



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Mansilla, Miguel Ángel; Orellana, Luis

Participaciones activas y pasivas de los evangélicos en los espacios públicos y políticos en Chile entre 1973 y 1999

Revista de Estudios Sociales, núm. 51, enero-marzo, 2015, pp. 146-159

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81535389011>

- 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

# Participaciones activas y pasivas de los evangélicos en los espacios públicos y políticos en Chile entre 1973 y 1999\*

Miguel Ángel Mansilla\* – Luis Orellana\*

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2014  
Fecha de aceptación: 17 de junio de 2014  
Fecha de modificación: 16 de septiembre de 2014

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res51.2015.11>

## RESUMEN

Este artículo analiza las posturas y acciones públicas y privadas de distintas agrupaciones y organizaciones evangélicas desde los inicios de la dictadura militar, en 1973, hasta el logro de la ley de libertad e igualdad religiosa y de culto, en 1999. Se analiza el rol de las principales agrupaciones evangélicas de solidaridad y la defensa de los derechos humanos, y también las movilizaciones tanto por la separación Estado y religión como contra la dictadura militar y por la ley de igualdad de culto. Por último, se refiere a distintos cuestionamientos que se hacen los grupos evangélicos que se interesan por la política, y su intento por insertarse ya sea corporativa o individualmente en el quehacer político del país.

## PALABRAS CLAVE

Evangélicos, política, dictadura militar, democracia.

## Active and Passive Participation of Evangelicals in Public and Political Spaces in Chile from 1973 to 1999

## ABSTRACT

This article analyzes the public and private positions and actions of various groups and evangelical organizations from the beginning of the military dictatorship in 1973 to achievement of the law of religious freedom and equality and of worship in 1999. It also analyzes the role of the main evangelical groups for solidarity and the defense of human rights, as well as demonstrations for the separation of state and religion, against the military dictatorship, and in favor of the law of equality of religion. Finally, it refers to different questionings on the part of evangelical groups interested in politics, and their attempt to become integrated either collectively or individually into the political life of the country.

## KEY WORDS

Evangelicals, politics, military dictatorship, democracy.

- 
- \* Este artículo es producto del proyecto de investigación posdoctoral FONDECYT. "Protestantismo y pentecostalismo aymara en la Región de Tarapacá desde 1990 al 2010", proyecto N°. 3120162. CONICYT. Gobierno de Chile.
  - ❖ Doctor en Antropología por la Universidad de Tarapacá y Universidad Católica del Norte de Chile. Investigador del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat (Chile). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: Las pastoras pentecostales. Metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal chilena (1972-2001) (en coautoría con Luis Orellana). *Memoria y Sociedad* 18, n° 36 (2014): 86-101, y La solidaridad invisible: Les stratégies pentecôtistes por affronter la pauvreté au Chili 1909-1989 (en coautoría con Luis Orellana). *Le Pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, eds. Véronique Lecaros, José Sánchez Paredes y Gabriel Tchonang. París: Editions L'Harmattan. Correo electrónico: mansilla.miguel@gmail.com
  - ❖ Estudiante de doctorado en Estudios Americanos en la Universidad de Santiago de Chile y becario de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), Chile. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: Las pastoras pentecostales. Metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal chilena (1972-2001) (en coautoría con Miguel Ángel Mansilla). *Memoria y Sociedad* 18, n° 36 (2014): 86-101, y La solidaridad invisible: Les stratégies pentecôtistes por affronter la pauvreté au Chili 1909-1989 (en coautoría con Miguel Ángel Mansilla). *Le Pentecôtisme. Racines et extension Afrique/Amérique latine*, eds. Véronique Lecaros, José Sánchez Paredes y Gabriel Tchonang. París: Editions L'Harmattan. Correo electrónico: luis\_ubl@yahoo.com

## Participações ativas e passivas dos evangélicos nos espaços públicos e políticos no Chile entre 1973 e 1999

### RESUMO

Este artigo analisa as posturas e ações públicas e privadas de diferentes agrupações e organizações evangélicas desde o início da ditadura militar, em 1973, até a conquista da lei de liberdade e igualdade religiosa e de culto, em 1999. Analisa-se o papel das principais agrupações evangélicas de solidariedade e da defesa dos direitos humanos, bem como as mobilizações tanto pela separação Estado e religião quanto contra a ditadura militar e pela lei de igualdade de culto. Por último, refere-se a diferentes questionamentos que os grupos evangélicos que se interessam pela política se fazem e sua tentativa por inserir-se, seja corporativa ou individualmente no fazer político do país.

### PALAVRAS-CHAVE

Evangélicos, política, ditadura militar, democracia.

## Introducción

**E**l mundo político y académico quedó perplejo cuando un grupo de líderes evangélicos chilenos (protestantes y pentecostales) brindó un apoyo directo y claro a la dictadura militar el 13 de diciembre de 1974, con una Declaración Pública firmada por 32 pastores: 29 líderes pentecostales y 3 protestantes (bautistas, presbiterianos y metodistas, respectivamente). Esta Declaración Pública produjo una idea generalizada y sesgada en las ciencias sociales de que todas las iglesias evangélicas brindaron su apoyo a la Dictadura Militar (Stoll 1990; Bastian 1994; Cartaxo 1995; Löwy 1999). No obstante, hubo otras denominaciones evangélicas que tomaron posiciones de repliegue (Sepúlveda 1987) y de crítica (Lagos 1978; Cleary y Sepúlveda 1998; Kamsteeg 1998; Ossa 1999). En general, las investigaciones han tratado a los protestantes y pentecostales como minorías dicotómicas, cuando en realidad, como destaca Serge Moscovici, las minorías no son dicotómicamente selectas y conformistas (Moscovici 1996). Es decir, que en el caso de los evangélicos chilenos hubo distintas posiciones sobre la política y el gobierno militar, y que no han sido tratadas debidamente.

Los sectores evangélicos críticos de la actuación de las iglesias evangélicas pro-gobierno militar se expresaron a través de la Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile (Aiech). También hubo participación de evangélicos en organismos pro-Derechos Humanos, como el Comité de Cooperación para la Paz (Comité ProPaz), la Fundación Ayuda Social de Iglesias Cristianas (Fasic) y, posteriormente, la Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI). Pese a que encontramos algunas referencias de estas organizaciones evangélicas chilenas en publicaciones teológicas (Corten 1996; Ossa 1999; Harper 2007; Lagos 1991; Sepúlveda 2003), están dise-

minadas y han sido muy poco tratadas en las ciencias sociales (Fediakova 2004). Por no ser bien tratadas ni analizadas, aún se persiste en concebir el mundo evangélico como una minoría homogénea y pasiva. Sin embargo, como destaca Moscovici, encontramos un tercer tipo: las minorías activas, que inducen a cambios en las mayorías, sólo por su influencia y separación del poder (Moscovici 1996).

Queda claro que las iglesias evangélicas irrumpieron públicamente en 1973, no conformándose con el límite que la modernidad les había establecido: “limitarse sólo al cuidado pastoral” (Casanova 1994, 5), y, contrarias a las propuestas secularizadoras, decidieron desprivatizarse y entrar en “una confrontación permanente de repolitización de las esferas religiosas y re-normatización de las esferas económicas y políticas” (Casanova 1994, 6). En este sentido, nos encontramos con otro vacío, ya que distintos autores hacen referencias de momentos rupturistas de la religión con la política. Guilles Kepel señala: “1977, 1978, 1979: en el curso de cada uno de estos tres años, se produjo un vuelco dentro del judaísmo, el cristianismo y el Islam respectivamente” (Kepel 1991, 13), en los cuales se da una nueva relación entre la religión y la política. Sin embargo, no hace ninguna mención de la situación latinoamericana, menos aún de la chilena, que es anterior a los casos que él menciona. En el mismo sentido, tampoco es mencionada por José Casanova, cuando hace referencia a la inserción pública y la desprivatización de la religión. Lo más cerca que nombra es Brasil (Casanova 1994). Por último, tampoco hace referencia de ello Harvey Cox, cuando destaca el resurgimiento religioso en Estados Unidos a través de la Mayoría Moral, en 1982; la importancia que adquieren las Comunidades de Bases y/o la Teología de la Liberación en América Latina (Cox 1985); asimismo, no hace ninguna referencia a Chile.

Pese al interés inicial que los investigadores tuvieron en el pentecostalismo y protestantismo chilenos, no son considerados en investigaciones que se refieren a la postsecularidad, la desprivatización o la irrupción pública de las religiones evangélicas. Las pocas veces que se les ha considerado ha sido a partir de situaciones particulares, siendo vistas como tradicionalistas o anti-modernas. Como destaca José Casanova, “la desprivatización de la religión no puede entenderse ni como anti moderno o como un fenómeno posmoderno” (Casanova 1994, 230). Frente a esto, podemos preguntarnos: ¿Se puede justificar la intromisión de la religión en la vida pública? ¿Cuándo se puede justificar la inclusión de la religión en la vida pública?

Nuestro análisis lo haremos a partir de dos autores. En primer lugar, Serge Moscovici (1996), desde el cual consideraremos los grupos evangélicos como minorías activas. De esta forma, evitaremos la tradicional etiqueta de pensar en ellos sólo como minorías pasivas, vinculadas a un rol conservador, alienante y funcional al poder, político en este caso. Para Moscovici, una minoría activa es capaz de manifestar posturas divergentes respecto a las de las mayorías, soporta las presiones hacia el consenso, es portadora de una alternativa y produce rupturas del equilibrio social (Moscovici 1996). Por otro lado, se trata de minorías activas que expresan y manifiestan divergencias políticas. Tradicionalmente, los evangélicos, de manera más específica, los pentecostales, eran considerados como un movimiento efervescente: una religión del corazón. Ellos mismos se autoconcebían como una reserva sagrada, entregando el Estado y la política a los demonios.

Este discurso es legítimo en tiempos de democracia. ¿Pero qué sucede en tiempos de opresión política? Al respecto, complementaremos este trabajo con la postura de José Casanova acerca de la desprivatización de la religión a través de la irrupción en las esferas pública y política (Casanova 1994). Sin embargo, pese a que hacemos uso de la postura de Casanova, nos distanciamos de este autor en varios aspectos. Si bien los evangélicos irrumpen en la vida pública y política, no se constituyen en una religión pública viable, por ser incompatibles con las instituciones modernas, y deseables sólo en el caso de la solidaridad con los perseguidos políticos y su atención a los desposeídos. En segundo lugar, pese a las pretensiones teocráticas de los evangélicos, éstos no podían aspirar a ser una iglesia oficial, por su pluralismo interno. En tercer lugar, no pueden constituirse en una religión civil ni afectar la cultura religiosa porque representan la religión de los pobres. Por último, pese al mutuo apoyo entre dic-

tadura militar y grupos evangélicos, el gobierno militar continuó con la cultura religiosa católica, y lo evangélico sólo adquirió libertad de práctica entre los suboficiales.

No obstante, ambos autores, Moscovici y Casanova, nos permiten analizar la emergencia de un nuevo período histórico cultural y político de los grupos evangélicos chilenos a partir de 1973. El primero ilustra el tránsito de una época de mayorías a otra de minorías. Una de minorías pasivas a otras activas. El segundo informa acerca de una revolución conservadora contra los límites de la laicización, la secularización y la neutralidad estatal respecto a la desprivatización religiosa.

En términos metodológicos, haremos una inclusión de fuentes evangélicas y seculares. En primer lugar, incluiremos *Cartas Abiertas* realizadas por la Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI); la revista *Evangelio y Sociedad* (ES) de Sepade, vinculada a la CCI; los periódicos evangélicos *Unidad Cristiana* (UC), *Capítulo 30* y *Prensa Evangélica* (PE). En segundo lugar, los diarios *La Tercera*; *Las Últimas Noticias* y *El Mercurio*. Nuestro criterio de selección fue recurrir a las distintas fuentes referidas, buscando información de iglesias evangélicas vinculada a cuatro grandes temáticas: dictadura, gobierno militar, política y democracia.

## Solidaridad con los perseguidos y resistencia política

Días previos al golpe militar en Chile había un clima desconcertante que llevó a los distintos grupos religiosos, tanto católicos como evangélicos, a hacer un llamado a la reflexión y a la oración (Lagos 1978; Ossa 1999). Fue explicitado por los convocantes eclesásticos como un llamado puramente religioso; sin embargo, el gobierno militar lo entendió como una convocatoria de resistencia al gobierno socialista, y el golpe militar, como una respuesta de Dios a la oración de las iglesias. Una vez ocurrido el golpe militar, las iglesias católicas y evangélicas brindaron su apoyo inicial al golpe militar (Lagos 1978), como una posibilidad de pacificación y tranquilidad del país. Un caso más claro fue la Iglesia metodista, cuando el mismo 11 de septiembre de 1973 entrega una carta a la Junta Militar, donde expresa su apoyo a las iniciativas que tiendan a restablecer la paz (Lagos 1988).

De igual forma, el gobierno militar comenzó rápidamente a invitar a los distintos grupos religiosos, buscando legitimidad. En ese contexto, las iglesias evangélicas fueron recibidas por el gobierno militar el 3 de octubre de 1973; en esta ocasión, estas iglesias le brindaron su

## Dossier

respaldo y le entregaron un aporte económico simbólico para la reconstrucción nacional. Aun así, a pocos días del golpe militar, “el factor predominante de las iglesias evangélicas era su indecisión” (Lagos 1978, 21). No obstante, esa reunión del 3 de octubre también “fue el punto de partida para solicitar autorización oficial para prestar ayuda a los detenidos y refugiados, como lo señala el decreto n° 1308 del 3 de octubre de 1973” (Espinoza 2012, 105). Este contexto sociopolítico nos ayuda a entender qué factores propiciaron la “desprivatización” de la religión (Casanova 1994, 5), en este caso, evangélica. Una minoría religiosa invisible hasta entonces, y como “todo punto de vista minoritario, cualquier punto de vista diferente, es considerado producto de un error o de la desviación” (Moscovici 1996, 234-237). Por su parte, una de las primeras gestiones de las entidades religiosas fue crear la Comisión Nacional de Ayuda a los Refugiados (Conar), el 3 de octubre de 1973, presidida por el pastor luterano Helmut Frenz y el obispo católico Fernando Aristía (Ossa 1999; Harper 2007). El Conar tuvo cuatro propósitos:

- 1) Preocuparse de los aspectos espirituales y materiales;
- 2) Asesorarlos en la búsqueda de soluciones para legalizar su permanencia en el país;
- 3) Respecto a los que quisieran abandonar el país colaborar en la solución de todos los problemas que esto involucra;
- 4) Con respecto a los extranjeros, las iglesias se ofrecen de intermedias, con las autoridades correspondientes y la asistencia legal requerida. (Lagos 1978, 17)

Este comité fue reconocido y respaldado por la ONU y el gobierno militar. Conar hizo posible que alrededor de 7.000 refugiados extranjeros salieran de Chile. Los grupos religiosos que participaron muestran que “la religión no existe sólo para la salvación de las almas, sino también para la preservación y el bienestar de la sociedad, y que sólo en tiempos de disolución social invade la esfera nacional” (Casanova 1994, 45). Los evangélicos, como minorías que conformaron el Conar, “asumieron el riesgo de ser detestados y rechazados” (Moscovici 1996, 235) por la dictadura y por los grupos evangélicos mayoritarios que la apoyaban.

De igual forma, el 6 de octubre de 1973, las iglesias católica, evangélica luterana, metodista, metodista pentecostal, y la comunidad israelita, contando con la representación del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), crearon el Comité por la Paz (Precht 1973; Lagos 1978; Ossa 1999; Frenz 2006), también conocido como Copachi. Tanto el pastor luterano Helmut Frenz como algunos pastores pentecostales de la Iglesia metodista pentecostal participaron sin el apoyo ni respaldo de sus respectivas

denominaciones, y aun con el riesgo de ser considerados sospechosos de colaborar con los terroristas. Esto mostró que dentro de los grupos religiosos “existen individuos y grupos independientes que resisten a la presión colectiva, aunque sea con una pasividad activa o de negación obstinada” (Moscovici 1996, 36).

El Comité fue codirigido por el obispo católico Fernando Aristía y el pastor luterano Helmut Frenz. Este Consejo tuvo varios departamentos: Penal, Asistencial, Laboral, Salud y de Información. También contó con la ayuda solidaria de organizaciones sociales religiosas como Caritas, Ayuda Cristiana Evangélica y Diaconía.<sup>1</sup> El Comité Pro-Paz se destacó por tres objetivos: “buscar y proveer de ayuda material y moral para los familiares y afectados; proveer con los organismos correspondientes de asistencia legal y judicial; recoger en forma responsable hechos irregulares que sucedan y dañen gravemente la dignidad de las personas” (Lagos 1978, 18).

El Comité Pro-Paz se planteó como lema “una paz verdadera basada en la justicia”, e inició su trabajo de asistencia a los prisioneros políticos y sus familiares, como también a los familiares de las personas desaparecidas o muertas; ayudando también judicialmente a los trabajadores despedidos. El “Comité contaba con unos 180 miembros voluntarios (abogados, médicos, asistentes sociales) trabajando a tiempo completo en Santiago y contando con oficinas en 22 ciudades del país donde trabajaban unas 110 personas” (Zalaquett 1976, 1). Estos grupos religiosos “pasan del estado de pasividad a un estado de actividad, iniciando un cambio en su relación con la sociedad” (Moscovici 1996, 264). El Comité complementó su rol político “financiando talleres autogestionados por los cesantes, comedores populares y creación de 5 consultorías en los sectores pobres de Santiago. El Comité Pro-Paz rechazó las formas paternalistas de ayuda y buscó promover las iniciativas” (Zalaquett 1976, 1). Después de dos años de duro trabajo,

[el] Comité da resultados impresionantes jurídicos a más de 6 mil prisioneros políticos y a más de 7 mil trabajadores; instalación de 400 comedores populares donde almuerzan diariamente 30 mil niños; se atendió a más de 65 mil consultas médicas, organización de 120 pequeños talleres, autogestión y viajes para familias de prisioneros políticos a los campos de concentración. (Zalaquett 1976, 2)

1 Organización solidaria creada por el obispo Helmut Frenz, en 1970.

¿Qué hubiese sido de aquellas personas si no hubiese existido una organización solidaria como Pro-Paz o Conar? Aun así, se cometieron sistemáticas violaciones a los derechos humanos, registrándose al menos 28.259 víctimas de prisión política y tortura, 2.298 ejecutados y 1.209 detenidos desaparecidos.<sup>2</sup>

En sus dos años de existencia, el Comité Pro-Paz fue una de las organizaciones de cooperación religiosa más importante del país; algunos de los involucrados dan sus testimonios sobre la importancia que adquirió para mujeres, jóvenes, familias populares y detenidos desaparecidos.<sup>3</sup> Pero valores como la solidaridad, a riesgo de perder la vida, no nacen de manera planificada, sino que las condiciones políticas fuerzan a los grupos religiosos a tomar estas decisiones frente a la necesidad de los perseguidos. Esto se puede observar en el caso de Pro-Paz: “esta intuición fue creada por nuestro pueblo, como una verdadera presión moral sobre las iglesias y sus jerarquías. Pese a que los sacerdotes, religiosos y pastores se sentían impotentes para responder a casos dramáticos” (Precht 1973, 5). Sin embargo, el 3 de octubre de 1975 el gobierno militar le negó la entrada al obispo Helmut Frenz, y luego, el 14 de noviembre de 1975, el general Pinochet ordenó al cardenal Raúl Silva H. disolver el Comité Pro-Paz; once de sus miembros fueron arrestados y expulsados, y el director Fernando Salas y el director del Departamento Legal, José Zalaquett, corrieron la misma suerte. En este contexto, no se puede “acusar a la religión de allanamiento ilegítimo en el ámbito público o del cruce de fronteras sistémicas asumiendo funciones no religiosas” (Casanova 1994, 212), sino que más bien se justifica el accionar público de la religión, porque se trata “proteger las libertades y los derechos modernos, y el propio derecho de una sociedad civil democrática a existir en contra de un Estado absolutista y autoritario” (Casanova 1994, 147). Pese a ello, los evangélicos que asumieron una postura solidaria con los perseguidos políticos, y, por lo tanto, una resistencia política a la dictadura se llevaron la peor parte: el olvido de su obra solidaria, ya que sólo se reconoce políticamente el rol de la Iglesia

católica. ¿Por qué sucede esto? Porque “se admira la idea o el acto, pero se detesta su autor” (Moscovici 1996, 244).

Una vez que el general Pinochet suprimió el Comité Pro-Paz, el cardenal Raúl Silva creó la Vicaría de la Solidaridad, y las iglesias evangélicas fundaron Fasic, liderada por la Iglesia metodista. Pero también la integraban “el obispo católico Jorge Hourton como vicepresidente; el pastor José Alfredo Ramírez, de la iglesia Metodista Pentecostal de Chile; el obispo Esteban Schaller de la Iglesia Evangélica Luterana de Chile” (Harper 2007, 70). Fasic comenzó a funcionar el 11 de abril de 1975. Para poder funcionar legalmente, “fue la Iglesia Metodista a través de su ente legal, la Corporación Metodista, la que nos dio el techo jurídico desde el año 1975 hasta el año 1991. Ya de regreso a esta transición democrática obtuvimos nuestra personalidad jurídica propiamente tal” (Garcés y Nicholls 2005, 82). Pese a que algunos grupos religiosos reclamaban su rol privado, y ante las circunstancias políticas, como señalamos antes, “ciertas instituciones religiosas se niegan a limitarse sólo al cuidado pastoral” (Casanova 1994, 5) y asumen posturas sociales y políticas resistentes, “que se inscriba en el espacio de un conflicto que sea peligroso” (Moscovici 1996, 266) y, por ende, adquieren importancia como minoría.

Fasic desarrolló programas de atención a las víctimas, sobre todo centrados en el tema de los presos políticos, para quienes la salida hacia el extranjero era el único medio de obtener su libertad. También se optó por la denuncia nacional e internacional y el apoyo a los familiares. Se desarrollaron distintos tipos de atención a víctimas, trabajos conjuntos con redes, sin formalizarlos, para no poner en riesgo a las personas (Garcés y Nicholls 2005, 36). Entre 1975 y 1976, el trabajo se orientó a las familias de las víctimas, de detenidos políticos, fundamentalmente la acogida y la atención en las cárceles.

Otra organización evangélica importante durante la segunda mitad de la década de 1970 fue la Aiech, fundada el 26 de noviembre de 1974 por iglesias protestantes y pentecostales, con el fin de contrarrestar el poder de las iglesias evangélicas que apoyaban la dictadura (Ossa 1999; Sepúlveda 2003). Esta organización estuvo conformada por iglesias que estaban en contra del vínculo de los evangélicos con el gobierno militar, ya que rompía la tradicional postura de la separación evangélica del Estado. La Aiech estaba compuesta por iglesias que no firmaron la Declaración de apoyo al gobierno militar, tales como la Iglesia wesleyana, Misión Pentecostal y Unión de Misiones Pentecostales Libres y Protestantes, como el Ejercito de Salvación, y otras que sí firmaron la Declaración,

2 Se puede consultar: “Nómina de personas reconocidas como víctimas” de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura; “Informe de la Comisión Presidencial Asesora para la Calificación de Detenidos Desaparecidos, Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura” del Instituto Nacional de Derechos Humanos; y Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación “Informe - Tomo 2”.

3 Ver: Comité de Cooperación por la Paz en Chile. Crónica de sus dos años de labor solidaria. Centro de Documentación de la Vicaría de la Solidaridad. Arzobispado de Santiago; José Zalaquett (1976). Testimonio: el Comité Pro-Paz. A pesar de todo, una experiencia de Solidaridad y una Esperanza. *Le Monde* 26 de abril de 1976. Centro de Documentación de la Vicaría de la Solidaridad, Arzobispado de Santiago.



como las iglesias metodistas, bautistas, presbiterianas, y la metodista pentecostal de Chile. No se observa que las iglesias evangélicas hubiesen sido absolutamente neutrales o que apoyaran al gobierno militar, sino que hubo ambigüedad. Pese a ello, hubo resistencia al gobierno militar, aunque fue más bien de líderes, que de denominaciones evangélicas en particular, por lo menos en la década de 1970, ya que en la década de 1980 esto cambió.

La Aiech hizo una aclaración fundante: “esta asociación no tiene relación alguna con el Consejo de Pastores [CP], cuyo móvil de constitución no es otro que las cordiales relaciones con el gobierno militar” (Lagos 1978, 74). La Aiech mantuvo una postura crítica al vínculo evangélico-gobierno militar (Sepúlveda 2003). Pero esta “disconformidad expone a los individuos a las duras experiencias del insulto, el ostracismo o incluso la persecución por la defensa de las creencias” (Moscovici 1996, 70). Esto se manifestó de manera explícita cuando el CP inició en 1975 el Tedeum Evangélico, invitando al gobierno militar y, al mismo tiempo, arrogándose la representatividad de todas las iglesias evangélicas chilenas. Entonces, la Aiech forjó una declaración pública en el diario *El Mercurio*, el 4 de septiembre de 1975, donde se manifestó en desacuerdo con el Tedeum Evangélico. Entre las firmas figuró “la del Obispo Frenz, lo que demuestra su repudio al actuar del gobierno y de su denominación luterana” (Espinoza 2012, 114). Esta postura de la Aiech fue interpretada como una postura de infiltración marxista, o, como se dirá más tarde, “evangélicos ilustrados marxistas” (Puentes 1977, 13).

Según Humberto Lagos, la Aiech decía representar el 60% de las iglesias evangélicas de Chile (Lagos 1978, 45); pero además contaba con el respaldo de la Unidad Evangélica Latinoamericana (Unelam), en Chile. La Aiech, era criticada por el CP, porque “participaba de los Tedeum Ecuménicos junto a la Iglesia Católica, cuya presencia de los miembros del gobierno era un hecho, incluso para el 11 de marzo de 1981 donde se oficia para celebrar el comienzo de la investidura constitucional del presidente Pinochet” (Espinoza 2012, 114).<sup>4</sup> Aunque para la Aiech el ecumenismo no era tanto un principio ideológico, excepto para algunas iglesias como la metodista, sino más bien un instrumento institucional de resistencia al gobierno militar. No obstante, la Aiech, como destaca

Moscovici, pasó de minoría pasiva a minoría activa (Moscovici 1996), pero termina siendo una minoría pasiva y desapareció a comienzos de 1980.

## Cuestionamiento ético y moral al gobierno militar

Durante la década de 1980 apareció una de las organizaciones evangélicas más explícitas en su oposición a la dictadura militar, como fue la CCI. Desde allí se hicieron sendas críticas a la dictadura militar y a su proyecto de sociedad. Como una minoría religiosa activa ingresó al mundo público y político dispuesta a resistir y criticar al poder estatal (Moscovici 1996; Casanova 1994). La CCI forjó distintas críticas al capitalismo neoliberal, al mercado, a la dictadura, y actuó en defensa de la democracia y de la ciudadanía.

1. Crítica al capitalismo neoliberal. La década de los ochenta es conocida como la “década perdida”, algo muy notable en Chile, producto de la “severa recesión entre los años 1982-1983” (Fontaine 1987). Por la misma razón, fue una década de protestas por parte de la ciudadanía y de represión por parte del Gobierno. En este contexto, un grupo de iglesias evangélicas dejaron sus posturas de minorías replegadas y se constituyeron en minorías activas (Moscovici 1996) y liberacionistas (Löwy 1999). Críticas similares se articulaban en otros lugares de América Latina, por ejemplo, por parte del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), desde donde un grupo de teólogos y filósofos realizaban sendas críticas al capitalismo (Assmann *et al.* 1980). El DEI también tuvo su influencia en la CCI a través de intelectuales como Carmelo Álvarez y Franz Hinkelammert. Incluso, este último fue parte del Comité Editorial de la revista *Evangelio y Sociedad* del Servicio Evangélico para el Desarrollo (Sepade), que difundió todas las declaraciones públicas de la CCI e hizo severas críticas al modelo económico implementado por el gobierno militar, destacando “las consecuencias inhumanas de un sistema económico capitalista” (Casanova 1994, 58).
2. Críticas al mercado. Para el gobierno militar, cualquier crítica o defensa de los desvalidos era considerada como una postura marxista. Por ejemplo, el CMI apoyó a varios grupos religiosos comprometidos con los derechos humanos, y por un apoyo como éste, algunos magazines norteamericanos no dudaron en llamarlo “el evangelio según Marx” (Sepúlveda 1993, 15). De igual forma, un líder evangélico que apoyó al gobierno militar dijo: “un escritor marxista con fachada cristiana definió a la iglesia chilena como ‘el refugio de

<sup>4</sup> Este Tedeum, realizado en la catedral católica, muestra dos aspectos. En primer lugar, la ambigüedad de la Iglesia católica frente a la dictadura. Por un lado, resiste y critica a la dictadura con sus distintas organizaciones sociales, que brindan apoyo a los perseguidos por los militares. En segundo lugar, muestra que el gobierno militar ya no necesita del apoyo y legitimidad de los evangélicos, sino de la Iglesia católica.

las masas” (Puentes 1977, 10), debido a que el estudio de D’Epinay fue patrocinado por el CMI. En realidad, la miseria vivida, experimentada y observada por los evangélicos ya no era considerada como un fruto de la responsabilidad individual, como tradicionalmente había ocurrido (Damboriena 1957; D’Epinay 1968a; Tennekes 1985). Ahora es concebida como una responsabilidad política, y se atreven a criticar públicamente un sistema político dictatorial, pero para el gobierno militar ésta no era una postura evangélica, sino otra influencia marxista. Esto se debe a que, generalmente, “detrás de todo movimiento social concreto o toda transgresión individual, tendemos a ver la mano oculta, no de Dios, sino de un grupo poderoso y secreto que los controla” (Moscovici 1996, 104).

Así, frente a la experiencia de la miseria había que asumir una posición crítica. Al respecto, señalan: “a diario, en nuestro trabajo pastoral, constatamos con dolor, el gran deterioro de las condiciones de vida de los chilenos, cuyas expresiones escandalosas son: el hambre, desnutrición e indefensión de los niños; y una profunda desintegración de la familia” (CCI 1984, 1). Ante tales experiencias de miseria, se justificó la inconformidad, y, más bien, la pregunta sería por qué no se manifestó antes. Tal cuestionamiento lo hicieron el obispo de la Iglesia metodista de Chile, Isaías Gutiérrez, y el de la Iglesia metodista argentina, Federico Pagura, quienes señalaron: “si hay algo que lamentamos, es que hayamos guardado silencio por tanto tiempo” (Ossa 1999, 38). Pero “la inconformidad y la marginalidad exponen a los individuos al insulto, el ostracismo e incluso a la persecución por la defensa de una idea” (Moscovici 1996, 70). Por tal razón, la Iglesia metodista sufrió algunos atentados terroristas, y sus líderes eran constantemente hostigados.

La CCI hizo una crítica al Gobierno y a sus principios fundacionales, puesto que, según el general Pinochet, su administración tenía un carácter trascendente y divino (Vergara 1985): “en nombre de Dios proclamamos que ningún Estado, y menos aún si pretende inspirarse en los principios cristianos, puede supeditar la satisfacción de derechos tan vitales como la salud, la educación, la vivienda al puro ‘libre juego’ de las leyes del mercado” (CCI 1986, 1). La CCI, como una minoría activa liberacionista, no tuvo un “discurso social o político sino, sobre todo, es una reflexión religiosa y espiritual” (Löwy 1999, 49). Desde esta reflexión, se insistió constantemente en reclamar la salud, la educación y la vivienda como derechos ciudadanos básicos, y no como bienes de consumo, como lo pretenden los principios neoliberales. Frente a la ausencia de estos derechos básicos, se le asigna legiti-

midad religiosa al derecho humano de protestar: “es propio del ser humano reaccionar cuando sus necesidades básicas están insatisfechas [...] la gente no tiene a quién recurrir, dónde reclamar, dónde participar constructivamente para resolver sus problemas” (CCI 1986, 1). La CCI justificaba la protesta como una reacción ante la insatisfacción de las necesidades básicas, mientras que para el gobierno militar era producto de la influencia que ejercía el marxismo internacional. Para la CCI, como minoría activa y liberacionista, “el conflicto es una condición necesaria para la influencia. Es el punto de partida y el medio para cambiar a los otros, para establecer nuevas relaciones” (Moscovici, 1996, 133).

3. Críticas a la dictadura. La CCI comenzó sus críticas y protestas a la dictadura, pero también directamente al general Pinochet. Éste es un fenómeno que también se dio en otros países de América Latina, como Nicaragua (Aguirre y Araica 2010), Brasil (Corten 1996; Löwy 1999) y Perú (López 2000). Lo interesante de sus críticas y solicitudes es que no buscan ni exigen beneficios corporativos, sino para todos los chilenos y chilenas, en especial para los pobres y trabajadores. Esto, igualmente, tiene lógica:

[...] los registros sobre violaciones de los derechos humanos de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, la mayoría de las víctimas de detención, desaparición, tortura o ejecución, eran obreros y campesinos entre 20 y 35 años de edad, casados y con hijos, o sea la franja poblacional que constituía la base de las comunidades pentecostales. (Harper 2007, 73)

Para ello, se realizaron distintos encuentros religiosos de reflexión, a partir de los cuales elaboraron cartas y declaraciones públicas, donde se solicitaba y exigía la vuelta a la democracia, brindándole a ésta un sustento trascendente, y una crítica metapolítica a la dictadura.

4. Defensa de la democracia. La CCI como minoría activa y liberacionista “estaba innovando, pero esto presupone un conflicto cuya solución depende tanto de las fuerzas de cambio como de las fuerzas de control” (Moscovici 1996, 27). Esta innovación consistía en reflexionar sobre la idea y las prácticas democráticas desde la Biblia y en las iglesias. Una “democracia garantiza la vigencia y el respeto pleno de los derechos humanos” (CCI 1984, 1). Otra idea innovadora de la CCI fue el uso del concepto de los derechos humanos, término odiado por la dictadura y visto con sospecha por los evangélicos. Ésta fue una clara influencia del CMI, que lo puso como fundamento de su existencia,



## Dossier

desde 1948. Justamente porque el rol de las minorías activas es “ejercer influencias al oponerse a la conformidad y al consenso grupal, y que gracias a ello se hacen parte de la disidencia y la innovación” (Apo-doka y Villarreal 2008, 186).

La CCI elaboró materiales para reflexionar sobre los efectos de la dictadura militar, el Plebiscito y el retorno de la democracia. Para ello, procesaron una cartilla especial con las distintas unidades pastorales del país, especialmente de Santiago y Concepción, con temáticas como “Urgencia de la reconciliación”; “La reconciliación: Don de Dios y tarea de los hombres”; “No hay reconciliación con Dios sin reconciliación entre los hombres”; “No hay reconciliación verdadera sin conversión del corazón y de la conducta”; “Condiciones para la reconciliación: la verdad y la justicia”; “Jesucristo: Fundamento de la reconciliación”; “Reconciliación en la esperanza del Reino”. Fue el material para la reflexión en las iglesias locales durante la primera campaña, en 1986, que culminó con la Carta Abierta al general Pinochet, el 29 de agosto de ese mismo año. De esta manera, “la moderna religión pública puede ser [...] deseable porque puede contribuir al fortalecimiento de la esfera pública de las sociedades civiles modernas” (Casanova 1994, 8).

Con motivo del contexto del Plebiscito que el gobierno militar convocó para el 5 de octubre de 1988, en vez de abrir un proceso de elecciones libres, la CCI hizo una nueva declaración pública, titulada “Carta al Pueblo Evangélico y a la Opinión Pública frente al Plebiscito” (CCI 1988, 1). En esta declaración se realizaron varias críticas a la dictadura, se solicitó transparencia y celeridad en el proceso plebiscitario y, por otro lado, se instó a la población en general, y a los evangélicos en particular, a votar en conciencia sin aceptar presiones. Este llamado a votar con libertad de conciencia se hizo, entre otras cosas, a propósito de “un panfleto de interpretación tendenciosa del texto de la Biblia, 2ª de Corintios 1: 18-20, respecto al Sí y al No” (Ossa 1999, 110), que pretendía confundir a los evangélicos en relación con su decisión libre y consciente del voto. Por tanto, se enfatizó y defendió el proceso democrático libre y sin violencia. Al respecto dice: “es urgente re-establecer la democracia como el camino más confiable para resolver los grandes problemas de nuestro país, y superar el clima de tensión, violencia y temor que ha caracterizado el acontecer nacional en los últimos años” (CCI 1988, 1).

5. Una defensa de la ciudadanía. Una y otra vez se recurrió a legitimar la participación democrática desde fundamentos metasociales: “desde nuestra perspectiva cristiana, reconocer el derecho a la ciudadanía es

lo menos que puede hacerse para respetar la dignidad de cada ser humano creado a imagen y semejanza de Dios” (CCI 1988, 1). Se instó a la conciencia y participación ciudadana de los evangélicos:

[...] todos los seres humanos y especialmente los creyentes, están llamados a participar responsablemente en la construcción y perfeccionamiento de tal ordenamiento social. Es pues, urgente que quienes no lo hayan hecho, se inscriban prontamente en los registros electorales a fin de estar habilitados para ejercer su responsabilidad ciudadana. (CCI 1988, 1)

Pero en un contexto de dictadura, “la no conformidad está igualmente considerada como una protesta, una ruptura de las relaciones” (Moscovici 1996, 36). Y también se hace un llamado a la defensa de la libertad de conciencia política, donde cada individuo vote sin sentirse o estar presionado por la autoridad política o pastoral: “hacemos un llamado a rechazar y denunciar todo tipo de presión tendiente a condicionar su voto. Como evangélicos, somos fervientes defensores del derecho a la libertad de conciencia. Cada persona debe reflexionar responsablemente y votar por razón de su conciencia, como hombres libres” (CCI 1988, 2).

## Lucha por el reconocimiento público

¿Qué sucede cuando la búsqueda de inserción pública de los grupos religiosos es sólo para beneficios corporativos? Los líderes evangélicos, especialmente los pentecostales, siempre manifestaron una ambigüedad política: por un lado, la rechazaban, y por otro lado, buscaron su legitimidad y reconocimiento. Algo que inquirieron constantemente de líderes y partidos políticos, pero no lo encontraron (Puentes 1977; Lagos 1978). Incluso, ellos percibían que los políticos los despreciaban y se burlaban de los evangélicos; así lo destaca el pastor Puentes en su libro: “Nunca hicieron nada justo por la Iglesia Evangélica y siguieron hablando de los ‘canutos’ en forma despectiva como chilenos de segunda clase” (Puentes 1977, 7). De igual forma, el pastor Hermes Canales, quien también apoyó el gobierno militar, dice: “los pentecostales éramos ‘mansos’ y ‘mensos’ frente a los políticos” (Canales 2000, 65). Los líderes evangélicos manifestaban no sólo su desencanto con la política y los políticos, sino también su profundo rechazo: “Damos gracias a Dios porque la gangrena política pertenece al pasado y los ‘hombrecillos’ que en épocas pre electorarias eran todo sonrisas y después se transformaban en ‘reyezuelos déspotas’, pero ahora son cosas del recuerdo” (Puentes 1977, 7).

Este reconocimiento anhelado por los líderes evangélicos se los ofreció el gobierno militar a cambio de legitimidad religiosa; pese a que las iglesias evangélicas eran minoría, contaban con importante vínculos religiosos norteamericanos, en especial, tele-evangelistas, y un fuerte arraigo popular y poblacional que el gobierno militar no podía controlar, pese a la represión. Pero los evangélicos querían llegar más lejos, y se ilusionaron con que el gobierno militar produjera la famosa ley de culto (*Evangelio y Sociedad* 1990, 5). Es así como la invitación de líderes evangélicos a actividades políticas y militares, la aparición de líderes evangélicos en medios de comunicación escrita y de televisión y la asistencia de autoridades militares a actividades religioso-evangélicas dieron una confianza inicial de mutuo apoyo. Por lo tanto, en distintas actividades religiosas, líderes evangélicos, especialmente de Santiago, no dejaban de brindar su gratitud y reconocimiento a las autoridades del gobierno militar. De esta manera, el año 1973 se convierte en un antes y un después, entre política y religión, entre política y evangélicos, que rompe la concepción triunfante de la secularización. Por primera vez en la historia republicana, Augusto Pinochet, como presidente de la República y general del Ejército, asiste a un culto evangélico, en la inauguración de la Catedral Evangélica de la Iglesia metodista pentecostal, el 15 de diciembre de 1974, compromiso contraído antes, en la carta de apoyo del 13 de diciembre de 1974.

La sorpresa de los científicos sociales fue mayor, ya que se conocía que los protestantes, en especial los pentecostales, estaban en huelga política (D'Épinay 1968a), y, por lo tanto, demonizaban la política, la consideraban como pérdida de tiempo o eran indiferentes a ella (Willems 1967; Tennekes 1985). De igual forma, las denominaciones protestantes, principalmente la Iglesia metodista, habían realizado una senda declaración pública sobre su valoración y respeto de la democracia, manifestándose contrarias a todo tipo de dictadura, en 1960 (*El Mercurio* 1960, 5).

A partir del verano de 1974, cuando la mayoría de las iglesias evangélicas realizaban sus reuniones de Conferencias nacionales de líderes y pastores, conciben el golpe militar como una respuesta de Dios. En este sentido, algunas denominaciones como la Iglesia metodista pentecostal de Chile, en algunos discursos, manifestaron su apoyo al gobierno militar (*Revista Chile Pentecostal*, octubre-diciembre de 1973; abril-junio de 1974). No obstante, uno de los fenómenos más impactantes fue

“El portalazo”,<sup>5</sup> un golpe a la teoría de la secularización. Sin embargo, algunos líderes se retractan de su apoyo apenas se leyó la “Declaración”, porque, según algunas fuentes, el documento que firmaron fue distinto al leído y declarado públicamente. Un caso conocido fue el de los bautistas (Lagos 1978, 35). Luego, se alejarán los metodistas, los presbiterianos, y algunas iglesias pentecostales que conformaban la Aiech. Tras este encuentro del 13 de diciembre, se formó el Centro Nacional Coordinador de Actividades (Cenca), predecesor del que desde el 12 de julio de 1975 se llamó Consejo de Pastores de Chile (CP) (Ossa 1999, 20).

Pero la reacción internacional de denominaciones evangélicas mundiales como la metodista no se hizo esperar:

En el mes de mayo de 1975 la revista *Horizon Protestant* en su reacción a la declaración del 13 de diciembre de 1974, en donde Mr. Mac-Cleary, de la *United Methodist Church*, manifiesta su asombro por la actitud del pastor de la Iglesia Metodista chilena, Juan Vásquez del Valle, por firmar esa carta, que va en contra de los postulados metodistas. (Lagos 1978, 36)

Pero la revista *Estandarte de la Verdad* de agosto de 1975 deslegitima totalmente la protesta de las iglesias norteamericanas y europeas acusándolas de ser influenciadas por el marxismo internacional. De igual forma, pese a que no se conoció en Chile, también el pastor Enrique Chávez, presidente de la Iglesia pentecostal de Chile, miembro del CMI, “informó a los delegados de la Quinta Asamblea del CMI, realizada en Nairobi, Kenya (1975), sobre los graves acontecimientos en el país, a pesar de los riesgos que implicaba ‘hablar mal del régimen’ a cualquiera que estuviera fuera del país” (Harper 2007, 73).

El CP entró en el mismo juego político del gobierno militar, tratando de marxistas a todos los adversarios religiosos-políticos. Al respecto, Lagos destacó que “se calificó sistemáticamente de marxista al obispo Helmut Frenz y la Aiech” (Lagos 1978, 48). Incluso, era tanta la injerencia del CP, junto a la disidencia de la Iglesia luterana pro-gobierno militar, que fueron ellos los que influyeron en la prohibición de la entrada al país del obispo Frenz, constituyendo a Frenz en una “disidencia individual” (Moscovici 1996, 264). Asimismo, y debido a los constantes roces y conflictos comunicacionales entre la Aiech y el CP, el 15 de julio de 1977, el Ministerio del Interior publicó una

5 El nombre es a propósito del edificio que lleva el nombre de Diego Portales. Portalazo fue el nombre que le dio Humberto Lagos (1978, 39) a este golpe a la secularización, el 13 de diciembre de 1974.

noticia relevante, donde destaca que el CP lo integran 32 iglesias evangélicas, mientras que al margen de ella hay más de trescientas con personalidad jurídica y unas tres mil que no tienen vida legal (*Las Últimas Noticias* 1977, 8). Lo que evidencia por qué el CP no logró conseguir sus propósitos frente al gobierno militar y, de alguna manera, por qué también la Aiech declinó su funcionamiento público, porque logró deslegitimar el monopolio del CP frente al gobierno militar, y el CP disminuyó su visibilidad.

Tras el actuar del CP, y sus anteriores sentimientos y expresiones antipolíticas y antidemocráticas, éste experimentó el desprecio y el rechazo políticos, debido a que sus miembros constantemente se sintieron utilizados, su religión marginada, mientras que los católicos invadían todo el escenario público y político, lo cual llevó a estos grupos a transformarse en una especie de “caballo de Troya” para la crisis democrática y la legitimación de la dictadura militar. Por esto, es importante que la democracia sea la expresión de la diversidad y del pluralismo religioso, y que se fomente la tolerancia religiosa para cuidar las injerencias del Estado sobre las religiones y su posterior presión política, como ocurrió en Chile durante la dictadura militar.

## Lucha por el cuidado de la penetración administrativa del Estado en la religión

Pero ¿qué pasa cuando la religión busca insertarse en el mundo público para luchar por la protección de sus propios derechos privados? Con el regreso de la democracia, la gran pregunta que renacía entre los evangélicos chilenos era: “¿puedo participar en política?” (*Unidad Cristiana* 1989, 4). No obstante, la concepción política de los evangélicos todavía estaba teñida de premilenarismo y mesianismo, y, por tanto, aún primaba el pesimismo, pese al optimismo y la demonización de la política y el renacer de la esperanza. Por ello, se dice: “como ciudadanos, todos los cristianos participamos políticamente, aún nuestro silencio o nuestra inacción, es una forma de participación” (*Unidad Cristiana* 1989, 4). Se insiste al decir “no sólo hablamos de Cristo sino también de libertad y democracia” (*Unidad Cristiana* 1989, 5). Una segunda pregunta era “¿Incentivar la participación o replegarse?” (*Unidad Cristiana* 1989, 2). Pero esta preocupación del interés de los evangélicos por la política no era sólo de ellos, sino también de los sectores políticos de derecha, que encargaron una investigación, y la preocupación de estos investigadores era: “¿ha sido contaminado el afán evangelizador, de los evangélicos, por doctrinas políticas?” (Fontaine y Beyer

1991, 51). Para tranquilidad de los investigadores, el estudio demostró que “en materias políticas los evangélicos tienden a reforzar opiniones más bien independientes y despolitizadas” (Fontaine y Beyer 1991, 51-52). La premisa que mueve a los grupos evangélicos a participar en política, con el regreso de la democracia, se fundamentaba en que Dios quiere que los cristianos actúen en la sociedad.

Entre las distintas reflexiones que hicieron los evangélicos estaban las consecuencias de la dictadura y su visión de la política y la democracia. En ese sentido, el sociólogo pentecostal Samuel Palma dijo: “con seguridad, las autoridades democráticas harán grandes esfuerzos por crear las condiciones políticas y sociales para la reconciliación y el reencontro, ¿Qué haremos nosotros los evangélicos?” (*Evangelio y Sociedad* 1990, 7). Más aún cuando los propios evangélicos fueron afectados por la dictadura: “hubo muchos hermanos y pastores que fueron detenidos, estuvieron a punto de ser fusilados, y tuvieron que partir hacia el exilio” (*Evangelio y Sociedad* 1990, 7). También aparece una autorreflexión sobre su apoyo a la dictadura militar; el pastor Narciso Sepúlveda confiesa que ellos “sintieron alivio cuando intervinieron las fuerzas armadas, creyendo que era algo transitorio” (*Evangelio y Sociedad* 1990, 7); sin embargo, eso no fue así. Por lo tanto, es válido el interés de las iglesias evangélicas de seguir intentando su actuación en el mundo público, ¿pero ahora, en democracia, es justificable? ¿Qué tipo de luchas justificarían la participación pública de grupos evangélicos en democracia?, entendiendo que la “desprivatización es una etapa de transición que está condicionada por el propio éxito del movimiento” (Casanova 1994, 222). Pero una vez que el movimiento tuvo éxito en la consolidación de un régimen democrático, se retira voluntariamente hacia su espacio privado, por ejemplo, en organizaciones como la CCI. Paradójicamente, hoy la única organización evangélica que sigue ejerciendo presión política es el CP, que además se ha extendido por cada región y comuna de Chile. Aunque, su forma actual de relacionarse con el poder político ha mutado considerablemente y dista mucho de su actuación durante la dictadura.

Los evangélicos no esperaban de la democracia sólo el reconocimiento, visibilidad y ley de culto, sino, además, inclusión en el Gobierno, una cuota política por religión. Por ello, se preguntaban:

¿Ud. ha escuchado que haya un ministro evangélico? ¿Quiere decir que somos todos unos ignorantes! No hay ningún embajador evangélico [...] No tenemos ninguna persona, ni siquiera un gobernador yo espero que la democracia se abra campo, no sólo en lo ideológico, sino también en el campo religioso. (*Evangelio y Sociedad* 1990, 7)

Pero el interés público de los evangélicos es más bien de los grupos conservadores vinculados al CP, pese a que sólo están interesados en la salvación del alma, pero intentan siempre salvar a la sociedad.

El 4 de marzo de 1991, el entonces presidente de la República de Chile, Patricio Aylwin, dio a conocer el trabajo de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación para establecer la verdad y recomendar medidas de reparación a las graves violaciones de Derechos Humanos durante la dictadura militar. Antes de esto, el 28 de febrero tuvo lugar una reunión con diferentes líderes evangélicos de todas las denominaciones. Frente a ello, los evangélicos se preguntan: “¿qué responsabilidad podría haber a las iglesias evangélicas? ¿Qué contribución podrían hacer éstas al proceso de asimilación del Informe sobre violaciones a los derechos humanos?” (*Evangelio y Sociedad* 1991, 2). Sin embargo, dada la división política de las iglesias evangélicas, marcadas por la dictadura militar y una politización de la religión (Kepel 1991; Casanova 1994), no fue posible hacer un acto masivo y común, sólo hubo un

Encuentro de Oración de las Iglesias Evangélicas por la Reconciliación en Chile el 24 de marzo, en los distintos templos. Los motivos de oración fueron seis: los quebrantados y humillados; curación de las heridas internas del país; capacidad de perdonar; para que la verdad, la justicia y el perdón sean reales; y que los involucrados hagan gestos concretos. (*Evangelio y Sociedad* 1991, 9)

Las iglesias evangélicas terminan espiritualizando lo político y retirándose voluntariamente al mundo privado; sólo las unió una lucha común cuando el Estado quiso penetrar la libertad religiosa, que amenazaba a los evangélicos.

El retorno de la democracia trajo un nuevo desafío para la sociedad chilena, y también para los evangélicos, con las primeras elecciones de alcaldes y concejales en veinte años. Una vez más, los evangélicos comenzaron a preguntarse: ¿Cuáles serán sus posiciones políticas con relación a las elecciones? Ciertamente, “hubo varios candidatos evangélicos en los distintos partidos desde centro izquierda hacia derecha: sólo por el Partido Por la Democracia (PPD) participaron 25 candidatos evangélicos” (*Evangelio y Sociedad* 1992, 2), pero los elegidos fueron mínimos e irrelevantes. Incluso, en ese interés que algunos grupos evangélicos muestran frente a la política, “en el año 1991 se creó el Movimiento Nacional Cristiano, liderado por Carlos Trujillo, integrante del grupo Los Muleros (Grupo de humor). En la elección de alcaldes y concejales de 1992, este movimiento levantó varias candidaturas por Santiago. Ninguno de sus candidatos fue elegido”

(*Las Últimas Noticias* 1996, 1). La distancia, el desapego y la separación se manifiestan “porque la gente, tanto religiosos como mundanos, protegen al mundo de la religión y la religión del mundo” (Casanova 1994, 49). Insisten en la participación política de los evangélicos, ya sea corporativa o individualmente. Por ello, destacan que “ha llegado la hora de que los evangélicos participemos en la vida política chilena. El hecho, de ser un sector de gran crecimiento dentro del pueblo chileno, nos obliga a enfrentarnos con las responsabilidades de hacer nuestro aporte al proceso de democratización en que vivimos” (*Evangelio y Sociedad* 1993, 9). Esto muestra dos aspectos de la minoritariedad, “el conflicto interno y el deseo del consenso unánime” (Moscovici 1996, 101). Pero, pese a las actuaciones corporativas de los evangélicos para participar en política, no lo han conseguido; no obstante, sí existen particularidades de evangélicos que participan en política, pero como individuos patrocinados por partidos políticos tradicionales. En ese sentido, los evangélicos destacan al diputado Edmundo Salas,<sup>6</sup> miembro del Partido de la Democracia Cristiana, como un “hombre de la Biblia diaria [...] que en el año 1993 se hizo parte de La Comisión Parlamentaria que discute, entre varias, la Ley de Libertad de Culto” (*Evangelio y Sociedad* 1993, 6).

El único elemento importante de lucha que unió a las iglesias evangélicas chilenas en estos primeros años de la década de 1990 fue la lucha por “el estatuto legal de las iglesias evangélicas chilenas frente al Estado y a la sociedad chilena” (*Unidad Cristiana* 1990, 8). Quizás éste sea el único elemento esgrimido por los evangélicos que legitiman su nueva entrada a la esfera pública, “para proteger el mundo de vida tradicional (religión) de la penetración administrativa o jurídica del Estado” (Casanova 1999, 147). Es en esta lucha por una ley que proteja los derechos religiosos de las arbitrariedades estatales que se expresaron públicamente con algunas marchas de preámbulo, donde participaron los líderes evangélicos. En el inicio, se destacó que “cerca de 1.300 hermanos (evangélicos) marcharon alrededor del Congreso Nacional, para solicitar urgencia a la ley de libertad religiosa” (*Unidad Cristiana* 1990, 8). Luego, el 27 de octubre de 1993 fue el inicio de las manifestaciones evangélicas masivas, convocadas por la Coordinadora de Organizaciones Evangélicas (COE), creada con el fin de luchar por la obtención de un nuevo estatuto jurídico, conocido posteriormente como Ley de Igualdad religiosa o Ley de Culto. Percibieron que en el llamado a marchar es posible unir y reunir a miles de evangélicos. Para ello, se realizan declaraciones para

6 Electo diputado en 1989.



## Dossier

difundir y concientizar la finalidad de las marchas, con el fin de reclamar dicha ley, que implicara, entre otras cosas: “que no exista intromisión por parte del Estado en los asuntos internos de las iglesias; el derecho legal de asistencia, capillas o pastores que atiendan en las fuerzas armadas con el mismo rango de los sacerdotes católicos, y en hospitales etc” (*Evangelio y Sociedad* 1993, 31).

Pero también presionaron a los parlamentarios con la posibilidad del voto. Frente a ello, los pastores aconsejaron que “cada hermano y hermana debía hablar o escribir al diputado o senador de su suscripción. Basta plantearle una sola pregunta: Honorable Senador o Diputado ¿Votará ud. a favor o en contra de los evangélicos? Su voto sobre este proyecto decidirá mi voto” (*Evangelio y Sociedad* 1994, 6). Y, en efecto, el peso del voto tanto a favor de aquello que respaldaba la Ley de Culto como de aquello que está en contra de la Ley, “se hizo notori[o] en las regiones del Bío-Bío y la Araucanía, y en las comunas más pobres y populosas de Santiago” (*La Tercera* 1999, 11).

Otro aspecto interesante es el cuestionamiento que hacen sobre la influencia de los misioneros norteamericanos en el supuesto apoliticismo de los evangélicos, “siendo los países latinoamericanos en vías de desarrollo que requieren de un evangelio integral y contextualizado, un mensaje renovador y restaurador del hombre con su cultura y sociedad. Esta auto-reflexión ha estado ausente del mensaje evangélico chileno” (*Capítulo 30* 1994, 8), que en realidad siempre ha sido una religiosidad del corazón, pero que ahora encuentra un nuevo problema para transformarla en conflicto (Moscovici 1996). Frente a esa autorreflexión política, los evangélicos reflexionan la política desde un punto de vista académico, por ejemplo, “en los días 20 y 21 de mayo de 1994 se realizó el Primer Congreso para la Participación en los asuntos Públicos de los Cristianos promovido por el Movimiento Alianza Nacional Cristiana (PANC)” (*Capítulo 30* 1994, 6).

En esa reflexión sobre la política intentaron ingresar a la arena política desde una postura corporativa, y proyectaron tener un candidato presidenciable propio (*La Tercera* 1998, 21), fundando la Alianza Nacional Cristiana (ANC), quedando como presidente el científico político y excandidato a diputado Abraham Larrondo. La ANC fue un movimiento de base evangélica que decidió llevar al pastor Salvador Pino Bustos como candidato en las elecciones presidenciales de 1999. Éste ha sido el tercer intento de los evangélicos de promover una candidatura presidencial. El primero fue en 1938, con Genaro Ríos (el hermano Genaro); el segundo fue en 1970, con el pastor Manuel Vergara, de la Iglesia evangélica del pesebre humilde

de Cristo, que no logró las firmas exigidas. Este nuevo intento tuvo un mayor apoyo. En un cónclave, determinaron como principal objetivo la necesidad de promover un postulante presidencial, “para que se incorpore el pueblo evangélico a la participación del tejido social” (*Prensa Evangélica* 1999, 11). Salvador Pino Bustos destacó que lo apoyaba el Comité de Referencia Pastoral, donde había líderes destacados como Edito Espinoza, Fernando Chaparro, Italo Frigoli, Eduardo Herrera, y otros (*Prensa Evangélica* 1999, 11).

Pese a este interés de llevar a un precandidato evangélico, se evidenciaron las desavenencias antes de comenzar la precandidatura. En ese sentido, el precandidato Pino “acusó al COE de compromisos con la Iglesia Católica y con partidos políticos. Divulgó que la Pastora Albornoz es comunista y se ha comprometido con Gladys Marín” (*Prensa Evangélica* 1999, 11). Y cuando se le preguntó por su programa de gobierno, respondió “1) La Reconciliación y Concordia Social. 2) Integración. 3) Tradición y Valores culturales esenciales. 4) Modernización y desarrollo económico. 5) Orden Social libre y solidario” (*Prensa Evangélica* 1999, 11). Esto evidenció la finitud de su propuesta, que no logró entusiasmar ni motivar a los propios evangélicos, y, por tanto, fracasó por tercera vez el intento de un evangélico por llegar a ser presidente, o al menos candidato presidencial. Los grupos evangélicos no han prosperado en su incursión en la política en democracia, porque se constituyen en minorías activas pasivas, que sólo se revitalizan cuando se ven amenazados sus intereses corporativos. Sin embargo, pese a fracasar en su propósito de llevar un candidato propio, las elecciones de 1999 fueron aprovechadas por los evangélicos para hacer *lobby* con los distintos candidatos presidenciales.

Ricardo Lagos quien tuvo un encuentro con ochenta pastores evangélicos para asegurarles que está a favor de la Ley de Culto; Andrés Zaldívar gestionando ayuda estatal para la construcción de un templo evangélico; Joaquín Lavín dando un discurso en la inauguración de una iglesia evangélica en Las Condes; y Arturo Frei Bolívar hablando de sus antepasados luteranos. (*La Tercera* 1999, 11)

Este fuerte *lobby* o cabildeo los llevó a lograr la tan ansiada ley de libertad e igualdad religiosa y de culto, publicada en el *Diario Oficial* el 14 de octubre de 1999. Pero no sólo fue el *lobby*, sino también presiones públicas en periódicos, radios y calles. Obviamente, lo más efectivo fue la calle. Al respecto, Hermes Canales muestra que entre 1994 y 1999 se realizó un total de seis marchas masivas: 1) el 30 de mayo de 1994; 2) el 30 de septiembre de 1995; 3) el 28 de septiembre de 1996; 4) el 27 de septiembre



de 1997; 5) el 26 de septiembre de 1998. Cada marcha era más masiva y encendida, hasta que se aprobó la ley en 1999, con lo cual se finaliza con la sexta marcha, en 1999 (Canales 2000, 76-77).

## Conclusiones

Con la inserción pública y política de las iglesias evangélicas chilenas, a partir de 1973, asistimos a la manifestación de minorías activas que dejan su marginalidad, para constituirse en alternativas religiosas visibles. Su inserción en el mundo político la realizaron a partir de distintas organizaciones, entidades solidarias que manifestaron apoyo a los perseguidos políticos y resistencia a la dictadura militar (Conar, Copachi y Aiech). Asimismo, nos referimos a una organización religiosa resistente y crítica de la dictadura militar como la CCI, una de las minorías activas que más actividad política realizó, con sus distintas declaraciones públicas y diversos actos de reflexión eclesial. En tercer lugar, nos referimos al CP, agrupación evangélica ampliamente conocida, que manifestó apoyo al gobierno militar y su lucha por el reconocimiento público del gobierno militar y el monopolio de la representatividad evangélica y legitimidad política. Por último, hicimos referencias sobre los distintos cuestionamientos, luchas y movilizaciones de los evangélicos en democracia ante su lucha por la libertad, igualdad religiosa, de culto, y participaciones políticas corporativas. ♦♦

## Referencias

- Aguirre, Carlos y Alberto Araica. 2010. *Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua. Influencia de las nuevas corrientes religiosas en la praxis social y política de las iglesias pentecostales*. Managua: Casa Giordano Bruno.
- Apodoka, Eduardo y Mikel Villarreal. 2008. *El poder en busca de autoridad: las dinámicas psicosociales de la legitimación*. Aliante: Club Universitario.
- Assmann, Hugo, Franz Hinkelhammert, Jorge Pixley, Pablo Richard y Jon Sobrino. 1980. *La lucha de dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios libertador*. San José: DEI.
- Bastian, Jean-Pierre. 1994. *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Canales, Hermes. 2000. *Firmes y adelante. El largo proceso legislativo hasta obtener la promulgación de la ley de igualdad jurídica de las iglesias. Breve síntesis histórica de algunos hechos relevantes de la Iglesia Evangélica Chilena*. Santiago de Chile: Imprenta Barlovento.
- Capítulo 30. Santiago de Chile. 1994.
- Cartaxo, Rolim. 1995. Evangélicos, entre la derecha y la izquierda. En *Evangélicos en América Latina, iglesias, pueblos y culturas* 37-38. Quito: Servicio Evangélico para América Latina, 99-108.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago - Londres: University of Chicago Press.
- Casanova, José. 1999. Religiones públicas y privadas. En *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología latinoamericana*, comp. J. Auyero. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 115-162.
- Cleary, Edward y Juan Sepúlveda. 1998. Chilean Pentecostalism: Coming of Age. En *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, eds. Edward L. Cleary y Hannah Stewart-Gambino. Boulder: Westview Press, 97-122.
- Chile Pentecostal. Santiago de Chile. 1973-1974.
- Comité Pro-Paz. 1975. *El Comité de Cooperación para la Paz en Chile. Crónica de sus dos años de labor solidaria*. Santiago de Chile: Centro de Documentación Vicaría de la Solidaridad.
- Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI). 1984. Carta a la Opinión Pública Nacional.
- Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI). 1986. Carta Abierta al Presidente Pinochet.
- Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI). 1988. Carta al Pueblo Evangélico y a la Opinión Pública frente al Plebiscito CCI.
- Corten, André. 1996. *Os Pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Cox, Harvey. 1985. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Santander: Sal Terrae.
- D'Épinay, Christian. 1968a. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Pacífico.
- D'Épinay, Christian. 1968b. La "conquista" pentecostal en Chile. Elementos para su mejor comprensión. *Mensajes* 170: 287-293.
- Damboriena, Prudencio. 1957. El Protestantismo en Chile. *Mensaje* VI, n° 1957: 145-154.
- Espinoza, Cesar. 2012. Las iglesias evangélicas: convergencias y divergencias en torno a la legitimación del gobierno militar, a la luz de la revista Ercilla 1973-1990. *Estudios Hemisféricos y Polares* 3, n° 2: 102-125.
- El Mercurio. Santiago de Chile. 1960 y 1975.
- Evangélio y Sociedad. 1990. Editorial: democracia y libertad religiosa! *Evangélio y Sociedad* 5: 4-5.
- Evangélio y Sociedad. 1990. Editorial: una mirada evangélica. El año del retorno a la democracia visto por los evangélicos. *Evangélio y Sociedad* 8.
- Evangélio y Sociedad. 1994. Editorial: Sadi Melo, Alcalde de la Comuna de El Bosque. *Evangélio y Sociedad* 20: 12-13.
- Fediakova, Eugenia. 2004. Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y Política en el Chile post autoritario. *Revista Política* 43: 253-284.

27. Fontaine, Juan. 1987. Economía chilena en los años 80: ajustes y recuperación. *Serie de Estudios Económico* 34: 1-42.
28. Fontaine, Arturo y Harold Beyer. 1991. Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión. *Estudios Públicos* 44: 1-52.
29. Frenz, Helmut. 2006. *Mi vida chilena: solidaridad con los oprimidos*. Santiago de Chile: LOM.
30. Harper, Charles. 2007. *El acompañamiento. Acción ecuménica por los derechos humanos en América Latina 1970-1990*. Montevideo: Trilce.
31. Garcés, Mario y Nancy Nicholls. 2005. *Para una historia de los DD.HH. en Chile*. Santiago de Chile: LOM.
32. Kamsteeg, Frans. 1998. *Prophetic Pentecostalism in Chile. A Case Study on Religion and Development Policy*. Cambridge: University Press.
33. Kepel, Guilles. 1991. *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: Anaya.
34. *La Tercera*. Santiago de Chile. 1998-1999.
35. Lagos, Humberto. 1978. *La libertad religiosa en Chile, los evangélicos y el gobierno militar*. Tomo 1, *Investigación exploratoria*. Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago – Unelam – Oficina Regional para América Latina. <[http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4c7679b423e01\\_26082010\\_1027am.pdf](http://www.archivovicaria.cl/archivos/VS4c7679b423e01_26082010_1027am.pdf)>.
36. Lagos, Humberto. 1988. *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile*. Santiago de Chile: Presor y Lar.
37. Lagos, Humberto. 1991. Chile: ¿legitimidad metasocial o afirmación del Dios de la vida? En *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, comp. Víctor Arroyo. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
38. *Las Últimas Noticias*. Santiago de Chile. 1977 y 1996.
39. López, Darío. 2000. *Pentecostalismo y transformación social*. Buenos Aires: Ediciones Kairos.
40. Löwy, Michael. 1999. *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
41. Moscovici, Serge. 1996. *Psicología de las minorías activas*. Barcelona: Morata.
42. Ossa, Manuel. 1999. *Iglesias evangélicas y derechos humanos en tiempos de dictadura. La confraternidad cristiana de iglesias 1981-1989*. Santiago de Chile: Fundación Konrad Adenauer – Centro Ecuménico Diego de Medellín.
43. Palma, Samuel. 1990. Transición a la democracia. Una perspectiva evangélica. *Evangelio y Sociedad* 6: 6-7.
44. Parraguez, Walter. Evangélicos deben fortalecer la sociedad civil. *Evangelio y Sociedad* 19: 10-13.
45. Precht, Cristian. 1973. *Carta al señor controlador general de la república*. <<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0043515.pdf>>.
46. *Prensa Evangélica*. Osorno. 1999.
47. Puentes, Pedro. 1977. *Posición de la iglesia evangélica. Un documento que define posiciones*. Santiago: Colección Defensa de la Fe.
48. Rimsky, Cynthia. 1992. Evangélicos en política: La encrucijada del Poder. *Evangelio y Sociedad* 13: 2-7.
49. Sepúlveda, Juan. 1987. El nacimiento y desarrollo de las Iglesias Evangélicas. En *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres* ed. Maximiliano Salinas. Santiago de Chile: Centro Ecuménico Diego de Medellín – Ediciones Rehue, 247- 277.
50. Sepúlveda, Juan. 1993. Reader's Digest: un informe "muy especial" sobre el Consejo Mundial de Iglesias. *Evangelio y Sociedad* 17: 15-18.
51. Sepúlveda, Juan. 2003. La defensa de los derechos humanos como experiencia ecuménica. *Persona y Sociedad* XVII, n° 3: 21-28.
52. Sepúlveda, Juan y Patricia Farias. 1991. Informe Rettig: la respuesta de las Iglesias Evangélicas. *Evangelio y Sociedad* 9: 2-7.
53. Stoll, David. 1990. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Quito: Editorial Abya-Yala.
54. Tennekes, Hans. 1985. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: Ciren y Subfacultad de Antropología Cultural y Sociología No Occidental – Universidad Libre de Ámsterdam – Centro de Investigación de la Realidad del Norte.
55. *Unidad Cristiana*. Quilpué. 1989 y 1990.
56. Vergara, Pilar. 1985. *Auge y caída del neoliberalismo en Chile*. Santiago de Chile: Flacso.
57. Willems, Emilio. 1967. *Followers of the New Faith, Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
58. Zalaquett, José. 1976. *Testimonio: el Comité Pro-Paz. A pesar de todo, una experiencia de solidaridad y una esperanza*. Le Monde. <<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0043516.pdf>>.