



Revista de Ciencia Política

ISSN: 0716-1417

revcipol@puc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Fediakova, Evguenia

Separatismo o participación: evangélicos chilenos frente a la política

Revista de Ciencia Política, vol. XXII, núm. 2, 2002, pp. 32-45

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32422203>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

SEPARATISMO O PARTICIPACIÓN: EVANGÉLICOS CHILENOS FRENTE A LA POLÍTICA

EVGUENIA FEDIKOVA*

IDEA

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO

En la etapa actual de la modernidad, la religión vuelve a ser uno de los factores determinantes en la política mundial y relaciones internacionales. Los fenómenos religiosos influyen en las transformaciones culturales, en las percepciones y maneras de construir las imágenes del amigo y enemigo, lo que afecta indirectamente al proceso de toma de decisiones, elaboración de la política exterior o resolución de conflictos. Hoy en día el movimiento evangélico de Chile se consolida cada vez más como un nuevo protagonista de la sociedad civil. Tras romper la marginalidad social y simbólico-espiritual, el mundo evangélico chileno experimenta importantes procesos de modificación que afectan su identidad religiosa y sus relaciones con la sociedad, produciendo distintas formas de reacción a los nuevos desafíos políticos-sociales. Los imperativos de establecer una vinculación más estrecha con la sociedad y la creciente autoconciencia como una importante fuerza social y electoral, avalan por una parte, los intentos de constituirse como un nuevo actor político y, por otra, ponen al movimiento evangélico frente a nuevos desafíos prácticos y teológicos, en busca de una mayor adecuación entre su misión evangelizadora y retos de la modernidad.

INTRODUCCIÓN

Hoy en día, en el campo de la ciencia política y de los estudios internacionales, se realiza una profunda reconsideración del papel de la religión como una fuerza que restablece las identidades colectivas y personales y del nivel de la influencia que puede tener la cultura y las creencias en la política mundial. En el umbral del Tercer milenio, el concepto de secularización, así como la visión de la civilización occidental como una civilización secularizada, están sometidos a un intenso proceso de cuestionamiento y reconsideración. Al parecer, desde principios del siglo XXI, el factor religioso volvió a convertirse en uno de los determinantes en la política mundial.

Una de las visiones que tienden a dominar en el análisis político actual, es la contraposición entre el "Occidente secularizado" y el "Oriente fundamentalista", creando la opinión de que el "factor religioso" existe únicamente en los países islámicos. Sin embargo, hay que considerar que los actores religiosos que pueden influir de una manera significativa en el proceso de toma de decisiones nacional e internacional, no necesariamente son musulmanes y no están orientados en contra del Occidente, sino que son producto e integrantes de la cultura occidental. En la época actual, resulta problemático pensar en una política de las más diversas sociedades occidentales, sin tomar en consideración la presencia y actuación de tales actores religiosos como, por ejemplo, la Iglesia Católica, organizaciones religiosas internacionales, o las agrupaciones políticas de fundamentalistas protestantes.

* Este artículo está preparado en el marco del Proyecto FONDECYT N°. 1000215.

A su vez, los actores religiosos también reaccionan a los nuevos desafíos políticos y culturales tanto en el escenario global como en los diversos contextos nacionales. En este sentido, uno de los fenómenos más interesantes son los procesos de transformaciones sociales, culturales y políticas que tienen lugar en el heterogéneo mundo evangélico de América Latina. Como resultado de estos cambios, varios sectores del movimiento evangélico que históricamente se caracterizaban por tener posturas apolíticas y separatismo social, hoy en día tratan de reconsiderar su rol en la sociedad latinoamericana y encontrar su propio espacio en el escenario político del continente.

En nuestra perspectiva, los cambios de paradigmas socioeconómicos y culturales de las últimas décadas produjeron sustanciales mutaciones dentro del protestantismo evangélico chileno, cambiando su autopercepción, actitudes políticas y patrones culturales. Tras el término de la guerra fría, esta manifestación religiosa se consolida como una reacción a los complejos procesos de globalización y se manifiesta como un intento de reconstruir un *nomos* en el contexto global, en el cual las fuerzas históricas e institucionalizadas (partidos políticos, sindicatos, iglesias tradicionales) han perdido el monopolio de producir el “último sentido sagrado” y tienden a ser reemplazados por los espacios de creación valórica alternativos. Consideramos que hoy en día el movimiento evangélico chileno experimenta importantes procesos de modificación que afectan su identidad religiosa y sus relaciones con la sociedad, produciendo distintas formas de reacción a los nuevos desafíos político-sociales, de las cuales destacaremos tres: la búsqueda de participación política directa, el camino individual al cambio, y el separatismo fundamentalista.

EN BUSCA DE LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA

La participación de protestantes en la política y sociedad chilena no es un fenómeno nuevo. Desde la época de los primeros misioneros, el protestantismo tenía un importante papel en el aumento del nivel cultural de la población y desarrollo del sistema educacional a través de repartición de literatura (tanto religiosa como didáctica general) y creación de colegios y escuelas primarias. La Constitución de 1925 fue otro paso importante para promover la mayor inserción de los “disidentes religiosos” en la sociedad, tras introducir el principio de separación entre la Iglesia y el Estado. Para diversas denominaciones protestantes de Chile, el presidente Arturo Alessandri, en cuya elección los evangélicos participaron activamente, se ha convertido en la figura simbólica, pues otorgó al movimiento evangélico “la libertad religiosa”.¹

Desde entonces, el compromiso político constituye uno de los rasgos distintivos para la corriente liberal del protestantismo “histórico”: desde las primeras décadas del siglo XX los participantes de las comunidades presbiterianas, bautistas, luteranas simpatizaban y/o militaban en distintos partidos políticos: el Socialista, el Comunista, y, especialmente, el Partido Radical. En el sur del país, algunos representantes del mundo pentecostal también demostraban tener cierta afinidad entre su religiosidad y las discusiones políticas de la época: en la década de los 30, el pastor Mora de la Iglesia Wesleyana fue uno de los fundadores del Partido Socialista en la región de Lota y Coronel.² Sin embargo, dentro del movimiento evangélico nacional los grupos politizados presentaban

1 Entrevista al pastor Juan Wehrli, 17 de enero de 2002, Santiago.

2 *En tierra extraña*. (1988), p. 95, 98.

un sector minoritario, y en el caso de los pentecostales, hasta excepcional, castigando a la actividad política partidista por la expulsión de la iglesia y la marginación de la comunidad religiosa.

Últimamente, al interior de la denominación más numerosa del mundo evangélico chileno, la Iglesia Metodista Pentecostal (3 millones de creyentes, aproximadamente), ha comenzado a tener lugar nuevas tendencias que en el futuro podrían romper con la imagen de esta agrupación religiosa como una comunidad totalmente apolítica y conservadora. Sostenemos la hipótesis que las transformaciones políticas, económicas y socioculturales que han ocurrido en Chile en 1970-1990, también tuvieron su impacto en el mundo metodista pentecostal, provocando cambios, tanto en la autoperccepción de la iglesia como en las relaciones entre el pentecostalismo y el resto de la sociedad.

Antes de la década de los 70, el pentecostalismo chileno constituía una subcultura prácticamente cerrada y apartada del contexto social nacional. De acuerdo a su doctrina, los pentecostales "vivían en este mundo, pero no eran de este mundo", inculcando la conciencia de que eran "el pueblo de Dios" y, por lo tanto, diferente, elegido, mejor que el resto de la sociedad, lejano de la pureza y autenticidad cristiana pentecostal. Este espacio religioso se mantenía impenetrable para la "mundanización" y los "males" de otros chilenos. Las iglesias pentecostales presentaban por mucho tiempo un mundo de los marginales: pobres, ex pecadores, indígenas, que no tenían cabida en la sociedad o estaban privados de la atención de las instituciones tradicionales (iglesia católica, partidos políticos, estado). Se mantenían distantes de la política y otra actividad social o sindical: se percibían como cosas mundanas, es decir, nocivas y contaminantes para la gente que no pertenecía a "este mundo". Según las encuestas realizadas en las iglesias pentecostales de Santiago a fines en 1971, el 82% de los respondientes consideraban que un evangélico no debe "meterse en cuestiones de política", y el 94% sostenía que la iglesia no debe preocuparse de los problemas políticos y sociales del país, ni debe hablar de ellos con sus comunidades.³

Las relaciones entre el mundo evangélico pentecostal y el gobierno de la Unidad Popular introducen interesantes matices para el análisis de preferencias políticas de los pentecostales. Consideramos importante tener en cuenta la apreciable brecha que separaba las prédicas del pastor y el comportamiento electoral real de creyentes. No obstante el autoritarismo y el paternalismo que caracterizan a las directivas pastorales, en el momento de votar los fieles pentecostales pueden demostrar un nivel de independencia bastante alto, cuyas manifestaciones no necesariamente coinciden con las opiniones (o indicaciones) de las autoridades eclesiás.

La época de la Unidad Popular traía para los evangélicos pentecostales contradicciones y ambigüedad. Por una parte, los sectores bastante significativos de la Iglesia Metodista Pentecostal han apoyado al gobierno de Allende, considerando que su mensaje era muy cercano a ellos y que su programa podía defender a los pobres, marginados, débiles y minoritarios, con los cuales se identificaban. Esta afinidad entre los pentecostales y la Unidad Popular no estaba basada en los lazos racionales, sino que tenía el carácter más bien afectivo y emocional.⁴ Por otro lado, muchos evangélicos pentecostales no podían aceptar el discurso del presidente marxista por el rechazo a su "discurso ateísta". Al parecer, el miedo de los pentecostales al agnosticismo y "falta de Dios"

3 Tennekes H., (1985), p. 43.

4 Entrevista a Samuel Palma, 1de abril de 2002, Santiago.

hasta podía superar su tradicional anticatolicismo: en las elecciones de 1970, muchos pentecostales votaban en contra de Allende y a favor de la Democracia Cristiana.⁵

El año 1973 se ha convertido en otra fecha simbólica que marcó la etapa radicalmente diferente en la historia del movimiento evangélico pentecostal. Como para toda la sociedad chilena, era el año de ruptura que dividió al mundo evangélico en dos tendencias: la mayoritaria (representada en el Consejo de Pastores) que expresó su apoyo a la Junta Militar de gobierno, y la Cofraternidad Cristiana de Iglesias, que agrupaba la menor parte de iglesias evangélicas y cuya actividad estaba orientada a la protección de derechos humanos y reconstrucción de la democracia en Chile.

A nuestro modo de ver, hacia la década de los 70, el crecimiento cuantitativo del movimiento pentecostal chileno comenzó a transformarse en los cambios cualitativos, cuando la fuerza social más dinámica del país dio sus primeros pasos para constituirse como un nuevo actor social independiente (tanto en su condición de opositores, como partidarios del gobierno). Estas demandas por obtener su propio rol dentro de la sociedad, el surgimiento de la necesidad de proteger sus intereses institucionales y una nueva conciencia corporativa obligaron a las iglesias evangélicas a buscar las formas de insertarse en la sociedad, establecer canales de diálogo o de presión con las autoridades y elevar su status político y jurídico para constituirse como uno de los protagonistas factibles y considerados de la sociedad civil.

Por otra parte, en este momento el régimen militar había perdido el apoyo de la Iglesia Católica y se encontraba en el vacío legitimador, buscando otras fuerzas que pudieran crear fundamentos simbólico-espirituales para su gobierno. En estas condiciones se produce el acercamiento entre el gobierno de Pinochet y la gran parte del movimiento evangélico, dentro de la cual también se encontraban representantes de la Iglesia Metodista Pentecostal. Los pastores expresaron su apoyo y compromiso con el régimen militar, mientras que el gobierno de Pinochet otorgó al protestantismo el nuevo status simbólico, político e institucional, al convertir el Te Deum evangélico en una de las principales ceremonias oficiales del régimen. A su vez, para las iglesias evangélicas, este acto de oración, asistido por las supremas autoridades del país, simbolizaba la proximidad con el poder y tenía una importancia mayor que cualquiera festividad religiosa.⁶

Consideramos que la coincidencia de estos dos momentos: el surgimiento del protagonismo social consciente y la necesidad en una mayor legitimación para el régimen político gobernante, marcó la nueva etapa en la historia del movimiento pentecostal "endógeno". Según hemos podido establecer, a partir de los años 70, el desarrollo del protestantismo chileno obtiene un dinamismo diferente, expresado en tres tendencias principales. Primero, las iglesias evangélicas que ahora reivindicaban los mismos derechos y el status que tenía la Iglesia Católica obtuvieron la posibilidad de cuestionar el monopolio espiritual del catolicismo. Segundo, los intentos de constituirse como nuevo sustento espiritual del gobierno han creado condiciones para mayor apertura de las iglesias pentecostales hacia el mundo exterior, cambiando radicalmente sus actitudes sociales, políticas y espirituales. Finalmente, la "revolución silenciosa" provocada por las reformas neoliberales en

5 Cox N. (1995), p. 170.

6 El análisis del acercamiento evangélico-militar también requiere cierta matización. Hoy no todos se acuerdan de que no era el general Pinochet sino que el presidente Allende el primer jefe de estado quien aceptó la invitación de asistir el Te Deum evangélico en la catedral de Jotabeché en 1973: en su condición de agnóstico, Allende consideraba importante asistir a todos los Te Deum, o al Te Deum ecuménico que reuniera a todas las iglesias. (*En tierra extraña I*, 1988, p.73).

todas las esferas de la sociedad chilena, también tuvo importantes y complejas consecuencias para la evolución del mundo evangélico pentecostal. La creciente individualización de la sociedad, el rompimiento de relaciones políticas y societales tradicionales, la introducción de valores de competitividad, la eficiencia y el éxito de acuerdo a los esfuerzos emprendidos han producido cierta afinidad entre la ideología neoliberal y el enfoque individualista que hacia la doctrina pentecostal a la problemática de salvación y la liberación del pecado. Por otra parte, en Chile se generó cierta contradicción entre la "ética neoliberal" individualista y los tradicionales valores de paternalismo, comunitarismo y solidaridad social, aumentando la cantidad de personas confundidas, desorientadas, privadas de los lazos tradicionales de participación y de amistad. En este aspecto, el pentecostalismo consolidó su función de proteger al individuo de la anomia social, ofreciendo nuevos vínculos de apoyo y solidaridad, dentro del contexto de desintegración del tejido político y social chileno.

Los últimos cambios al interior del mundo evangélico pentecostal, su consolidación como el nuevo protagonista del escenario nacional y la mayor conciencia social han provocado una notoria politización y el crecimiento de ambiciones políticas entre los líderes pentecostales. Al igual como en otros países latinoamericanos (Perú, Brasil, Guatemala), actualmente en la Iglesia Evangélica chilena se está constituyendo la creciente voluntad de traducir las demandas religiosas en organizaciones políticas en busca de establecer el diálogo con el régimen político para garantizar sus intereses corporativos.⁷ Durante los últimos años, se puede observar la creciente presentación de las candidaturas evangélicas en las elecciones municipales y hasta presidenciales, junto con las discusiones sobre la viabilidad de crear en el país un partido político evangélico.

Por el contraste con otros contextos latinoamericanos, en Chile la politización del mundo evangélico no se manifiesta en la organización de un partido político confesional. Tales características del movimiento pentecostal como la gran desintegración, caciquismo entre el pastorado y ambiciones por el poder, hacen dudar en que un partido político sea capaz de unificar a toda la diversidad de iglesias y movimientos evangélicos que existen en Chile. Por otra parte, las particularidades de la cultura política chilena (altos niveles de politización, los partidos políticos bien institucionalizados y las preferencias electorales claramente establecidas y repartidas) no dejan espacio para el surgimiento de actores políticos alternativos. Todos estos factores nos llevan a la conclusión de que en el futuro inmediato la aparición de un nuevo partido es poco probable. No obstante, las demandas políticas evangélicas pueden canalizarse a través del sistema partidista existente, utilizando el apoyo de uno u otro partido político ya reconocido para presentar a sus candidatos o aumentando la presencia evangélica en el ámbito comunal y municipal.

Otra forma particular, a través de la cual se expresa la polarización política de evangélicos pentecostales, es su actitud en cuanto a los principales conflictos y problemas vinculados con la historia reciente del país. Al parecer, tales temas como la defensa de derechos humanos, la nueva reflexión sobre la historia del gobierno militar y la reconsideración del rol que tuvo la Iglesia Evangélica bajo el régimen de Pinochet, son ahora unos de los puntos claves para la expresión de la identidad política de distintos grupos evangélicos protestantes. En esta perspectiva, el mundo evangélico pentecostal, numeroso y diverso, refleja de una manera muy representativa las principales actitudes y preferencias políticas que dividen a la sociedad chilena en general.

7 J. P. Bastián, entrevista para *Evangélicos, Política y Sociedad*, 1998, N° 4, p.10.

CAMBIAR LA SOCIEDAD DESDE ABAJO

Otro modelo de las redes religiosas está presentado por las Comunidades Cristianas que surgieron en Argentina y luego en Chile en las décadas de los 70-80. Tienen una estructura organizacional muy flexible y poco burocratizada, prefiriendo llamarla “el movimiento” y no “la iglesia”. En comparación con los metodistas pentecostales, no constituyen un grupo muy numeroso: según las estimaciones propias, ahora en Chile hay alrededor de 3 000 personas que pertenecen a las Comunidades Cristianas, y el crecimiento sin límites no forma parte del sistema de sus prioridades. Estos grupos evangélicos destacan sus diferencias con el “pentecostalismo criollo tradicional”: no atribuyen la importancia primordial a las prácticas proselitistas (pues, de acuerdo a la doctrina de predestinación, todo está en las manos de Dios) y trabajan casi exclusivamente a través de núcleos y redes familiares.

Por su origen social y características culturales, los integrantes de las Comunidades Cristianas difieren de los creyentes del “pentecostalismo criollo”. Los matrimonios jóvenes, con todos sus hijos, constituyen el contingente más notorio y afanoso en la actividad de estas denominaciones. Una gran parte de participantes del movimiento provienen de sectores medios, y su nivel cultural es significativamente más alto que el de los fieles pentecostales. Muchos miembros de las Comunidades Cristianas son profesionales con educación universitaria, para los cuales la solución de problemas materiales no constituye la preocupación primordial de todos los días. La prosperidad económica no figura como eje de su mensaje teológico, cediendo el espacio para los temas de liberación personal, paz interna o armonía familiar como objetivos principales.

Estas iglesias que se identifican como “neopentecostales”, concentran su atención en la distribución entre la masiva clientela de ciertos productos religiosos, como las curas milagrosas o el exorcismo.⁸ Su práctica y doctrina están orientadas a las personas que atraviesan alguna crisis personal: problemas psicológicos, familiares, de salud, etc. De acuerdo a su objetivo de ser la teología para los “quebrantados del corazón”, profesan y practican la confesión no frente al sacerdote o al Señor, sino de un creyente frente al otro, de hermano a hermano, de marido a mujer, de padre a hijo. Las confesiones masivas que se realizan durante los cultos, se convierten en sesiones de psicoterapia colectiva que ayuda a salir de la depresión y “sacar las penas hacia afuera” para la gente que no tiene acceso al tratamiento psicológico profesional.

A pesar de que los miembros de las “iglesias misioneras” no son “perdedores de la modernidad”, sino más bien “competidores”, estos grupos tienden a marginalizarse de la sociedad ambiente. Su visión del mundo actual y de las relaciones económicas capitalistas es bastante crítica y se caracteriza por una actitud claramente antimoderna. En el avance globalizador de la modernidad, ellos ven las causas del relativismo moral, crisis familiar y desacralización total de la vida humana.⁹ De ahí la opción de las Comunidades Cristianas por establecerse como el mundo alternativo a los “sistemas de participación obsoletos”¹⁰: como hemos podido observar, entre los miembros de las Comunidades Cristianas hay muchos ex militantes de los partidos Comunista y Socialista, o provenientes de

8 Vázquez, 1999, p.29.

9 Pastor Cristián Romo, predica en el Consejo de Pastores “El Reino de Dios y su impacto en el mundo de hoy”, Santiago, Edificio Diego Portales, 16-17 de junio de 2000.

10 Entrevista a Sandra B., junio de 2000, Santiago.

las familias de la subcultura de izquierda. Al mismo tiempo, cabe mencionar una fuerte labor social que desarrolla el movimiento de Comunidades Cristianas, manteniendo centros de rehabilitación para drogadictos, trabajando en colegios y en hogares para niños y ancianos. Esta actividad social constituye la continuación de la postura general del movimiento, según la cual ni el Estado ni la legislación de divorcio son capaces de resolver problemas de familia y de la sociedad: solo cuando toda la gente "tenga al Señor", todos los problemas, personales y colectivos, terminarán solos.¹¹

Tanto pastores, como participantes del movimiento destacan su distanciamiento con la política. En las Comunidades Cristianas no se promueve la participación de los hermanos en la actividad partidista y se considera que después de la conversión, el miembro de un partido político tiene que dejar su militancia. Para los integrantes del movimiento, el régimen político o económico existente no tiene importancia alguna: consideran que conflictos y contradicciones político-sociales van a persistir hasta que el país resuelva su problema principal –el espiritual. A través de su objetivo primordial, "levantar el testimonio de Reino de Dios", los participantes del movimiento sostienen que pueden hacer un aporte mucho más importante a la sociedad chilena que la participación política directa.¹²

El abstencionismo político y social de las Comunidades Cristianas y otras iglesias neopentecostales no significa que estos grupos no tengan un proyecto reformador orientado tanto a cada persona, como a la sociedad en general. Ellos también pretenden transformar el mundo, pero no a través de las políticas globales, sino a partir de la renovación espiritual del individuo. El núcleo y principal medio, a través del cual estas iglesias tratan de ejercer su presencia en la sociedad, es la familia, cuya importancia y predestinación consiste en restablecer los "verdaderos valores cristianos", recuperar el sentido de amor y de relaciones humanas, "expandiendo la Bondad del Señor, primero, a su medio más cercano y luego a toda la sociedad".¹³ De esta manera, en su práctica evangelizadora, los grupos neopentecostales tratan de fortalecer la "influencia cristiana" desde abajo, a través de cambios individuales, el sistema educacional y fortalecimiento de la familia. Cultivando los lazos de hermandad, calidez humana y solidaridad en las relaciones interpersonales y familiares, estas iglesias otorgan a sus miembros el sentido de pertenencia al grupo, la seguridad de poder vencer la soledad y abandono y superar la hostilidad del mundo que los rodea.

Es curioso que siendo creadas por los misioneros y preparando constantemente a sus propios misioneros nacionales, las Comunidades Cristianas prestan bastante poca atención a la expansión de este "espacio alternativo" en el país. Tampoco consideran como prioridad el trabajo misionero en otros países latinoamericanos, sosteniendo que este continente ya está evangelizado. En cambio, sostienen que el mayor peligro para los valores cristianos proviene de la Europa relativista, moderna y secularizada, introduciendo el caos valórico y multiplicidad de verdades que dividen a la humanidad. En su busca de restablecer la unidad humana y religiosa, basada en las "verdades absolutas de Reino de Dios", las Comunidades Cristianas consideran primordial el trabajo misionero en las sociedades que están "separadas del Señor": Noruega, Rusia, Italia, Suecia. Otras iglesias y movimientos neopentecostales desarrollan también su trabajo misionero en Estados Unidos.

11 Entrevista al pastor Rubén Chacón, 8 de abril de 2002, Santiago.

12 Ibidem.

13 Conversación con el pastor Rafael Flores, 16 de junio de 2000, Santiago.

La última tendencia nos permite considerar el carácter transnacional de estos actores religiosos. Con el crecimiento de la movilidad internacional de la gente e intensificación de flujos migratorios entre los países, comienza a producirse el viraje de la estrategia evangélica misionera. Si anteriormente la expansión de las iglesias evangélicas en América Latina se consideraba como el producto (directo o indirecto) de las misiones extranjeras, europeas o estadounidenses, ahora es el pentecostalismo y neopentecostalismo latinoamericano el que mira a los países desarrollados como el posible campo para la "nueva evangelización". En esta perspectiva, las iglesias evangélicas, creadas por los inmigrantes, pueden servir como espacios de adaptación para los recién llegados, como importantes nexos socio-familiares entre la comunidad inmigrante y el país natal, o bien como un indispensable puente cultural entre la sociedad receptora y la de origen. Hace 20 años Estados Unidos y algunos países de Europa eran los principales suministradores de misioneros, profesores de teología, normas, valores y criterios éticos para los evangélicos de América Latina. Ahora, los propios misioneros norteamericanos sostienen que es el movimiento evangélico latinoamericano el que puede convertirse en la escuela de respeto, solidaridad, calidez humana y del diálogo interpersonal para las sociedades del "primer mundo".¹⁴

A LA ESPERA DEL SEGUNDO ADVENIMIENTO: FUNDAMENTALISMO PROTESTANTE SEPARATISTA

Finalmente, la tercera forma de relaciones entre los evangélicos y sociedad está presentada por las denominaciones que pertenecen al movimiento fundamentalista y profesan el separatismo absoluto de los cristianos del quehacer político nacional.

En Chile, el fundamentalismo protestante doctrinal aparece por primera vez en los años 40, al interior del protestantismo histórico (en la Iglesia Presbiteriana, por ejemplo). Antes de esta época, el protestantismo chileno, al igual como en otros países de América Latina, era un fenómeno más o menos homogéneo social y teológicamente.¹⁵ Pero el "conflicto de paradigmas" de mediados del siglo XX también tuvo el efecto divisorio al interior del protestantismo "histórico" latinoamericano, dividiéndolo, a grosso modo, en dos corrientes: la conservadora (dentro de la cual se forma el fundamentalismo separatista¹⁶) y la liberal. Hacia la década de los 90, el movimiento fundamentalista chileno estaba presentado por la Iglesia Presbiteriana Nacional Fundamentalista, la Convención de Iglesias Bautistas de la Misión Chilena, Iglesia Evangélica Aliancista, Iglesia Metodista Independiente, Iglesia Presbiteriana Independiente, entre otras, agrupando a unos 6.000 creyentes en todo el país.

A diferencia del movimiento metodista pentecostal que nació respondiendo a los desafíos espirituales nacionales chilenos, la mayor parte de las denominaciones fundamentalistas fueron creadas por los misioneros norteamericanos. Uno de los líderes que más influyó en la constitución organización y doctrinal del fundamentalismo chileno, era el pastor presbiteriano C. McIntire, fun-

14 Núñez E., Taylor W. (1985), p. 194.

15 Bastian J.P. (1994), p. 204.

16 El término "separatista" surgió en EE.UU. para diferenciar el protestantismo conservador que defendía el abstencionismo político absoluto, de otras corrientes conservadoras protestantes, que para defender el "espíritu cristiano de la nación" optaron por la participación directa en la política (movimiento *Mayoría Moral* dirigido por Jerry Falwell, o la *Coalición Cristiana* de Pat Robertson, estrechamente vinculados con las campañas presidenciales del Partido Republicano de EE.UU.).

dador del Concilio Americano de Iglesias Cristianas y del movimiento fundamentalista internacional. La solidez de convicciones de este líder religioso, la rigidez de sus ideas, manifestada en gran medida en los años 50, cuando McIntire era uno de los activos partidarios de la política del senador J.McCarthy, hasta ahora ejercen su influencia en los documentos y posturas del fundamentalismo protestante de Chile.

El trabajo de los misioneros norteamericanos en América Latina estaba basado en su profunda convicción en que Estados Unidos está llamado a tener un papel especial entre otras naciones. Sin esta convicción mesiánica de que los demás pueblos tenían que ser dirigidos por los principios éticos, políticos y religiosos norteamericanos, la fuerte presencia simbólica y espiritual que tenía EE.UU. en las sociedades latinoamericanas, no podría realizarse. La labor de los evangelizadores estadounidenses en Chile y otros países del continente obtenía a veces el carácter aventurero, con todo el romanticismo y abnegación de los primeros colonos o los primeros cristianos. En la medida en que se desarrollaba la expansión cultural norteamericana, el trabajo misionero obtenía el carácter de una misión global, ya que los religiosos norteamericanos, al igual que toda la sociedad de EE.UU., no hacia la diferencia entre los objetivos del Dios y los intereses de la política exterior estadounidense.¹⁷ En el contexto de polarización política de los años 40 y posteriores, esta influencia inevitablemente estaba marcada por la lógica de la "guerra fría". Los protestantes conservadores y fundamentalistas aceptaban esa misión global como parte de su propio programa de una intensa "cruzada" en contra de Satán, encarnado en el comunismo internacional y la Unión Soviética. En Chile las comunidades protestantes –receptoras de esta visión mesiánica global–, adaptaban sus ideas al contexto nacional.

El premilenarismo constituye uno de los ejes doctrinales que determinan la actitud del fundamentalismo protestante hacia el mundo y la historia.¹⁸ De acuerdo a esta visión, el Hombre no tiene ninguna posibilidad de influir en el curso de acontecimientos ni el derecho de cambiar la voluntad divina, pues es solo a Jesucristo a quien le pertenece el control total sobre la historia y el futuro. La única salvación consiste en la victoria individual sobre el pecado y la evangelización de los "ímpios". El pesimismo histórico y el énfasis en la salvación individual determinan el hecho que el fundamentalismo protestante se caracteriza por el apolitismo, conformismo político y rechazo al compromiso social.

Uno de los puntos en que los fundamentalistas chilenos demuestran la mayor intransigencia, es el rechazo rotundo a cualquier forma de participación política, considerándola como amenaza de la "mundanización" de los cristianos. Sin embargo, vale considerar que en Chile el apolitismo y apatía social del movimiento fundamentalista tienen una clara connotación política: rechazando todo tipo de violencia y de agresión física del hombre contra el hombre, el fundamentalismo protestante acepta la violencia, si esta proviene del régimen político establecido. En este sentido, la violencia cometida por parte de las autoridades es justificada, ya que proviene del gobierno consagrado por el Señor, y los que se rebelan contra la violencia, tienen que ser castigados, pues

17 Brouwer y otros, p.15.

18 Según la interpretación premilenarista, el retorno de Cristo y con él, el fin de la historia, es un hecho inminente. Tras vencer al Enemigo en la última batalla de Armagedón, Cristo reinará en la tierra durante 1 000 años con los elegidos, después de que vendrá el juicio final y comenzará la eternidad.

se oponen a la voluntad divina. En este caso, lo único que pueden hacer los “verdaderos cristianos”, es evangelizar a quienes se sublevaron contra las autoridades.

La razón por la cual el fundamentalismo se oponía categóricamente a todas las formas del socialismo, se radicaba no solamente en el ateísmo militante del marxismo, sino que en la visión optimista que esta ideología proyectaba hacia el futuro, en la fe de los marxistas en el progreso y en la capacidad del hombre de cambiar el rumbo de la historia. Con el término de la guerra fría, el fundamentalismo se encontró privado de uno de sus principales adversarios del siglo XX. Sin embargo, la mentalidad característica para la época de confrontaciones ideológicas había sido enraizada en la conciencia fundamentalista de una manera tan fuerte que, por un lado, hacia a los fundamentalistas protestantes permanecer siempre muy atentos al acontecer político internacional, buscando la confirmación de las profecías y, por otro lado, mantener la inercia de condena y ataques contra esta “obra de Satanás” durante un tiempo bastante largo. Así, por ejemplo, los documentos del XIII Congreso de Concilio Internacional de Iglesias Cristianas (Vancouver, Canadá, 1990) consideran al comunismo como a uno de los principales adversarios del mundo cristiano: “...los acontecimientos han justificado al CIIC en su oposición contra el comunismo. Europa Oriental ha roto las cadenas políticas del marxismo que ha fracasado estruendosamente. Pero la lucha ideológica entre cristianismo y marxismo continúa tan intensa como siempre, y el Secretario General del CMI, Emilio Castro, ha expresado la comunión de ideales entre el marxismo y el CMI, aun después de los milagrosos acontecimientos en Europa Oriental”.¹⁹

Tras haber perdido uno de sus adversarios ideológicos, el fundamentalismo concentra la lucha contra otros dos, el ecumenismo y el catolicismo. Para los fundamentalistas protestantes, todas las religiones no cristianas (budistas, musulmanes, hindúes, judíos), así como la Iglesia Católica y la Ortodoxa, pertenecen al Reino de Satanás, “debido a que creen y practican doctrinas antibíblicas”. El repudio al ecumenismo es un aspecto doctrinal donde mejor se manifiesta la primacía absoluta de lo divino sobre lo humano que establece el fundamentalismo. Sus representantes consideran inaceptable al movimiento ecuménico por ser demasiado politizado y basado en principios antibíblicos, pues “Jesucristo habló de la unidad de todos los cristianos, pero no de toda la humanidad, no de los cultos que no tienen nada que ver con el cristianismo; además, el ecumenismo tiene los objetivos absolutamente utópicos –la unidad completa de la humanidad no es posible...”²⁰ Efectivamente, para lograr tal unidad, sería necesario establecer múltiples compromisos –doctrinales, políticos, culturales–, lo que resultaría absolutamente contradictorio e inadmisible para la identidad fundamentalista.

La interpretación de la actualidad internacional que hacen los fundamentalistas chilenos, demuestra una gran semejanza con la doctrina de la política exterior que sostiene la Derecha Cristiana de Estados Unidos. Tanto en EE.UU. como en Chile, los fundamentalistas separatistas destacan su afinidad espiritual con Israel como un pueblo que fue elegido por Dios y que, por lo tanto, requiere todo el apoyo espiritual por parte de los “verdaderos cristianos”. Es la razón por la que los conflictos en Medio Oriente (la guerra en el Golfo Pérsico, la última crisis palestino-israelí) llaman tanto la

19 *El Faro*, N°5, 1990, Santiago, p.11.

20 Entrevista con el pastor Nadir Carreño, 18 de octubre de 2000, Santiago.

atención por parte de las iglesias fundamentalistas protestantes. En Estados Unidos, esta afinidad se expresa en los términos más prácticos, cuando los grupos fundamentalistas tratan de ejercer la presión sobre el gobierno, exigiendo que los EE.UU. presten un mayor apoyo económico, internacional y militar al gobierno de Israel. En Chile, este apoyo tiene un carácter más simbólico-doctrinal, pero no menos fervoroso. En este sentido, la guerra de Golfo, por ejemplo, se interpreta por los fundamentalistas chilenos como una de las señales del Segundo Advenimiento de Jesucristo y como "una cortina circunstancial que oculta la pugna entre el Pueblo Escogido de Dios, Israel, y los gentiles representados por los árabes".²¹

El apoyo incondicional al pueblo judío se basa también en las profecías bíblicas, y por lo tanto, las simpatías de los cristianos chilenos con los judíos y la aversión contra el pueblo palestino obtienen la justificación doctrinal: el Congreso de Iglesias Evangélicas Fundamentalistas "enfatiza que los derechos históricos y legales de Israel sobre Palestina, la tierra Prometida, emanan de la Biblia y fueron dados expresamente por Dios a su pueblo, por lo tanto, su legitimidad no puede ser discutida" y que todos los esfuerzos de "expulsar, aniquilar o someter al pueblo de Israel" están destinados al fracaso, pues "Dios garantiza en su palabra que "no será arrancado de su tierra nunca más".²² Israel es para los fundamentalistas "el reloj de Dios" que permite conocer con precisión el significado de la marcha de los acontecimientos. En este sentido, el establecimiento del estado de Israel en 1948 y la ocupación de Jerusalén en 1967 son pruebas más de la verdad bíblica fundamentalista sobre el sentido y la finalidad de la Historia.

El fin de "grandes ideologías" del siglo XX y la desaparición de la Unión Soviética quitaron al fundamentalismo protestante nacional e internacional uno de los ejes constituyentes de su identidad doctrinal. Pero la división maniquea que enfatiza la presencia del bien y del mal en el mundo, que marcó tan profundamente la evolución del fundamentalismo protestante de Estados Unidos, también fue reflejada y reproducida en diversas confrontaciones sociales, políticas y religiosas en el contexto latinoamericano. Esto otorga cierta característica global al movimiento fundamentalista protestante: los cristianos tienen que enfrentar las fuerzas del enemigo en todo el planeta en el intento de reconocer la autoridad y, en cierta medida, la hegemonía de la creciente expansión de la cultura norteamericana.²³

Sin embargo, actualmente, en las condiciones de la creciente heterogeneización del mundo religioso latinoamericano, resulta muy difícil establecer las conexiones culturales directas entre el fundamentalismo cristiano de Estados Unidos y el diversificado mundo fundamentalista protestante de Chile y de Latinoamérica en general. Por otra parte, consideramos que afirmar que el fundamentalismo protestante chileno era meramente un pasivo receptor e imitador de las influencias simbólicas extranjeras, sería una simplificación. En el Chile de la época de guerra fría, la polarización política y los conflictos sociales eran suficientemente profundos como para manifestarse también al interior del mundo evangélico. En este sentido, las confrontaciones doctrinales que se produjeron dentro de las iglesias protestantes eran una expresión de los conflictos político-sociales que estaban afectando a la sociedad chilena en general. El fundamentalismo chileno nace en la etapa, cuando el protestantismo de este país ya constituía

21 El Faro, N° 5, 1990, Santiago, p.7.

22 Resoluciones del XXXV Congreso anual de la CIEF, enero-febrero de 1991, Concepción. El Faro, N°7, 1991, Santiago, p. 5

23 Ibidem, p. 209.

el resultado del proceso de adaptación del protestantismo norteamericano a las características nacionales de Chile. De esta manera, el fundamentalismo protestante chileno se constituyó como una reacción autóctona por parte del sector religioso conservador, a los problemas y conflictos socio-políticos nacionales.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En la etapa actual de la modernidad, la religión vuelve a ser uno de los factores determinantes en la política mundial y relaciones internacionales. Los fenómenos religiosos influyen en las transformaciones culturales, en las percepciones y maneras de construir las imágenes del amigo y enemigo, lo que afecta, aunque indirectamente, al proceso de toma de decisiones, elaboración de la política exterior o resolución de conflictos. Las redes religiosas, con sus múltiples conexiones políticas, militares o empresariales, constituyen los actores reales del nuevo sistema internacional, en el cual el modelo de relaciones interestatales cede lugar al paradigma transnacional y civilizacional.

Las iglesias pentecostales, fundamentalistas y neopentecostales de Chile comienzan a formar parte de este proceso global. Los procesos socioeconómicos y políticos que marcaron la historia chilena durante los últimos 30 años han transformado significativamente el movimiento evangélico. Consideramos que el principal cambio que se produjo en estas agrupaciones confesionales está vinculado con su identidad religiosa y modos de relacionarse con la sociedad. Tras romper la marginalidad social y simbólico-espiritual, el movimiento evangélico de Chile se consolida cada vez más como un nuevo protagonista de la sociedad civil. Los imperativos de establecer una vinculación más estrecha con la sociedad y la creciente autoconciencia como una importante fuerza social y electoral avalan, por una parte, los intentos de constituirse como un nuevo actor político y, por otra, ponen al movimiento evangélico frente a nuevos desafíos prácticos y teológicos, en busca de una mayor adecuación entre su misión evangelizadora y retos de la modernidad.

Por otro lado, las transformaciones que está experimentando el mundo evangélico corresponden a las tendencias de mayor individualización, competencia y diversificación que caracterizan a la sociedad moderna. Como expresión de estos procesos, en Chile tiene lugar la multiplicación de actores colectivos y la fragmentación de éstos, lo que se refleja en la creciente diversidad del mundo evangélico. Este universo confesional, históricamente heterogéneo y proclive a divisiones internas, ahora experimenta no solamente el "conflicto generacional", sino que también profundas divisiones, determinadas por diversas actitudes que tienen las iglesias con respecto a la modernidad, conflictos políticos y su propio rol en la sociedad. Al igual como en todo el espectro político y social chileno, los evangélicos pueden ser más autoritarios o más democráticos, pueden tener sus propias Derecha e Izquierda, cuyas líneas divisorias pasan no entre las denominaciones, sino que al interior de cada uno de éstas. Algunas comunidades evangélicas tienden a aumentar su aislamiento del mundo, mientras que otras iglesias o sectores de éstas buscan mayores contactos con la sociedad y se atreven a desafiar a las instituciones que ofrecen identidades tradicionales, histórica y ampliamente reconocidas.

La afinidad que surge entre el creciente individualismo del mundo globalizado y el camino indivi-

dual de la salvación de las iglesias evangélicas, permite apreciar una nueva dinámica en las relaciones entre el mundo evangélico (sobre todo, el pentecostal) y la Iglesia Católica chilena. Al parecer, la Iglesia Católica de Chile tiene dificultades para encontrar las respuestas adecuadas a nuevos desafíos que presentan la creciente desintegración del tejido social, el aumento de autonomía personal del individuo y la diversidad de opiniones en las discusiones valóricas. El cristianismo social católico que se desarrollaba en América Latina desde los años 60, ahora aparentemente no tiene un proyecto político-social que sea capaz de movilizar a la gente.²⁴ En cambio, las iglesias y movimientos evangélicos demuestran una mayor flexibilidad y mejor adaptación al modelo económico-cultural existente tanto en su expansión numérica en todo el territorio del país, como en la presencia del "protestantismo social" en los sectores más problemáticos de la población.

En cierta medida, podríamos decir que en la sociedad de mercado que divide también al mundo espiritual en "ganadores" y "perdedores", la competencia religiosa se está ganando por las comunidades evangélicas, la mayoría de las cuales son pentecostales. Según sostienen los analistas del campo, el crecimiento de la población evangélica se lleva a cabo a costa de los católicos: si la Iglesia Católica tiene en Santiago 470 parroquias, los evangélicos disponen de 1.150 templos o lugares de culto. Esta presencia se refleja también en las cifras: si en 1992 las personas que se declaraban católicos constituyan el 76,8% de la población, en 2001 se espera que este porcentaje fluctúe entre el 70 y 72%.²⁵ Varios líderes evangélicos ahora se consideran competitivos con los sectores católicos y pueden aumentar sus exigencias de lograr el mismo espacio legislativo, político y cultural que tiene la Iglesia Católica. Esta creciente presencia de los movimientos evangélicos en los medios de comunicación y en el diálogo con el gobierno y la sociedad es una de las manifestaciones del crecimiento del poder de los grupos que anteriormente han sido marginados y que ahora buscan su propio espacio tanto para reconsiderar su propia identidad, como para garantizar sus intereses institucionales. Al mismo tiempo, pese al carácter incipiente de estos procesos y su posible reversibilidad, la mayor participación de representantes evangélicos en organizaciones políticas, municipales, vecinales puede, por una parte, crear el ambiente de mayor confianza entre el movimiento evangélico y diversos sectores de la sociedad. Por otra, esta experiencia le servirá como escuela para su nuevo rol de un emergente actor político y social de la sociedad civil chilena.

24 Ideas de Francisco López, expresadas en su ponencia en el VI Congreso de Ciencia Política, Santiago, mayo 2002.

25 El Mercurio, 10 de abril de 2002.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ C.** (ed.) *Pentecostalismo y Liberación. Una Experiencia Latinoamericana*, Ed. DEI, San José, Costa Rica. 1992.
- BASTIAN J-P.** *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas urbanas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México. 1994.
- BERRYMAN PH.** "Churches as Winners and Losers in the Network Society", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 41, Nº 4, University o Miami, EE.UU., pp. 21-34. 1999.
- BROUWER S., GIFFORD P., ROSE S.** *Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism*, Routledge, London. 1996.
- CANALES GUEVARA H.** *Firmes y adelante. Breve síntesis histórica de algunos hechos relevantes de la Iglesia Evangélica chilena*, Santiago. 2000.
- COX HARVEY** *Fire form the Heaven. The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the 21st century*, Da Capo Press, Cambrige. 1995.
- "En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno" (I), Amerinda, Santiago, 1988, p. 95, 98
- FONTAINE, A.** "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública", *Estudios Públicos*, Chile, Nº 44, 63-124. 1991.
- FRESTON P.** "Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies", *Social Compass*, Londres, vol. 45, Nº 3. 1998.
- HIMITIÁN J. Y OTROS.** *El Reino de Dios y su impacto en el mundo de hoy*, Ed. Comunidad Cristiana de Chile, Santiago.1999.
- HOLLENWEGER W.**, *El Pentecostalismo. Historia y doctrinas*. Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1976.
- GARRARD-BURNETT, V.** "Transnational Protestantism", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol.40, Nº 3, pp.117-125. 1998.
- GARRARD-BURNETT V., STOLL D.** *Rethinking Protestantism in Latin America*, Temple University Press, Philadelphia. 1993.
- KAMSTEEG F.** *Prophetic Pentecostalism in Chile. A Case Study on Religion and Development Policy*, London.1998.
- LAGOS H., CHACÓN A.** *Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica*, Santiago, PRESOR. 1987.
- MARTIN D.** "Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en América Latina", *Estudios Públicos*, Chile, Nº 44, 39-62. 1991.
- MILLER D. DE.** *Coming of Age: Protestantism in Contemporary Latin America*. University Press of America, Lanham, Md., USA. 1994.
- NUÑEZ E., TAYLOR W.**, *Crisis Latin America*, Moody Center, Chicago.1985.
- SEPÚLVEDA J.** "Reinterpreting Chilean Pentecostalism", *Social Compass*, London, 43(3), pp.299-318. 1996.
- STOLL D.** *Is Latin America Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, University of California, Berkeley & Los Angeles, USA. 1990.
- TENNEKES H.**, *El Movimiento Penetcostal en la sociedad chilena*, Iquique, 1985.
- VAZQUEZ M.** "Toward a New Agenda for the Study to Religion in the Americas", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 41, Nº 4, University of Miami, pp.1-20. 1999.