

De la reforma protestante a la experiencia de liberación en Americana Latina: la reforma radical de las CEBs

Martín Lutero, según la tradición, un 31 de octubre de 1517, habría pegado en la puerta de la Iglesia del Castillo de *Wittenberg*, en Alemania, en la víspera de todos los santos, una larga carta en la que él escribió a mano, 95 tesis de protesta contra las autoridades religiosas de su tiempo. Esta tradición, es el anuncio del nacimiento de un nuevo paradigma, “el evangélico protestante de la reforma”.

Según Vilanova (1989), Lutero, que no utiliza demasiado a menudo el término reforma, no entiende como obra humana, sino exclusivamente como obra de Dios. En los escritos posteriores a 1520, se limita casi siempre a afirmar que el papa y la Iglesia romana no quieren dejarse reformar. Conviene hacer notar que Lutero está firmemente convencido de no haber introducido nada nuevo en la Iglesia, sino que él afirma: “nosotros somos la justa Iglesia antigua, vosotros [los católicos], en cambio, os habéis separado de nosotros, es decir, de la antigua Iglesia y habéis erigido una nueva Iglesia contra la antigua Iglesia (p. 207).



Ahora bien, en este ensayo, no pretendemos agotar toda la información histórica, eclesial y teológica de la reforma. Más bien, tratamos de hacer un esbozo y reflexión desde el paradigma eclesial de liberación en AL, trataremos de responder siempre a una pregunta que nos surge a 502 años de la reforma: si los hombres y mujeres del siglo XVI, abrieron un nuevo camino, un nuevo paradigma, un horizonte teológico diferente (recordando las solas: “solo la escritura, solo la gracia, solo la fe, solo Cristo, solo a Dios la gloria”). ¿Cuál debe ser el nuevo paradigma que tenemos que construir hoy a 5002 años de la reforma protestante? ¿De qué hablamos cuando decimos reforma en AL? ¿Las experiencias de CEBs en AL pueden y siguen siendo reformas radicales eclesiales con un mensaje y praxis liberadora?

Es fundamental reconocer que el surgimiento del Protestantismo en Europa está ligado a los movimientos de la Iglesia de la cristiandad. Se escribe, por tanto, a un proceso más amplio de transición del feudalismo al capitalismo. Por ende, más que una reforma del siglo XVI, se trata (como veremos) de un largo periodo de transición del siglo XII hasta el siglo XVIII y que abre el camino a la sociedad europea moderna industrial (Dussel, 1983).

Desde el siglo XIV y XV se percibe, según Víctor Codina (2008), en toda Europa un gran deseo de cambio, motivado por una aguda sensación de crisis total. Algo se acaba, algo está naciendo. Es el fin de la Edad Media. Esta angustia y crisis, afecta a todos los ámbitos: a la sociedad, a la economía, al arte, al Imperio, a la Iglesia. Según Codina, los marcos tradicionales de referencia se van disolviendo (p. 103). Un nuevo paradigma está surgiendo (Kung, 2006. P. 531ss). Recordemos, que anterior al siglo XIV, aparece la monumental unidad entre pontificado e Imperio, sobre el cual se asentó el feudalismo (Botey, 2017), y en consecuencia el paradigma católico- romano Europeo.

Primera parte: la reforma protestante en Europa del siglo XVI

1. La reforma del siglo XVI el nuevo paradigma: evangélico protestante en Europa

Para Codina (2008), la Reforma, no es un fenómeno exclusivamente protestante, sino que es un movimiento generalizado en toda la cristiandad de fines de la Edad Media (los Movimiento laicales), y que abarca no solo lo religioso, sino lo político, lo cultural, lo social, lo económico y lo espiritual. Pero en este movimiento tan polifacético, lo religioso juega un papel fundamental y, en concreto, el deseo de reformar la Iglesia.

Según Codina (2008), en esta situación crítica y convulsa (en el siglo XVI), la figura de Martín Lutero (1483-1546) actúa como catalizador y genio de la Reforma. Para Shaull (1993), Lutero surge como el gran liberador de la Europa del siglo XVI. Como una persona profundamente religiosa, cuya pasión primaria era la de encontrar la justa relación con Dios y asegurarse la salvación (p. 26). Boff (1984) dirá que él “opero un inmenso proceso liberador”.

En opinión de Codina (2008), las afirmaciones y protestas de Lutero las podemos resumir en estos puntos:



1. Frente a una teología escolástica decadente, Lutero proclama la prioridad absoluta de la Escritura (sola scriptura).
2. Frente al exceso de mediaciones y a los abusos en la devoción a santos, reliquias e indulgencias, Lutero proclama la prioridad absoluta de Cristo (solo Christo).
3. Frente a la excesiva confianza en las buenas obras y en los méritos, Lutero quiere reafirmar que sólo Dios salva, que sólo Dios justifica, que el justo vive de la fe y que es Dios, con su justicia, el único que nos hace justos (sola gratia, sola fide).
4. Frente a la confusión eclesiástico-temporal entre Estado e Iglesia, entre lo político y lo espiritual, Lutero afirma la doctrina de los dos reinos, lo cual favorece la libertad del cristiano y la acción de los laicos en el mundo. Como resume Congar, Lutero frente a los católicos que decían «¡Iglesia, Iglesia!», grita «¡evangelio, evangelio!», y frente a los entusiastas que gritaban «¡Espíritu, Espíritu!», Lutero exclama «¡Escritura, Escritura!».

No obstante, Codina (2008) señala que Lutero, quedó prendido en las redes medievales de su época, que no logró superar. Por ejemplo:

1. Pesimismo radical sobre el ser humano, el mundo y las fuerzas del pecado y el mal, con un miedo casi patológico a la condenación, lo cual es típicamente medieval.
2. Esto conlleva una visión insuficiente sobre la creación y la encarnación, todo lo cual repercutirá en su postura negativa y relativizadora de las mediaciones (Iglesia, sacramentos, santos, símbolos, imágenes), así como en su concepción negativa sobre la filosofía, las ciencias y sobre su uso en la teología.
3. Individualismo existencial, pietista, con poco sentido comunitario y al mismo tiempo un dualismo entre lo profano y lo sagrado, que puede desembocar en una visión espiritualista y alienante ante el mundo y la historia, ya que la Iglesia parece abdicar de decir su palabra sobre el mundo, que queda en competencia exclusiva de los señores temporales.

4. Ruptura eclesial con la Iglesia romana, aunque en sus comienzos Lutero no pensó jamás en crear una Iglesia separada; por otra parte, para resistir a los excesos de los radicales de izquierda dentro de su propio campo (Muntzer y los anabaptistas), Lutero no tiene más remedio que acudir a los príncipes seculares.



De hecho, su movimiento fue capitalizado más por la clase emergente burguesa que por los sectores populares, que más bien siguieron en el ala más radical del protestantismo.

Sin embargo, a pesar de estas deficiencias, Lutero aporta una serie de elementos fundamentales. Que a continuación mencionamos:

1. Fuerte sentido de la trascendencia, de la gratuidad, del misterio y de la soberanía de Dios y de la absoluta libertad divina.
2. Concentración cristológica, ya que Cristo es el único Señor, el único Redentor, el único Mediador entre Dios y la humanidad.
3. Teología de la cruz, y exigencia de la conversión, frente a la tentación de triunfalismo, típica del catolicismo romano, más propicio a una teología de la gloria.

En síntesis, la alternativa propuesta por Lutero implicaba, cambios profundos en la religiosidad no solo de carácter popular sino centrado en ofrecer que sólo Cristo puede Salvarnos, en medio de tantas supersticiones de aquel momento la única que valía la pena es la de Cristo encontrado en la Sagradas Escrituras, sólo en ella, fuente única de fe (Cortés, 2006. p. 93).

Es decir, lo que realmente Lutero reclamo en sus 95 tesis, es sobre la verdadera penitencia, el valor auténtico de la Iglesia que es el Evangelio, en no engañar con falsas promesas de remisiones de penas, el buscar más la Cruz de Cristo que las seguridades (Cortés, 2006).



Por otra parte, la obra más radical y provocadora de Lutero, fue: El preludio de la cautividad en Babilonia (octubre 1520). El itinerario de la obra se anunciaba sin más en las primeras páginas, “Solo se admitió por ahora tres sacramentos: el bautismo, la penitencia y el pan”, que se quedan reducidos a dos el Bautismo y la Cena. Por tanto, en esta obra se trataba de demoler el sistema sacramental de la época de la Cristiandad Medieval, con ello se libera el cristianismo del cautiverio a que tenía sometido la Babilonia de Roma. Lutero, hacia una crítica al cautiverio de la eucaristía, como un robo que se le había hecho al laico de una de las especies, el cáliz (Cortés, 2006).

Según Cortés (2006), Lutero, aseveraba de una forma categórica: Roma ha empequeñecido la presencia de Cristo al reducirla a la Transustanciación, es decir al sustraer el Pan y el Vino de esta presencia como si de accidentes sin sustancias se tratara, contra la Palabra de Dios que testifica la presencias simultaneas del cuerpo y de la sangre, del pan y el vino (consustanciación). Para Lutero, no se puede ver la misa como sacrificio, porque según él no se puede repetir el único Sacrificio de Cristo ofrecido por hombres. Por otro lado, el Bautismo para Lutero, más que una garantía de seguridad de salvación, para él es la incorporación a Cristo.

1.1 El concilio de Trento (1545-1563)

No obstante, tras la Reforma, el papado se mantuvo a la defensiva y condenó a la reacción. En 1542, bajo el cardenal Carofa, se fundó el famoso *Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis*, hoy llamado Congregación para la Doctrina de la Fe, el centro de la Inquisición en todos los países, y se publicó un primer índice de libros prohibidos, que constituyó un acontecimiento trágico para los reformistas católicos de disposición evangélica, y quedó sellado con la elección del mismo Carofa como papa en 1555 (Kung, 2002).

En este contexto se desarrolla y celebra el concilio de Trento, en el norte de Italia, de 1545 a 1563. Al comienzo solo tomaron parte prelados esencialmente españoles e italianos; los protestantes, comprensiblemente, rehusaron participar. Por otro lado, la actitud antirreformista básica del concilio de Trento quedó mucho más patente en sus decretos sobre los sacramentos, pues la doctrina romana de los sacramentos era la base para la ley eclesiástica romana (Kung, 2002).

Desde Trento se restauró la misa medieval, despojada de sus excrecencias más notorias, que quedaba bajo el control, hasta la última palabra y la posición de los dedos de los sacerdotes, de las rúbricas (instrucciones escénicas impresas en rojo). Esta liturgia queda totalmente regulada por el clero, que a menudo se celebraba a la manera barroca en aquellos tiempos (Kung, 2002).

2. Las reformas y la reforma radical



Debemos señalar que las reformas en el curso de la Reforma despliegan tres tipos de cristianismo protestante muy diferentes: luterano, reformado e iglesia libre. A estos deberíamos añadir un cuarto, aún más importante: la iglesia anglicana (Kung, 2002).

Es importante decir que en las reformas luteranas y calvinistas se mantiene el proyecto unitario del catolicismo medieval. Sin embargo, las dos reformas se diferencian en la comprensión de la relación de la Iglesia y del Estado (Dussel, 1983).

Ciertamente Lutero rompe con Roma cuando fija sus 95 tesis sobre la puerta de Wittemberg el 31 de octubre de 1517. Pero son la disputa de Leipzig (27 de Junio de 1519), el discurso en la dieta de Worms (18 de agosto de 1521) y los cuatro tratados publicados en seguida los que van enmarcar los pasos hacia una Iglesia independiente de Roma, y fundamentado los argumentando teológicos de tal ruptura que aparecieron en la confesión de Ausburgo en 1530 (Dussel, 1983).

Los argumentos teológicos de Lutero sabemos muy bien, como hemos descripto con anterioridad, se sintetizan en: el sacerdocio universal de los fieles, la justificación gratuita por la fe sola y la autoridad de la Escritura fuera de la tradición serán los pilares del luteranismo, que van a modificar la geografía política y religiosa de la Europa Medieval. Sin embargo, Lutero tendrá como preocupación por mantener la unidad orgánica entre Iglesia y Estado (esto trajo un fuerte impacto) (Dussel, 1983).

Por otra parte Calvino (1509-1564), quedaría también ligado a ideales de la cultura unitaria del Corpus christianum, pero forja una nueva concepción de las relaciones de la Iglesia y del Estado en un sentido de complementariedad y no de subordinación. Ambos tienen que rendirse servicios mutuos. La Eclesiología calvinista defiende una autonomía interna de la institución eclesiástica en cuanto a doctrina, liturgia, organización, nominación de pastores y disciplina. No obstante, el Estado tampoco se encuentra subordinado a la Iglesia; está última tiene el deber de recordarle los fines últimos de la vida colectiva e individual: procurar la gloria de Dios tal como está expresada en las Escrituras (Dussel, 1983).

Ahora bien, la Reforma de Enrique VIII en Inglaterra (Anglicana) no fue ciertamente una cuestión de divorcio, como lo describe a veces el mundo católico, ni fue un movimiento popular, como en la Alemania protestante. Ante todo, fue una decisión del Parlamento, impulsada por el rey. En lugar del papa, el rey (y supeditado a él el arzobispo de Canterbury) era ahora la cabeza suprema de la iglesia de Inglaterra. Eso suponía la ruptura con Roma, pero no con la fe católica (Kung, 2002).

Más aún, la iglesia anglicana no se hizo nunca protestante en su vida o su constitución según el modelo alemán. Solo tras la muerte de Enrique consiguió el instruido arzobispo de Canterbury, Thomas Cranmer, lo que ningún obispo de Alemania había tenido éxito en llevar a cabo: una Reforma que preservaba la constitución episcopal (Kung, 2002).

Según Kung (2002), había una liturgia simplificada y definida según el espíritu de la Biblia y la iglesia primitiva. Había una profesión de fe tradicional con una doctrina evangélica de la justificación y una doctrina calvinista de la eucaristía (que más tarde rebajó su tono) (Cuarenta y dos Artículos, 1552). Había una reforma de la disciplina, pero sin abandonar las estructuras tradicionales del ministerio.

Desde la reacción católica de María Tudor (también el arzobispo Cranmer acabó en la hoguera), con la hermanastra de María, Isabel I (1558-1603) se consiguió la forma definitiva de ese catolicismo reformado, que, de un modo característico inglés, combinaba los paradigmas medievales y reformistas del cristianismo.

La liturgia y las costumbres eclesiales se reformaron, pero la enseñanza y la práctica seguían siendo católicas (Treinta y nueve Artículos) De este modo, la iglesia anglicana se considera a sí misma el punto intermedio entre los extremos de Roma y Ginebra.

2.1. Reforma radical

Ahora bien, en el siglo XVI, surgieron grupos dentro de la Reforma que acusan a Lutero, Zwinglio y Calvino de haber traicionado la intención original de la Reforma y de haber caído en nuevas imitaciones del papado. Estos grupos, especie de cristianos sin Iglesia, han sido llamados el ala izquierda de la Reforma o la Reforma radical. En algunos aspectos están más ligados a corrientes milenaristas y espiritualistas de la Edad Media que a la Reforma misma (Codina, 2008).

Estos grupos, considerados herejes tanto por católicos como por protestantes, merecen nuestra atención, ya que son la reforma de la Reforma o, mejor, más que reformar la Iglesia, desean formar una nueva Iglesia. De entre estos grupos marginales, señalemos dos corrientes, los teólogos espiritualistas y los anabaptistas (Codina, 2008).



De entre los teólogos espiritualistas destaca la figura de Tomas Muntzer (1489-1525), uno de los genios religiosos más importantes del s. XVI, y que ha sido considerado como un precursor de las revoluciones modernas sociales, sobre todo por su papel jugado en la grave guerra de los campesinos. Su personalidad ha sido estudiada por Engels, Bloch y Garaudy (Codina, 2008).

Al hacer un paralelo entre Lutero y Mutnzer podemos señalar las siguientes diferencias: para Lutero, lo importante es la libertad interior del cristiano, que proviene de la fe en Dios. Una vez alcanzada esta libertad, ya no puede ser dañada por nada exterior ni social. Al alma le basta la palabra para la salvación. El mundo exterior está regido por la autoridad civil. Ambas

esferas son autónomas e independientes. Mezclar la fe con lo temporal corrompe a la fe y al Estado.



Para Muntzer, por el contrario, la fe exige obras, y frente a la injusticia social reinante, proclama un nuevo orden social más fiel al evangelio. Para él, los pobres y analfabetos son los agentes del reino futuro. Esto llevará a Muntzer a apoyarlos, concretamente a los campesinos, en sus reivindicaciones que llevaron a la guerra de campesinos y a la batalla de mueren unos 100.000 campesinos (Codina, 2008).

Poco después, muere también él, torturado, mientras proclamaba: “Todas las cosas son comunes”. Para Muntzer, las exigencias de los campesinos se basan en la redención de Cristo, que nos hace libres, y no sólo interiormente. No hay dicotomías para él: la libertad cristiana verdadera debe conducir a un nuevo proyecto político y social que elimine injusticias y diferencias. Frente a Lutero, que pide apoyo a los príncipes para que degüellen a los campesinos como a perros rabiosos, y llama a Muntzer demonio encarnado, Muntzer no es menos suave con Lutero: él es el vicescanciller del demonio, el siervo de Satán, el doctor mentira. Frente a Lutero, más moderno, pero que desemboca en una política reaccionaria, Muntzer, más medieval y apocalíptico, se convierte en gestor de un nuevo movimiento revolucionario (Codina, 2008).

El otro grupo marginal lo constituyen los anabaptistas, por defender el bautismo de adultos. Pero entre ellos hay una tendencia más apocalíptica y otra más pacífica. Los apocalípticos buscan resucitar la Iglesia primitiva y tienden a separar radicalmente a los creyentes de los no creyentes, mientras esperan la llegada apocalíptica del reino de Dios; los pacifistas sustituyen la violencia apocalíptica por un cenáculo de elegidos, verdadera Iglesia confesante que vive con radicalidad el sacerdocio bautismal de los fieles.

En resumen, la reforma Radical es una crítica a la reforma y a los reformadores de aquel tiempo. Y por tanto se vuelve radical (trata de volver al paradigma de los orígenes del

cristianismo) y una cuestión de las estructuras eclesiales de todo el siglo XVI hasta nuestros días.

Segunda parte: la reforma y la teología de la liberación en América Latina desde la praxis radical de las CEBs

3. España conquistadora y colonizadora: impulsadora de la reforma católica europea en AL

Según Kung (2002), no hay que olvidar que los reformadores (europeos) esperaban el fracaso del sistema romano, sin embargo este no llegó a materializarse.



3.1. El concilio de Trento en la evangelización de las Indias

Ahora bien, el Concilio de Trento, tuvo un papel que influye indirectamente en la evangelización de las Indias. La liturgia siguió siendo en latín, se restringe el acceso a la palabra de Dios, se tiene mucho cuidado en mantener la ortodoxia de la Iglesia, se consolidan las estructuras eclesiásticas y se deja la vida de la Iglesia en manos de los clérigos. Esta situación se complejiza en América, en el tema de la jerarquía y los laicos (Betthel, 1990).

La reacción de Trento ante el protestantismo en Europa promovió o intensificó toda una serie de prácticas que diferenciaba a católicos de protestantes. Aunque no existían protestantes en América en este contexto, sin embargo, las procesiones, la veneración de santos, las devociones a las ánimas del purgatorio, y las indulgencias eran propias del cristianismo de las Indias.

La Iglesia en las Indias, fue el producto de dos corrientes. La primera, fue el traslado de las características de la Iglesia de la península Ibérica en el momento de la conquista. Y la otra

fue la ratificación de estas características por parte del Concilio de Trento. Ejemplo de esta última será la “Ordenanza del Patronazgo” (1574), un decreto real que reafirmaba la autoridad episcopal. Todo el clero secular o religioso pasa a jurisdicción de un Obispo (Bethell, 1990).

3.2. Establecimiento de la Iglesia católica romana europea en América Latina

Hay que recordar, en la primera llegada de Colón a las Antillas, el papado había estado interviniendo durante más de medio siglo en las exploraciones de Portugal como de Castilla. En las Bulas *Romanus Pontifex* de Nicolás V (1455) y *Cum dum dum affligebant* de Calixto III (1456), con estas otorgaba legitimidad a las conquistas. En el caso de lo que ellos van a llamar las Indias españolas, las Bulas *Inter caetera* (1493) y la *Eximiae devotionis* (1493 y 1501) de Alejandro VI, *Universalis ecclesiae* (1508) de Julio II y *Exponi Novis* (1523) de Adriano VI, otorgadas a la Corona de Castilla, determinan la estructura esencial del trabajo de evangelización católica en las Indias (Bethell, 1990).

Según Dussel (1992) las bulas papales, otorgan las tierras y habitantes descubiertos para hacerles participar, como miembros de la Iglesia, de los beneficios del Evangelio. En consecuencia, la habilidad de Fernando de Aragón fue ganando uno tras otros nuevos beneficios: primero, la presentación de los obispos, la fundación de las diócesis, la fijación de sus límites, el envío de religiosos; luego como punto final, la posesión de los diezmos de todas las Iglesias.



A cambio de la legitimación de los derechos otorgados a la Corona de Castilla por el papado, los Reyes Católicos estaban obligados a promover la conversión de los habitantes de las tierras recién descubiertas, proteger y mantener a la Iglesia militante bajo el Patronato Real (Bethel, 1990).

Ahora bien, hay que mencionar que en este contexto la política eclesiástica se convirtió en un aspecto más de la política colonial, coordinada desde 1524 por el consejo de las Indias. La corona propone candidatos para el nombramiento eclesiástico en todos los niveles y se responsabiliza de pagar los salarios y de construir, de dotar catedrales, iglesias, monasterios y hospitales con los diezmos de la producción agrícola y ganadera. Autoriza también, el traslado del personal eclesiásticos a las Indias (Bethel, 1990).

Los organismos ejecutivos del Patronato fueron naciendo poco a poco hasta crearse el Supremo Consejo de Indias (desde 1524) que poseía plena autoridad en todos los asuntos de la colonia: religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros. De este modo la Iglesia americana no podía de ningún modo comunicarse directamente con Roma o con otra Iglesia europea. El Consejo podía enviar misioneros religiosos sin el aviso de sus superiores, podía presentar (de hecho, era nombrarlos) los obispos, organizar las diócesis y dividirlos. En las provincias americanas los representantes del Patronato eran los virreyes, gobernadores y audiencias. El episcopado será, en un primer momento, organizado por estas instituciones americanas que postularán la necesidad de su existencia, pero en un segundo momento se producirá el choque, cuando el episcopado comience a tomar conciencia de la necesidad de su libertad para la evangelización (Dussel, 1992).

La conquista tenía un sentido esencialmente misional, en la intención de los monarcas y en las leyes y decretos emanados de la Corona o el Consejo de Indias, pero de hecho, ese sentido misional fue muchas veces negado por actuaciones concretas que se oponían en la realidad a lo que se proponía en las leyes. América Latina quedará marcada por este legalismo perfecto en teoría, y la injusticia y la inadecuación a la ley en los hechos. Veamos a continuación.

3.3. Método de evangelización de los misioneros católicos europeos

La Iglesia en las Indias, tenía asignada una misión práctica: activar la sumisión y la europeización de los Indígenas y predicar la lealtad a la Corona de Castilla. Esta misión respondía a lo siguiente: primero por la política europea de los papas renacentistas, entre ellos el papa Alejandro VI (Borja de Valencia) y la segunda, (después de 1517) por el crecimiento del protestantismo en Europa, la tercera, por la carencia de medios de Roma para organizar y financiar la propagación de la fe en el nuevo mundo para Castilla (Bethel, 1990).

Sin embargo, es fundamental observar que la Iglesia adopto métodos en la época colonial para el proceso de evangelización de los pueblos originarios. En opinión de Boff (1991), existen innumerables textos del siglo XVI que abordan abiertamente este problema; por parte portuguesa, se tiene el “Diálogo do Padre Nobrega sobre a conversao do gentio (1549- 1560), y por parte española el texto del Padre José de Acosta, “De procuranda indorum salute”, o la predicación del evangelio en las Indias.

Para Boff (1991), Acosta planteo tres métodos de evangelización. En primer lugar, el método apostólico que consiste en ir desarmando, sin más fuerza que la Palabra de Dios. Este método, según Acosta pone en peligro la vida del misionero, el cual está a merced de la violencia de los indígenas, por tanto, no es un método aconsejable.

Acosta, también habla del método Colonial. Este tiene dos pasos a seguir. Primero se somete a los indígenas a los príncipes cristianos. Y en segundo lugar se les predica el evangelio. Este método pone en peligro la vida de los indígenas, que quedan a merced de las armas de los colonizadores, por lo que tampoco es aconsejable.

Y por último se tiene el método que llama Acosta, nuevo modo de predicar el evangelio, acomodado a la condición de estas nuevas naciones. El método debe adaptarse a las situaciones. Por tanto, el deber ser del método, es que el trato misionero debe ser humano, para atender al aspecto humano del indígena, y al mismo tiempo feroz, para atender el aspecto feroz del indígena. Este sin duda, es un método mezclado, que retoma los elementos nuevos de los dos métodos anteriores.



Este método fue el que prevaleció, porque los frutos son de inmediatos. El miedo de los Indígenas los somete políticamente (Reconocen a los Reyes, pagan tributos y aceptan al Papa) y se integran a la Iglesia, aceptando el mensaje cristiano que lleva el misionero.

Sin embargo, según Boff (1991), esta estrategia misionera dio origen al cristianismo latinoamericano, prolongación del catolicismo católico- romano europeo. En conclusión, la evangelización en la época de conquista hacia la colonización se da un componente de violencia. Como señalan algunos españoles: la voz del evangelio sólo se escucha allí donde los indios escuchan también el fragor de las armas de fuego.

4. EL inicio de la presencia de la Iglesia protestante europea en América Latina

Según Dussel (1983), la conquista y la reforma son dos acontecimientos paralelos. Cuando Lutero se presentaba frente al joven emperador Carlos V en la dieta de Worms (28 de enero de 1521) y mantienen su doctrina con la famosa respuesta “no puedo de otra manera”, faltan tres años para que los primeros hombres desembarquen en San Juan de Ulua (1524).

Sin duda la conquista tendrá consecuencias directas sobre la Reforma. Carlos V, financiará las costosas guerras europeas con la plata y el oro de las Indias; frenar la expansión de la Reforma y limitar el poder político de los príncipes protestantes era su mayor misión (Dussel, 1983).

4.1. Factores de la presencia de la Iglesia protestante europea y novoinglesa en América Latina

En primer momento, algunos Corsarios y piratas, desde la primera mitad del siglo XVI, incursionan sobre la costa del nuevo continente trayendo libros que eran considerados heréticos para la Iglesia Católica Romana (Dussel, 1983). Por consiguiente, hay una emigración europea de países protestantes a Latinoamérica que va desencadenar el desarrollo de un protestantismo incipiente en un primer momento como veremos a continuación.

Durante la época colonial el protestantismo se desarrolló en las fronteras geográficas del imperio hispánico-lusitano. Por tanto, podemos mencionar dos momentos fundamentales a saber:

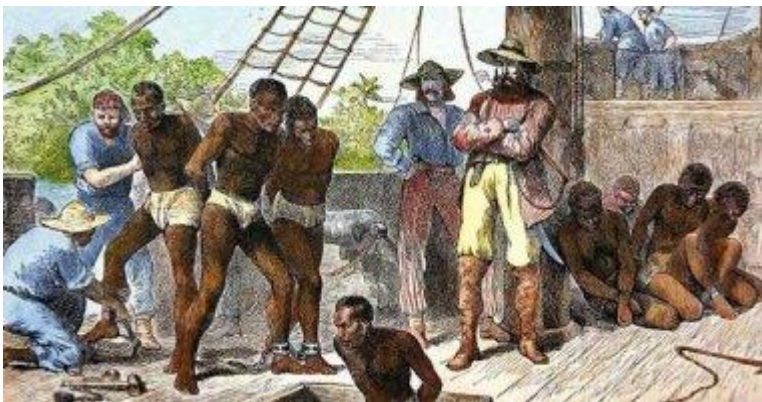
a) primero durante el primer periodo (1492-1655) hay intentos de las potencias protestantes europeas de contrarrestar la presencia hispano lusitana sobre el continente.

b) En segundo lugar, hay un segundo periodo (1655-1838), que se encuentra ligado a la expansión económica y política de las presencias protestantes en la región, como

instancia legitimadora de las relaciones esclavistas de producción, se tardaron mucho en establecer una actividad evangelizadora sistemática (Dussel, 1983).

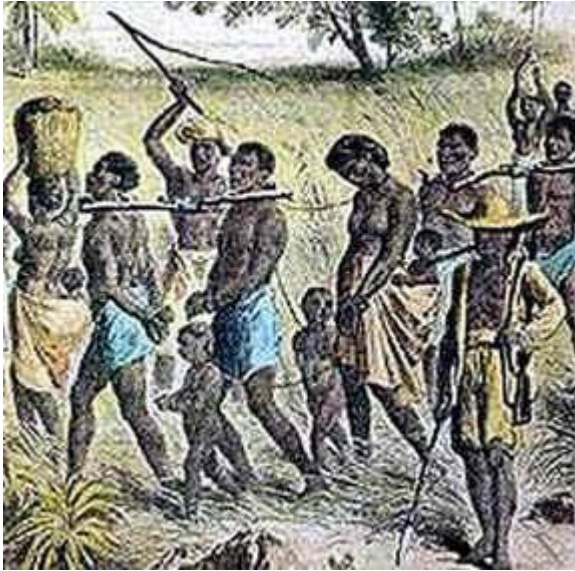
4.2. La expansión económica y política de la presencia protestante en la época de la colonia, como instancia legitimadora de las relaciones esclavistas

Las compañías evangelizadoras británicas, holandesas y danesas emprenderán sus actividades durante los años de mayor decadencia económica de la Gran Bretaña, servirán de modelo a las sociedades misioneras emergentes. En el Caribe (1624) iniciaron a llegar grandes cantidades de colonos Ingleses, primero a San Cristóbal y luego a Barbados que no había población hasta la llegada de los ingleses en 1627. Sin embargo, en el Caribe no se va dar experiencias democráticas a las de las colonias novoiinglesas (EE.UU).



La evangelización emprendida por las iglesias protestantes que mandaban pastores y misioneros con los convoyes de las compañías eran legitimadas por las jerarquías sociales y coloniales creadas por la economía de plantación. Los negros importados por el comercio triangular desde África serán convertidos muy rápidos en grupos de metodistas, bautistas y moravos (Dussel, 1983).

Todo esto nos lleva a señalar también un punto fundamental, tanto los franceses católicos, como los ingleses protestantes de las indias occidentales, a pesar de las diferencias religiosas y mostraron ambos frente a los esclavos igual comportamiento (Dussel, 1983).



A pesar de todo esto hubo casos de emancipación. Por ejemplo, los metodistas fueron los primeros que se opusieron al esclavismo y los bautistas (Willian Knib), en Jamaica en 1831 estuvieron ligados a las revueltas de los negros.

Por otro lado, las colonias puritanas novoiinglesas fundaron la acumulación primitiva determinante para su expansión del siglo XIX y por eso mismo determinante para la historia de las misiones, sobre el comercio y la explotación de las Indias Occidentales. Desde el siglo XVIII el tráfico de esclavos de la nueva Inglaterra era triangular. El comercio estaba basado en tres artículos: ron, esclavos y melazas (Dussell, 1983).

En África el ron se cambiará por cuantos esclavos se podrá pagar (a menudo por 200 galones por esclavo). El negro, sería vendido a las Indias Occidentales, las melazas, compradas en tierras españolas o francesas eran más baratas y serian nuevamente llevadas a Nueva Inglaterra, para destilarlas y producir más ron para comprar más esclavos (negros) (Dussel, 1983).

No cabe la duda que para los *novoiingleses* todo este tráfico era parte del plan divino; así como testifican las palabras uno de los Padre de la independencia y libertad Norteamericana: “El comercio de las Islas de las Indias Occidentales es parte del sistema norteamericano de comercio. No pueden pagarse sin nosotros sin ellos. El creador nos ha puesto en el globo en tal situación que nos ofrecemos oportunidades mutuamente”. Desde la época de la independencia las colonias inglesas (1778), Jamaica contaba con más de 200.000 esclavos repartidos en 775 plantaciones y la joven republica con millones (Dussel, 1983).



Durante todo el siglo XVIII todos los cristianos a excepción de los cuáqueros, admitían la esclavitud. Después de usar a los indígenas como esclavos los puritanos de Nueva Inglaterra habían asegurado la trata de negros (Dussel, 1983).

5. El protestantismo en Centroamérica

5.1. Primera fase (1500-1821)

Según el documento del III encuentro Latinoamericano en Santo Domingo (CEHILA, 1975), señala que en la región Centroamericana, el arraigo del protestantismo fue como hemos señalado en un principio, no es de carácter misionero y los pocos casos se deben a inmigrantes particulares (se conoce de ellos por las actas de los tribunales inquisidores). Hay una presencia protestante incipiente en la región centroamericana por medio de los piratas, estos en su mayoría eran protestantes; tenían escondites en Belice, las islas de la Bahía, Bluefields Nicaragua y Panamá (p. 202).

Por otra parte, se sabe que hay una influencia inglesa en la Costa del Caribe. Establecieron una colonia en Belice y un protectorado sobre el Reino Mosquitia por la Costa oriental de Nicaragua (CEHILA, 1975).

En síntesis, en este periodo, el protestantismo no penetra al interior de la región centroamericana gracias al poder del imperio Español y al trabajo de los tribunales inquisidores.

5.2. Protestantismo en el siglo XIX entendida como una religión de extranjeros

Al parecer la Independencia pone a los centroamericanos en contacto con el mundo protestante (CEHILA, p. 203).

En este mismo contexto penetra en la región el liberalismo y surge el anti-clericalismo. Parece que en estos momentos surge el deseo de la inmigración protestante. Y los nuevos estados emergentes permiten esta mediante a: tratados de comercio y paz que incluían la libertad religiosa, en último término hay medidas constitucionales que les amparan a los inmigrantes (CEHILA, 1975).

La llegada de los inmigrantes en estos momentos proviene, en primer lugar, de Europa, sobre todo de alemanes e ingleses. Algunos de ellos si construyen iglesias, pero revelan poco celo religioso. Viene también de las Antillas, y estos traen una misión en primer lugar: la de construir ferrocarriles, en segundo lugar, traen el proyecto francés de la construcción del canal de Panamá y por último el de la industria bananera (CEHILA, 1975).

Por otra parte, un punto a considerar en esta segunda fase es la formación de colonias afro-británicas (1865), cuyos miembros en gran mayoría eran protestantes. Es en este momento que se levantan numerosas iglesias, especialmente anglicanas, metodistas y bautistas. Pero lo que hay que dejar claro es que en estos momentos no son iglesias de carácter misionero. Son iglesias de extranjeros para extranjeros (CEHILA, 1975).

5.3. El inicio del protestantismo criollo (1850-1900)

En primer momento debemos decir que el protestantismo hasta principios del siglo XIX carecía de espíritu misionero. No obstante, en la región Centroamericana, las primeras entidades que demostraron interés misionero fueron: primero los anglicanos: en la época colonial ya trabajaban en Belice y en la costa de Honduras. Luego, el otro grupo es lo Moravos, estos llegaron a la Mosquitia en 1849 (CEHILA, 1975).

Esto misioneros limitaron sus esfuerzos solamente a los indígenas y los negros, pero en ningún momento pensaron en el criollo. Sin embargo, en este contexto es importante mencionar algunos pioneros de la misión protestante a los criollos:

- *Las Sociedades bíblicas: surgen esta como tal en el contexto de independencia criolla. Fue la entidad que inicio una misión entre el pueblo criollo centroamericano. Entre los primeros podemos*

mencionar: Federico Crowe (1803) los bautistas (1804), sociedad Británica de Guatemala, mencionamos también al capitán Guillermo LeLacheur (1803-63), Costa Rica. A D.H. Wheeler (1855-1925), Centroamérica (Guatemala: agencia Centroamericana, 1893).

- *Sociedades misioneras: en 1882 llegan los presbiterianos a Guatemala por el presidente anticlerical Justo Rufino Barrios. Desde 1891 la Misión Centroamericana en Costa Rica y después en todas las Repúblicas.*

5.4. Época del avance lento (1900-1930)

Llegan los primeros grupos en este contexto de 1900-1930, y lentamente hay un avance del protestantismo (fundamentalmente del evangelicalismo proveniente de EE.UU). Veamos:

- *1901 los Nazarenos a Guatemala*
- *1902 los Cuáqueros en Guatemala*
- *1905 el ejército de Salvación a Panamá*
- *1908 los adventistas del séptimo día en Panamá*
- *1910 la Iglesia de Dios a Panamá (Anderson)*
- *1911 los bautistas del norte a El Salvador y Nicaragua*
- *1917 los metodistas episcopales a Panamá y Costa Rica*
- *1920 la Iglesia Evangélica y Reformada a Honduras*
- *1921 los metodistas primitivos a Guatemala*
- *1921 la Campaña evangelista de América Latina a Costa Rica*
- *1922 la Asamblea de Dios a El Salvador*

Hay que reconocer que en estos momentos hay poco interés y apoyo de las Iglesias protestantes y evangélicas para la misión centroamericana. Hay poca aceptación del mensaje protestante y evangélico y hay una fuerte oposición a estos grupos.

5.5. Época del avance (1930-1970)

Desde 1921 inicia el movimiento evangelical una evangelización más agresiva iniciada por la Latin America Evangelization Campaign. Surge el movimiento pentecostal y se da la multiplicación de misiones evangélicas. Poco a poco va teniendo más aceptación este movimiento (evangelical) más que el protestante (CEHILA, 1975).

5.5.1. Evangelicalismo

Por Evangelicalismo hay que entender a una corriente del protestantismo estadounidense que abarca varias tradiciones teológicas y eclesiales: el movimiento de santificación, el evangelicalismo tradicional y el fundamentalismo. Sin duda los avivamientos del siglo XIX en los EE. UU, pueden entenderse como el comienzo del evangelicalismo. Al mismo tiempo se cristaliza aquí una tradición dentro del protestantismo estadounidense: el movimiento de santificación (nacido en el metodismo) (Schafer, 1992).

En EE. UU se dan conflicto y cismas en todas las iglesias históricas. Los líderes de los movimientos de santificación crearon una elite de avivamiento paralela a las históricas y a comienzos del siglo XX el movimiento de santificación organizó sus propias iglesias. Entre las más importantes figuran: la Church of the Nazarene (la Iglesia del Nazareno), de tradición wesleyana y que en 1907 nació de la fusión de pequeños grupos de santificación; la Church of God, en Anderson, IN (Iglesia de Dios, Anderson), de raíces bautistas; y la Christian and Missionary Alliance (Alianza Cristiana y Misionera), con fuerte influencia presbiteriana (Schafer, 1992).

El movimiento de santificación encontró sus adeptos durante los primeros decenios de su existencia sobre todo en la clase baja y combinó el perfeccionamiento religioso y el compromiso social. La primera fase del protestantismo de santificación en los EE. UU, antes de la guerra civil (1861-1865), se caracterizó por una escatología decididamente posmilenarista. Es decir que el movimiento de santificación en un primer momento compartía con importantes círculos del protestantismo histórico, la esperanza de que el Reino de Cristo estaba cerca su inicio, entendido este como un fenómeno histórico y social (Schafer, 1992).

En consecuencia, este concepto fue sustituido a raíz de la guerra civil de EE. UU, por una escatología premilenarista. Los comienzos del Reino de Cristo, según esta concepción, tienen que ser precedidos por el arrebatamiento de la Iglesia a las nubes, la segunda venida de Cristo y la destrucción de las condiciones de este mundo (Schafer, 1992).

5.6. Corrientes del protestantismo en Centroamérica

En definitiva, todas las Iglesias evangélicas de la región centroamericana (salvo algunas pocas excepciones) tienen sus raíces en el protestantismo de EEUU. Por otro lado, el desarrollo histórico estadounidense con su formación de grupos, se refleja en la estructura del movimiento protestante de Centroamérica (Schafer, 1992).

Según Schafer (1992), las iglesias evangélicas se pueden dividir en cuatro grandes corrientes que provienen por supuesto del protestantismo de EE.UU. Se trata del protestantismo histórico, del fundamentalismo, del pentecostalismo y del neopentecostalismo. La mayor influencia ha sido la escatología fundamentalista.

El modelo **dispensacionalista** (trazado por el director de la *Central América Mission* (Misión Centroamericana), *Cyrus Scofield*, que divide la historia en épocas, se ha convertido en el modelo básico de la escatología fundamentalista y una forma sistemática del primilenarismo. Esta escatología tiene una posición central también en las iglesias pentecostales (Shafer, 1992).

En síntesis, podemos identificar la escatología de estos movimientos en cuatro corrientes del protestantismo y evangelicalismo centroamericano:

1. Las iglesias históricas, con una considerable escatología amilenarista
2. Las iglesias fundamentalistas no pentecostales, con una escatología premilenarista
3. Las iglesias pentecostales, igualmente con una escatología premilenarista
4. Las iglesias neopentecostales, con una escatología en transformación hacia el postmilenarismo

Cada una de estas corrientes por supuesto ha sufrido transformaciones condicionadas por las circunstancias específicas de la región. La más importante y la más autónoma transformación se produjo en pequeñas partes de las iglesias históricas (y algunas fundamentalistas y pentecostales) debido al surgimiento de las “Comunidades Eclesiales de Base” (60s, 70s y 80s).

Por tanto, celebramos 502 años de reforma protestante, pero también celebramos 50 años de reforma radical eclesial en América Latina. A continuación, desarrollaremos una reflexión sobre este tema.

6. Reflexión del Protestantismo y Evangelicalismo desde las CEBs como reforma radical en América Latina hoy

Sin duda alguna, hablar hoy de reforma protestante evangélica en AL, no causa los mismos efectos que hace 502 años en Europa. Cuando aquellos hombres y mujeres de aquel tiempo decidieron vivir y seguir a Jesús, y sus enseñanzas. De inmediato fueron acusados de ser subversivos del orden social existente (herejes). Su forma de vida fue vista como algo tan subversivo, que tenían que ser eliminados.

Por tanto, nos surgen las preguntas: **¿los reformadores de hoy (tanto protestante y evangélico), seremos fieles a la herencia religiosa de las reformas? ¿Nos atrevemos a recrearla, o nos limitamos a repetirla?** Solo al responder a nuestra actual situación en una forma tan radical como ellos lo hicieron en su tiempo, es que podemos ser fieles a su testimonio.

Su pasión por seguir a Jesús, les abrió los ojos para denunciar la corrupción y la opresión que se encontraban en el corazón de todas las esferas de su sociedad. Al parecer, pertenecemos a Iglesias que se identifican con el orden establecido de privilegios, y poder, la cual es incapaz de conducir a sus fieles por la senda del discipulado. Estamos rodeados de obispos, pastores y teólogos consientes de todo esto y que hasta hablan de renovación espiritual, pero quienes no están dispuestos a aceptar las implicaciones confortables.

Lo anterior significa, ser testigos del evangelio como las Buenas nuevas del mañana, no de ayer. Para nosotros, esto implica: vivir en solidaridad con los pobres y marginados del mundo, concentrándonos en la lucha por la liberación en y mediante una gran variedad de movimientos populares de base y esto será la reforma radical eclesial para Latinoamérica.

Por lo tanto, podemos seguir el ejemplo de los anabaptistas del siglo XVI (reforma radical), descubriendo la senda del discipulado radical y dándole forma a una calidad de vida comunitaria (CEBs) en contra del sistema vigente, como ellos lo describieron. Desafíos y retos, que en mi opinión, debemos continuar y asumir a 509 años de la reforma, los menciono a continuación desde lo que planteo Shaull (1993):

1. **La separación de la Iglesia y el Estado y la Iglesia de los pobres.** La Iglesia y Estado estaban íntimamente identificados. Todos los miembros de la sociedad pertenecían a la Iglesia, y está legitimaba y santificaba el orden político y social existentes. La Iglesia y el Imperio, el papa, y el emperador, el obispo, y el rey, el sacerdote y el noble, compartían la responsabilidad de mantener el orden y la paz. Muntzer llamó a esto: “pobre, enferma y desbastada Cristiandad”. Esto continúa en nuestros tiempos. Solo cuando la Iglesia se convierte en Iglesia de los pobres, marginados y excluidos, y norma su vida por el evangelio en contra del orden establecido de dominación y explotación habrá una Iglesia fiel al evangelio. Los anabaptistas enfatizaban que la iglesia debe seguir la senda de Cristo, aun cuando esto implique romper los 1500 años de la historia y cultura (paradigma católico- romano). Hoy la Iglesia debe identificarse con los pobres y marginados, ella tiene que elegir entre orientar su vida y construir comunidad alrededor del servicio a los necesitados y la lucha por transformar la sociedad. Dejar a un lado nuestro status, el acomodarse o continuar previendo legitimación al orden establecido. En la Europa del siglo XVI, el bautismo de niños era un símbolo de la integración de la Iglesia y el Estado; por

ello, para los anabaptistas, el re-bautismo de adultos era el acto decisivo de no continuar con el paradigma católico – romano.

2. **La Iglesia de los fieles y las CEBs.** La idea de Iglesia de los creyentes está ampliamente aceptada. Sin embargo, la realidad de esta Iglesia, tal como la consideraban los reformadores radicales, será vivida cuando le demos la forma de CEBs, entre los pobres, y comunidades formadas por ellos. Por hombres y mujeres que están comprometidos con la lucha por la justicia social, verdad, reconciliación y la paz. Al demandar la existencia de una Iglesia compuesta por creyentes, lo que estaba en juego para los reformadores radicales era el discipulado, seguir a Jesús viviendo de acuerdo con unos valores determinados y un estilo de vida enmarcado en un contraste diametral con el paradigma católico- romano. Se trata de reinventar la Iglesia, para hacerla comunidad. Una comunidad en la experiencia de Dios y una nueva vida de discipulado proveerían el contexto de una relectura de la Biblia repensando la fe, reestructurando la liturgia, redefiniendo la espiritualidad, y reestructurando las relaciones de comunidad. Una comunidad capaz de enfrentar la persecución y el martirio. Las CEBs nos han demostrado históricamente cual es el camino.
3. **Una Iglesia de igualdad y una comunidad de ayuda mutua.** Para los anabaptistas, todos los miembros de la congregación local tenían que participar plenamente de su vida y el pastor no era la persona encargada de la grey sino un siervo de una comunidad perseguida. Si queremos ver en dónde esa experiencia se vive en la actualidad, no debemos ir a las protestantes tradicionales, y ni siquiera a los descendientes de los anabaptistas, sino a las CEBs. Ellas han recuperado la visión paulina de la Iglesia en la que cada miembro tiene un don especial (carisma) para la edificación del Cuerpo de Cristo. Una Iglesia sin discriminación, exclusión, ni estructuras de poder. Una Iglesia en la que los miembros se ayudan y se afirman mutuamente. Los reformadores radicales se percataron de que mientras el pastor continuaba ejerciendo el poder y tuviera la autoridad como predicador de la Palabra, la vida congregacional de las Iglesias reformadas estaría concentrada en él y la pequeña elite que giraba en su contorno. Su presencia sería un obstáculo para la realización de esta meta. Las CEBs han demostrado que esto se puede hacer y que al suceder, la Iglesia se convierte en fuerza subversiva, apuntando hacia la transformación del Reino de Dios.
4. **El compartir los bienes materiales.** Los anabaptistas no sólo estipularon que el discipulado cristiano comprende el responder a las necesidades de los demás y compartir los propios bienes materiales, sino que han mantenido este testimonio vivo en el mundo cristiano a través de los siglos. Los anabaptistas siguen recordándonos que el amor cristiano no puede ser auténtico si no incluye esta dimensión material y que la vida espiritual de los cristianos comprometidos tiene que lidiar diariamente con el demonio de la obsesión por las posesiones, y conducirles directamente a compartir los bienes materiales. ¿Dónde en la actualidad se observa este modelo de vida cristiana? En algunas CEBs, entre los más pobres, entre los que nada tienen, el Espíritu Santo está presente ahí, como en la Iglesia primitiva, conduciéndole a compartir aun hasta el último kilo de arroz....

5. **El inconformismo.** Desde el principio los anabaptistas estimaron que el seguir a Cristo significaba no conformarse con el mundo (Paradigma Católico- Romano). Han proseguido esta práctica de una generación a otra, adoptando una manera sencilla de vivir, a menudo en comunidades predominantemente rurales y negándose a participar en guerras. Pero aquellos que han sido influenciados por ellos y siguen hoy ese patrón, no son denunciados ni como peligrosos ni subversivos. En el siglo XVI, su inconformismo supuso un reto para la ideología a las estructuras de dominación de la época. Su fe cristiana y su forma de vida claramente le colocaron al lado de los campesinos y de las clases pobres en las nuevas ciudades, en una situación explosiva y de grandes inquietudes sociales. ¿Por qué esta forma de vida no produce el mismo impacto actualmente? En la medida que los cristianos de hoy desafiamos el sistema de explotación y participemos del desarrollo de alternativas, tanto en lo político, como en lo económico, su inconformidad se convertiría en algo subversivo como lo fueron los anabaptistas del siglo XVI. Por esta razón, está claro, que las CEBs deben ser reconocidas hoy como el lugar donde se está viviendo la reforma radical. Al aprender los pobres del campo y lo urbano a vivir y trabajar juntos, estas comunidades perciben y comienzan a desarrollar una alternativa al orden económico en la cual los recursos de una comunidad o región pueden ser utilizados para responder a las necesidades e intereses de todos, empezando con los de abajo; un orden político en el cual aquellos que eran excluidos del ejercicio del poder público, asumen ahora la responsabilidad de la determinación de su propio futuro y proveen los fundamentos para una nueva sociedad. Esto los enmarca como subvertidos y es por este motivo que son perseguidos, arrestados, torturados y los hacen desaparecer, tal como los anabaptistas en el siglo XVI (El Mov. Ecuménico de Cebes en Mejicanos lleva el nombre de mártires laicos: Alfonso, Paula, Miguel, y Ernesto Acevedo. Además de otros mártires como P. Octavio Ortiz Luna y Silvia Arriola).
6. **Abrazando la cruz.** La experiencia de los Anabaptistas de la proximidad de Dios en medio del sufrimiento, les condujo a redescubrir la centralidad de la Cruz en la vida de los cristianos, así como el lugar del siervo sufriente en la acción redentora de Dios en la historia. Estas mismas realidades supremas del evangelio están siendo redescubiertas y vividas en forma dramática por los pobres que luchan hoy por su libertad y por aquellos que se identifican con ellos en su lucha. En la lucha diaria entre vida y muerte, ellos (los pobres) descubren cual es la realidad de la vida en el mundo. El evangelio para ellos (los pobres), en verdad es Buenas Nuevas.

Referencias Bibliográficas

- *Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), para una historia de la evangelización en América Latina. III encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975).* Editorial Terra Nova. Primera edición.
- Cortez Peña, Antonio L. (C) (2006). *Historia del Cristianismo. III. El Mundo Moderno.* Editorial Trotta.

- Dussel , E. (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I/I. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*. Ediciones Sígueme.
- Bethel L. (1990). *Historia de América Latina. 2. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVIII, XVIII*. Editorial crítica. Barcelona.
- Botey, Juame (2017). *A 500 años de la reforma protestante. Cuaderno de Cristianismo y justicia* # 204.
- Boff, Leonardo (1984). “*Lutero entre la reforma y la liberación*”, en Revista Latinoamericana de Teología Enero- Abril. Año 1. N° 1. Centro de Reflexión Teológica. UCA.
- Boff, Leonardo (1991). *La nueva evangelización. Perspectivas de los oprimidos*. Editorial Sal Terrae. Santander.
- Codina, V. (2008). *Para comprender, la ecclesiology desde América Latina*. Verbo divino.
- Comby , Jean (2007). *Para leer la Historia de la Iglesia. Desde los orígenes hasta el siglo XXI*. Editorial Verbo Divino.
- Hernández Pico, Juan. S.J. (2010). *No sea así ente ustedes: ensayo sobre política y esperanza*. UCA editores.
- Hoornaert, Eduardo:
 - *¿Cómo entender el Papado? (Algunos apuntes de orden histórico)*. Recuperado en 15 de septiembre del 2019 en: <http://servicioskoinonia.org/relat/429.htm>
 - *¿Qué significa una iglesia en salida? Recuperado el 15 de septiembre del 2019: <http://eduardohoornaert.blogspot.cl/2017/03/o-que-significa-igreja-em-saida.html#!/2017/03/o-que-significa-igreja-em-saida.html>*
- Gutiérrez , Gustavo(1986). *Líneas Pastorales de la Iglesia en América Latina*, Lima, CEP.
- Moltman, G. (1987). *Teología Política. Ética política*. Ediciones sígueme salamanca.
- Kung , Hans (2002). *La Iglesia Católica*. Ed. Mondadori. Barcelona.
- Kung (2006), Hans. *El Cristianismo. Esencia e historia*. Editorial Trotta. Cuarta edición.
- Velasco, R. (1992), *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*. Editorial Verbo Divino. Estella Navarra.
- Vilanova, E. (1989). *Historia de la Teología Cristiana. Tomo Segundo. Prereforma, reformas, contrareforma*. Editorial Herder. Barcelona.
- Schafer , H (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. Departamento de Investigaciones Ecuménicas (DEI). San José. Costa Rica.
- Shaull, Richard(1993). *La Reforma y la teología de la liberación*. Departamento de Investigaciones Ecuménicas (DEI). San José. Costa Rica.

Por: Mario Luna. Teólogo.