o Cúcuta. Mortenson afirma que para 1946 la *Mision Alianza Evangélica* tuvo veintidós misioneros en el país, cifra quedó reducida a seis en 1954⁶⁰¹. Asimismo, Anderson refiriéndose a la situación en Cúcuta y sus alrededores comenta:

Antes del reciente brote de persecución religiosa, el cual comenzó con el alboroto político, había en la zona de Cúcuta ocho congregaciones evangélicas que celebraban servicios regularmente. En seis de estos lugares la obra fue abandonada, cerrada o suspendida. Las capillas sufrieron daños por la violencia de las turbas, instigadas por el clero y las autoridades locales⁶⁰².

Al mismo tiempo estos acontecimientos fueron interpretados como manifestaciones del “*archienemigo Satanás*”. El misionero, como sujeto religioso que era, no podía menos que interpretar también la persecución como un suceso que tenía su explicación en el mundo no físico. Así, estos agentes hablaron del ataque y las “*tácticas diabólicas e inescrupulosas y poco ortodoxas de Satanás*”⁶⁰³ que buscaban destruir la Iglesia y el Evangelio. El demonio o el enemigo era un agente que estaba al acecho de los creyentes y que buscaba desestabilizar a la Iglesia. Es de particular interés notar como el misionero Eloff Anderson se refiere a la presencia de éste en una voz casi audible cuando estuvo encarcelado en Río de Oro (Cesar)⁶⁰⁴. Este enemigo de las almas, sinónimo de la oscuridad e ignorancia, domina a los no creyentes y está interesado en impedir que nuevas personas conozcan acerca del Evangelio⁶⁰⁵.

⁶⁰¹ MORTENSON, Op.cit., p. 856.

⁶⁰² ANDERSON, Op.cit., p. 127.

⁶⁰³ *Ibíd.*, p. 142.

⁶⁰⁴ Los sucesos ocurrieron después del servicio y el cursillo Bíblico con que el se organizó la Iglesia Evangélica de Betel, en zona rural del César (marzo de 1953). El relato de Anderson ofrece luces acerca de cómo también entiende el mundo como un lugar en donde las fuerzas del bien y el mal se disputan la integridad del creyente: “*De un monte de sublime bendición en el cursillo, descendemos a un mundo dominado por los demonios. El regreso a casa conlleva una experiencia muy desagradable (...) de paso por el pueblo de Río de Oro, me detiene la policía. Piden mis papeles y revisan mi equipaje. Al descubrir mi Biblia, himnario y otra literatura evangélica, se enfurecen e inmediatamente me amenazan. Me llaman comunista, enemigo del pueblo, y me insultan. Me dicen que entregaran los libros al sacerdote. (...) me llevan al comando de policía. Allí me empujan hacia un patio interior y las puertas se cierran detrás de mí. Dos policías me esperan. Uno de ellos comienza a abofetearme y pegarme con sus puños (...) en seguida el policía saca su revólver y amenaza con dispararme. A punta de pistola me obliga a entrar a una celda oscura y sucia, donde el piso esta cubierto con excremento humano. Allí me golpea, me arroja al piso y me patear sin misericordia. Cerrando la puerta de golpe me deja en completa oscuridad. Quedo desorientado. Parece como si estuviera en trance. Me doy cuenta de alguna presencia diabólica que me habla con voz audible:- Esta es tu justa recompensa, esta es tu recompensa por servirle a él-. Trato frenéticamente de orar, pero no puedo. La hora siguiente parece una eternidad.*” *Ibíd.*, p. 149, 150.

⁶⁰⁵ “El enemigo de nuestras almas no renuncia a sus súbditos ni a su dominio sobre ellos sin una batalla feroz.” *Ibíd.*, p. 100.

Esta particular visión de mundo recurre también a un maniqueísmo para explicar las razones de fondo de provocan los acontecimientos. Los avances sobre el terreno del misionero y de las iglesias son vistos definitivamente como triunfos sobre un oponente que emplea variadas estrategias. ¿Identificó el misionero a este enemigo con otros opositores mas “visibles” como el clero o el conservadurismo? Aunque en las fuentes localizadas no hay una mención directa que permita dar una respuesta afirmativa a la pregunta anterior, es posible inferir que el misionero veía las reacciones del clero y de algunas autoridades locales como demostraciones de las ‘tácticas’ empleadas por el demonio. Esta manera de entender las cosas llevaría a Olav Eikland a realizar la siguiente afirmación en 1948:

(...) el Señor ha sido el personaje sin igual que con ternura incomparable ha guiado nuestros pasos por sobre el terreno escabroso de la oposición diabólica, que por diferentes métodos malvados ha querido arrebatarnos de nuestros corazones la dulce experiencia de la gracia divina⁶⁰⁶.

4.3 LA MISIÓN ALIANZA EVANGÉLICA: SU LECTURA DEL CATOLICISMO ROMANO Y DE LOS HECHOS CONTRA LOS EVANGÉLICOS

4.3.1 Las lecturas sobre el Catolicismo Romano

Dentro de lo que se ha insistido en llamar la visión de mundo o la lectura de los acontecimientos hecha por los misioneros norteamericanos, se encuentra también lo que aquellos opinaron respecto al catolicismo y la oposición ofrecida por éste. Como ya se dijo, la religión católica fue apreciada como una religión de ritos y ceremonias que había dejado en un segundo lugar el “poder del evangelio”⁶⁰⁷. Francisco Ordóñez en su *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia* se refirió a unas declaraciones de Pratt en 1856 en las que este comenta el “estado espiritual” de los habitantes de Bogotá. Ordóñez luego de citar a Pratt⁶⁰⁸, expresó:

Tal declaración hecha por un juicioso observador hace exactamente cien años, parece que hubiera sido escrita en nuestros días [1956], con la circunstancia de que *ahora son mucho más alarmantes los síntomas de ruina religiosa y moral en nuestro*

⁶⁰⁶ Actas de reunión de junta directiva, Enero de 1948, en AICAE Ocaña. Esta es parte de la introducción que se encuentra al inicio en el libro de actas de mencionada congregación.

⁶⁰⁷ ANDERSON, Op.cit., p. 40.

⁶⁰⁸ En su comentario sobre la vida y actividades de H.B Pratt, Ordóñez anota: “En sus cartas escritas por aquellos días [1856], habla con gran solicitud acerca del estado espiritual del pueblo y su urgente necesidad del Evangelio como única tabla de salvación; lamentándose amargamente de la falta de interés que se notaba por todo asunto espiritual. ‘Casi todo el mundo, dice, confía para su salvación eterna en ritos y ceremonias exteriores; entre la juventud y los hombres más bien educados, no se ve interés alguno por la iglesia, habiendo caído simplemente en un vago deísmo sin orientación definida.’ ” ORDOÑEZ, Op.cit., p. 30.

*pueblo. Prueba es esta que la iglesia dominante ha sido impotente para levantar el nivel moral de pueblo, que ha vivido y continúa viviendo en una situación infinitamente lamentable*⁶⁰⁹.

El catolicismo, o la religión católica, dejaba mucho que desear ante la mirada de los misioneros y de miembros que como Ordóñez vieron en aquella un sinónimo de ‘oscuridad’ e ignorancia. Esta “ruina religiosa”, como la llama el citado autor, en la que se encontraban viviendo los colombianos era expresión de una religión que poco o nada había servido para mejorar la condición moral de sus miembros. Este argumento fue frecuente entre misioneros y aun entre los creyentes evangélicos, quienes con frecuencia al hacer memoria de su vida pasada –es decir, anterior a la conversión- no dejaban de mencionar un pasado de disolución, borrachera, adulterio y riñas, en el que atribuían a la religión anterior parte de la responsabilidad. Como se mencionó anteriormente, misioneros como Eloff Anderson se refirieron constantemente al “el pecado y la superstición” como una de las manifestaciones más evidentes de un estado espiritual de personas “*que tienen una apariencia de piedad, pero cuyas vidas desmienten su eficacia.*”⁶¹⁰

Asimismo, los misioneros identificaron prontamente en su discurso el catolicismo con el catolicismo de la inquisición y el Auto de fe⁶¹¹. Para el misionero, se trataba sin duda de una iglesia que perseguía a sus contrarios, condenaba y daba poco lugar a la razón y el consenso. En este punto es de particular interés notar como este conflicto por la diversidad religiosa estuvo enmarcado en un diálogo entre “herejes” e “inquisidores”. Para el clero católico se trataba de impedir el avance del hereje protestante. Para los misioneros protestantes su contrario continuaba, aun en el siglo veinte, persiguiendo a sus opositores al mejor estilo de la inquisición.

La experiencia de años previos de evangelización en zonas rurales del Norte de Santander hicieron que ya en la década del cuarenta y del cincuenta el misionero actuara convencido de que la oposición mas fuerte venia de un conservadurismo respaldado por la iglesia católica. Las poblaciones donde el liberalismo era mayoritario habían sido menos hostiles con el misionero protestante. Esta situación, sumada también a la extendida convicción de que los gobiernos liberales habían facilitado el proselitismo protestante, provocaron de una u otra manera que los protestantes evangélicos fueran identificados con el liberalismo. Por otro lado, los encuentros ocasionales con los sacerdotes en pueblos solo habían contribuido a configurar la imagen de un clero intransigente e instigador de muchedumbres, que fue identificado con el partido conservador⁶¹².

⁶⁰⁹ *Ibíd.*

⁶¹⁰ ANDERSON, *Op.cit.*, p. 59, 141. Eloff Anderson refiriéndose a los días de la Violencia afirmó: “Vivimos días que ponen a prueba los corazones de los hombres. Es una época de violencia, anarquía, disturbio, guerra civil e *inquisición*. Hace catorce años dominábamos bien la teoría, sabíamos todas las respuestas. En cambio hoy nos encontramos confundidos y en un dilema.” p. 141.

⁶¹¹ *Ibíd.*, p. 40.

⁶¹² *Ibíd.*, p. 60, 92, 94,

4.3.2 Las lecturas sobre La Violencia y la persecución

“(...) esfuerzos [de los enemigos del evangelio] por apagar el fuego sirvieron solamente para esparcirlo.”⁶¹³

Como se dijo anteriormente, de manera muy particular el periodo transcurrido entre finales de la década del cuarenta y buena parte del cincuenta ha sido reconocido como un periodo difícil para las misiones protestantes en el país. Este periodo que aun hoy día es recordado entre los evangélicos de vieja data como ‘la persecución’ marcó por varias razones a los miembros de las iglesias y a los misioneros que se encontraban en el departamento de Norte de Santander.

Es preciso señalar cuál fue la posición asumida por la Misión Alianza Evangélica ante los crecientes brotes antiprotestantes que tuvieron lugar en el periodo del cual se ocupa este trabajo. Definitivamente no era la primera vez que los misioneros protestantes se encontraban con manifestaciones de este tipo. Reacciones similares tuvieron lugar en otros campos de misión de la M.A.E durante la primera mitad del siglo XX. Tal fue el caso durante la Rebelión Bóxer en China, la Guerra de Corea u otro tipo de conflictos que amenazaban con poner en peligro la vida de los misioneros que se encontraban en esas áreas.

Se puede afirmar que la M.A.E en medio de las circunstancias poco favorables al desarrollo de la práctica evangelizadora prefirió continuar con sus actividades, a pesar de las consecuencias que pudiera acarrear. Vernon Mortenson refiriéndose a este asunto comenta la posición de David H. Johnson, director de la Misión Alianza Evangélica durante el periodo 1946-1961:

Un día un patrocinador vino a las oficinas del TEAM* para ver a Johnson, pensando en advertirlo con la pregunta: “A la luz de las hostilidades en Corea, ¿qué está haciendo por la seguridad de su gente en Japón?”

“Estamos enviando más misioneros”, fue la respuesta de Johnson⁶¹⁴.

Como se puede notar, contrario a lo que uno podría imaginar la Misión Alianza Evangélica no cedió ante los riesgos que directa o indirectamente ponían en riesgo la vida de los misioneros. Del mismo modo, los misioneros contaron también con cierta autonomía que les permitía decidir si quedarse o partir. Así, para el caso del Norte de Santander se mencionan seis misioneros que decidieron quedarse en la región durante el recrudecimiento de La Violencia⁶¹⁵.

⁶¹³ MORTENSON, Op.cit., p. 870.

* Siglas en inglés para la Misión Alianza Evangélica (The Evangelical Alliance Mission).

⁶¹⁴ Ibid., p. 227.

⁶¹⁵ Ibid., p. 857. Eloff e Isabel Anderson, Arthur y Mary Louise Bakker, Irene Garret y Minnie Waage. Otros como los esposos Joe y Verda Butts junto a Cora Soderquist permanecieron un tiempo durante los acontecimientos que tuvieron lugar después del 1948.

Ilustración 7. Iglesia evangélica en La Donjuana, Norte de Santander.



Fuente: Archivo personal Marianela Sánchez. Cúcuta.

De manera paradójica, el período que fue conocido como de persecución de la iglesia evangélica y de los misioneros norteamericanos fue también recordado y reconocido como el de mayor crecimiento en el Norte de Santander y en el país. Las dificultades más que menguar el crecimiento fueron tomadas como impulsoras del desarrollo de la práctica evangelística. Así lo dejó claro Eloff Anderson cuando afirmó que *“el nacimiento de una iglesia y su crecimiento no dependen de condiciones ni circunstancias favorables.”*⁶¹⁶ De esta manera la persecución se convirtió en un referente común para explicar lo que sucedió en los años posteriores:

*Al contrario, es la adversidad y la persecución lo que impulsa y acelera el crecimiento de una iglesia. Según la lógica humana, la persecución debería tener un efecto devastador sobre el crecimiento de una iglesia, pero de acuerdo a la lógica divina lo contrario se hace realidad (...) la adversidad y la persecución hacen que personas hambrientas y sedientas de Dios desechen su temor y se acerquen con valor en busca de la verdad*⁶¹⁷.

⁶¹⁶ ANDERSON, Op.cit., p. 179.

⁶¹⁷ *Ibíd.*

Por un lado, es de interés observar como a pesar las manifestaciones antiprotestantes un grupo de misioneros decidió continuar en la región, hecho que seguramente provocó un mayor descontento entre el clero local y los conservadores de la zona. Por otro, también preciso notar como esta ‘persecución’ fue interpretada finalmente como una de las causas de un crecimiento casi espectacular de las iglesias evangélicas, tanto que Anderson insistió en llamarla como una *“época gloriosa de las misiones en la historia colombiana”*⁶¹⁸. El caso colombiano fue interpretado por Vernon Mortenson como una manifestación de la soberanía de Dios⁶¹⁹. Permanecer en las áreas donde se ofreció mayor resistencia a estos agentes y a los practicantes del culto reformado fue estimado por ellos mismos como una de las mayores pruebas de fidelidad a pesar de las dificultades.

4.4 LAS RESPUESTAS DE LOS PROTESTANTES EVANGÉLICOS: ORGANIZACIÓN Y “CRECIMIENTO ESPECTACULAR”

Aunque el propósito de este trabajo no es ofrecer estudio cuantitativo que permita establecer qué tanto se dio sobre el terreno tal crecimiento, lo que si cabe señalar y no se puede pasar por alto es cómo finalmente aquel periodo fue estimado como uno de los de mayor crecimiento de las iglesias evangélicas en el país. Asimismo, es significativo notar como esfuerzos para crear una asociación nacional de iglesias evangélicas se consolidan finalmente en 1950 con la CEDEC (Confederación Evangélica de Colombia), de la cual se dice que en 1956 reunió al 90% de los evangélicos del país⁶²⁰.

Sobre la génesis de esta asociación Ordóñez afirma que la conformación de la CEDEC estuvo precedida por reuniones interdenominacionales que tuvieron lugar en 1929 (Cali), seguidas por otras en Palmira, Cali, Armenia y Bogotá⁶²¹. Durante el desarrollo de aquellos encuentros se hizo manifiesta la necesidad de crear una asociación mucho más amplia:

Este ideal fue perfeccionándose más y más hasta que en los años difíciles de 1948 en adelante, por razones de la violencia político-religiosa que comenzó a diezmar las iglesias, *se vio con mayor claridad que había llegado el momento de dar el paso decisivo de cerrar filas ante el peligro común*⁶²².

⁶¹⁸ “Desde 1948 a 1958 Colombia padeció terribles desórdenes políticos y gran caos. No obstante por la soberana voluntad de Dios ese tiempo se convirtió en una ocasión para un gran crecimiento de su iglesia, una época gloriosa de misiones en la historia colombiana” *Ibíd.*, p. 188.

⁶¹⁹ Así comentó Mortenson el asunto: “La lección de Colombia es que Dios es soberano. Los enemigos del evangelio buscaron desesperadamente destruir el testimonio cristiano evangélico, pero sus esfuerzos por apagar el fuego sirvieron solamente par esparcirlo.” MORTENSON, *Op.cit.*, p. 870.

⁶²⁰ ORDÓÑEZ, *Op.cit.*, p. 355.

⁶²¹ *Ibíd.*

⁶²² *Ibíd.*

Finalmente del 21 al 25 de junio de 1950 y con representación de 19 denominaciones se reunió en Bogotá la Asamblea Constituyente de la Confederación Evangélica de Colombia. Durante el encuentro, considerado fundacional de la confederación, se estudió la constitución que habría de tener la asociación junto a su correspondiente declaración de fe⁶²³. Cinco fueron los objetivos que CEDEC estableció para su organización en 1950:

1. Manifestar la unidad espiritual que existe en el pueblo evangélico de la Republica de Colombia.
2. Promover la cooperación de las agrupaciones evangélicas, absteniéndose de todo acto que tienda a limitar la plena autonomía de las organizaciones que integran la confederación.
3. Coordinar las empresas de evangelismo, radiofonía, periodismo, educación cristiana, producción de literatura, establecimiento de hospitales, y campamentos, etc. entre las iglesias de Colombia.
4. Representar a las entidades que la constituyen ante los poderes públicos y ante la opinión de los pueblos, en defensa de los derechos relacionados con la libertad de conciencia, de cultos, de enseñanza, etc.
5. Representar el movimiento evangélico de Colombia en sus relaciones con otros movimientos internacionales o nacionales de la misma índole⁶²⁴.

Por otra parte Juana Bucana en su libro *La iglesia evangélica en Colombia* incluye las que fueron unas declaraciones de CEDEC en 1951:

La confederación Evangélica de Colombia declara: Primero, el propósito final de las iglesias evangélicas es la proclamación del evangelio santo de salvación por medio del Señor Jesucristo (San Marcos 16:15). Segundo, *la CEDEC se declara a si misma como ajena de cualquier movimiento político; se adhiere a toda doctrina política que protege la dignidad del hombre como criatura de Dios*. Tercero, la CEDEC declara que los ministros, pastores y predicadores evangélicos tienen plena libertad para seguir las ideas políticas según los dictámenes de sus conciencias, *pero que su*

⁶²³ *Ibíd.* Posteriormente se realizaron cinco asambleas más. La segunda reunión general se realizó en Medellín (5 al 9 de junio de 1951) en instalaciones del Seminario Bíblico Interamericano. Una tercera asamblea tuvo lugar en Cali (20 al 30 de agosto de 1952), en el colegio Americano de la Mision Presbiteriana Cumberland. Respecto a los asuntos tratados en este encuentro, se mencionan “el plan oficial propuesto por la Embajada de Colombia en Washington, manifiesto al gobierno sobre la situación que se hallaba confrontando el pueblo evangélico ante la persecución inmisericorde, la creación de la Oficina de Investigaciones de la CEDEC y el principio de los Institutos pedagógicos.” Posteriormente, una cuarta asamblea se reunió en Ibagué (10 al 14 de agosto de 1953) en el templo Presbiteriano de la ciudad. Entre los asuntos de mayor importancia que se discutieron se encuentra sin duda la aprobación de la creación de la Asociación de Escuelas y Colegios Evangélicos de Colombia (AECECO). Después, en las instalaciones del colegio Americano para Señoritas en Barranquilla se realizó una quinta reunión (6 al 10 de diciembre de 1954). Entre los asuntos se mencionan las disposiciones para la celebración del “Primer Centenario de la Obra Evangélica en Colombia”, además, la creación de una representación legal para la CEDEC, entre otros. *Ibíd.*, p. 355- 358.

⁶²⁴ Constitución de la Confederación Evangélica de Colombia. 1953. pág., 2. Citado por: BUCANA, Juana. *La iglesia evangélica en Colombia. Una historia*. Santafé de Bogotá: Buena Semilla, 1995. p. 160.

*propósito verdadero no es proclamar sus ideas desde los púlpitos ni estar en las campañas y polémicas políticas (...)*⁶²⁵

Como se puede apreciar, el segundo punto de la declaración ofrece cierta contradicción para nada fortuita si se considera el momento en que fue hecha. La CEDEC al tiempo que se declaró ajena de cualquier movimiento político afirmó su adherencia a doctrinas de este tipo. Aun con una salvedad que se hizo (*“...que protege la divinidad del hombre como criatura de Dios”*), este punto revela sin duda a esta organización como integrada por sujetos políticos en medio del particular momento en que deciden organizarse como confederación. Asimismo, el tercer punto de esta interesante declaración permite inferir la participación pastores nacionales o extranjeros en asuntos políticos desde sus lugares de predicación. Con seguridad muchos de los pastores que se hicieron miembros de la CEDEC vieron en ésta, dadas las circunstancias, la oportunidad de continuar con la participación política.

En su momento la consolidación de estas iniciativas asociativas (las cuales venían tomando forma desde finales de la década del veinte) a través de una confederación de iglesias a nivel nacional fue de utilidad en la medida que permitió a éstas hacer frente a una situación considerada de quiebre, tanto por los protestantes evangélicos como por el resto del país⁶²⁶. Es de importante señalar cómo el inicio de las reuniones preliminares a la conformación de CEDEC se da lugar tres años después (1929) de la primera asamblea de Iglesias Evangélicas del oriente venezolano y el Norte de Santander (1926), que daría origen también a una organización a nacional venezolana llamada Ovice (Organización Venezolana de Iglesias Evangélicas de Venezuela). Más adelante las condiciones para el proselitismo evangélico en el país cambiaron y tal y como afirma Pablo Moreno, las iglesias protestantes evangélicas que se encontraban en Colombia empezaron a disfrutar de una mayor estabilidad⁶²⁷.

4.5 CONSIDERACIONES FINALES

Ahora bien, como se pudo notar las dificultades por la diversidad religiosa en el norte de Santander demuestran por un lado, el clima difícil en el que tanto los

⁶²⁵ *Ibíd.*, p. 161. Boletín CEDEC No. 3. abril 1952. pág., 22. Las cursivas son mías.

⁶²⁶ MORENO, Pablo. “Protestantismo histórico en Colombia”. En: LÓPEZ RODRÍGUEZ, Mercedes *et al.* *Historia del cristianismo en Colombia: Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004. p. 437.

⁶²⁷ “Después de 1960, las iglesias del protestantismo histórico participaron, junto con las demás iglesias evangélicas, de un periodo de mayor estabilidad; los acuerdos políticos para menguar la violencia tuvieron sus efectos, pero muchos problemas se trasladaron a las ciudades.” Es durante este periodo que se afirma hubo un crecimiento de las iglesias del tipo pentecostal, las cuales conformaron mas adelante una asociación llamada Asecol. En los ochenta ASECOL y CEDEC se “acercaron para cooperar en campañas evangelísticas, seminarios, días de oración y otros eventos internacionales, y en 1989 se unieron para dar origen a la Confederación Evangélica de Colombia (CEDECOL) que hasta hoy reúne un alto porcentaje de evangélicos, entre los que participan la mayoría de iglesias históricas, no obstante con diferencias en cuanto los énfasis propios del pentecostalismo.” *Ibíd.*, p. 438, 439.

prelados como los misioneros protestantes debieron moverse. El contexto político nacional e internacional propició que con facilidad unos y otros fueran identificados con uno de los dos partidos políticos. En aquellas condiciones de violencia entre partidos se volvió casi inevitable que los religiosos de un bando y otro se polarizaran. Sin duda, la permisividad de los gobiernos liberales fue un factor que contribuyó a la identificación del misionero protestante con el liberalismo. Por otra parte, la abierta identificación del clero con el conservadurismo (que venía dándose desde mucho tiempo atrás) fue otro hecho puntual que caldeó los ánimos.

Además de aquella interpretación temprana y de la manera como fueron asociados los protestantes evangélicos al liberalismo y el clero católico romano al conservadurismo, cabe señalar la posición que asumió la Iglesia Católica colombiana como una iglesia perseguida, “blanco de ataques”, como se afirmó. De manera sistemática el alto clero colombiano había venido señalando desde principio de siglo los peligros que la acechaban: la prensa anticatólica, el liberalismo, el comunismo, la escuela laica, el paganismo, entre otros. En aquellos enfrentamientos se privilegió el uso del lenguaje como un efectivismo modo para delimitar e identificar a los enemigos no sólo de la Iglesia, sino también del orden social.

El avance relativo del protestantismo evangélico favorecido por las políticas liberales hizo parecer el asunto como un verdadero problema ante los ojos del clero. No obstante, la hipótesis de Christopher Abel deja entre ver también la posibilidad de que la localización del “protestante” como un asunto que amenazaba la unidad del país fue sólo una salida rápida, buscada para unificar la posición del clero dividido por sus diversas opiniones entorno al asunto del gobierno liberal y la reforma del Concordato.

Paulatinamente empezó a configurarse entre la Iglesia Católica Colombiana la imagen del protestante o del evangélico como una verdadera amenaza para la patria. La unidad religiosa era valorada como un principio capital para la unidad nacional, por lo que divisiones al interior de las creencias de los colombianos no podían traer más que destrucción y desastres. Publicaciones como *Contra el contagio protestante. Conversaciones familiares*⁶²⁸ (1923), *El protestantismo en Colombia* (1943) del presbítero Eugenio Restrepo Uribe ó *El protestantismo. Su estado real a la luz de la historia y su doctrina a la luz de la Biblia* (1942)⁶²⁹, sirvieron para preparar desde temprano el ambiente antiprotestante vivido de manera más cruda a finales de la década del cuarenta y buena parte del cincuenta. Luego, en la Pastoral Colectiva de 1944 al alto clero colombiano,

⁶²⁸ RODRÍGUEZ CASTRO, A. *Contra el contagio protestante. Conversaciones familiares*. Ibagué: Escuela tipográfica salesiana, 1923. 163 p.

⁶²⁹ OSPINA, Eduardo. *El protestantismo. Su estado real a la luz de la historia y su doctrina a la luz de la Biblia*. Segunda edición. Bogotá: Ediciones revista Javeriana, 1942. 64 p.

reunido en la Conferencia Episcopal Colombiana, abordó el asunto protestante de manera mucho más oficial. En aquella se puede afirmar se sintetizó el temor general junto a la imagen y la visión que del evangélico venía configurándose en los púlpitos y las publicaciones parroquiales. Del mismo modo esta pastoral ratificó a la Iglesia Católica como base de la unidad nacional y depositaria exclusiva de la verdad. Así, la “amenaza protestante” fue presentada como un peligro no sólo en el orden de lo religioso sino también en lo político.

La pastoral colectiva de 1944, las publicaciones anteriormente señaladas y las publicaciones regionales estuvieron atravesadas por un tono combativo, en el que constantemente se invitó a la población y los fieles a participar en lo que se llamó la “campaña antiprotestante”. Este llamado a la oposición fue convocado como un acto con dos significaciones bien específicas. Primero, la oposición a la “semilla fatal” era un deber religioso; segundo, aquella oposición era también un acto de patriotismo, una lucha por la patria misma, los fundamentos que la sostenían y por lo tanto una lucha por su estabilidad.

En medio de este ambiente, cruzado también por los conflictos que venían tomando forma entre los partidos tradicionales, se registraron las manifestaciones antiprotestantes que tuvieron lugar en todo el país. En el caso del norte de Santander la lectura de las fuentes permite concluir que la situación no fue muy distinta a la ocurrida en otras poblaciones del territorio nacional. El desplazamiento de creyentes y misioneros protestantes hacia zonas menos riesgosas, junto a cierre de centros educativos hizo parte también del ambiente tenso en el que se vieron los creyentes evangélicos del departamento de Norte de Santander. Dadas las difíciles circunstancias del conflicto político es difícil establecer cuántas de aquellas manifestaciones se debieron exclusivamente a cuestiones religiosas. En este punto varios autores han insistido en afirmar que las causas fueron tanto políticas como religiosas y que por lo tanto tales manifestaciones no pueden interpretarse por fuera del contexto de la violencia bipartidista.⁶³⁰

Por otro lado, están también las respuestas y la imagen que los misioneros protestantes crearon del clero católico, a partir de su experiencia proselitista en las poblaciones. En la mente de aquellos la imagen del clero correspondió a la de una institución intransigente que perseguía sin razón aparente a quienes se le oponían en lo religioso. Pero también e igual de excluyente, fue la percepción que se hizo de un clero corrupto, perezoso y no cumplidor de sus deberes⁶³¹. El catolicismo fue entendido como religión cuyos rituales habían sido insuficientes para transformar moralmente a los creyentes. En este sentido se puede afirmar que la respuesta del misionero protestante fue también excluyente y maniquea. Así, las

⁶³⁰ BUCANA, Op.cit, p., 140-142.

⁶³¹ Esta imagen puede constatarse en *Tried in the Fire*, novela escrita por la misionera Isabel Anderson, esposa de Eloff Anderson. ANDERSON CARLSON, Isabel. *Tried in the fire*. Chicago: Moody Press, 1960. 192 p.

resistencias del clero y las autoridades fueron entendidas como las artimañas de un enemigo que no daba tregua en sus intenciones por destruir a la Iglesia. Esta respuesta del misionero debe sumarse también a la que con seguridad hicieron algunos miembros de las congregaciones, asumiendo una actitud recalcitrante y de abierto rechazo a las instituciones y las personas de su pasada religión.

Las manifestaciones antiprotestantes en el Norte de Santander fueron seguidas no mucho después por lo que los misioneros consideraron un crecimiento inesperado. Aunque no es posible constatar por el momento cómo se registró tal crecimiento, lo que sí se puede verificar es la respuesta asociativa a que hubo lugar no sólo a nivel departamental sino nacional, con la organización de una confederación de iglesias evangélicas.

CONCLUSIONES

La Misión Alianza Evangélica desarrolló una práctica proselitista planificada y variada que permitió la formación y organización de iglesias evangélicas en el departamento de Norte de Santander. Esta práctica estuvo acompañada de una serie de recursos y estrategias que buscaron principalmente la conversión a un cristianismo reformado. Aunque no de manera tan amplia comparado con lo ocurrido en Venezuela, la práctica de evangelización y conversión de la M.A.E en Colombia dispuso también de una serie de recursos que le dieron una ventaja relativa frente al grupo que sostenía la hegemonía religiosa en la región.

La instalación de misioneros protestantes de la M.A.E en la ciudad de Rubio (Estado Táchira, Venezuela) permitió, debido a su proximidad con Cúcuta, el desarrollo de visitas de exploración en ésta última. Con el traslado de misioneros a Cúcuta en 1923 esta ciudad se convirtió en el centro del desarrollo y planeación del proselitismo en las regiones circunvecinas. El desarrollo de la práctica de evangelización-conversión en los sitios escogidos como “campos de misión” comenzó generalmente con visitas casa por casa y la entrega de biblias y literatura relacionada. Parte de la ventaja mencionada anteriormente estuvo relacionada con el empleo que la Misión Alianza Evangélica hizo de la lengua vernácula en los textos distribuidos por sus colportores, así como en los himnos y el desarrollo de los cultos o servicios.

Los integrantes de las congregaciones y organizadas en Cúcuta y Ocaña participaron desde temprano en el financiamiento y la ejecución de la práctica evangelizadora. Al mismo tiempo, otras iniciativas se ocuparon de la formación de los laicos interesados en vincularse de una manera más directa en la evangelización así como de la instrucción de los jóvenes y los niños. La escuela primaria fue especialmente valorada debido a que era una iniciativa que permitía la alfabetización y la extensión de la práctica de evangelización-conversión al admitir el ingreso de niños de otras creencias religiosas. Por otra parte, el empleo de la música y la radiodifusión (originada dentro o fuera del país) permite afirmar que la Misión Alianza Evangélica no restringió la práctica evangelística a los métodos usuales (charlas personales, invitaciones, colportaje) sino que incorporó una serie de recursos que seguramente fueron considerados como una novedad en la región.

En cuanto a las estrategias e iniciativas, la M.A.E fue agresiva en el sentido que sin ignorar lo difícil que representaba competir con el catolicismo romano optó por poblaciones y barrios reconocidos por su religiosidad. Cabe señalar la participación que la M.A.E fue otorgando progresivamente a los laicos en la organización, la toma de decisiones y la evangelización itinerante. La extensión

del proselitismo a nuevas zonas del departamento, sumada a la imposibilidad de ubicar un misionero en cada nuevo campo de misión hizo necesario la incorporación progresiva de los laicos en la administración de las nuevas congregaciones y grupos. La instrucción de estos laicos (algunos patrocinados por sus congregaciones) en seminarios o institutos bíblicos dentro ó fuera del país ofreció la oportunidad de cierto “ascenso social” y fue una alternativa para los que no podían aspirar a la educación formal. El logro de simpatizantes y conversos en las poblaciones visitadas permitió la conformación de grupos que más adelante se organizaron como iglesias evangélicas.

La M.A.E actuó convencida de su capacidad como instrumento no sólo regenerador en lo espiritual, sino también de que aquella transformación redundaría también efectos sobre lo material y lo práctico. De esta forma el misionero protestante de la M.A.E se refirió al “bienestar temporal” como una consecuencia de la evangelización en la región. Esta posición coincide en parte con el sentir general que caracterizó a los misioneros protestantes norteamericanos que desarrollaron sus prácticas de evangelización-conversión en Latinoamérica desde finales del siglo del diecinueve hasta buena parte del siglo XX.

Durante la primera mitad del siglo XX el sur del continente americano fue considerado por los misioneros protestantes de la M.A.E como un territorio apto para las misiones que estaba sumido en una “edad oscura”. En consecuencia según la lógica del misionero esta área del continente “demandaba” su presencia. Colombia particularmente fue valorada como uno de los países que representaban uno de los retos mayores en Latinoamérica. Estas ideas fueron difundidas y reforzadas a través de los textos escritos por y para misioneros, los cuales en muchos casos fueron lecturas obligadas en los institutos de formación en los Estados Unidos.

Las fuertes motivaciones místico-espirituales del misionero lo hicieron pensarse como un sujeto privilegiado. En este sentido el misionero entendió la evangelización-conversión como un imperativo de carácter espiritual. Asimismo, al considerar los destinos preferidos por los misioneros a finales del XIX y principios del XX (Asia y África y posteriormente Latinoamérica) es posible comprender porque este agente no podía menos que ver aquellas regiones como territorios de “lo desconocido”, del “descubrimiento” y la aventura misionera, cómo lo llamó uno de los misioneros de la M.A.E en Colombia.

Una marcada influencia del puritanismo hizo que el misionero norteamericano valorara costumbres y tradiciones propias de la cultura nacional como actuaciones contrarias a sus propios valores, los cuales entendía casi como universales. Por esta razón el trabajo proselitista del misionero estuvo marcado por un fuerte acento en la regeneración moral, la cual debía iniciar en el momento de la conversión. La regeneración moral fue exigida como requisito para la membresía

en cualquiera de las iglesias evangélicas organizadas por la M.A.E. Los conversos fueron re-educados para abandonar –por lo menos en cuanto a lo externo y los rituales- toda práctica y conjunto de valores de la religión en la que habían sido socializados inicialmente. El abandono debía incluir también el desprecio por prácticas como el tabaquismo, el alcoholismo y la bigamia, comportamientos todos condenados de manera categórica en correspondencia a la ética puritana enseñada por los misioneros.

Al igual con lo ocurrido en otras zonas del país, el misionero de la M.A.E se identificó ampliamente con el partido político que le suministró facilidades para el desarrollo del proselitismo en el Norte de Santander. En este sentido fue interesante notar como en ciertos casos algunos partidarios del liberalismo identificaron también al misionero protestante como adepto del partido. Estas situaciones propiciaron que el misionero fuera reconocido también por el clero regional como un peligro para el orden y la estabilidad local. Al mismo tiempo, el misionero se refirió al clero como un aliado del conservadurismo y opositor del protestantismo. Por otro lado, la visión providencial que el misionero tuvo de la historia hizo que éste estimara cada acontecimiento como un paso más hacia el cumplimiento de los propósitos divinos. Esta particular óptica provocó que el misionero tuviera por menos las condiciones políticas y culturales de la región y propició ciertamente conflictos.

No es posible afirmar (como se ha hecho ya con otros casos particulares) que el misionero de la M.A.E se consideró como un “agente modernizador”. Se encontró en cambio el uso constante de expresiones que aluden a lo que en su opinión debía ser el funcionamiento del Estado, la educación, la libertad de expresión, el ser ciudadano y la civilización. El empleo de estas expresiones demuestra, desde el discurso, un uso resuelto y calculado de unas nociones, un lenguaje y una lógica diferente a la manifestada por el clero católico romano.

Las relaciones entre el protestantismo evangélico y la Iglesia Católica Romana en el Norte de Santander fueron tensas y difíciles. Estas estuvieron caracterizadas por la descalificación, la censura y la anulación de parte y parte. Entre las causas debe señalarse ciertamente la actitud militante de los misioneros y los miembros de las iglesias evangélicas, así como ambiente político de la época que hizo fáciles las polarizaciones y los señalamientos. Del mismo modo la identificación que en años anteriores se había hecho entre el protestantismo evangélico y el liberalismo propiciaron que en la década del cuarenta y el cincuenta tanto los misioneros como los miembros de las iglesias evangélicas fueran considerados enemigos de la Iglesia y la República.

El alto clero a través de los documentos de la Conferencia Episcopal Colombiana se encargó de señalar a la “herejía protestante” y las consecuencias que su expansión podía traer al país al tiempo que promovió una “campaña antiprotestante”. En consonancia, el clero regional difundió también a través de su

prensa la visión que se tenía del “protestante”, caracterizada principalmente por una visión maniquea. La descripción de lo protestante y sus peligros estuvo atravesada de adjetivos que lo establecieron sin ambigüedades, así como sus perjudiciales efectos. La “no tolerancia” ocupó un lugar muy importante en el lenguaje empleado por el clero regional. Entorno al asunto hubo una amplia discusión y el clero a través de la publicación *La Unidad Católica* se preocupó por instruir a sus feligreses en él. En contraposición, una tolerancia mal entendida fue valorada como una de las causas del crecimiento protestante.

Por otro lado, se encontraron también expresiones de descalificación hacia la Iglesia Católica Romana. El misionero protestante asumió en respuesta una posición igual de dogmática y absoluta. Continúo entre los misioneros la imagen de un clero incompetente y poco interesado en sacar de la ignorancia religiosa a los fieles. Asimismo, el misionero protestante se identificó ampliamente como heredero de la Reforma del siglo XVI, hecho que poco contribuyó al clima religioso de la región.

Siguiendo lo manifestado por las dos partes se pudo notar que el conflicto por la diversidad religiosa en el Norte de Santander se caracterizó por ser un diálogo entre “herejes” e “inquisidores”. Según la lógica del clero católico nacional y regional se trataba de impedir el avance del hereje protestante y prevenir así el inicio de toda una serie catástrofes para el país (además de las que ya estaba viviendo). Entre tanto, los misioneros protestantes y los miembros de las iglesias evangélicas pensaron en sus contrarios como unos verdaderos inquisidores que perseguían y oponían toda clase de obstáculos para el avance del Evangelio en la región. La no tolerancia del clero fue respondida también con descalificación que sólo contribuyó a hacer más confusos los hechos y exaltar los ánimos.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS MANUSCRITAS

- Actas de la Iglesia Cristiana Alianza Evangélica. Cúcuta: Abril 4 de 1944 – Enero 13 de 1949.
- Actas de la Iglesia Cristiana Alianza Evangélica. Ocaña: Enero 13 de 1948 – Diciembre 31 de 1956.

FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS

Prensa y boletines eclesiásticos

- Boletín Eclesiástico. Periódico oficial de la Diócesis del Zulia: 1911-1918.
- La Unidad Católica: 1944-1956.

Libros

- ANDERSON, Eloff. *Hacaritama*. Cali: Libros Cali, 1997. 288 p.
- CONFERENCIAS Episcopales de Colombia. Tomo I. 1908-1953. Bogotá: El Catolicismo, 1956. 523 p.
- LA CUESTIÓN de las religiones acatólicas en Colombia. Publicaciones del Ministerio de Gobierno. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. 85 p.
- MANUAL evangélico para pastores. Tercera edición. Maracaibo: Libertador, 1974. 100 p.
- MORTENSON, Vernon. *God made it grow. Historical sketches of Team's church planting work*. Pasadena: William Carey Library, 1994. 1003 p.
- ORDOÑEZ, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía unión, 1995. 379 p.
- OSPINA, Eduardo. *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada "persecución religiosa"*. Segunda edición. Bogotá: Imprenta Nacional, 1955. 179 p.

- RESTREPO URIBE, Eugenio. *El protestantismo en Colombia*. Bogota: Joseph J. Ramírez, 1943. 148 p.
- RÍOS, Asdrúbal. *De los pequeños principios a las grandes realizaciones*. Maracaibo: PATMOS. 1986, 224 p.

_____. *Por la Gracia de Dios. Memorias ministeriales 1927-2004*. Maracaibo: Imprenta Internacional. 2004, 195 p.

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

- ABEL, Christopher. "Misiones protestantes en un estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta". En: *Revista Análisis Político*. No. 50. Enero-abril de 2004.
- ARBOLEDA, Carlos. "Pluralismo religioso en Colombia. XI congreso de historia de Colombia". Ponencias. (on line). En: http://relicultura.tripod.com/ponencias/carlos_arboleda.htm#1
- BASTIAN, Jean Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas en América latina*. México: Fondo de Cultura Económica. 1994, 351p.
- _____. *La mutación religiosa en América latina. Para una sociología de cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica. 1997, 230p.
- BIDEGAÍN, Ana María; DEMERA, Juan Carlos. Compiladores. *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- BUCANA, Juana. *La iglesia evangélica en Colombia. Una historia*. Santafé de Bogotá: Buena Semilla, 1995. 249 p.
- CORTÉS, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja. 1881-1918*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998. 406 p.
- DELUMEAU, Jean. *La reforma*. Barcelona: Labor, 1997. 330 p.
- GONZALEZ, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y estado en Colombia*. Bogota: Cinep, 1997. 405 p.
- HOUTART, Françoise. *Sociología de la Religión*. Nicaragua: Ediciones Nicarao, 1992. 137.

- LÓPEZ RODRÍGUEZ, Mercedes et al. *Historia del cristianismo en Colombia: Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004. 509 p
- MARZAL, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta, 2002, 602 p
- MELENDEZ SÁNCHEZ, Jorge. *La Alianza en Ocaña*. Texto inédito. 2003, 67 p.
- MORENO PALACIOS, Pablo. *Protestantismos y disidencia política en el Sur occidente colombiano. 1908- 1940*. Tesis para optar al título de magíster en Historia. Universidad nacional, sede Bogotá, 1999. 156 p
- MOSSE, George L. *La cultura Europea del siglo XIX*. Barcelona: Ariel, 1997.
- PRATT FAIRCHILD, Henry. (Editor). *Diccionario de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- VILLA POSSE, Eugenia; OCAMPO, Gloria Isabel. Editoras. *Las religiones en Colombia*. Medellín: Coimpresos.
- WRIGHT, Bob. "110 years. Unchanging purpose in a changing World". En: TEAM Horizons Magazine. Vol. 76, No. 3 (Wheaton: septiembre-diciembre de 2000)

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ANDERSON CARLSON, Isabel. *Tried in the fire*. Chicago: Moody Press, 1960. 192 p.
- BERGER, Peter. *Dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos aires: Amorrortu, 1971. 227 p.
- BUILES, Miguel Ángel. *El protestantismo. Su historia y sus errores*. Medellín: Tipografía comercial, 1953. 56 p.
- MATTHES, Joachim. Madrid. *Introducción a la sociología de la religión*. Madrid: Alianza editorial, 1971. 296 p.
- PERDOMO, Ismael. *Estudio sobre la campaña y penetración protestante en Colombia*. Bogotá: Lumen Christi. 119 p.

- PEREIRA SOUZA, Ana Mercedes. "La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas". En: Nueva historia de Colombia. Vol. IX. Bogota: planeta, 1998. p. 197-217.
- RODRÍGUEZ CASTRO, A. *Contra el contagio protestante. Conversaciones familiares*. Ibagué: Escuela tipográfica salesiana, 1923. 163 p.
- OSPINA, Eduardo. *El protestantismo. Su estado real a la luz de la historia y su doctrina a la luz de la Biblia*. Segunda edición. Bogotá: Ediciones revista Javeriana, 1942. 64 p.
- SITTON, Thad et al. *Historia oral. Una guía para profesores y (otras personas)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. 178 p.
- URIBE CELIS, Carlos. *La mentalidad del colombiano: cultura y sociedad en el siglo XX*. Santafé de Bogota: Ediciones Alborada, Ediciones Nueva América. 209 p.