

El protestantismo colombiano: sus orígenes, luchas y expansión (1856-1991)¹

The Colombian Protestantism: his origins, fights and expansion (1856-1991)

Helwar Hernando Figueroa S.²

Universidad Industrial de Santander. Colombia
fhelwar@hotmail.com

Recibido: 16 de febrero de 2016

Aceptado: 16 de junio de 2016

Resumen

Los protestantes en sus múltiples denominaciones se han convertido en la segunda fuerza religiosa de Colombia gracias a su permanente proselitismo mediático y a su presencia en todos los escenarios sociales y políticos del país, un crecimiento que terminó por disputarle fieles al catolicismo tradicionalista. Con el ánimo de comprender su expansión y subdivisiones en la revisión historiográfica, se buscó describir y analizar el proceso histórico por medio del cual los protestantes en todas sus denominaciones lograron ampliar el campo religioso colombiano. Para ello, se consideró oportuno hacer una síntesis histórica, y en su narración explicar los principales conceptos que intentan definir el campo protestante. La investigación se basó en una revisión exhaustiva de la bibliografía existente sobre el protestantismo en Colombia y en una revisión documental sobre lo escrito por los protestantes y sus contradictores católicos. En las conclusiones se insiste en afirmar que los protestantes lograron crecer exponencialmente gracias a su fragmentación y posterior conformación en iglesias nacionales de talante carismático y pentecostal.

Palabras clave: Colombia, historia, protestantes, pentecostales, diversidad religiosa.

The Colombian Protestantism: his origins, fights and expansion (1856-1991)

Abstract

Protestants and their numerous denominations have become the second religious force in Colombia due to their permanent media-based proselytes and presence at all social and political scenarios. These strengths are used in the competition for gaining believers from traditionalist Catholicism. The objective of this research is to describe and analyze the historical process by which Protestants and their denominations have broadened their

¹ Artículo resultado de las investigaciones que soportan la tesis doctoral presentada en la Universidad de Toulouse-Le Mirail en el área de Estudios Latinoamericanos. Además, una versión preliminar del artículo fue presentada como ponencia en las *XVII Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*. Mendoza-Argentina, 16-19 de noviembre de 2015.

² Profesor de la Universidad Industrial de Santander. Historiador de la Universidad Nacional de Colombia. Doctor y magíster en Historia de América Latina de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, Francia. Director del *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. Miembro del Grupo de Investigación *Sagrado y Profano* y del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones, ICER. Correo electrónico: fhelwar@hotmail.com.

religious scope in Colombia and understand the growth and subdivisions of this religious group. Therefore, it is pertinent to conduct a historical synthesis study and explain the main concepts defining the Protestant field. This research is based on a thorough investigation on available Protestantism bibliography in Colombia and Protestants and their objector Catholics have written a document review on what. The conclusions ratify the fact that Protestants have managed to grow in an exponential manner due to their fragmentation and posterior organization in national churches of Pentecostal and Charismatic characteristics.

Keywords: Colombia, History, Protestant, Pentecostal, Religious Diversity.

Introducción

En Colombia no hay cifras oficiales sobre el número de protestantes, sin embargo, existen algunos estudios basados en encuestas donde se aventuran algunas cifras. La más reciente fue realizada por el sociólogo William Beltrán en el marco de su tesis doctoral donde afirma que el número de protestantes, en todas sus denominaciones, es de 16,7% y de católicos de 70,9% (Beltrán 2012)³. De ahí el interés de explicar el proceso histórico mediante el cual las creencias y prácticas se diversificaron lentamente y permitieron que en la década de 1990 Colombia comenzara tardíamente a reconocer el pluralismo religioso.

El siglo XIX colombiano estuvo marcado por la afinidad entre sectores del liberalismo y los protestantes históricos, lo cual implicó que en medio de las guerras bipartidistas también fueran catalogados por los conservadores y la Iglesia Católica como enemigos políticos. Una identificación que se mantuvo hasta La Violencia de mediados del siglo XX y que la historiografía todavía no ha logrado percibir en todas sus dimensiones. Mientras tanto el protestantismo fue llegando a varias regiones del país, diversificándose en múltiples denominaciones y subdivisiones, lo cual le ha permitido hasta el día de hoy crecer de forma constante. Un proceso en el que las iglesias y movimientos de origen pentecostal terminaron por nacionalizarse, creando en la década de 1990 sus propios partidos políticos para hacerle contrapeso a la tradicional presencia de la Iglesia Católica. En la actualidad, el crecimiento de estos grupos religiosos les ha permitido a algunos ellos emigrar con sus fieles al exterior siguiendo las rutas de los colombianos que salen permanentemente del país.

Para explicar este crecimiento y diversificación del campo religioso, a continuación se hará una revisión historiográfica que intenta responder a los siguientes interrogantes: ¿cómo lograron llegar a Colombia los protestantes a pesar de la evidente tradición y hegemonía católicas? ¿De qué manera se organizaron y realizaron sus cultos religiosos? ¿Cuáles fueron sus estrategias proselitistas? ¿Cómo lograron tener presencia nacional? ¿Por

³ En el 2008, el Grupo Interdisciplinario de Estudio Sobre Religión, Sociedad y Política realizó una encuesta en Bogotá donde se concluye que el 76,5% de los bogotanos se considera católico frente a un 13,4% de protestantes de todas las denominaciones. El porcentaje de católicos si confrontamos estas encuestas es muy similar en su aplicación, en ellas se observa una tendencia a la disminución del número de católicos y un leve crecimiento de los protestantes de todas las denominaciones. “Encuesta de permanencia y cambios de la identidad política y religiosa en Bogotá”. *Franciscanum*, Nº152. Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2009, p. 232.

qué se dividieron y subdividieron en diferentes denominaciones religiosas? ¿Cómo reaccionó la sociedad ante la presencia protestante y cuáles fueron las medidas políticas por parte del Estado para reconocer dicha presencia? En efecto, estas preguntas buscan ser respondidas por medio de una descripción y análisis históricos que nos remontarán a la llegada de los protestantes, a mediados del siglo XIX, hasta los primeros años de la década de 1990. Por último, vale la pena insistir que durante la narración, se explicarán algunas definiciones y conceptos que ayudan a analizar las características sociológicas de las principales ramas protestantes en Colombia y sus subdivisiones. Con el objeto de llegar a los que hoy genéricamente se conocen como pentecostales, o popularmente nombrados como nuevos “cristianos”. Al mismo tiempo se hará referencias a las principales publicaciones que han abordado dicha problemática.

Los presbiterianos y el liberalismo decimonónico

La actual diversidad del cristianismo latinoamericano tuvo sus orígenes en los protestantes⁴ ingleses y estadounidenses que gracias a los nacientes gobiernos liberales de mediados del siglo XIX comenzaron a ejercer con cierta libertad sus creencias y prácticas religiosas. Los liberales, al establecer la separación de la Iglesia Católica y el Estado, minaron el poder que la Iglesia Católica tuvo en la Colonia al lado de la Corona española. Confesionalismo que pretendía impedir manifestaciones religiosa opuestas a su credo. Los indígenas, negros, mestizos y extranjeros que practicaran otras creencias eran tratados como herejes. Ante esta hegemonía, los gobiernos latinoamericanos decimonónicos de talante liberal firmaron convenios con las embajadas que tenían representación en el país para que sus connacionales practicaran sus creencias religiosas. Aún más, Colombia fue uno de los primeros países latinoamericanos donde los liberales lograron establecer la separación de la Iglesia Católica y del Estado, decretando además constitucionalmente la libertad de culto en 1853: “Art. 5. La profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni impidan a los otros el ejercicio de su culto” (Constitución Política de la Nueva Granada, 1853).

Enrique Dussel (1984) delimita para América Latina dicho proceso entre los años de 1850 a 1925. Período en el cual los gobiernos liberales decretaron la separación de la Iglesia del Estado, la supresión del fuero eclesiástico que le permitía al clero estar por fuera de las normas nacionales y no pagar impuestos; acabaron con el control y vigilancia que tenía la Iglesia Católica de la educación pública, con el manejo de los censos poblacionales (ejercidos a través del acta de bautismo); impusieron el matrimonio civil; y, por último,

⁴ La palabra protestante hace referencia a la protesta (en latín *protestari*) que hicieron los luteranos y calvinistas frente a las proscripciones de que fueron objeto por parte de los príncipes alemanes en el siglo XVI. Consolidadas en Europa, estas comunidades religiosas derivaron en: luteranos reformados, presbiterianos, anglicanos, bautistas, metodistas, entre otros, para después llegar a Norte América y ocasionalmente a América Latina. En Colombia, a los protestantes se les conoció a comienzos del siglo XX como cristianos de Biblia, y es que estas comunidades religiosas desde que se separaron de la Iglesia Católica, lideradas por Lutero y Calvino, en el siglo XVI, consideran a la Biblia como la máxima autoridad de los cristianos. Una característica que fue ratificada en América Latina en 1916, cuando decidieron en Panamá asumir el nombre de evangélicos, en alusión nuevamente a los evangelios y a su función social y teológica. Un nombre que continuó cambiando durante el siglo XX como consecuencia de las divisiones derivadas de las diferencias de dogma y ritos (Léonard, 1967).

prohibieron la administración clerical de los cementerios. Estas medidas de carácter constitucional estuvieron antecedidas de: la expulsión de religiosos⁵, la expropiación de bienes eclesiásticos (manos muertas), la supresión de los diezmos eclesiásticos, la intervención directa en la organización interna de las iglesias nacionales (intervención estatal heredada del patronato colonial) y de la tuición de cultos (acto que consiste en jurar obediencia al gobierno temporal para poder ejercer sus funciones clericales). El control político a la institución eclesiástica tenía por objeto estimular el desarrollo de un sujeto político moderno, el libre pensamiento y la tolerancia; además, crear las condiciones para imponer una economía basada en la libertad de movilización⁶ y el libre cambio; y a la vez, favorecer las migraciones.

La apertura a nuevos comercios y culturas obligó a los liberales a estimular la llegada al país de extranjeros con creencias y prácticas religiosas diversas. Una política que buscaba disminuir el poder de la Iglesia Católica y su socio, el naciente Partido Conservador (1849); por cierto, ambas instituciones tenían por objeto controlar las masas analfabetas a través de un discurso moralizador efectivo. Se insiste, en este marco reformista sus protagonistas se preocuparon por crear las condiciones necesarias para que los protestantes practicasen libremente sus ritos e hicieran proselitismo religioso⁷.

En este contexto, los presbiterianos⁸ realizaron su primer culto de carácter público en 1856. El culto presbiteriano en inglés durante estos años se dirigió al personal de las embajadas inglesa y estadounidense y a algunos comerciantes extranjeros. En estos años, los presbiterianos, como representantes del protestantismo histórico, centraban sus ritos en la Biblia y su proselitismo se limitaba a distribuir biblias y a educar a posibles adeptos. En efecto, los protestantes llegaron al país como consecuencia de la invitación hecha por el inglés James Fraser (coronel que había participado en el ejército libertador) a los presbiterianos escoceses, que a su vez, remitieron dicha invitación a la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras de los Estados Unidos. Así, dicha Junta envió al reverendo Henry B. Pratt en 1856, quien con el apoyo del español Ramón Montsalvatge y de A.J. Duffield, (*British and Foreign Bible Society*), organizaron oficialmente a los protestantes en el país. A estas primeras reuniones también asistieron algunos liberales radicales y artesanos,

⁵ En 1850 expulsaron a los jesuitas que habían sido traídos nuevamente al país bajo la presidencia de Pedro Alcántara Herrán (1841-1845); volverán a ser expulsados en 1861 y regresarán a Colombia en 1884.

⁶ Con estas medidas pretendían liberar la mano de obra esclava y permitir el acceso a las tierras que estaban concentradas en *resguardos* (que por ser una propiedad colectiva no se podía vender), y las que poseía la Iglesia Católica. El clero se había convertido en propietario de grandes cantidades de tierras (manos muertas) por herencia o las obtenidas como pago por préstamos (Plata, 2012).

⁷ Los primeros protestantes de los que se tiene noticia en Colombia llegaron al país con los ingleses que participaron en el ejército libertador. Será precisamente uno de estos hombres, el coronel James Fraser, quien gestionó a mediados del siglo XIX la llegada al país de misiones presbiterianas provenientes de Estados Unidos. Acciones que fueron, desde un comienzo, patrocinadas por los gobiernos liberales, lo cual permitió una afinidad recurrente entre estos y los protestantes. La respuesta de los conservadores en conjunto con el clero fue mostrar esta afinidad como una evidente herejía por parte de los liberales (Ordóñez, 1956).

⁸ Este protestantismo tiene sus orígenes en el calvinismo, cuando el pastor escocés John Knox decide separarse de él y crear una Iglesia cristiana gobernada por ancianos (en griego la palabra *presbytero* significa anciano). Es decir, su forma de organización hace alusión a un dogma centrado en hacer de la Iglesia un espacio sagrado más democrático. La predestinación, las lecturas calvinistas de la Biblia, la divinidad de Jesucristo y la segunda venida de este fundamentan su teología y dogma (Leonard, 1967).

organizados en las llamadas sociedades democráticas. Para adelantar esta misión, llegó a Bogotá en julio de 1858 el presbiteriano Samuel Sharpe, quien sería el encargado de organizar una escuela para artesanos dedicada a enseñar aritmética y escritura; además de establecer la lectura diaria de la Biblia. Esta labor se vio favorecida por la posibilidad que tenía Pratt de publicar sus ideas en el periódico bogotano *El Tiempo* (de estirpe liberal radical); en dichos artículos insistía en la necesidad de educar a los artesanos (Ordóñez, 1956).

Las afinidades entre liberales y protestantes fueron cuestionadas por el clero colombiano, que estaba siendo perseguido por el liberalismo radical. Estas críticas fueron divulgadas en forma abundante a través de los medios tradicionales de la época, la prensa y la literatura. Dentro de estas críticas sobresalen las de José Caicedo Rojas (*Lecciones elementales de Moral*, 1848) y José Manuel Groot (*Dios y patria*, 1894), destacados intelectuales del pensamiento conservador y fieros defensores del catolicismo intransigente. Estos cuestionamientos se daban en un momento en el cual los liberales radicales imponían sus ideas beligerantemente en contra del gobierno del conservador Mariano Ospina Rodríguez (1856-58). Enfrentamiento en cual triunfaron los liberales bajo el mando del general Tomás Cipriano de Mosquera, líder de la masonería colombiana. Una organización que buscaba disminuir la presencia católica por medio de nuevas sociabilidades que se salían del *statu quo* (Loiza, 2011).

Durante estos años, los nuevos misioneros protestantes, representados por los esposos McLaren, se limitaron a hacer el culto con los extranjeros. No obstante, durante su permanencia William McLaren entabló comunicaciones con el presidente Mosquera, quien estaba interesado en estimular la llegada al país de más misioneros. De esta forma, durante el *Olimpo Radical* (1864-1878) llegaron más misioneros: Thomas F. Wallace y su esposa (1861) y Miss Kate McFarren (1868). Además, es posible que gracias a las afinidades entre los liberales y los presbiterianos, el presidente Manuel Murillo Toro (1868-1870) les concediera la antigua sala del Senado para que allí realizaran sus oficios religiosos. Aún más, el radical liberal Camacho Roldán solicitó oficialmente pertenecer a la Iglesia presbiteriana. En este contexto, en 1869 los presbiterianos abrieron sus puertas para realizar cultos públicos (Ordóñez, 1956: 43). En esta ocasión, los participantes de origen extranjero y los misioneros Mr. Wallace, Mr. Pitkin y Miss Kate McFarren contaron con el acompañamiento de Camacho Roldán, Manuel Murillo Toro y otros funcionarios gubernamentales, todos ellos destacados miembros del partido liberal (Rodríguez, 1994: 303).

Finalmente, esta afinidad político-religiosa podría demostrar, hasta cierto punto, el interés por parte de los liberales de crear las condiciones políticas para que al país llegasen comunidades religiosas diferentes a la católica. Una política que además permitió aumentar el número de protestantes existentes en el país. Durante estos años se tiene noticia de la llegada de más presbiterianos provenientes de Gran Bretaña y los Estados Unidos: Rosana de Fraser; Rebeca Fraser de Otero; María Bransby; la familia Weavers; Mary Tyacke, Mr. Snuggs; los esposos Caldell; Miss Margaret Ramsay y Thomas H. Candor (Rodríguez, 1994: 304).

El Régimen de Cristiandad y los protestantes

En Colombia, durante el período conocido como la *Hegemonía Conservadora* (1886-1930), era necesario bautizarse para ser un ciudadano respetable. Nacer por fuera del matrimonio católico era causa de discriminación. Aún más, en aquellos años para poder acceder a la escuela pública, en las manos del clero, era obligatorio estar bautizado y ser hijo de un matrimonio legítimo. Esta prevalencia de la Iglesia Católica frente al Estado en América Latina ha intentado ser descrita como un *Régimen de Cristiandad*, en alusión al poder que el Estado le cede a la Iglesia para que lo supla en funciones que no está en capacidad de realizar, o para que medie frente a la sociedad civil. En efecto, estas dos instituciones, Estado e Iglesia, se fortalecen gracias a un orden tradicional y conservador que favorece además la centralización de la política pública (Richard, 1984).

Una hegemonía protocolizada por medio de la Constitución de 1886 y del Concordato de 1887. En el preámbulo constitucional se establecía que la religión católica era la oficial de la nación. El artículo 40 la declaraba como vigilante de la moralidad y el artículo 41 la encargaba de educar a los colombianos. Aún más, con el Concordato también se le cedió la responsabilidad (1892) de administrar los territorios del país (misiones) que todavía no habían sido explorados o colonizados (70% del territorio nacional). Además de estas funciones, el clero tradicionalmente administraba hospitales, orfanatos, ancianatos y las organizaciones de beneficencia.

En los estudios sobre la situación del protestantismo en Colombia es evidente que ciertos avances en las libertades democráticas logrados durante el *Olimpo Radical* se estancaron o retrocedieron con la llegada de los conservadores al poder. Según sus protagonistas, las posibilidades de hacer proselitismo religioso fueron muy limitadas y si nos atenemos a sus testimonios, el único campo de acción que pudieron mantener fue la educación, por ello Mr. Caldwell, Mr. Miles, Mr. Graham, el reverendo Candor y Francisco Marulanda fundaron en 1890 el Colegio Americano de Bogotá. Un colegio que logró establecerse en varias regiones del país en 1903, cuando se fundaron otras sedes en sus principales ciudades. El propósito de estos colegios era introducir a los jóvenes en las ideas protestantes, según palabras de sus fundadores. En este sentido, los presbiterianos utilizaron las mismas estrategias del liberalismo para poder ejercer sus derechos ciudadanos y religiosos: crear colegios y universidades, en este último caso de carácter laico, cuando los conservadores subían al poder y le entregaban el control de la educación pública a la institución católica. Por cierto, a comienzos del siglo XX, después de la guerra de los Mil Días (1899-1901), los liberales derrotados en la guerra y la política matricularon a sus hijos en los “colegios americanos” para evitar la persecución política y en ocasiones religiosa de que eran objeto por parte del clero y del régimen católico. De esta manera, encontramos un número importante de familias liberales que inscribieron a sus hijos en el Colegio Americano. De estos sobresalen algunos de los principales líderes del liberalismo y que años después ocuparían cargos destacados cuando vuelven al poder en 1930: los hermanos Luis Eduardo y Agustín Nieto Caballero, Lucas Caballero Calderón, Enrique Olaya Herrera, Tirado Macías, Carlos Ospina y Samuel Bravo Nichols (Moreno, 1991).

Cuadro 1. **Iglesias protestantes históricas de Colombia**

Año	Iglesia	Lugar
1845	Iglesia Bautista	San Andrés y Providencia
1856	Iglesia Presbiteriana de Colombia	Bogotá
1927	Iglesia Presbiteriana Cumberland	Valle y eje cafetero
1936	Iglesia Luterana Evangélica	Boyacá
1941	Misión Bautista del Sur	Atlántico y Bolívar
1942	Iglesia Metodista Wesleyana	Antioquia
1945	Iglesia Evangélica Menonita	Cundinamarca
1945	Iglesia Hermanos Menonitas	Valle y Chocó
1960	Iglesia Episcopal	Atlántico
1990	Iglesia Metodista	Bogotá

Fuente: Bucana (1995: 102-103).

Por estos años, el reverendo Candor considera que la presencia de los protestantes en la sociedad se logró gracias a la expansión de los colegios americanos con las sedes iniciales de Bogotá y Barranquilla. Ahora bien, durante el gobierno de Carlos E. Restrepo (1910-1914), los protestantes crecen, según los testimonios recogidos por Rodríguez porque hubo cierto relajamiento clerical, lo que les permitió liderar discusiones sobre la política nacional y continuar con su labor proselitista (Rodríguez, 1994: 314-315). Ahora bien, encontrar información sobre los protestantes durante ese período resultaría un ejercicio de suma importancia, pues su crecimiento se dio en un escenario relativamente tranquilo en el campo de la política pero agitado en cuanto a los movimientos sociales se refiere, dado que por esos años los indígenas, campesinos y obreros comienzan a organizarse para defender sus derechos frente a los gamonales y hacendados, dueños de la tierra y frente a los pequeños industriales (Archila, 1991). Los protestantes no fueron la excepción, ya que por medio del periódico *El Evangelista Cristiano* también se dirigieron a los artesanos, además fundaron cooperativas de ahorro (Rodríguez, 1994).

De todos modos, será durante los años veinte que en toda América Latina los protestantes comenzarán a ser más numerosos y visibles, lo que pudo obedecer al cambio en su forma de hacer proselitismo religioso (más masivo y menos racional). Aunque este liderazgo ya no estaba protagonizado por los presbiterianos y sus cercanías con el poder político, los nuevos protagonistas fueron los pentecostales con su evangelización dirigida a los sectores populares, donde tenían más aprobación sus manifestaciones religiosas de tipo carismático y de avivamiento espiritual. Por cierto, dentro de la historia del pentecostalismo latinoamericano se considera una de las primeras manifestaciones pentecostales la ocurrida en la Iglesia Metodista Episcopal en Valparaíso en 1909. Por ser un documento representativo para los pentecostales y además porque da cuenta de un supuesto avivamiento producido por el Espíritu Santo, se transcribe una parte de esta experiencia, relatada por el mismo pastor que la protagonizó:

En diciembre 31 de 1908 nos reunimos por primera vez en la nueva casa de Dios para esperar el año nuevo [...] La primera reunión tuvimos asistencia de cien personas más o menos. Después de abrir la reunión se llamó a oración con las palabras de siempre esperando que uno dirigiera, y después otro, y así sucesivamente, como siempre era nuestra costumbre. Pero en esta ocasión no sucedió así; sino que todos a una voz rompieron en oración fuerte, como por un plan concertado. Era como si la oración de un año hubiere sido encerrada y, llegado ese momento, ya no se podía más sino romper el vaso y derramarla toda. Ese ruido como “de muchas aguas”, duró como diez o quince minutos, y poco a poco calmó y nos levantamos de

rodillas. Creo que todos fueron tan sorprendidos como el Pastor, pero como él, también reconocerían que era una manifestación del Espíritu de Dios (Hoover, 1926, 19).

En efecto, por estos años el pentecostalismo⁹, en oposición al protestantismo histórico (ver cuadro 1), comienza a tomar más fuerza. Es decir, el Espíritu Santo adquiere más relevancia pues se manifiesta por medio de las siguientes expresiones religiosas: la glosolalia, que consiste en pronunciar sonidos incompresibles cuando el creyente está en un estado catártico; la taumaturgia relacionada con la capacidad de hacer sanaciones colectivas por medio de la imposición de manos; los exorcismos para sacar demonios y luchar contra satán; y las profecías que auguran un mejor destino a los convertidos. Estas prácticas terminarán por generar el surgimiento de un nuevo tipo de protestantes o de evangélicos¹⁰.

De esta manera, los pentecostales privilegian las experiencias testimoniales de tipo grupal en las cuales los fieles narran sus conversiones y encuentro con Dios, gracias a la motivación de un líder carismático que les asegura está santificado en el Espíritu. Además, la teología pentecostal se basa, en muchas ocasiones, en una lectura literal de la Biblia que no permite la interpretación, tan importante para los protestantes históricos (presbiterianos, luteranos, bautistas, metodistas, calvinistas y menonitas). A diferencia de estos, los pentecostales tienen un rito basado en el testimonio, por el contrario, los históricos tienen en la lectura individual (racional) y teológica (ilustrada) de la Biblia su dogma más importante. Además, estos últimos cuentan con estructuras jerárquicamente definidas, a diferencia de los pentecostales, que en apariencia sus organizaciones son más horizontales. Como se puede intuir, la mayoría de las personas formadas en el protestantismo ilustrado no se sienten cómodas con este tipo de manifestaciones masivas, de ahí su distanciamiento y rechazo, pues consideran que centrar la fe en el relato de los testimonios de conversión desplaza la explicación teológica más elaborada de la Biblia, donde la oración directa con Dios no tiene ninguna mediación.

En los años veinte, comenzaron a llegar al país congregaciones estadounidenses¹¹ bajo la denominación de las siguientes misiones que estaban en una especie de

⁹ Por pentecostal se comprende a los protestantes que tienen en la presencia del Espíritu Santo su mayor dogma y basan su teología en el carisma de un líder que logra aglutinar alrededor suyo a una feligresía que es bendecida por el Espíritu Santo y, por lo tanto, puede hablar en lenguas (glosolalia); ser favorecida por sanaciones celestiales (taumaturgia); practicar el exorcismo y la teología de la prosperidad (Bastian, 2003). Las referencias teológicas al significado del término pentecostal están relacionadas a los múltiples relatos bíblicos donde el Espíritu Santo hace una aparición como un derramamiento (avivamiento) del Dios celestial sobre su pueblo (Ryrie, 1978). Según se narra en el *Libro de los Hechos*, en el día de Pentecostés —el quincuagésimo día desde el inicio de la Pascua— estaban los apóstoles reunidos: “De repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego [...] Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen” (Biblia, 2: 2-4).

¹⁰ En la conferencia protestante de 1916, realizada en Panamá, los protestantes, conscientes de su diversidad, se ponen de acuerdo en identificarse genéricamente como evangélicos, especificando entre paréntesis la denominación a la cual pertenecían (Criveli, 1953: 479-480).

¹¹ Por las mismas fechas que comenzaron a darse los avivamientos en América Latina, en los Estados Unidos se dio un proceso similar y que dio origen a las misiones pentecostales norteamericanas en América Latina. Es así como 1901, en Topeka (Kansas-Estados Unidos), el predicador metodista Charles F. Parham sufrió un arrobamiento espiritual que motivó a sus fieles a hablar en lenguas. Una vez se dio esta supuesta

arrobamiento espiritual (avivamiento): Unión Misionera Evangélica (1908), Sociedad Bíblica Americana, Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, la Alianza Misionera Escandinava (1922), la Alianza Cristiana y Misionera (1925), la Adventista del Séptimo Día (1926) y la Iglesia Cumberland (1927) (Bucana, 1995). Estas misiones se pueden considerar, según el historiador protestante Pablo Moreno, como “misiones de fe” (renovación espiritual frente a la burocratización de sus iglesias matriz), creadas con independencia de las iglesias históricas pero todavía, por aquellos años, no tan distantes. En su estudio de comienzos de los años cuarenta, el párroco Eugenio Restrepo Uribe leyó y analizó la literatura producida por protestantes históricos y pentecostales para concluir, con cierta suspicacia, que la mayoría de ellas teológicamente eran similares (Restrepo, 1943: 69-71). Una lectura producida tal vez porque en los años veinte y treinta, la pentecostalización de las iglesias históricas aún no se había producido masivamente. Solamente será a mediados del siglo XX, cuando a raíz de la nacionalización de las iglesias y en el contexto de la violencia y la urbanización del país, los pentecostales comenzaron a sobrepasar en número a los miembros de las iglesias históricas.

Por cierto, en el contexto de la Primera Guerra Mundial (1916), el Comité para la Cooperación en América Latina —de origen protestante— reunido en Panamá propuso convertir el continente latinoamericano en una tierra de misión. Una disposición ratificada en el Concilio Misionero Internacional (Montevideo, 1925) (Bucana, 1995: 88). Es posible que gracias a este cambio, a finales de los años veinte, creciera la acción evangélica en todo el territorio nacional. Como respuesta a lo decidido en Panamá, los presbiterianos y miembros de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera que trabajaban en Colombia y Venezuela se reunieron Barranquilla del 28 de febrero al 4 de marzo de 1916 para discutir la pertinencia de las orientaciones emitidas desde allí. En Barranquilla insistieron en que dichos territorios no tenían misiones organizadas, debido, entre otras razones, a las dificultades geográficas y ambientales, pero sobre todo a la fuerte oposición de que eran objeto por parte de las autoridades eclesiásticas; en las conclusiones además hicieron un balance sobre las escasas conversiones logradas en cincuenta años de tener presencia en dichos países. Por último, deciden invitar a las agencias misionales británica y estadounidense para que coordinen su entrada a cada país para evitar competencias entre ellas, además de prevenirlas sobre las dificultades político-religiosas que podrán tener en unas tierras tradicionalmente con una fuerte presencia del elemento católico (López, 2011: 98-94).

De esta manera, la mayoría de las ciudades del país y departamentos como el Chocó y el Amazonas se convirtieron en tierras de misión protestante (Ordóñez, 1956). Así, tenemos en el departamento del Valle del Cauca a Teodor Johnston y Carlos Chapman de la Unión Misionera Evangélica, que en su estadía en Colombia, durante la década de 1910, recorrieron además los departamentos Chocó, Caldas, Huila y Quindío. El accionar de estos misioneros consistió en propagar las ideas protestantes por medio de la venta de

manifestación de avivamiento, el pentecostalismo se expandió por todo suroccidente norteamericano, llegando en 1906 a Los Ángeles, donde el pastor afroamericano William Seymour fundó una Iglesia en Asuza Street de rápido crecimiento y expansión (Koester, s.f.).

biblias y de realización ocasional de cultos públicos. Un accionar proselitista que fue duramente perseguido y cuestionado por la Iglesia Católica:

[...] biblias adulteradas, libros, revistas, folletos y hojas sueltas plagados de errores; abriendo y sosteniendo templos y escuelas donde enseñan teorías opuestas a la doctrina revelada y predicando el desconocimiento a la autoridad de la Iglesia y el odio a los ministros de Jesucristo. Afirman esos falsos Apóstoles que a su labor de propaganda les mueve el anhelo de extirpar la ignorancia religiosa [...] (Pastoral Colectiva, 1924).

Las misiones protestantes y el reformismo liberal de los años treinta

El crecimiento de los protestantes en los años treinta se dio en un contexto político menos intransigente, puesto que los liberales regresaron al poder (1930) después de más de cuarenta años de dominio conservador, además porque intentaron volver por los cauces de la separación de la Iglesia del Estado. Estas orientaciones políticas terminaron por crear un ambiente político propicio para que un sector de la Iglesia Católica utilizase nuevamente el discurso de los papas más intransigentes (Pío IX, León XIII y Pío XI), con el objeto de tratar a los liberales como herejes, masones y amigos de los protestantes; es decir, volver por los fueros de la intransigencia decimonónica y sus críticas acérrimas a las ideas modernas y cualquier posibilidad de transigir con aquellos que practicaban una creencia diferente a la católica (Figueroa, 2009). Tal vez por las confrontaciones ideológicas, las cercanías de los protestantes con el liberalismo les permitió hacer un proselitismo religioso público y masivo; particularmente en las regiones en las cuales la presencia del clero tradicionalmente se había considerado no era tan masiva: la región Caribe, el nororiente y suroccidente del país.

Durante los años treinta, el crecimiento de los protestantes en Colombia aumentó gracias al activismo de las *Misiones de Fe* estadounidenses que, como consecuencia de la expansión pentecostal y sus “arrobamientos espirituales” masivos, motivó a que los nuevos conversos hicieran acción de gracias y se lanzaran a realizar cruzadas religiosas para testimoniar o anunciar la buena nueva o despertar en el Espíritu Santo (avivamiento, *revival*). Estas denominaciones fueron catalogadas por el historiador protestante Pablo Moreno como la tercera oleada misionera protestante (Moreno, 1994). Heinrich Schäferd (1992) y Míguez Bonino (1999) las ubican en la transformación de las prácticas religiosas protestantes evangélicas. Unas prácticas que pueden ser leídas en su mayoría como la continuación de las *Misiones de Fe* (ver cuadro 2).

Cuadro 2. Misiones de fe en la República Liberal

Año	Iglesia	Procedencia	Lugar de influencia
1930	Bautistas independientes	Brasil	Puerto Leticia
1930	Misionera independiente		La Cumbre, Valle
1932	Asambleas de Dios	Venezuela	Sogamoso
1933	Hermanos Unidos		Nariño
1933	Pro-Cruzada Mundial	Gran Bretaña	Cundinamarca y Meta
1934	Misión Indígena de Sur América	Estados Unidos	La Guajira
1936	Misión Luterana Evangélica	Estados Unidos	Boyacá
1937	Esposos Askey		Montería
1937	Esposos Clark	Inglaterra	Indígenas motilonos
1937	Misión Latinoamericana	Costa Rica	Bolívar
1937	Misión Santidad del Calvario	Gran Bretaña	Magdalena
1938	Pentecostales independientes		Bogotá y Cundinamarca
1939	Misión de los Andes	Estados Unidos	Boyacá
1941	Misión Bautista del Sur	Estados Unidos	Atlántico y Bolívar
1942	Iglesia Cuadrangular	Bolívar	Santander del Sur
1942	Iglesia Metodista Wesleyana	Estados Unidos	Antioquia
1942	Unión Evangélica América del Sur	Estados Unidos	Magdalena y Motilonos
1943	Sociedad Misionera Interamericana	Estados Unidos	Medellín y Antioquia
1945	Hermanos Menonitas	Estados Unidos	Valle y Chocó
1945	Iglesia Evangélica Menonita	Estados Unidos	Cundinamarca

Fuente: Bucana (1995: 106-107).

Las estrategias desarrolladas por esta corriente evangélica se basaban en las nuevas formas de comprender lo religioso. Para los protestantes históricos, la lectura, difusión e interpretación de la Biblia era su principal herramienta proselitista. No obstante, en los años treinta la formación teológica de los pastores (ilustrado), como se ha dicho, comenzó a ser remplazada por prácticas religiosas centradas en el avivamiento espiritual y el testimonio de la conversión. Además, el número de misioneros estadounidenses pasó de diez misioneros en 1930 a más de 300 en 1942¹². Para los evangélicos, los misioneros protestantes alcanzaron una cifra aproximada de 325, entre 1929 y 1950 (Ordóñez, 1956). En el estudio de Jeiman López (2011), basado en el análisis de los archivos de visado del Ministerio de Relaciones Exteriores, ubicado en el Archivo General de la Nación, se referencia a 356 misioneros que entraron legalmente al país durante el período de 1930 a 1946. Además, López logra ubicar otras misiones que no habían sido referenciadas por Bucana, de las cuales destaca las siguientes: la Misión Wegner en Sogamoso (1932-1942) que contó con diecisiete misionarios de origen estadounidense pertenecientes a la United Gospel Tabernacle; la Misión Berchtold en Málaga y Enciso, Santander (1932-1948), con catorce misioneros de la Iglesia Pentecostal Unida; la Misión Larsen en Bucaramanga (1937-1948), que contó con nueve misioneros pentecostales en su mayoría estadounidenses; la Misión Holden-Outhost en Casanare (1938-1949), patrocinada por la Open Bible Standard Evangelistic Association, compuesta por ocho misioneros; la misión International Church of the Foursquare Gospel, ubicada en Bucaramanga (1943-1953), compuesta por cinco misioneros (López, 2011). De la composición de dichos misioneros se destaca que en su mayoría eran trabajadores manuales, agricultores y carpinteros, con una

¹² El número de misioneros protestante fue registrado por la embajada de Estados Unidos en Colombia (Abel, 2003).

muy escasa formación teológica y, por lo tanto, basaban su religiosidad en el carisma y su teología en rápidos cursos en institutos bíblicos de los Estados Unidos. Su principal accionar fue la distribución de biblias, la construcción de templos, la realización de conferencias públicas y la fundación de colegios (López, 2011: 156-161).

En cuanto a los protestantes históricos, particularmente los presbiterianos, continuaron en la década del treinta con la expansión de los “colegios americanos”. Expansión que les permitió alcanzar a educar en estos años a 2.200 estudiantes, en las ciudades de Barranquilla, Bogotá y Cali (Moreno, 1991).

La gran cantidad de organizaciones protestantes llegadas durante los gobiernos liberales de las décadas del treinta y cuarenta demuestra hasta cierto punto cómo el escenario político fue más propicio al proselitismo religioso, razón por la cual el lenguaje intransigente de algunos sectores de la Iglesia Católica volvió a adquirir un tono cada vez más beligerante. En efecto, es durante la década de 1930 cuando el discurso intransigente de dichos sectores permanentemente instigaba a los campesinos conservadores a que atacaran a los protestantes, que para esa época eran identificados como liberales, masones y comunistas (Figueroa, 2009).

El escenario de la creciente intransigencia católica fue ampliado por las reformas liberales de 1936 que buscaban modernizar las relaciones de los hacendados y empresarios frente a sus trabajadores y modificar el régimen de propiedad sobre las tierras subutilizadas (Ley 200 de 1936). En cuanto a las relaciones entre el Estado y la Iglesia, los liberales suprimieron el fuero eclesiástico y le quitaron el control que tenía el clero sobre la educación (Tirado, 1981: 76). Desde el mismo preámbulo constitucional, se atacaron los privilegios eclesiásticos instaurados en la Constitución de 1886. La reforma suprimía el encabezamiento “en nombre de Dios”; el artículo 38, sobre el reconocimiento de la religión católica, apostólica y romana como la de la nación; el artículo 41 sobre la educación católica; el artículo 53, que otorgaba fuero especial a la Iglesia para administrarse sin ningún control público; y el artículo 55, relacionado con el no pago de impuestos. Por último, declaró nuevamente la libertad de cultos, en vez de la tolerancia religiosa, y cambió la expresión moral cristiana por un orden moral y, además, propuso el divorcio vincular¹³. Ante estas reformas, el clero colombiano, encabezado por monseñor Ismael Perdomo, expresó beligerantemente su rechazo:

No es que seamos intransigentes con toda reforma de la Constitución actual [...] lo que no podemos admitir es que se nos dé como Constitución nacional colombiana, una cosa que por no interpretar los sentimientos y el alma religiosa de nuestro pueblo no puede llamarse, como dijo un republicano, ni constitución, ni nacional, ni colombiana[...] Proyecto en verdad preñado de tempestades y luchas religiosas, en vez de la paz, en la convivencia de una misma fe protegida por instituciones cristianas, de que por tantos años hemos disfrutado [...] (*El Tiempo*, 1936).

Las cercanías del movimiento obrero a los liberales, la influencia comunista en el movimiento y las acciones políticas para establecer un Frente Unido como respuesta al fascismo ocasionaron que la Iglesia Católica se pusiera a la defensiva. Las organizaciones

¹³ “Manifiesto-Protesta de los prelados”, *El Tiempo*, 18 de marzo de 1936, p. 15.

que no eran controladas por la institución eclesiástica amenazaban el poder clerical lo que la obligó a retomar las encíclicas antiliberales y antimasonicas. Una confrontación amplificada por las consecuencias ideológicas de la guerra civil española y el avance del fascismo en Europa. Ante esta situación política, sectores de la Iglesia, asociados con los conservadores más derechistas, recurrieron a sus afinidades ideológicas con el hispanismo y el franquismo y lo antepusieron a la creciente influencia del panamericanismo y el comunismo (Figueroa, 2009).

En Colombia, la política internacional llegó a través de las relaciones con Estados Unidos que estaba empezado a implementar su política del buen vecino. Será Eduardo Santos, el presidente colombiano, quien pusiera en práctica esta política por medio de la petición a Estados Unidos para que le colaborase con la modernización de la Marina y la Fuerza Aérea (Bushnell, 1984). Ante dicha intervención, los sectores más tradicionalistas en Colombia la denunciaban como nociva para la cultura colombiana: “Los Estados Unidos serán exportadores de civilización pero no de cultura”, afirmaba, días después de la firma del tratado, el dirigente conservador Guillermo Camacho Montoya; manifestaciones reproducidas ampliamente en el periódico conservador *El Siglo*.

De esta manera se afianzaron las relaciones diplomáticas entre los Estados Unidos y Colombia. Así, el establecimiento de la cooperación militar fue la conclusión necesaria de los ya fortalecidos vínculos políticos y económicos que comenzaron a restablecerse desde los años veinte, después de la llamada danza de los millones, veinticinco millones de dólares que llegaron al país en contraprestación por el probado liderazgo que tuvo Estados Unidos en la separación de Panamá. Sin embargo, esta misión militar no fue la única, ya que como se ha visto las misiones protestantes estadounidenses fueron más numerosas, como lo informaba el embajador norteamericano Arthur Bliss Lane a la Secretaría de Estado, quien las reunió en marzo de 1942¹⁴. Encuentro al que asistieron treinta y un misioneros de las siguientes misiones: la Misión Presbiteriana de Cumberland, la Unión de Misioneros del Evangelio, la Misión Estándar de la Biblia Abierta, la Misión de la Alianza Escandinava, la Cruzada Evangelista Mundial, la Misión Pentecostés, la Misión Indígena Suramericana, la Misión Luterana Evangélica Colombiana de Sudamérica, la Misión Metodista de Wesleyana, la Alianza Cristiana y Misionera, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, la Misión de Pentecostés de Sogamoso y una hermandad misionera de Plymouth (Busnell, 1984). El interés de Arthur Bliss Lane se circunscribía en las políticas panamericanistas en contra de la posible influencia europea, representada en esa ocasión por Alemania, pero también se daban en consonancia con su idea de considerarse a sí mismos con el pueblo elegido, según su *Destino Manifiesto*, el cual soporta sus conquistas territoriales y espirituales.

Ante el activismo protestante, la institución eclesiástica respondió cerrando filas, por ello acusaba a los liberales de ser propiciadores del crecimiento protestante, como lo asegura uno de los párrocos que más estudió y combatió a los protestantes por esos años:

¹⁴ Carta de Arthur Bliss Lane al secretario de Estado. Carta N° 1459, 21 de enero de 1943 (RG. 59). Cita por David Busnell (1984).

Sin duda ninguna la principal causa del éxito logrado por el protestantismo entre nosotros últimamente es la intensificación de la campaña protestante a través de todo el territorio colombiano. Esta campaña ha encontrado un ambiente plenamente favorable por parte del gobierno que, basado sin duda en la libertad de cultos que garantiza la constitución nacional, no ha evitado en manera alguna el desarrollo de tal campaña. Ahora bien, a la intensificación de la campaña, por medio de un mayor número de pastores y su contingente labor, viene a sumarse la indigencia espiritual de muchas de las regiones afectadas más seriamente por el protestantismo. La carencia de sacerdotes y la ignorancia religiosa de muchos fueron factor decisivo en la magnífica cosecha alcanzada por los heraldos del error (Restrepo, 1943: 130-131).

Del anterior texto se observa en la Iglesia Católica cierta autocrítica, puesto que dicha expansión está relacionada, según ellos, a la falta de preparación del clero. Por parte de los liberales, estos aseguran que la persecución político-religiosa de la que son víctimas los obligó a refugiarse en otras religiones, única forma de acercarse a Dios. Un argumento que ya había sido utilizado por los liberales menos tradicionalistas, desde que el liberal radical Rafael Uribe Uribe lo hiciera en 1912 por medio de su libro *De cómo el liberalismo colombiano no es pecado*.

La persecución protestante a mediados del siglo XX

Colombia es uno de los países con unos de los conflictos más viejos y prologados de la historia latinoamericana y tal vez de la occidental, por lo menos del siglo XX, y que todavía hoy en día sigue sin resolverse. Esta violencia tuvo sus orígenes en la década de 1960, pero tiene a su vez un antecedente muy cercano, la violencia liberal-conservadora del período de 1946 a 1958, en ella los protestantes también fueron perseguidos por los ejércitos conservadores —policías y una especie de policía paramilitar conocida en Colombia como pájaros o chulavitas (Figueroa, 2009)—, pues eran identificados como liberales. Una persecución religiosa internacionalmente denunciada gracias a las misiones protestantes extranjeras. Algunos de sus líderes aseguran que esta resonancia internacional tal vez contribuyó a sobredimensionar la persecución de que fueron víctimas. Es decir, en una guerra que dejó más de doscientos mil muertos, los protestantes serían un actor más. En este sentido, se podría afirmar que la quema de templos católicos y protestantes y la persecución a algunos clérigos católicos obedecen a una guerra donde las relaciones sociales se perturbaron afectando todos los escenarios sociales. No obstante, fueron los protestantes los que más la sufrieron, pues les destruyeron o quemaron cuarenta y ocho templos, fueron víctimas de un número indeterminado de atentados y asesinatos; denuncias efectuadas por la Confederación de Evangélicos de Colombia (CEDEC) y recogidas por ellos mismos, entre 1952-1954 (Bucana, 1995: 144-147).

Según las estadísticas formuladas y publicadas por James Goff, directivo de comunicaciones de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC), en los boletines internacionales de la misma organización y en su tesis *The persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948-1958*, la evidencia de este fenómeno estaba materializada en los siguientes hechos: los 116 asesinatos de creyentes protestantes, 66 templos y casas de oración destruidas, la confiscación de casas y propiedades, y cerca de 200 escuelas clausuradas (Goff, 1966).

A pesar de que estas cifras pueden ser significativas y han servido para la afirmar que hubo una persecución religiosa, vale la pena contrastarlas con testimonios de otras fuentes, para de esta forma tener una visión más objetiva de los hechos. Un trabajo que ya han comenzado a realizar autores como Ulloa (2007) y Carballo (2013), quienes por medio de sus investigaciones explican con más énfasis y con una nueva literatura e interpretaciones cómo fue la persecución a los protestantes durante La Violencia de mediados del siglo. En este sentido, Carballo, basado en Paul Ricœur, analiza cómo el discurso clerical (principalmente de monseñor Builes y de los jesuitas), al ser leído y escuchado en los atrios de los templos católicos en el departamento de Antioquia, logra satanizarlos aún más y crear una trama en donde estos son comparados con Lucifer, interesados en dividir al país —además sin comprender sus diferencias doctrinales— y, por lo tanto, deben ser perseguidos (Carballo, 2013: 101-121).

En este sentido, por cada una de las comunicaciones expedidas por la CEDEC a las misiones internacionales, también era expedida una respuesta nacional por parte de la Iglesia Católica, la cual conseguía eventualmente —a diferencia de los boletines protestantes— ser publicada en medios nacionales como la revista *Javeriana*, o en periódicos como *El Tiempo* y *El Espectador*. En dichos reportes, las versiones católicas desmentían parte de la denuncia e incorporaban elementos de participación de violencia activa por parte de los protestantes. Esta situación permite evidenciar, hasta cierto punto que, al igual que los católicos o seguidores del Partido Conservador, los protestantes, en ocasiones, también podían asumir posiciones beligerantes. Ciertamente, el ataque de templos católicos, la destrucción de imágenes religiosas, el sabotaje de ritos, la publicación de panfletos y denuncias en la plaza pública en contra de la fe católica por parte de los evangélicos, merece ser estudiado para saber si en efecto ocurrió, lo cual permitiría tener una visión más objetiva de los hechos.

Es importante mencionar que los reportes de los sucesos de persecución por parte de los protestantes, además de ser producciones que tenían como destinatario exclusivo a las misiones internacionales, eran elaborados a partir de comunicaciones orales o escritas, sin una verificación de los hechos o pruebas más contundentes. Bastaba con hacer llegar al cuerpo directivo de la CEDEC un relato oral o escrito de los sucesos para ser denunciados. Aún más, debido a la premura y falta de contrastación o verificación con que la CEDEC generaba su *Boletín*, no permite afirmar contundentemente que así fueron los hechos.

La quema de templos evangélicos adquirió más fuerza desde 1949, según los estudios realizados por la CEDEC. En las denuncias de estas persecuciones, los protestantes en todas sus denominaciones hacían alusión a la participación o complacencia de las autoridades conservadoras. En esta confrontación, el párroco católico también era protagonista, por ello denunciaban la instigación de que eran víctimas por parte de algunos párrocos, quienes en sus sermones hacían referencias a estos de forma despectiva y violenta.

Los gobiernos de Estados Unidos e Inglaterra, frente a dichas denuncias, y presionados por sus iglesias nacionales, se manifestaron en contra de estos hechos. Intervenciones diplomáticas que según los evangélicos terminaron por deslegitimar

internacionalmente los gobiernos de Laureano Gómez (1950-1952) y Rojas Pinilla (1953-1957) (Bucana, 1995: 163-164).

Ahora bien, para los protestantes, la persecución de que eran víctimas obedecía a que eran identificados por los conservadores como liberales, un imaginario que era alimentado por el clero católico. Aún más, la violencia en contra de los protestantes aumentó con la llegada del general Rojas Pinilla (1953-1957), quien prohibió cualquier actividad proselitista de los protestantes, a la vez que ilegalizó el Partido Comunista. Es más, la identificación de los protestantes como liberales o comunistas se dio más en las regiones de tradición liberal.

Con motivo de las denuncias de la CEDEC, el jesuita Eduardo Ospina publicó en 1954 un texto en el que, según él, demostraba que los protestantes mentían. Sus afirmaciones se centraron en evidenciar que en La Violencia no existió ninguna persecución, aunque no tiene pruebas empíricas para demostrarlo. Aseguraba que donde se presentó un ataque a los protestantes, el territorio correspondía a un escenario donde operaban los “bandoleros liberales”. No obstante, deja entrever que si fueron víctimas, había sido como consecuencia de que también eran liberales. En este sentido, Ordóñez (1955) afirma que las denuncias sobre persecución protestante fueron ensombrecidas por las confrontaciones bipartidistas. Además, asegura que muchas de las propiedades de los protestantes fueron expropiadas por los conservadores. Y se pregunta: ¿hasta dónde existió una confrontación de talante religioso? Para concluir que “en este caso, como en muchos otros, se puede ver con claridad cómo la violencia originada en pasiones políticas y venganzas o ambiciones de oscuros criminales, fue arteramente utilizada para convertirla en instrumento de persecución religiosa” (Ordóñez, 1955: 161).

Ahora bien, durante el gobierno de Rojas Pinilla, la oligarquía colombiana decide reconciliarse definitivamente con el objetivo de continuar administrando el Estado de forma bipartidista y corporativa, llega así el Frente Nacional (1958-1974) con nuevos conflictos de carácter político. En este modelo de gobierno, los liberales y conservadores acuerdan gobernar por 16 años de manera intercalada para reconciliarse definitivamente. Para esa época, los nuevos enemigos son las nacientes guerrillas comunistas, dos de las cuales todavía hoy no se han desmovilizado (FARC y ELN). Es así como después de más de cien años de enfrentamientos endémicos entre liberales y conservadores, estos deciden dejar a un lado sus diferencias político-religiosas y ponerse de acuerdo plebiscitariamente (1957) para turnarse en el poder y de paso establecer que la religión católica es la oficial del Estado; en efecto, en 1957, la cercanía de los conservadores a la Iglesia Católica dejó de ser una excusa por parte de los liberales y sus medidas laicizantes para enfrentarse a sus nuevos socios en el clientelismo de Estado y corporativo (Figueroa, 2009). En este escenario, los protestantes dejan de ser considerados como enemigos y a pesar de que se oficializa una vez más la religión católica como la del Estado, los tiempos han cambiado y este símbolo ya no es un muro de contención para delimitar la creencia y las prácticas religiosas de unos ciudadanos cada vez más urbanizados. Lo que permite que en las ciudades y en los campos los protestantes continúen su expansión. Aún más, la Iglesia Católica, por medio del Concilio Vaticano Segundo (1962-1965), reconoce a los protestantes como interlocutores válidos y los invita a un diálogo ecuménico que no es aceptado por ellos, pues aseguran que

esa invitación es para obligarlos a volver al seno de la Iglesia Católica, como hijos pródigos.

En los años sesenta, la situación de los protestantes también sufrirá cambios en su accionar proselitista y forma de asumir sus creencias y ritos; en la década de 1980, a los nuevos protestantes que llegaron al país o los que evolucionaron nacionalmente y que deben su desarrollo a las misiones de la década de 1930, se les va a conocer con el nombre genérico de pentecostales carismáticos o neo-pentecostales, o más popularmente, desde los finales de los ochenta, como cristianos. Vale la pena resaltar que tras la salida de los misioneros extranjeros, las iglesias se nacionalizaron y se separaron de sus casas matrices, situación que tal vez ayudó a su crecimiento y expansión por todo el territorio nacional y, posteriormente, fuera de las fronteras nacionales. Un proceso que no estuvo exento de roces entre los extranjeros y entre los mismos connacionales, como lo demuestra Ulloa para el caso de la Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia, en su separación de la Sociedad Misionera Interamericana, en 1980, cuando los principales líderes entran en choque por el control de los feligreses y de las propiedades de la iglesia (Ulloa, 2007).

La Constitución de 1991 y la diversidad religiosa

Con el término de los enfrentamientos bipartidistas en 1957 —protocolizado por medio del plebiscito de ese mismo año y que dio origen al Frente Nacional—, liberales y conservadores se pusieron de acuerdo en reconocer “[...] que la religión católica era la de la nación”. Con dicho enunciado y con el preámbulo que iniciaba de la siguiente manera: “En nombre de Dios fuente suprema de toda autoridad [...]”, se le dio un carácter confesional al Estado, así no fuera explícito en señalarlo. Solo será en 1991 que este reconocimiento será modificado por la presión de las organizaciones religiosas no católicas y por los sectores políticos progresistas.

La propuesta de realizar una Asamblea Nacional Constituyente (ANC), en 1989, cuyo propósito era reformar la Constitución de 1886, además encarnó un cambio profundo en la forma de hacer política en el país. El contexto en el cual se dio este proceso permitió convertir en protagonistas a sectores sociales que históricamente habían sido excluidos del poder. Sin embargo, no se puede desconocer que los aires reformistas internacionales también jugaron un papel destacado, pues al hacer un recuento de las reformas constitucionales en América Latina durante los años noventa, se observa que en la mayoría de los países también hubo reformas.

El reconocimiento constitucional de la diversidad cultural y del pluralismo religioso, el acentuado énfasis en la defensa de los derechos fundamentales y en la protección de los derechos de los más desvalidos, evidencian el interés de los constituyentes de 1991 por construir un nuevo país cimentado en la participación democrática y la inclusión social. No obstante estas aspiraciones, contrasta con lo ocurrido después de entrar en vigencia la Constitución de 1991. Es así como desde ese año, al mismo tiempo que se hablaba de democracia participativa, de la descentralización administrativa y del Estado Social de Derecho, el gobierno de turno (liderado por presidente César Gaviria, 1990-1994) ponía en práctica el neoliberalismo, el cual logró ser vendido tras la idea de la apertura económica que terminó por quebrar el campo y desindustrializar al país.

Unido a este proceso político y económico, los movimientos sociales, representados por una izquierda democrática, por guerrillas como el M-19, por los indígenas, por los estudiantes y por los grupos religiosos cristianos, lograron que sus demandas también fueran tenidas en cuenta a la hora de proponer reformas estructurales. Paradójicamente, el interés de los organismos económicos internacionales encontró eco en las elites nacionales y coincidió con los intereses de los movimientos sociales de ampliar la democracia.

Para el caso que nos ocupa, es evidente que los movimientos religiosos pentecostales jugaron un papel importante en la ampliación de la democracia, pues con sus intervenciones contribuyeron al reconocimiento de la diversidad religiosa. Es así como en el proceso de conformación de la ANC, estos se organizaron en el Movimiento Unión Cristiana (MUC), que logró su representatividad por medio de los constituyentes Jaime Ortiz Hurtado y Arturo Mejía Borda, quienes defendieron desde un comienzo una especie de Estado pluriconfesional.

Los líderes religiosos pentecostales, al lado de los representantes de los sectores más reaccionarios de los partidos políticos, estuvieron en contra de suprimir del encabezamiento del preámbulo constitucional el nombre de Dios, como soberano y supremo legislador. Un debate que resultaría fundamental para intentar disminuir los privilegios eclesiásticos, además de poner en entredicho las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado (laicización). De esta forma, el MUC cuestionaba los privilegios eclesiásticos y, por ende, la vigencia del Concordato. Por cierto, por esta vía los líderes religiosos cristianos y los sectores más democráticos de la Asamblea lograron darles paso al “pluralismo religioso”, a la libertad de conciencia y a la igualdad de las confesiones religiosas e iglesias ante la ley.

La invocación de Dios como “fuente suprema de toda autoridad” o el pueblo como soberano ocupó gran parte de los primeros meses de funcionamiento de la Comisión Primera de la Asamblea Nacional Constituyente. El expresidente Misael Pastrana, los conservadores Álvaro Leyva y Ramírez Ocampo, en acuerdo con el pastor Jaime Ortiz Hurtado, defendieron el nombre de Dios como “fuente suprema de toda autoridad”. Frente a esta postura, María Mercedes Carranza de la Alianza Democrática, M-19; y Rojas Birry, en representación del movimiento indígena, se mostraban contrarios. Para los constituyentes, la autoridad residía en el pueblo y por ello preferían hablar de un dios genérico. En este sentido, Rojas Birry era mucho más radical al afirmar que en nombre del Dios cristiano los indígenas habían sido sometidos y expropiados de sus tierras: “[...] en el caso de los indígenas, si se tratara de invocar a un Dios, estaríamos obligados a reconocer, en detrimento de nuestras propias creencias y cosmogonías que sólo existe una divinidad. Nosotros tenemos nuestros propios dioses y personajes místicos: *Caragabi*, *Seraneua*, *Pipae Dumac*, *Pacha Mama*, [Sic] etc... los cuales tienen plena vigencia para muchas de las comunidades indígenas y que no estarían representadas en la forma de un solo Dios”¹⁵. Ante esta realidad, los indígenas preferían que no se hiciese ninguna referencia a Dios.

Los argumentos del pastor protestante Jaime Ortiz Hurtado en la defensa de la figura de Dios como soberano fueron los siguientes:

¹⁵ Comisión Primera, Sesión del 21 de marzo de 1991, *Memorias de la Asamblea Nacional Constituyente*, ANC, p. 48.

[...] honorables delegatarios quisiera hacer referencia a la mención a Dios como fuente de autoridad. Se ha hecho reiterada mención a esto y en forma precisa se ha solicitado que se elimine esa referencia, comprendo y comparto la preocupación que detrás de esa solicitud se sustenta. Sin embargo, para ser fiel a la encomienda que he recibido del Movimiento Unión Cristiana, debo hacer la exposición del punto de una forma más precisa. Nuestro proyecto de preámbulo reza de la siguiente manera: En nombre de Dios, fundamento de la dignidad humana y fuente suprema de la autoridad [...] Pero no nos quedamos ahí [...] Nosotros decimos que Dios es fuente suprema de autoridad, específica y concretamente para justicia y bienestar de los hombres y los pueblos.

Finalmente, a pesar de esta justificación también reconoce que Dios ha sido utilizado de forma contraria como lo afirma a continuación. “[...] El Dios de los cristianos no hace acepción de personas y considera que todos los hombres que están debajo del sol tienen en Dios el fundamento eminente de la dignidad esencial de todos los hombres, me refiero al Dios cristiano, no al Dios que a veces manipula la religión”¹⁶. Por esa razón entonces, el Movimiento Unión Cristiana estaba de acuerdo en mantener la expresión, pues insistía en que toda autoridad proviene de Dios, no obstante hacían énfasis en un dios centrado en el bien común y la justicia. Una postura que era ampliamente defendida por los conservadores en representación de la Iglesia y el pueblo católico.

Conclusión

Actualmente, los movimientos religiosos que le disputan el poder espiritual a la Iglesia Católica han logrado una visibilidad que es innegable. Desde mediados del siglo XIX lo hicieron acercándose a los liberales. En la primera mitad del siglo XX, por medio de un extensivo proceso misional. Durante la segunda mitad del siglo XX, gracias a la urbanización del país y a cierta pérdida de la hegemonía católica y la ampliación de ciertos aires secularizantes. En los noventa lo hicieron en la política, bajo el argumento de que iban a “cristianizar la política”. Hoy, ya fuera un tanto de la política, por su desprestigio, continúan creciendo en las ciudades por medio de sus estrategias publicitarias y “venta” de ayudas milagrosas a creyentes que buscan en el mercado religioso darle sentido a una vida llena de penurias económicas; y cada vez más infrahumanas y que tiende a aumentar por el desequilibrio mundial y la llamada crisis del capitalismo globalizado. Por último, a pesar de que en Colombia los protestantes en todas sus denominaciones permitieron la diversificación del campo religioso, las posturas confesionales de sus miembros y de algunos partidos cristianos, como el Movimiento de Renovación Absoluta, brazo político de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, proponen el establecimiento de un estado pluriconfesional, donde la idea moderna del Estado laico se diluye y el pluralismo religioso, por tanto, no se puede realizar.

¹⁶ Comisión Primera, Sesión del 21 de marzo de 1991, ANC, p. 47.

Bibliografía

Fuentes primarias

Publicaciones seriadas

El Tiempo. Periódico liberal, fundado en 1911.

El Siglo. Periódico conservador, fundado en 1936.

Revista Javeriana. Publicación de los jesuitas, fundada en 1933.

Conferencias episcopales. 1956. El catolicismo. Bogotá.

Comisión Primera. 1991. *Memorias de la Asamblea Nacional Constituyente*, (ANC).

Textos de la época

Constituciones políticas de Colombia. Varias ediciones.

Ordóñez, Francisco. 1956. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión.

Ospina, Eduardo, S.J. 1953. *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada "persecución religiosa"*. Bogotá: Imprenta Nacional. Pastoral Colectiva de 1924.

Restrepo Uribe, Eugenio (Pbro). 1943. *Historia del protestantismo en Colombia*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Bibliografía referenciada

Abel, Christopher. 2003. "Misiones protestantes en un Estado católico". En *Análisis Político*, 50. Bogotá: IEPRI.

Anderson, Allan. 2004. *Introduction to Pentecostalism*. Nueva York: Cambridge University Press.

Archila Neira, Mauricio. 1991. *Cultura e identidad obrera. Colombia. 1910-1945*. Bogotá: Cinep.

Bastian, Jean Pierre. 2003. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.

Beltrán, William. 2012. *Pluralización religiosa y cambio social en Colombia*. Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3 (Tesis de doctorado).

Bonino, José Míguez. 1999. *Poder evangélico y poder político*. Buenos Aires: Kairos.

Bourdieu, Pierre. 1971. «Sur le concept de champ religieux». En *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, diciembre, París, pp. 295-334.

Bucana, Juana. 1995. *La Iglesia evangélica en Colombia. Una historia*. Bogotá: Buena Semilla, Pro-cruzada Mundial.

Bushnell, David. 1984. *Eduardo Santos y la política del Buen Vecino*. Bogotá. Áncora Editores.

Carballo, Fabio Hernán. 2013. *La persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX*. Medellín: IDEA.

Cortés, José David. 1997. "Regeneración, intransigencia y régimen de cristiandad". En *Revista Historia Crítica*, 15, junio. Bogotá: Departamento de Historia de la Universidad de los Andes.

Crivelli, Camilo. 1953. *El mundo protestante: Sectas*. Madrid: SEA.

Dussel, Enrique. 1984. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá: USTA.

Figuroa S., Helwar H. 2009. *Tradicionalismo, hispanismo y corporativismo. Una aproximación a las relaciones non sanctas entre religión y política en Colombia (1930-1952)*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

_____. 2010. "Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte" (1940-2009). En *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 37, Nº 1. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Goff, James. 1966. *The Persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948 to 1958, with an Investigation of its Background and Causes*. Ann Arbor: Michigan University, Microfilms, IMCC.

Hick, John. 1980. *God Has Many Names*. Londres: Macmillan.

----- . 1985. *Problems of Religious Pluralism*. Nueva York St.: Martin's Press.

Hoover, Willis Collins. 2008 [1926]. *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*. Concepción: CEEP.

Johson, Keith y Hick, John. 1977. *Pluralistic Hypothesis and the Problem of Conflicting Truth-Claims*. Disponible en: <http://www.leaderu.com/wri/articles/hick.html>.

Koester, R. (s.f.). *The Pentecostal and Charismatic Movement*. Wisconsin Lutheran Seminary Library. Disponible en: <http://www.wlsessays.net/files/KoesterPentecostal.pdf> (última visita: febrero de 2012).

Lefell, Jim. 2003. "Christian witness in a pluralistic age", Xenos Fellowship, Reacting to religious diversity: Religious exclusivism, pluralism and inclusivism. Disponible en: www.religioustolerance.org/rel_plur.htm.

Leonard, Émile. 1967. *Historia general del protestantismo*. Barcelona: Ediciones 62.

Loiza C., Gilberto. 2011. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

López Amaya, Jeiman. 2011. *Revival en la República Liberal. Historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes-pentecostales en el contexto nacional* (tesis de Maestría en Historia). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mejía, Álvaro Tirado. 1981. *Aspectos Políticos del Primer Gobierno de Alfonso López Pumarejo*. Bogotá: Procultura.

Moreno, Pablo. 1991. "La educación protestante durante la modernización de la educación en Colombia, 1869-1928". En *Cristianismo y sociedad*. México: Tierra Nueva.

_____. 2004. "Protestantismo histórico en Colombia". En Ana María Bidegain (comp.). *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.

Plata, William. 2012. *Vida y muerte del Convento. Dominicos y sociedad en Santafé de Bogotá (Colombia). Siglos XVI-XIX*. Salamanca: San Esteban.

Richard, Pablo. 1984. *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretação teológica na América Latina*. Sao Pablo: Paulinas.

Rodríguez, Javier Augusto. 2004. "Primeros intentos del establecimiento del protestantismo en Colombia". En Ana María Bidegain (comp.). *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.

Ryrie, Charles. 1978. *El Espíritu Santo. Un estudio completo de la tercera persona de la trinidad y su obra en el creyente*. Michigan: Grand Rapids.

Sartori, Giovanni. 1997. "Los fundamentos del pluralismo". En *Revista Foro*, 31: 22-35.

Shäfer, Heinrich. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Latina*. San José de Costa Rica: DEI.

Ulloa, Jorge Amílcar. 2007. *Cuando pases por las aguas, yo estaré contigo. Historia de la Iglesia Evangélica Interamericana de Colombia, 1943-1982*. Trabajo de grado para optar al título de historiador. Medellín: Universidad de Antioquia.